

Over cultuurspreiding, distinctie en beschaving

Hans Blokland ‘Waarom laten wij de mensen toch niet rustig begaan die hun geluk en plezier vinden in kippenhouden of duivenmelken, in wielervedstrijden en voetbalcompetities, in het verzorgen van hun tuin of in de hengelsport? Waarom, als zij zich er zo goed bij voelen? Waarom moeten wij hen met alle geweld en ten koste van veel geld en moeite iets gaan brengen waar ze geen behoefte aan hebben en wat ze niet missen? Waar bemoeien we ons eigenlijk mee?’¹

Net op het moment dat het merendeel van de Nederlandse wetenschapsbeoefenaren die zich met cultuurpolitiek bezighouden, tot de conclusie was gekomen dat het streven cultuur onder de mensen te brengen betiteld diende te worden als een ‘uitzichtloos achterhoedegevecht’², heeft minister d’Ancona te kennen gegeven de sociale cultuurspreiding als een van de hoofddoeleinden van haar beleid te beschouwen. In de zogenaamde Uitgebreide Commissievergadering Cultuur van 12 februari jongstleden zette zij zich nadrukkelijk af tegen de idee dat ‘het streven naar cultuurparticipatie inmiddels uit de tijd is en wellicht maar beter bijgezet zou kunnen worden bij de weliswaar goedbedoelde maar daarom niet minder naïeve idealen van weleer’.³ Anders dan de spraakmakende cultuurpolitieke gemeente ons wil laten geloven, valt de keuze van d’Ancona om meer mensen met de kunsten en de letteren in aanraking te brengen heel goed

te verdedigen. In het eerste deel van dit artikel zal worden gepoogd dit te demonstreren. Daarna zal worden getracht te laten zien dat een aantal veel gehoorde argumenten tegen de cultuurspreiding op wetenschappelijke en filosofische gronden niet alleen als onhoudbaar, maar ook als maatschappelijk onverantwoord moet worden afgedaan. In dit artikel beperk ik mij tot ideeën die samenhangen met de zogenaamde status- of distinctietheorie, een voornamelijk door waardenrelativisme en populisme gedragen theorie, die zich in Nederland in een grote populariteit mag verheugen.

Zeven redenen om cultuur te spreiden
In grote lijnen kunnen de volgende motieven voor een overheidsbemoeienis met cultuurparticipatie worden onderscheiden:

In de eerste plaats kan er een relatie worden gelegd tussen cultuurspreiding en individuele vrijheid.⁴ Individuen die in het bezit zijn van meer ‘cultuur’ of ‘beschaving’, dat wil zeggen, personen die vertrouwd zijn met meer wijzen waarop men tegen het leven kan aan kijken, hebben doorgaans ook een grotere kans op een autonoom bestaan. Omdat zij op de hoogte zijn van alternatieve ideeën, waarden, opvattingen, smaken, stijlen, enzovoorts, zijn zij immers eerder in staat reële keuzen in hun leven te maken, keuzen dus die niet worden bepaald door onwetendheid, vooroordeel of gewoonte. Door cultuur te spreiden verkleint men derhalve de kans dat mensen hun leven op een manier inrichten, die ze niet gekozen hadden wanneer ze op de hoogte waren geweest van de beschikbare alternatieven. Daarnaast dienen mensen enigermate hun faculteiten te ontplooien, willen zij werkelijk meester over het leven kunnen zijn. Participatie in culturele activiteiten kan hierin een grote rol vervullen. Cultuur vormt, kortom, een noodzakelijke, maar natuurlijk geen voldoende voorwaarde van individuele autonomie. Voor het laatste is onder meer ook een zekere mate van negatieve vrijheid, rationaliteit, zelfkennis en wilskracht nodig.

Tal van organisaties hebben zich de laatste eeuwen, met verschillende oogmerken, beijverd voor het verbreiden van cultuur.⁵ De grootste inspanning op dit gebied is in Nederland waarschijnlijk door de overheid geleverd. Vooral sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog heeft zij een cultuurspreidingsbeleid gevoerd, met als voornaamste doel meer mensen te laten participeren in activiteiten op het gebied van de kunsten en de letteren. De positieve vrijheid van het individu is echter afhankelijk van zijn kennis van de cultuur in het algemeen. Met name wetenschap en filosofie vormen belangrijke bronnen en uitingen van

individuele autonomie en in ieder geval ook het onderwijs-, wetenschaps- en mediabeleid vallen derhalve onder het cultuurbeleid. Niettemin kunnen in het bijzonder kunst en literatuur een emancipatoire werking worden toegedacht. Beide zijn een ‘verhevigde’ reflectie op en verbeelding van de menselijke existentie. Of, zo kan men ook stellen, beide vormen (naast wetenschap en filosofie) de materiële neerslag van de *Bildungs*-conceptie van cultuur. Juist deelname aan culturele activiteiten kan mensen derhalve helpen hun talenten te verwerklijken en bij uitstek kunstwerken kunnen alternatieve inzichten in het bestaan geven, die de kans op positieve vrijheid vergroten.

Binnen de kunsten kunnen weer met name de letteren een ‘bevrijdende’ kracht worden toegeschreven. Met betrekking tot de literatuur kan men in bepaalde gevallen stellen, schrijft de filosoof J.J.A. Mooij, dat zij ‘verruimt, bevrijdt, loswrikt, verstarring tegengaat; dat zij “verlossende woorden” spreekt’.⁶ Literaire werken zijn een stimulans voor de verbeelding en bieden mensen de mogelijkheid zich los te maken van hun doorgaans beperkte omstandigheden: ‘De literatuur stelt hen in staat zich ook geheel andere levensvormen voor te stellen en in te denken, en zich in vreemde situaties en levenshoudingen te verplaatsen.’ (Mooij, 1987, p. 180.) Mooij houdt het, in tegenstelling tot George Steiner, niet voor onmogelijk dat ook meer begrip en sympathie hiervan het resultaat zijn. Daarnaast kan de literatuur mensen het bekende op een nieuwe manier laten zien. Te zamen kan dit de kritische functie van literatuur doen ontstaan: ‘Meer begrip voor het onbekende en een verrassende kijk op het bekende kunnen tot minder “begrip” voor het bekende leiden. De vanzelfsprekende aanvaarding van wat ons vertrouwd is, kan verdwijnen. Een vorm van kritiek op de wereld

of op de samenleving is dan tot stand gekomen.’ (Mooij, 1987, p. 181.)⁷

De kunsten en letteren kunnen dus ‘bevrijden’, maar het is verstandig hierbij niet uit het oog te verliezen dat tal van kunst-uitingen overwegend een esthetische waarde bezitten. Het spreiden van kennis van deze kunst vergroot de individuele autonomie hoofdzakelijk in die zin, dat men pas werkelijk de keuze kan maken hiervan wel of niet te genieten, wanneer men eerst van haar bestaan op de hoogte is gebracht. Het belang van deze vrijheid kan niet worden overschat, het vormt reeds een voldoende reden om de cultuurspreiding te bevorderen.

In aansluiting hierop kan men, in de tweede plaats, een duidelijke democratische of egalitaire drijfveer achter de cultuurspreiding onderscheiden: het gaat erom mensen die tot dusverre, als gevolg van hun sociale afkomst, nimmer in de gelegenheid zijn geweest om te genieten of te profiteren van de culturele verworvenheden van onze beschaving, hiertoe in de toekomst wel de mogelijkheid te bieden. Het is hierbij onbelangrijk of cultuurbeleving louter een esthetisch genot oplevert of ook een ‘bevrijdende’ werking heeft.

In de derde plaats bestaat er een belangrijk verband tussen het kunnen deelnemen aan de cultuur en het kunnen participeren in de bestaande democratische structuren. Onder anderen Raymond Williams en Richard Norman hebben er terecht op gewezen dat de mensen die niet deelnemen aan de cultuur, die wordt gevormd door de kwaliteitskranten, -tijdschriften en -omroepen, de letteren, de kunsten en de wetenschappen, worden belemmerd in het participeren in, met name, de politieke besluitvorming. Dit omdat het met het laatste gepaard gaande debat doorgaans wordt gevoerd in de termen, de concepten en

concepties van deze ‘elitecultuur’. Het spreiden van cultuur is dus gewenst om de democratie goed te laten functioneren, om burgers de mogelijkheid te geven invloed uit te oefenen op beslissingsprocedures waarvan de uitkomsten ook hen aangaan.

In aansluiting op de voorgaande motieven zou men, in de vierde plaats, kunnen stellen dat cultuur een *welfare good* is: zij vormt een voorwaarde voor het kunnen realiseren van andere waarden.⁸ Autonomie op individueel en maatschappelijk niveau kan eerst worden bereikt wanneer men enigermate de bestaande cultuur in zich heeft opgenomen. Paternalisme op dit gebied zal doorgaans achteraf door de betrokkenen worden gesanctioneerd, daar het niet beschikken over dit welvaartsgoed de weg naar het bereiken van meer persoonlijke levensdoelen in meer of mindere mate afsluit.

Indien, in de vijfde plaats, de door de gemeenschap gedragen cultuur een noodzakelijke voorwaarde vormt voor individuele autonomie, dan heeft het individu er belang bij dat deze cultuur levend blijft. Het heeft zelfs, heeft de Canadese politiek filosoof Charles Taylor terecht betoogd⁹, een morele verplichting aan het laatste een bijdrage te leveren wanneer het de toekenning van vrijheidsrechten aan burgers werkelijk serieus wenst te nemen. De kunsten en de letteren, kan men nu stellen, kunnen zich in belangrijke mate slechts in een dialoog met de samenleving ontwikkelen. Indien zij inderdaad voor een groot deel een verbeelding zijn van, en een reflectie vormen op de cultuur als sociologisch concept, dan dienen zij ook in de maatschappij voldoende weerklank te vinden. Waar deze dialoog ontbreekt, dreigt het kunstleven zich steeds meer in een klein reservaat van ingewijden af te spelen en dreigt het ontstaan van een, wat De Swaan ooit betitelde als, ‘kunstkunst’. Cultuurspreiding is

dus gewenst om deze dialoog tussen samenleving en kunstenwereld gaande en de cultuur levend te houden. Op indirecte wijze levert men door het laatste een bijdrage aan het waarborgen van een noodzakelijke voorwaarde van individuele autonomie.

Het spreiden van cultuur en het creëren van voor iedereen gelijke mogelijkheden zijn talenten te ontplooien, heeft, in de zesde plaats, als waardevol bijproduct dat de maatschappij er als geheel voordeel van heeft. Beter tien Einsteins, Berlins, vakbewame machine-bankwerkers, Horowitzen, Edward Hoppers en Salingers dan een. John Stuart Mill schreef in dit verband dat - ook al kan er misschien aan worden getwijfeld of iemand die zijn talenten ontwikkelt, altijd gelukkiger is - ‘there can be no doubt that it makes other people happier, and that the world in general is immensely a gainer by it’.¹⁰

In de zevende plaats, en tot slot, is er een fundamentele, normatieve reden om zich niet louter ‘passief’ door een aanbodbeleid, maar ook actief, door een participatiebeleid, in te spannen de cultuurspreiding en daarmee de individuele autonomie te bevorderen. Binnen de Angelsaksische politieke filosofie heeft men er de aandacht op gevestigd dat het inconsistent zou zijn om mensen enerzijds bepaalde rechten te verlenen, maar anderzijds indifferent te staan ten opzichte van de vraag of zij hiervan ook gebruik kunnen maken. Wezenlijk voor de mens achten wij in de liberale, westerse democratieën doorgaans zijn vermogen tot het maken van keuzen, tot het ontwikkelen van authentieke gedachten en doeleinden, tot zelfbepaling en zelfverwerkelijking. Deze capaciteiten bezitten derhalve voor ons een speciale morele status, tot uitdrukking komend in het toekennen van vrijheidsrechten aan individuen. Mensen hebben het recht van

meningsuiting, vergadering en vereniging, omdat zij het unieke vermogen bezitten een mening te ontwikkelen die de moeite waard is om er met anderen over van gedachten te wisselen. Indien mensen echter recht hebben op vrijheid van meningsuiting, dan hebben zij óók recht op hulp bij het ontwikkelen van een eigen opinie. Dit althans zolang men zich er rekenschap van wil geven dat zij voor hun ontplooiing sterk afhankelijk zijn van hun sociale omgeving. Op cultuurpolitiek terrein is het dus inconsistent om te menen dat mensen de vrijheid bezitten om wel of niet naar het theater, de concertzaal of de boekhandel te gaan, indien zij niet eerst vertrouwd zijn gemaakt met de in deze tempels aangeboden cultuur. Het zal duidelijk zijn dat men hierbij een evenwicht zal moeten vinden tussen, wat men in de politieke theorie noemt negatieve en positieve vrijheid, tussen, respectievelijk, het eerbiedwaardige en voor vrijheid wezenlijke verlangen een privé-domein te bezitten waarin men ongestoord door anderen kan doen en zijn wat men wil, en het inzicht dat mensen eerst in interactie met anderen hun talenten kunnen ontplooien. Men stuit hier dus op het zogenaamde ‘emancipatiedilemma’.¹¹

Een irrelevant tegenargument

Er zijn, zo blijkt uit het voorgaande, redenen te over om een inspanning te verrichten mensen met cultuur bekend en vertrouwd te maken en mede hierdoor de ontwikkeling van hun individuele autonomie te bevorderen. Hiermee wil, nogmaals, niet beweerd zijn dat de genoemde motieven ook altijd ten grondslag hebben gelegen aan de activiteiten van de cultuurspreiders. Het is echter een (vaak gemaakte) denkfout om van het gegeven dat de cultuurspreiding in vroeger tijden geregeld op minder fraaie motieven was gebaseerd, af te leiden dat een dergelijk streven ook in het heden niet zou deugen.

Een ronduit futiel argument tegen de cultuurspreiding is in dit verband ook dat van de historicus Mijnhardt. In het vorige nummer van het *Boekmancahier*¹² merkt hij op dat uit historisch onderzoek blijkt dat de mensen in het begin van de negentiende eeuw ook al weinig lasen. Vervolgens leidt hij hier de conclusie van af dat de cultuurspreiders van tegenwoordig het zichzelf dus niet zo moeilijk moeten maken: cultuurparticipatie is altijd tot een kleine groep beperkt gebleven en dat zal altijd wel zo blijven. Na zo'n gevolgtrekking dringt zich de vraag op of Mijnhardt weleens heeft gehoord van de logische kloof tussen feiten en waarden. Weet hij niet dat het ethisch of normatief tamelijk irrelevant is om te weten dat bepaalde zaken 'altijd al zo zijn geweest'? Het Russische volk leeft sinds jaar en dag onder een dictatuur of een autoritair regime. Moeten we daar nu vanaf leiden dat de democratische hervormers dus geen recht van spreken hebben? Hebben zij soms de (wetten van de) geschiedenis tegen? Welke conclusies gaat Mijnhardt te zijner tijd trekken wanneer uit historisch onderzoek blijkt dat de Neanderthalers ook al betrekkelijk weinig lasen?

Nog meer onhoudbare argumenten tegen het streven mensen uit alle sociale lagen mee te laten profiteren van de culturele verworvenheden van de westerse beschaving, zijn naar voren gebracht door de aanhangers van de zogenaamde status- of distinctietheorie. Een nadere analyse van deze benadering maakt het noodzakelijk enige zinnen te wijden aan het cultuurspreidingsbeleid van de naoorlogse overheid. Het grotendeels mislukken hiervan vormt namelijk een belangrijke inspiratiebron van de desbetreffende theorie.

Kleine beleidsmarges en beschaving

Het naoorlogse overheidsbeleid dat erop gericht is geweest de participatie in culturele activiteiten van met name de lagere sociale

strata te vergroten, is geen succes geweest. Zo heeft de gemiddelde Nederlander in de laatste dertig jaar de tijd die hij besteedt aan lezen ongeveer gehalveerd en zijn de bezoekcijfers van podiumkunsten belangrijk teruggelopen.¹³ Ook de sociale ongelijkheid in het deelnemen aan de cultuur is eerder toe- dan afgenomen. Vandaag de dag geldt nog steeds dat 'deelname aan culturele activiteiten (...) een van de meest ongelijk verdeelde kenmerken van sociale groepen (is)'.¹⁴ Er zijn vele oorzaken van dit grotendeels mislukken van het spreidingsbeleid. Een niet onbelangrijke is dat culturele ontwikkelingen nauwelijks zijn te beïnvloeden. Bart Tromp heeft er in dit verband al eens treffend op gewezen dat de introductie en verbreiding van de koelkast en de automobiel waarschijnlijk een veel grotere invloed op de cultuur hebben uitgeoefend dan welk cultuurbeleid dan ook.¹⁵ Een reden is echter ook dat het cultuurbeleid voornamelijk een voorzieningen-beleid is geweest. De overheid heeft zich beperkt tot het creëren van een breed spectrum van culturele faciliteiten en het door subsidies laag houden van de toegangsprijzen. De achterliggende idee was dat een betaalbaar en bereikbaar aanbod vanzelf een vraag naar cultuur zou scheppen. Uit al het beschikbare onderzoek blijkt echter dat het niet materiële, maar culturele belemmeringen zijn die de mensen ervan weerhouden om in de cultuur te participeren. Geld- of tijdskosten die zijn verbonden aan deelname, spelen nauwelijks een rol. Het gaat om culturele competentie, die wordt verworven in het ouderlijk milieu, in het onderwijs en door eerdere participatie.¹⁶ De mogelijkheden van de overheid om de ontwikkeling hiervan te stimuleren, zijn beperkt. Zij zou veel diepgaander dan in de huidige situatie in de bestaande socialisatiestructuren moeten interveniëren, hetgeen om begrijpelijke redenen weerstanden oproept. De overheid stuit hier dus op het reeds

gememoreerde emancipatiedilemma.

De problemen zijn hier niet anders dan op het gebied van de sociale ongelijkheid in onderwijskansen, een ongelijkheid die ten dele voorafgaat aan de ongelijke mogelijkheden om deel te nemen aan de cultuur. Omdat de schoolgeschiktheid en daarmee de schoolloopbaan van kinderen in hoge mate wordt bepaald door de opvoeding in het gezin, zal men de bestaande grote ongelijkheid in onderwijskansen alleen kunnen elimineren door de autonomie van het gezin grondig in te perken, hetgeen op ethische en praktische bezwaren stuit.¹⁷ Niettemin is het mogelijk door (met name vóórschoolse) compensatie- en stimuleringsprogramma's¹⁸ en door later in de schoolloopbaan te selecteren dan thans gebruikelijk is, de kansen van kinderen uit lagere milieus te verbeteren. Evenzo kan worden gepoogd de culturele competentie van mensen te bevorderen door, onder andere, op alle onderwijsniveaus en in alle leerjaren meer en beter aandacht aan culturele vorming te besteden. De ervaringen in bijvoorbeeld Zweden leren dat hier wel degelijk kansen liggen.¹⁹

De mogelijkheden zijn dus beperkt, maar men moet ze niet onnodig nog kleiner maken dan reeds het geval is. Het besef dat de marges klein zijn, gekoppeld aan een standvastig pogen deze optimaal te benutten, is wat een beschaving tot een beschaving maakt. Dit geldt voor argumentaties op het gebied van de ethiek, op het terrein van de esthetica, van de wetenschap, de filosofie, zelfs op dat van de religie.

Groepsgedrag als sociologisch gegeven

Onnodig klein worden de marges gemaakt door de aanhangers van de zogenaamde distinctie- of statutetheorie. De kern van deze theorie is uitermate plausibel en wordt hier niet bestreden. Zoals alle paradigma's die een verklaring van menselijk gedrag geven, perverteert zij echter indien zij tot het uiterste

wordt doorgeredeneerd en niet langer in balans wordt gehouden door andere, evenzo plausibele theorieën.

De bedoelde kern wordt gevormd door de klassiek-sociologische redenering dat verschillende groepen in de samenleving zich uit statusoverwegingen van elkaar willen onderscheiden of distantiëren en dat mensen te kennen geven zichzelf tot een bepaalde sociale klasse of groepering te rekenen door zich te conformeren aan de hierbinnen geldende culturele normen en waarden. Zij zijn, kortom, 'geneigd op die gebieden cultureel actief te zijn, waarvan de deelname binnen de eigen sociale groep of de referentiegroep als norm is voorgeschreven en als leefstijlkenmerk geaccepteerd' (Ganzeboom, 1989, p. 60). De betreffende geneigdheid wordt in de literatuur veelvuldig aangehaald om het al dan niet participeren van individuen in culturele activiteiten te verklaren. Zo stelt de psycholoog Temme dat de oorzaak van de geringe participatie van mensen uit de lagere sociaal-economische lagen gezocht moet worden in het bij hen levende vooroordeel, dat 'kunst niets (is) voor ons soort mensen'.²⁰

Een aardige illustratie van de drang van, in dit geval, middelbare scholieren om zich af te zetten tegen andere groepen en de cultuur die met deze groepen wordt geassocieerd, leverde een verkennend onderzoek van de antropologe Mieke de Waal. Om te inventariseren waarom tieners zo extreem weinig participeren in culturele activiteiten hield zij diepte-interviews met achttien Goudse scholieren in de leeftijd van veertien tot achttien jaar. Het bleek dat de aversie die zij in het algemeen koesterden tegen de kunsten, meer te maken had met de mensen die zij hiermee associeerden dan met het kunstaanbod. Zij wilden absoluut niet met kunst in verband gebracht worden

omdat zij zich niet konden of wensten te identificeren met de groepen die, naar hun indruk, van kunst hielden. Jongeren die lagere onderwijsvormen volgen, distantiëren zich hierbij vooral (net als hun ouders) uit klassemotieven van de kunsten; jongeren van hogere onderwijstypen doen dit in de eerste plaats uit generatiemotieven: zij zetten zich zo af tegen hun ouders (die tot de hogere sociaal-economische lagen en de kunstminnaars behoren). De Waal drukt het, in de woorden van de betrokken kinderen, zo uit: 'Een eerste oordeel dat over het (vermoede) kunstpubliek wordt uitgesproken luidt dat het kapsoneslijers zijn: kaklui die zich de luxe kunnen permitteren om zich met onnutte zaken bezig te houden en apartelingen die menen dat andere dingen belangrijker zijn dan waar gewone mensen waarde aan hechten. Ten tweede wordt kunstbezoek geassocieerd met saaie volwassenen. En ten derde strookt kunstpubliek niet met de opvattingen van mannelijkheid die vooral de lager dan HAVO-geschoolde jongens uit dit onderzoek er op na houden.'²¹ Zeker zaken als ballet en klassieke muziek beschouwen jongens al snel als typisch iets voor meisjes en mietjes.

Deze vorm van groepsgedrag is een sociologisch gegeven waar niemand om heen kan. Het is verstandig er in het cultuurbeleid rekening mee te houden en er ook gebruik van te maken. Popidolen die in een bij de jeugd populair muziekprogramma van Veronica komen vertellen van hun grote liefde voor Liszt, Satie, Hopper, Yeats, Tolstoj en Rawie kunnen de indruk dat kunst een tijdverdrijf voor kapsoneslijers en kaklui vormt, waarschijnlijk aanzienlijk effectiever bestrijden dan docenten Nederlands of muzische vorming. De betreffende sociologische theorie ontardt echter wanneer zij, gekoppeld aan waardenrelativisme en populisme, transformeert in de 'distinctietheorie'.

De status van de distinctietheorie

Het meest consequent is de statutheorie uitgewerkt door de Franse socioloog Pierre Bourdieu.²² Zijn ideeën kunnen zich onder de Nederlandse sociologen die zich met cultuurspreiding bezighouden, in een grote populariteit verheugen. (Waarschijnlijk moet dit vooral uit distinctiedrang worden verklaard: producenten van buitengewoon slecht geschreven, ondoorgrondelijke teksten oefenen altijd een onweerstaanbare aantrekkingskracht uit op personen die zich, door te suggereren dat zij het wel allemaal begrepen hebben, menen te kunnen onderscheiden van simpele geesten als u en ik.)²³ Zo worden deze expliciet door, onder anderen, Bevers, Langeveld, Verdaasdonk, Smithuijsen, De Swaan, Knulst en Ganzeboom aangevoerd ter verklaring (en ter rechtvaardiging) van het mislukken van het spreidingsbeleid.

Bourdieu stelt, in de woorden van Bevers, dat 'het onderscheid in levensstijl en dus in smaakopinie en cultureel gedrag tussen mensen verankerd (is) in de structuur van de samenleving en haar geschiedenis over langere perioden'.²⁴ Smaak en stijl worden door mensen uit verschillende klassen gebruikt om zich van elkaar te onderscheiden en te distantiëren of om zich juist aan elkaar te spiegelen. Dat laatste gebeurt met name door de middenklassen die, in hun poging om te stijgen op de maatschappelijke ladder en te demonstreren dat zij 'erbij horen', het culturele gedrag van de elite trachten te imiteren. De maatschappelijke bovenlaag wil zich weer in haar smaak en stijl van de rest onderscheiden om zo haar superieure sociale positie te bevestigen en te rechtvaardigen. Mochten de imitatiepogingen van de sociale stijgers onverhoopt slagen, dan wordt er snel iets nieuws tot (top)kunst uitgeroepen. De Swaan schrijft in dit verband: 'Waar en wanneer het lukt een kunstuiting algemene ingang te doen vinden, verliest de

culturele elite er op slag haar belangstelling voor. Zodra een cultuurgoed gespreid is, is het gezonken. Het zakt beneden de goede stand.'²⁵

Hoe denkt Bourdieu over esthetica? Zijn theorie komt erop neer, stelt Bevers, 'dat de goede smaak geen persoonlijke verdienste is, noch de intrinsieke waarden van de kunst weerspiegelt, maar primair produkt en producent van klassegrenzen is'.²⁶ Goedbeschouwd wenst Bourdieu geen onderscheid te maken tussen de esthetische vraag wat mooi is, en de sociologische vraag waarom bepaalde mensen bepaalde dingen in bepaalde tijden mooi vinden. Hij, schrijft Bevers, 'lijkt het radicale standpunt in te nemen dat op de eerste vraag geen ander geldig antwoord mogelijk is dan dat van de sociologie, omdat niets van zichzelf al mooi is, maar slechts sociaal mooi gevonden wordt. Hij vindt om die reden de eerste vraag niet zinvol en wisselt hem daarom in voor de tweede.' (Bevers, 1989, p. 9; vergelijk de interpretatie van Verdaasdonk en Rekveld in noot 48.)²⁷

Deze gedachtegang is een vorm van cultuurrelativisme, dit keer niet - zoals bij de populistische democratie-opvatting - op het gebied van de ethiek²⁸, maar op dat van de esthetica. Het achterliggende mechanisme is echter hetzelfde: men worstelt met het gegeven dat het onmogelijk blijkt een onomstotelijk kennisfundament voor waarderende uitspraken te vinden en neigt daarom in meer of mindere mate tot de conclusie dat alle oordelen op dit gebied slechts zijn bepaald door subjectieve smaak of toevallige sociale of culturele afkomst. Het is te verwachten dat deze neiging doorgaans nog sterker zal zijn ontwikkeld op het terrein van de esthetica dan op dat van de ethiek. Met name binnen de wereld van de kunsten heeft zich immers in onze eeuw een ware explosie van stijlen, richtingen en scholen voorgedaan, en men moet derhalve kennis-

theoretisch sterk in zijn schoenen staan om binnen al deze afsplitsingen toch nog een notie van kwaliteit overeind te kunnen houden. Daarnaast speelt een rol dat het vooral sociologen zijn, die zich met cultuurpolitiek bezighouden. Uit de aard van hun vak zullen zij altijd geneigd zijn om op zoek te gaan naar sociale variabelen om bepaalde fenomenen te verklaren.

In het volgende zullen eerst een aantal voorbeelden van de in verschillende harde en zachte varianten voorkomende 'statustheorie' worden behandeld. Deze zullen haar inhoud en implicaties verder verduidelijken. Daarna wordt een kritiek op deze denktrant geformuleerd.

Drie beweringen

Een centrale suggestie die doorgaans door de statutheoretici wordt gewekt, is dat er een 'authentieke' cultuur van de lagere strata zou bestaan, op dezelfde wijze als men een Indische of een Japanse cultuur zou kunnen onderscheiden. Deze cultuur zou gelijkwaardig zijn aan die van de *burgerlijke* cultuurspreiders, maar niettemin door deze volksopvoeders veronachtzaamd, ja zelfs, tot voor kort, onderdrukt worden. Een tweede, hiermee verbonden suggestie is dat voorstanders van cultuurspreiding zich schuldig maken aan elitisme en cultuurabsolutisme. Zo brengt Ganzeboom het desbetreffende streven nadrukkelijk in verband met religie. Hij schrijft: 'Hoewel de doelstelling van cultuurspreiding vaak in verband wordt gebracht met een socialistische ideologie, ligt een koppeling met religieus geïnspireerde ideologieën eigenlijk meer voor de hand. *Immers*, cultuurspreiding betekent niet de leefwijze van achtergestelde groepen in de samenleving emanciperen en volwaardige (=gesubsidieerde) erkenning geven, maar juist de leefwijzen van maatschappelijke elites over te brengen op deze

achtergestelde groepen. Het gaat om een “beschavingsoffensief”. De gewoonten en gebruiken van maatschappelijke elites worden gepropageerd voor de samenleving als geheel.’ (Ganzeboom, 1989, p. 158.)

Wellicht acht Ganzeboom inmiddels, evenals het geloof, ook de cultuurspreiding achterhaald. Zonder religie, schijnt hij te denken, kan men ten slotte geen waarden funderen. Sinds de jaren zestig is derhalve het streven cultuur te spreiden omstreden geworden daar ‘de gedachte terrein (heeft) gewonnen dat beschavingsoffensieven verwerpelijk zijn, omdat zij getuigen van een *cultureel imperialisme* en daarmee *authentieke leefwijzen* van achtergestelde strata verdrukken’ (Ganzeboom, 1989, p. 159, cursivering HTB). Welke leefwijzen Ganzeboom op het oog heeft met de uitdrukking ‘authentieke leefwijzen van achtergestelde strata’ licht hij nergens toe. Maar de implicatie is duidelijk: het is niet te legitimeren dat de mensen uit de lagere sociaal-economische klassen met hen onbekende cultuuruitingen in contact worden gebracht. Zij beschikken immers reeds over een eigen cultuur, die gelijkwaardig is aan die van de hogere strata.

De drijfveer achter cultuurparticipatie is in de optiek van Ganzeboom uiteindelijk de menselijke drang zich van anderen te onderscheiden: ‘Het deelnemen aan culturele activiteiten is een norm voor hen die de eigen voortreffelijkheid en beschaving aan anderen willen tonen. Het is om deze reden dat cultuurdeelname als norm geldt voor de groepen die deel uitmaken van een sociale elite en voor hen die van deze groepen deel uit wil gaan maken.’ (Ganzeboom, 1989, p. 56.) Deze distinctiedrang kan ook kenmerkend zijn voor de staat of, in casu, zijn bestuurders. Door de deelname aan culturele activiteiten te bevorderen, wijst hij namelijk op zijn superioriteit en die van zijn burgers.

Vergelijkbare vooronderstellingen aangaande het bestaan van een authentieke cultuur van lagere sociaal-economische klassen, leven er (inmiddels) bij Jan Kassies, de vroegere secretaris van de Raad voor de Kunst, directeur van het Nederlands Theaterinstituut en voorheen voorzitter van de Boekmanstichting, en oorspronkelijk een van de grootste en ook invloedrijkste pleitbezorgers van de cultuurspreiding. In toenemende mate voert hij een pleidooi voor een ‘pluralistisch spreidingsmodel’, waarin de vele door hem onderscheiden cultuurgroepen de mogelijkheid wordt geboden de eigen kunstuitingen te produceren. Het bestaande beleid bevoordeelt in zijn optiek de waarde-oriëntaties van de burgerlijke groepen, die erin geslaagd zouden zijn deze te institutionaliseren ‘in de “kunstinstanties” die tot op heden in hoge mate de structuur van het kunstleven bepalen’²⁹ Als gevolg hiervan zijn ‘andere waarden uit het beeld verdwenen, respectievelijk niet tot ontwikkeling gekomen’.³⁰ De begrippen ‘kunst’ en ‘cultuur’ moeten opnieuw worden gedefinieerd en op grond van deze definities dienen de beschikbare middelen ‘drastisch’ te worden herverdeeld over de verschillende culturele groeperingen. ‘We zullen’, schrijft Kassies, ‘het begrip cultuur moeten ontdoen van zijn normatieve lading als zou er maar één cultuur bestaan (...) ook in eigen land, ook onder de autochtone Nederlanders komen heel verschillende “culturen” voor en lang niet alle daarvan kunnen tot hun recht komen.’^{31 32}

De socioloog Cas Smithuijsen, de huidige directeur van de Boekmanstichting, kan zich goed in deze ideeën vinden. Typerend voor zijn overtuiging dat er authentieke, bedreigde kunstuitingen van lagere sociaal-economische strata bestaan, is de volgende passage in een verder overigens lezenswaardig essay over de actualiteit van het proefschrift van Emanuel

Boekman: ‘In 1939 schreef Boekman op de laatste pagina van zijn proefschrift: kunst en volk moeten elkaar vinden. Vijftig jaar later is de term “kunst” beleidsmatig ontleed tot scheppende en herscheppende kunst, vernieuwende en museale kunst, institutionele en grensverleggende kunst, authentieke en kitschkunst, topkunst en basiskunst, kunst met en kunst zonder amusementswaarde, randstedelijke kunst en regionale kunst, kunst met en kunst zonder kwaliteit. De term “volk” is in gelijke mate ontleed. Daartussen zit de overheid als vertegenwoordiger van alle geformuleerde deelbelangen.’³³ Het geeft onmiddellijk te denken dat Smithuijsen wel de kunst weet op te delen in allerlei deelcategorieën, maar niet het volk. Ook hier rijst de vraag welke cultuuruitingen van lagere sociaal-economische strata hij hier op het oog heeft.

Ook een vroegere enthousiaste pleitbezorgster van de cultuurspreiding als de sociologe In ’t Veld-Langeveld zit inmiddels op het spoor van de statutheorie. In 1961 definieerde zij in een prachtig essay de sociale cultuurspreiding als: ‘het deelachtig doen worden van cultuur aan bevolkingsgroepen, die daarvan geheel of grotendeels verstoken blijven, omdat hun de noodzakelijke financiële middelen daartoe ontbreken; hun de geestelijke middelen ontbreken; hun levenspatroon hiervoor geen ruimte laat, d.w.z. de cultuur geen plaats inneemt in het geheel van objecten, die de voorstelling- en gedragswereld van de groep vullen’.³⁴ Expliciet wees zij erop dat de wil tot ‘volksopvoeding’, die wellicht in de negentiende eeuw nog dominant was, in onze eeuw steeds meer is vervangen door het democratische streven mensen, ongeacht hun afkomst, te laten delen in het genot of geluk dat cultuurparticipatie kan bieden.³⁵

Ondanks enige kanttekeningen blijkt In ’t

Veld-Langeveld zich echter anno 1988 in grote lijnen te kunnen vinden in de analyses van Bourdieu. Zij schrijft naar aanleiding van zijn ideeën en het grotendeels mislukken van de naoorlogse cultuurspreiding: ‘Ook al is begrip voor kunst te leren, het leren stuit af op de onwil die ontstaat waar kunst wezensvreemd is aan de levensstijl van bepaalde sociaal-economisch gedefinieerde bevolkingsgroepen. Men mist de aspiratie, de interesse, er is geen enkele motivatie, integendeel, er bestaat afweer tegen een opgedrongen goed. Achteraf heb ik me ook wel eens afgevraagd, wat ons, cultuurspreidingsidealisten, in de jaren vijftig bezield om mensen zonder noodzaak iets te willen opdringen dat zij zo duidelijk niet lustten.’³⁶ Er is niet langer sprake van het creëren van sociale condities, die noodzakelijk zijn voor het mee kunnen genieten van de culturele verworvenheden van de westerse beschaving, maar van ‘opdringen’. Kunst is ‘wezensvreemd aan de levensstijl’ van lagere sociaal-economische strata. Ook Kassies benadrukt in dit verband het patroonkarakter van een cultuur (Bourdieu zou spreken van een ‘habitus’): de verschillende elementen van een cultuur hangen nauw met elkaar samen en ‘men kan niet één element er als het ware uitlichten om alleen dat te veranderen’. Omdat de burgerlijke kunst min of meer een Fremdkörper vormt in het cultuurpatroon van de lagere sociale strata, moest het naoorlogse sociale spreidingsbeleid wel mislukken (Kassies, 1984, p. 240, 242).

Het cultuurrelativistische karakter van de ideeën-wereld van tal van ‘statustheoretici’ blijkt heel sterk uit het werk van de literatuursocioloog Hugo Verdaasdonk, hoogleraar te Tilburg en een van de grootste propagandisten van de (althans op schrift gestelde) ideeën van Bourdieu. In een debat met zijn collega Carel Peeters in *Vrij Nederland* naar

aanleiding van het verschijnen van zijn boek *De vluchtigheid van literatuur*³⁷, stelde hij: ‘Sinds de jaren zeventig heeft het besef zich algemeen verbreid dat iedere omschrijving van wat literatuur zou zijn niet juist of onjuist is dan willekeurig welke andere omschrijving. In de Boekenbijlage wordt de illusie nog hooggehouden dat er één waar geloof in de literatuur bestaat. Zo’n hooggestemdheid riekt naar het moralisme dat al eeuwenlang inzake literatuur en cultuur wordt betracht.’³⁸ Toergenjevs *Vaders en zonen*, Dostojevski’s *De gebroeders Karamazov*, Tolstojs *De dood van Ivan Iljitsj*, Flauberts *Madame Bovary*, Salingers *Franny and Zooey* en Camus’ *De pest* bieden ons evenveel inzicht in de menselijke existentie, verzoenen ons evenzeer met de onverzoenbaarheden van het leven en staan esthetisch op hetzelfde niveau als Cottons *Afspraak massagesalon*, Carrigans *Niemand hoorde het laatste schot*, Mortons *Een killer sterft tweemaal*, Hertogs *Is jouw ongeluk mijn schuld?* en Van Kools *Jij houdt toch van die ander*.³⁹ Een ieder die anders beweert is een moralist.

De invloed van dit soort opvattingen in de wereld der bibliotheken en het literatuuronderwijs op de scholen mag niet worden onderschat. Ter illustratie van het eerste kan een artikel in *Bibliotheek en Samenleving* van de socioloog H. Prins dienen. Hij gaat hier in op het probleem hoe ‘culturele pluriformiteit’ kan worden verzoend met ‘kwaliteit’. De vraag is volgens hem of de bibliotheek zich in haar aanschafbeleid moet laten leiden door de ‘kwaliteitsmaatstaven van een bepaalde sociale groepering’ of door ‘de voorkeuren van de consument’, zoals deze tot uitdrukking komt in het leengedrag. Hij laat zien hoe men in de praktijk steeds meer heeft gekozen voor het laatste.⁴⁰ Deze keuze is echter tot nu toe impliciet gebleven en Prins pleit er derhalve voor om haar te expliciteren. Immers: ‘De kwaliteit van de collectie (...) laat zich

onder geen voorwaarde bepalen (...) De waardestandaarden inzake literatuur zijn institutioneel bepaald en verschillen per sociale groep.’⁴¹ Om ‘wetenschappelijke’ en ‘democratische’ redenen dient, kortom, ‘een relativistische waarde-opvatting bij collectievorming’ het expliciete uitgangspunt te worden. Blijkt dus uit uitleencijfers, die vandaag dankzij de computer eenvoudig zijn vast te stellen, dat bedrijfseconomisch gezien te weinig mensen zijn geïnteresseerd in Kafka en Proust, dan kunnen deze boeken uit het bestand worden verwijderd. Iedere cultuurpolitieke functie van de bibliotheken, het helpen mensen in contact te komen met horizon-verleggende wereldliteratuur, wordt afgewezen. De bibliotheek dient een democratisch instituut te zijn.

Jaap Goedegebuure heeft in zijn boekje *Te lui om te lezen?* beschreven hoe gedurende de jaren zeventig de ‘democratisering’ in de onderwijsprogramma’s gestalte heeft gekregen. De ideeën van de pedagoog Ten Brinke en, in navolging van hem, de Leidse Werkgroep Moedertaaldidactiek veroorzaakten hier ‘een crisis in de literatuurdidactiek. Waar kwamen immers de standaard van literaire kwaliteit en de normen voor aanduidingen als “klassiek” en “onvergankelijk” vandaan? Toch zeker uit het machtsbewustzijn van de heersende klasse?’⁴² De situatie en de behoeften van de leerling dienden in het vervolg een allesoverheersend belang te worden toegekend. De Leidse Werkgroep schrijft in een handleiding, die volgens Goedegebuure een neerslag vormt van de opvattingen waarin vele leraren Nederlands tijdens hun studie zijn getraind, dat ‘niet het oordeel van de leraar doorslaggevend is, zoals meestal het geval (is) in de huidige onderwijspraktijk, maar het oordeel van de leerlingen. M.a.w. niet de leraar is de norm, maar de leerlingen.’ Dezen mag niet worden voorgeschreven ‘welke teksten ze moeten lezen,

bijvoorbeeld uitsluitend literaire’ (Goedegebuure, 1989, p. 27). Kioskboekjes, pornografie, stripboeken en politieke geschriften worden genoemd als acceptabel vertrekpunt voor het onderwijs, waarin de ontmaskering van heersende ideologieën een belangrijke waarde vormt.

Als gevolg van het wijdverbreide cultuurrelativisme zijn de normen voor het literatuuronderwijs uiterst vaag geworden: uit een kleine enquête van T. Ruiten onder docenten blijkt dat voor de havo bijvoorbeeld het aantal verplicht te lezen boeken varieert tussen de vijf en vijftwintig, en voor het vwo tussen de tien en dertig, afhankelijk van de mate van democratische gezindheid van de betreffende docent. Het lezen van ‘oudere’ teksten wordt voor de tegenwoordige middelbare scholieren (en universitaire studenten) een steeds grotere opgave door het gemis van het hiervoor vereiste vocabulaire en van kennis van de westerse (joods-christelijke) beschaving. De preoccupatie van naoorlogse schrijvers als Wolkers en ’t Hart met hun religieuze opvoeding en van Hermans en Mulisch met de Tweede Wereldoorlog is derhalve voor menigeen niet meer te plaatsen.⁴³

Kritiek op de statutheorie

Allereerst moet worden gewezen op de praktische onmogelijkheid deze theorie te falsificeren.⁴⁴ In meer of mindere mate geldt dit natuurlijk voor ieder wetenschappelijk paradigma, maar in dit geval is het toetsingsprobleem dermate groot, dat hier eerder van een geloof dan van een theorie moet worden gesproken. Dat statusoverwegingen een rol spelen bij de beslissing te participeren in bepaalde culturele activiteiten is niettemin, zoals gesteld, uiterst waarschijnlijk. Deze alom aanwezige distinctiedrang heeft de cultuurspreiding ook veel schade toegebracht daar hij tot gevolg heeft gehad dat veel

cultuuruitingen ten onrechte met een elite en met snobisme en zelfgenoegzaamheid in verband worden gebracht. Maar deze these verwordt tot een plat sociologisme en, wat het belangrijkste is, tot een bedreiging voor de ontplooiing van de individuele autonomie, indien zij, zoals geregeld gebeurt, wordt verbonden met een vulgair cultuur-relativisme. Zij leidt dan, zoals wij gezien hebben, tot de overtuiging dat het onmogelijk is beredeneerde waarde- of kwaliteitsoordelen te vellen over verschillende cultuuruitingen en leefwijzen; dat cultuur slechts een middel vormt zich van anderen te distantiëren; en dat het streven cultuur te spreiden en kwaliteit te onderscheiden, goedbeschouwd getuigt van elitisme, intolerantie of waarde-absolutisme. Deze cluster van tamelijk ondoordachte opvattingen heeft uiteindelijk tot gevolg dat nimmer de sociale condities kunnen worden geschapen, die noodzakelijk zijn om mensen de mogelijkheid te bieden zélf te beslissen of zij al dan niet wensen deel te nemen aan bepaalde culturele activiteiten en, in een breder perspectief, te bepalen op welke wijze zij hun leven richting willen geven.

Drie zaken komen in het volgende aan de orde: ten eerste, de suggestie dat cultuurparticipatie volledig valt terug te voeren op de menselijke behoefte zich te onderscheiden; ten tweede, de bewering dat de ‘burgerlijke cultuur’ burgerlijk is en dat de lagere sociaal-economische strata over een eigen authentieke cultuur zouden beschikken; en, ten derde, de these dat de sociale cultuurspreiding een beheersingsinstrument of een vorm van cultureel imperialisme is.

Voor wat betreft de eerste bewering kunnen wij ons beroepen op een onverdachte bron: Pierre Bourdieu. In een interview in *de Volkskrant*, dat door zijn Nederlandse volgelingen als uiterst pijnlijk moet zijn ervaren, neemt hij duidelijk

afstand van een al te sterke cultuur-relativistische interpretatie van zijn werk. Bourdieu geeft toe dat het genieten van kunst niet helemaal valt terug te voeren op onderscheidingsdrang. Ware kunst verheft zich boven de commerciële, populaire cultuur doordat zij de bevrediging van behoeften, het genot, weet uit te stellen.⁴⁵ Instemmend haalt hij in dit verband Emile Durkheim aan, die ooit constateerde dat in alle samenlevingen een hoge waarde wordt toegekend aan ascese, inspanning, zelfoverwinning, aan uitstel van genot in plaats van onmiddellijke behoeftebevrediging. Bourdieu betoogt vervolgens: 'Ik denk dat het ascetisme, de pure smaak, superieur is in menselijkheid aan de niet-gecultiveerde smaak. Ik denk dat bijvoorbeeld avant-garde schilders superieur zijn aan de makers van populaire plaatjes. En inderdaad precies om deze reden: om toegang tot die kunst te krijgen moet je je inspannen, je moet je kunstgeschiedenis kennen, je moet zien waar het een ontkenning van of een commentaar op is.' Vervolgens stelt Bourdieu vast dat deze culturele kennis, en hiermee de toegang tot de betreffende genietingen, zeer ongelijk over de mensen is verdeeld. Hij wenst hier een politieke conclusie aan te verbinden: 'De voorwaarden waaronder mensen toegang hebben tot het universele dienen te worden geüniversaliseerd.'

Nu dringt de vraag zich op waarom Bourdieu deze uiterst bemoedigende opvattingen niet in zijn *La distinction* heeft verwerkt. Hij vertelt in het interview dat hij ze weliswaar inmiddels op schrift heeft gesteld, maar voorlopig niet van plan is ze te publiceren. De reden hiervoor is dat het zijn kritiek op het esthetisch geloof van de intellectuelen zou ondermijnen. Bourdieu stelt: 'Als ik nu aan het eind van mijn boek zou zeggen: er is nog een uitweg, hoor, het mooie is ècht mooier dan het lelijke, grote kunst is au fond beter dan kleine kunst, dan onthouden de

lezers alleen dat en vergeten alles wat ik daarvoor heb geschreven. Intellectuelen willen zo verschrikkelijk graag horen dat kunst goed is. En dan heb ik dus dat hele boek voor niets geschreven. Er zijn dingen die ik niet wil zeggen omdat ik vrees verkeerd begrepen te zullen worden.'⁴⁶ Niettemin benadrukt hij dat *La distinction* is volgestopt met 'kleine signaaltjes' waaraan de 'echt gecultiveerde lezer' ogenblikkelijk had kunnen aflezen wat zijn werkelijke bedoelingen waren. 'Imbecielen' als Alain Finkielkraut⁴⁷ is dit echter ontgaan. Betreurenswaardig is evenwel dat Nederland op dit moment zit opgescheept met een hele generatie sociologen en 'cultuurcritici', die het kennelijk ook niet helemaal begrepen hebben.⁴⁸

Een tweede suggestie van de statutheoretici was dat er een authentieke cultuur van de lagere strata bestaat, die zeker zo waardevol is als de 'burgerlijke' cultuur die op dit moment door de gevestigde cultuurinstellingen wordt uitgedragen. Burgerlijke cultuuruitingen zouden ook niet in het cultuurpatroon van de onderste sociaal-economische lagen passen. Het is gewenst de begrippen cultuur en kunst op een 'pluralistische' wijze te herdefiniëren zodat ook de lagere klassen in hun waarde worden gelaten. De vragen dringen zich hier op in welke zin de 'burgerlijke cultuur' eigenlijk 'burgerlijk' is en welke cultuuruitingen worden bedoeld wanneer gesproken wordt over de cultuur van de lagere strata.

Wat is de burgerlijke cultuur? De kunsthistorica Mirjam Westen laat zien dat het desbetreffende begrip zijn intrede deed op het moment dat de geletterde burgerlijke standen in de achttiende eeuw hun stempel op de cultuur gingen drukken. Zij verenigden hierbij elementen van zowel de elitecultuur van de aristocratie als van de volkscultuur. Deze cultuur wordt eerder gedragen door *geletterde stadsbewoners* dan door een duidelijk af te

bakenen sociaal-economische klasse. Zij schrijft: 'Als het onderzoek naar de burgerlijke cultuur één zaak duidelijk maakt, dan is het wel dat deze begrippen geen vastomlijnde betekenis hebben. Het adjectief burgerlijk laat zich niet herleiden tot een homogene publieksgroep of een afleesbare, ondubbelzinnige inhoud of stijl van een boek of kunstwerk. De omvang en samenstelling van dit publiek verschuiven constant, dank zij de verstedelijking en de spreiding van welvaart en alfabetisme over meer bevolkingslagen. Het "burgerlijke" publiek kan dan ook niet tot één sociaal-economische stand of klasse worden herleid.'⁴⁹ Hooguit kan gesteld worden dat dit publiek bestaat uit alfabeten en dat dezen, zeker in de achttiende eeuw, nu eenmaal meer in de gegoede bovenlagen te vinden zijn dan in de lagere strata. De eerder genoemde historicus Wijnand Mijnhardt stelt derhalve dat in dit verband beter gesproken kan worden van een 'ontwikkelendcultuur'. Hij schrijft: 'De dragers van deze nieuwe cultuur behoorden namelijk, behalve voor een deel tot de maatschappelijke bovenlaag, vooral tot segmenten van het goed opgeleide gedeelte van de stadsbevolking.'⁵⁰ Het is voorts opvallend dat in de loop der tijden de betreffende cultuur zich in toenemende mate 'verzelfstandigt': zij is steeds minder verbonden met en gebonden aan bepaalde maatschappelijke groeperingen en opdrachtgevers (kerken, aristocratie, bourgeoisie) en gaat meer en meer 'in debat met zichzelf'.

Zichzelf als 'links' beschouwende groeperingen hebben zich immer tegen de 'burgerlijke' cultuur afgezet en daarbij gesuggereerd dat er een alternatieve, niet 'vervreemde', 'authentieke' cultuur onder de niet-burgerlijke klassen te vinden was. Een voorbeeld hiervan vormen uiteraard de tamelijk romantische ideeën over een eigen 'socialistische cultuur',

die binnen de sociaal-democratische beweging in het interbellum opgang deden. Ondanks verwoede pogingen bleek deze cultuur echter niet te vinden, en ook niet op korte termijn te vormen. Cultuursocialisten als De Man en Vorrink en organisaties als de Arbeiders Jeugd Centrale en het Instituut voor Arbeidersontwikkeling (IVAO) trachtten weliswaar een eigen socialistische cultuur te ontwikkelen, maar in de praktijk, stelt de historicus W. Blockmans, 'bestond een groot deel van de opvoedende werking van de socialistische cultuurorganisaties uit het bijbrengen van burgerlijke produkten'.⁵¹ Omdat men weigerde zich aan te sluiten bij de oude volkscultuur en (vanzelfsprekend) over te weinig originaliteit beschikte om met iets totaal nieuws te komen, was er ook niets anders dan de burgerlijke kunst. Mooij schrijft over de doodgelopen pogingen het burgerlijk cultuurbegrip te vervangen door een socialistisch: 'Er was eenvoudig geen adequaat, gelijkwaardig alternatief beschikbaar respectievelijk te vinden.'⁵² Wat gold voor het interbellum, geldt zeker voor de huidige tijd. Mensen die nu nog menen een eigen, authentieke cultuur van de lagere strata te kunnen onderscheiden, gaan volkomen voorbij aan het moderniseringsproces dat binnen de westerse beschaving heeft plaatsgevonden en aan de daarmee gepaard gaande 'culturele nivellering'. Door onder meer de introductie van voor iedereen verplicht, gestandaardiseerd onderwijs, de opkomst van de massamedia en de schaalvergroting binnen de cultuurindustrie worden mensen steeds meer op vergelijkbare wijze gesocialiseerd. Bijgevolg bestaat er nog wel een sociaal-economische, maar geen culturele stratificatie. De *klassen* zijn weliswaar gebleven (hoewel niet in marxistische zin), maar de *standen* zijn vervaagd. De lagere strata zijn steeds meer de levensstijl en de waarden van de middenstand gaan overnemen, een

proces dat men in Frankrijk aanduidt als *embourgeoisement*. De cultuursocioloog Zijderveld stelt: ‘In de moderne verzorgingsstaat is de grote middenstand maat en model geworden voor de levensstijl, voor de waarden, normen, betekenissen en symbolen.’ Dit betekent niet, benadrukt Zijderveld, dat de bourgeoisie als klasse of zelfs als stand heeft gezegevierd. ‘Want ook de waarden, normen en betekenissen van deze middenstand zijn in het proces der modernisering dermate vaag en algemeen geworden, dat zij met de culturele grandeur van de vroegere bourgeoisie weinig meer gemeen hebben.’⁵³

Dat er niettemin ook vandaag nog immer romantische sentimenten leven inzake een authentieke cultuur van lagere strata of van de arbeidersklasse, zagen wij onder anderen bij Ganzeboom, Kassies en Smithuijsen. Het gaf direct te denken dat laatstgenoemde in de aangehaalde passage wel de kunst wist op te delen in allerlei deelcategorieën, maar niet het volk. Dit heeft geen stilistische reden. De suggestie dat het volk bestaat uit een groot aantal subculturen die alle een eigen kunstleven bezitten, is simpelweg empirisch op geen enkele wijze aan te tonen. Alle door Smithuijsen onderscheiden kunstwerelden hebben hetzelfde publiek: een kleine geprivilegieerde sociaal-economische en culturele elite. Voor ‘het volk’ rest hooguit de ‘kunst zonder kwaliteit’, ware het niet dat dit geen kunst is.

Om toch maar een authentieke cultuur te kunnen vinden kan men ook, zoals met name Verdaasdonk expliciet doet, iedere mogelijkheid tot het waarderen van kunstuitingen en leefwijzen ontkennen. Zijn ethisch en esthetisch relativisme, zijn these dat Toergenjev, Dostojevski, Tolstoj, Flaubert, Salinger en Camus op één lijn gesteld moeten worden met Cotton, Carrigan, Morton, Hertog

en Van Kool, getuigt echter van een fundamenteel gebrek aan inzicht in de epistemologische grondslagen van de westerse beschaving. Verdaasdonk schijnt te denken dat de onmogelijkheid een voor iedereen acceptabel, onomstotelijk kennisfundament te vinden, impliceert dat alle uitspraken over de werkelijkheid even waar of juist zijn en slechts door sociale categorieën worden bepaald. Hij is een metafysicus die van zijn geloof is afgevallen, maar nog steeds in dezelfde dichotomieën is blijven denken: God bestaat wel óf God bestaat niet; er is één waarheid óf geen enkele; de kwaliteit van een kunstwerk wordt uitsluitend bepaald door de kenmerken van het desbetreffende object óf louter door het machtswoord van een maatschappelijke groepering.⁵⁴

Ook het pleidooi van, onder anderen, Kassies, voor meer ‘pluralisme’ en ‘diversiteit’ in het cultuurbeleid, is een uiting van het misplaatste geloof in ‘authentieke leefwijzen’ van lagere strata en van waardenrelativisme. Dergelijke voorstellen klinken natuurlijk sympathiek en ‘democratisch’ in de oren (en hier wil absoluut niet beweerd zijn dat de achterliggende drijfveren anderszins zouden zijn), maar hun praktische uitwerking wijkt niet af van de huidige situatie: omdat de lagere klassen niet participeren in het bestaande kunstleven en ook geen eigen kunstleven hebben, zal een ‘spreiding van aandacht en middelen’ slechts leiden tot het verleggen van geldstromen van de ene bovenmodale *Art World* naar de andere (bijvoorbeeld van de klassieke naar de jazzmuziek). De ‘gewone’ man en vrouw zal er niets van merken. Betreurenswaardig, nogmaals, is echter dat beiden, door de suggestie dat zij reeds over een eigen cultuurleven beschikken, niet (meer) door de overheid met de cultuur in aanraking gebracht kunnen en mogen worden.

Het laatste woord over deze hele kwestie werd eigenlijk reeds in 1927 door Karl Kautsky geschreven: ‘Nicht so sehr die Kunst zu revolutionieren, als vielmehr das, was die herrschenden Klassen an herrlichen Leistungen der Kunst bisher für sich monopolisiert haben, den Massen zugänglich zu machen, ist die Aufgabe der Künstler und Kunstverständigen dem Proletariat gegenüber.’⁵⁵ Sindsdien zijn er voor wat betreft de sociale cultuurspreiding meer dan zestig jaar verloren gegaan. De geschiedenis van het denken wordt, zo blijkt maar weer, niet zonder meer gekenmerkt door vooruitgang.

De derde stelling van de statustheoretici betrof het vermeende culturele imperialisme van de cultuurspreiders. Niet ontkend kan, nogmaals, worden dat het streven cultuur te spreiden ook geïnspireerd is geweest door de wens het volk ‘op te voeden’, door het verlangen het te integreren in de nationale staat of de eigen zuil, door de vrees dat de massa zou afglijden naar fascisme of bolsjewisme, door de angst voor een opstand der horden. Maar men vervalst de geschiedenis wanneer men suggereert dat dit de enige motivaties zijn geweest, en men derailleert vervolgens volkomen indien men uit het bestaan van deze vroegere drijfveren concludeert, dat het spreiden van cultuur per definitie een dubieuze zaak zou zijn. De sociale cultuurspreiding kan, zoals wij hebben gepoogd te demonstreren, op gans andere gronden worden gerechtvaardigd, gronden die zo oud zijn als het humanisme of de (sociaal-)democratie en die ook immer een rol hebben gespeeld.

Noten

1. Uit een begin 1956 gehouden radiopraatje van voorzitter Leeflang van de Stichting Collectieve Propaganda van het Nederlandse Boek. Geciteerd door: J. Blokker (1990) *De kwadratuur van de kwattareep: zestig jaar collectieve propaganda voor het Nederlandse boek*. Amsterdam: CPNB, p. 108.
2. W. Knulst (1990) ‘Een realistische taakstelling kan voorkomen dat cultuurbeleid bestaat uit uitzichtloze achterhoedegevechten’. In: *Trefpunt Extra*, tijdschrift van het ministerie van Welzijn, Volksgezondheid en Cultuur, maart, pp. 3-9.
3. In haar letterenbrief van 9 mei 1990 aan de Tweede Kamer stelde zij in vergelijkbare zin: ‘Er wordt op grond van onderzoeksgegevens wel geconcludeerd dat de zogenaamde verticale spreiding niet geslaagd is. Ik vrees dat daar veel waars in schuilt. Ik meen echter ook dat daar niet in kan en mag worden berust. Deelname aan cultuur is een vaardigheid die aangeleerd moet worden. Talrijke groepen in de bevolking zijn daartoe niet of te weinig in de gelegenheid gesteld.’ (p. 9).
4. Voor de motieven om cultuur te spreiden, het onderscheid tussen autonomie of positieve vrijheid en autonomie, de relatie tussen vrijheid en geluk, en het emancipatiedilemma, zie ook: J. Blokland (1990) ‘Vrijheid, emancipatie en cultuurpolitiek, of: Hoe men mensen serieus neemt’. In: *Maatstaf*, nr. 4; en: J. Blokland (1988) ‘Sociale cultuurspreiding: complot of ideaal?’ In: *Socialisme en democratie*, nr. 12.
5. Het doel hierbij was natuurlijk niet altijd het vergroten van de individuele autonomie. Ook moralisme, angst voor de massa, nationalisme, et cetera hebben een belangrijke rol gespeeld. Het effect van de betreffende activiteiten op de positieve vrijheid van het individu kan echter hetzelfde zijn geweest. Voor een kort historisch overzicht van de motieven, zie: J. Blokland (1990) ‘Over de bezieling der vroegere cultuurspreiders’. In: *Boekmancahier*, jrg. 2, nr. 4.
6. J.J.A. Mooij (1987) ‘De waarde van literatuur’. In: *De wereld der waarden: essays over cultuur en samenleving*. Amsterdam: Meulenhoff, p. 184.
7. Zeer veel, waarschijnlijk te veel, verwacht de filosoof S.J. Doorman van deelname aan activiteiten op het gebied van de kunst. Hij vermoedt dat mensen hierdoor een ‘culturele eruditie’ ontwikkelen, waaronder hij verstaat: inlevingsvermogen, verbeeldingskracht, voorstellingsvermogen van culturele ontwikkelingen en argumentatievermogen. De ontwikkeling van deze capaciteiten is volgens Doorman noodzakelijk om een aantal grote maatschappelijke problemen waarmee wij in de nabije toekomst zullen worden geconfronteerd, te kunnen oplossen. Tot deze vraagstukken rekent hij onder meer: ‘morele problemen door voortschrijdende technische ontwikkelingen’ en ‘verscherping mondiale tegenstellingen tussen arm en rijk’. S.J. Doorman (1990) ‘Over het belang van amateuristische kunstbeoefening’. In: *Kunsten & educatie, tijdschrift*

- voor theorievorming, jrg. 3, nr. 1; zie voor een vergelijkbare nadruk op de emancipatoire werking van kunst: Y. van Baarle (1981) *De kunst van het socialisme: beschouwingen over kunst- en cultuurbeleid*, Deventer: WBS/KLuwer.
8. Vgl. J. Feinberg (1984) *Harm to others*. New York, Oxford University Press, p. 37.
 9. Ch. Taylor (1979) 'Atomism'. In: *Powers, possessions and freedom: essays in honour of C.B. Macpherson*; A. Kontos (ed.). Cambridge, Cambridge U.P.
 10. J.S. Mill (1987) 'Utilitarianism'. In: *Utilitarianism and other essays*. Penguin, 1861/71, pp. 283-284.
 11. Hierop is reeds uitgebreid door schrijver dezes op andere plaatsen ingegaan (zie noot 4) en deze problematiek zal derhalve in dit artikel verder onbesproken blijven.
 12. W.W. Mijnhardt (1990) 'Het nut van cultuurspreiding'. In: *Boekmancahier*, jrg. 2, nr. 4.
 13. W. Knulst (1989) *Van vaudeville tot video: een empirisch-theoretische studie naar verschuivingen in het uitgaan en het gebruik van media sinds de jaren vijftig*, (dissertatie). Rijswijk.
 14. H. Ganzeboom (1989) *Cultuurdeelname in Nederland: een empirisch-theoretisch onderzoek naar determinanten van deelname aan culturele activiteiten*. Assen/Maastricht, Van Gorcum, p. 2.
 15. B. Tromp en H. Boekraad (1982) 'Discussie over een theoretisch model van socialistische cultuurpolitiek'. In: *Sociaal-democratie en cultuurpolitiek*. Amsterdam: Boekmanstichting, p. 108.
 16. Ganzeboom, a.w. 1989, p. 176; Knulst, a.w. 1989, p. 256.
 17. Vgl. K. Schuyt (1986) 'Maatschappelijke ongelijkheid in en door het onderwijs'. In: *De verdeelde samenleving*; K. Schuyt en R. van der Veen (red.). Leiden/Antwerpen: Stenfert Kroese, pp. 155-159.
 18. Zie: P.P.M. Leseman (1989) *Structurele en pedagogische determinanten van schoolloopbanen* (dissertatie). Rotterdam: Berichten summatieve evaluatie project onderwijs en sociaal milieu.
 19. Zie de rapporten van de Raad van Europa over het cultuurbeleid in Zweden: *National cultural policy in Sweden, Examiners' Report*. Strasbourg: Council of Europe/Council for cultural co-operation 1989; en: *Swedish State Cultural Policy - Objectives, measures and results, National Report*. Stockholm/Strasbourg, 1989.
 20. J.E.V. Temme (1989) 'Sociaal-psychologische determinanten van het (niet) deelnemen aan culturele activiteiten'. In: *In ons diaconale land: opstellen over cultuurspreiding*; H. van Dulken, e.a. (red.). Amsterdam: Boekmanstichting/Van Gennep, p. 149.
 21. M. de Waal (1989) *Daar ga je toch niet heen?: een oriënterende studie over jongeren en de gevestigde kunst*. Amsterdam: Raad voor het Jeugdbeleid/Boekmanstichting, p. 68.
 22. Zie vooral: P. Bourdieu (1979) *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les Editions de Minuit. Ik beperk mij in het volgende tot de receptie van

Bourdieu opvattingen. Wat de juiste exegese is van zijn pennevruchten laat ik gaarne aan anderen over.

23. Vgl. T. Bevers (1989) 'Kunstsociologie in Nederland 1980 – 1990'. In: *Boekmancahier*, jrg. 1, nr. 1, pp. 8-9.
24. A.M. Bevers (1988) 'Cultuurspreiding en publieksbereik: van volksverheffing tot marktstrategie'. In: *In ons diaconale land: opstellen over cultuurspreiding*. Amsterdam: Boekmanstichting/Van Gennep, p. 75.
25. A. de Swaan (1985) *Kwaliteit is klasse: de sociale wording en werking van het cultureel smaakverschil*. Amsterdam: Bert Bakker, pp. 47-8. Volgens De Swaan is het spreidingsbeleid ook daarom mislukt omdat de culturele elite het eigenlijk nooit heeft willen doen slagen: dit zou strijdig zijn met haar distinctiedrang.
26. T. Bevers (1989) 'Kunstsociologie in Nederland 1980 – 1990'. In: *Boekmancahier*, jrg. 1, nr. 1, p. 9.
27. Bevers verbindt de volgende cultuurpolitieke conclusies aan deze theorie: Het door de distinctiedrang gevormde proces van mensen en groepen die elkaar afstoten en aantrekken, zorgt voor 'een cultuurspreiding die vanzelf gaat'. De spreiding die heeft plaatsgevonden is niet zo zeer te danken aan het gevoerde beleid, maar aan het stijgen van (hoofdzakelijk) middenklassers op de maatschappelijke ladder. In hun streven naar distinctie hebben deze sociale klimmers plotseling een grote belangstelling voor de burgerlijke kunst gekregen. Deze zichzelf genererende cultuurspreiding, concludeert Bevers, 'is doorslaggevend voor de mogelijkheden van het cultuurspreidingsbeleid en alleen een beleid dat er op aansluit kan succesvol zijn. Daarom is de cultuurspreiding het meest geslaagd onder de middenklasse en een mislukking geworden voor zover ze op de lagere klassen was gericht.' (Bevers, 1988, p. 77.) De grenzen van wat sociaal mogelijk is, zijn in zijn optiek al lang bereikt en dit wordt gelukkig ook meer en meer door de overheid erkend. 'De overheid is gaan inzien', stelt Bevers, al citerend uit een discussienota van het ministerie van WVC uit 1983, 'dat kunst "voor brede lagen van de bevolking" een "utopische wens" is gebleven en dat zij er daarom beter aan doet aansluiting te zoeken "bij het circuit, waarin reeds een bepaalde mate van belangstelling voor kunst bestaat.".' (Bevers, 1988, p. 72.) Dankzij onderzoek en ervaring is 'het cultuurpolitiek idealisme van weleer vervangen door een zakelijke en realistische benadering'. (A.M. Bevers (1990) 'Cultuurparticipatie: balans van beleid en onderzoek'. In: *Kunsten & Educatie*, jrg. 3, nr. 1, p. 37.) Waarschijnlijk tot groot verdriet van Bevers is de overheid, in casu minister d'Ancona, er dus inmiddels weer anders over gaan denken.
28. Zie: J. Blokland (1988) 'Socialistische cultuurpolitiek: onderzoek naar een fundament'. In: *Hollands maandblad*, jrg. 29, nr. 482 (deel 1) en nr. 483 (deel 2).
29. J. Kassies (1983) *Notities over een heroriëntatie van het*

- kunstbeleid*. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, Den Haag, p. 17. Zie ook zijn artikel elders in dit nummer.
30. J. Kassies (1984) 'Grenzen van cultuur- en kunstbeleid'. In: *Tekens in de tijd: 65 jaar Joop den Uyl*; J. van Kemenade, W. Meijer e.a. (red.). Amsterdam: De Arbeiderspers, p. 243.
 31. Kassies, a.w. 1984, p. 244. Kassies liet desgevraagd mondeling weten dat hij bijvoorbeeld 'het vertellen van verhalen' op het oog heeft wanneer hij spreekt en schrijft over cultuuruitingen die in het huidige cultuurbeleid niet of onvoldoende gehonoreerd worden. Dit fenomeen valt in zijn visie met name waar te nemen tijdens ontmoetingen van mensen uit de lagere sociaal-economische strata.
 32. Smithuijsen vat de ideeën van 'den ouden Kassies' als volgt treffend samen: 'Cultuurspreiding is niet meer de overdracht van waarden vanuit een centrum naar een periferie, maar spreiding van aandacht en middelen naar diverse centra van cultuurproducenten en -consumenten.' 'Hij beziet het culturele veld en plaatst de ene kunstuiting niet boven de andere, noch de ene publieksgroep boven de andere. De nieuwe norm is die van diversiteit; het nieuwe uitgangspunt dat van smaakverschil.' C.B. Smithuijsen (1988) 'Boekman en Kassies over cultuurspreiding'. In: *In ons diaconale land*; H. van Dulken, e.a. (red.), pp. 22 en 25.
 33. C. Smithuijsen (1989) 'Openbare cultuur en privatisering'. In: *Het leven als leerschool: portret van Emanuel Boekman*; H. van Dulken en T. Jansen (red.). Amsterdam: Boekmanstichting/Van Gennep, p. 87.
 34. H.M. in 't Veld-Langeveld (1962) 'De sociale cultuurspreiding'. In: *Drift en Koers: een halve eeuw sociale verandering in Nederland*; A.N.J. den Hollander e.a. (red.). Assen: Van Gorcum, p.185.
 35. Het ideaal van de cultuurspreiding, schreef zij, 'behelst de wens cultuur te verbreiden zonder pedagogische bedoeling, niet ter zedelijke verheffing, niet ter directe versterking van het nationalistisch, democratisch of socialistisch besef, maar hoofdzakelijk en voor alles, omdat zij zal bijdragen tot het levensgeluk (...) De wens tot verbreiding van het cultuurgenot om deszelfs wille past geheel in het kader van de welvaartsstaat, waarvan een grondgedachte is, dat alle goede dingen des levens tot op zekere hoogte bereikbaar moeten zijn voor iedereen.' (In 't Veld-Langeveld, 1961, pp. 187-188.)
 36. H.M. Langeveld (1988) 'Epiloog'. In: *In ons diaconale land*; H. van Dulken e.a. (red.), p. 155.
 37. H. Verdaasdonk (1989) *De vluchtigheid van literatuur: het verwerven van boeken als vorm van cultureel gedrag*. Amsterdam: Bert Bakker.
 38. H. Verdaasdonk (1989) In: *Vrij Nederland, Boekenbijlage*, 25 november. In een discussie over het kwaliteitsbegrip, gehouden op de Erasmus Universiteit op 29 januari 1985 en gevoerd met, onder anderen, Knulst en Blockmans, verwoordde Verdaasdonk op een rondgedeelde stencil zijn standpunt als volgt: 'De kwaliteit die aan

- kunstwerken wordt toegekend, berust niet op eigenschappen van dat kunstwerk zelf. Het gewicht van de maatschappelijke groep die kwaliteit toekent, bepaalt de mate van kwaliteit die aan een kunstwerk wordt gehecht. Het gewicht dat een maatschappelijke groep ten opzichte van andere maatschappelijke groepen bezit, bepaalt namelijk de mate waarin en de permanentie waarmee haar kwaliteitstoekenningen worden gereproduceerd.' In een recent artikel schaarft hij zich evenzo achter 'Bourdieu's inzicht dat opvattingen over de aard, de kwaliteit en de aantrekkelijkheid van culturele produkten, dus ook van boeken, institutioneel bepaald zijn'. H. Verdaasdonk (1990) 'De sociologie van het boek'. In: *Boekmancahier*, jrg. 2, nr. 3, p. 4.
39. De laatste vijf titels zijn overgenomen uit: V.Bina (1981) *Over liefde en avontuur: een sociologische verkenning van consumptielectuur* (dissertatie). Deventer: Van Loghum Slaterus, pp. 167-168.
 40. Knulst stelt evenzo dat gedurende de jaren zeventig in het bibliotheekwerk 'het cultureel pluralisme doorschoot in de richting van cultureel relativisme (...) dit betekende dat de lastige vraag "wat is een goed boek" (...) naar de achtergrond werd geschoven. De collectie van bibliotheken werd geleidelijk een spiegelbeeld van het assortiment in de boek- en lectuurhandel.' W.P. Knulst (1987) 'Bibliotheken in een veranderende samenleving'. In: *Bibliotheek & Samenleving*, jrg. 15, nr. 9, p. 269.
 41. H. Prins (1983) 'De notie "kwaliteit" in cultuurbeleid en bibliotheekbeleid'. In: *Bibliotheek en samenleving*, nr. 9, p. 255.
 42. J. Goedegebuure (1989) *Te lui om te lezen?* Amsterdam: Van Oorschot, p. 24.
 43. T. Ruiter (1989) 'De toekomst van het literatuuronderwijs en het schrikbeeld van het nieuwe analfabetisme'. In: *de Volkskrant*, 28 april; Vgl. Goedegebuure (1989) a.w., pp. 30-39; A. Bloom (1987) *The closing of the American mind*. New York: Simon & Schuster, pp. 62-68.
 44. De theorie is immuun voor falsificatie daar een van haar vooronderstellingen is dat mensen 'in werkelijkheid' of 'in laatste instantie' andere drijfveren hebben dan zij desgevraagd de onderzoeker te kennen zullen geven. Iedere concertbezoeker zal mededelen dat zijn aanwezigheid moet worden verklaard door zijn culturele voorkeur of smaak: hij is gekomen omdat hij het gebodene mooi of schoon vindt. Zelden zal men iemand treffen die zijn bezoek zal verklaren door zijn wens zich van anderen te distantieëren. Deze drijfveer zal hem dus moeten worden toegeschreven. Onderzoekresultaten kunnen dus altijd op een dusdanige wijze worden geïnterpreteerd dat ze de theorie bevestigen.
 45. In de laatste pagina's van zijn eerder aangehaalde boekje *Kwaliteit is klasse* brengt, tamelijk onverwacht, ook De Swaan dit naar voren.

Hans Blokland

is politicoloog en was in 1990 verbonden aan de Stafdirectie Cultuurbeleid van het Ministerie van WVC.

46. B. van Heerikhuizen (1989) 'P. Bourdieu, "Genieten van kunst als religie van intellectuelen"'. In: *de Volkskrant*, 25 november, p. 25.
47. Zie voor zijn kritiek op het cultuurelativisme van Bourdieu: A. Finkielkraut (1988) *De ondergang van het denken*; (La défaite de la pensée, vert. Greetje van den Bergh). Amsterdam: Contact, deel 3.
48. Nog een voorbeeld van de interpretatie van Verdaasdonk en Rekvelt van Bourdieus ideeën. In 1981 schrijven zij: 'In *La distinction* kwam Bourdieu "tot de conclusie" dat de aanwending van kunst of van smaak in het algemeen "dient om zich te onderscheiden van andere klassen (...) en een integrerend bestanddeel uitmaakt van het geheel aan strategieën waarmee sociale groepen hun positie proberen te consolideren of te verbeteren.". ' De keuze van de door de traditie geheiligde cultuurgoederen die het onderwijs op zijn leerlingen overbrengt, is volgens Bourdieu (in de lezing van Verdaasdonk en Rekvelt) uitsluitend de resultante van de maatschappelijke machtsverhoudingen: 'In *La reproduction* (1971) wordt het onderwijs geanalyseerd als een vorm van "symbolisch geweld": een "willekeurige" macht legt een "willekeurige" cultuur op. De macht noch de cultuur kunnen uit enig universeel principe worden afgeleid en berusten uitsluitend op de machtsverhoudingen tussen de maatschappelijke klassen.' Waarop berust, tot slot, de autoriteit van literaire instituties als de literatuurkritiek en de universiteiten, die 'onophoudelijk bezig zijn met het klasseren van kunstwerken als legitiem of niet legitiem'? 'Bourdieu's analyses leiden tot het antwoord dat deze autoriteit niet gefundeerd kan worden op enig universeel principe - zij berust op de machtsverhoudingen binnen het culturele krachtenveld en bijgevolg, in afgeleide zin, op die tussen de verschillende maatschappelijke klassen.' H. Verdaasdonk en K. Rekvelt (1981) 'De kunstsociologie van Pierre Bourdieu'. In: *De Revisor*, nr. 3, pp. 53 en 55. Vergelijk de hier niet veel van afwijkende - in dit artikel weergegeven- interpretatie van Bevers.
49. M.G. Westen (1990) 'Cultuurspreiding en onderscheid naar kwaliteit'. In: *Met den tooverstaf van ware kunst: cultuurspreiding en cultuuroverdracht in historisch perspectief*; M.G. Westen (red.). Leiden: Martinus Nijhoff, p. 33.
50. W.W. Mijnhardt (1990) 'Sociabiliteit en cultuurparticipatie in de achttiende en vroege negentiende eeuw'. In: *Met den tooverstaf van ware kunst*; M.G. Westen (red.), p. 41.
51. W. Blockmans (1987) "'Beziel tot hooger leven!" Sociaal-democratische cultuurpolitiek in Nederland tijdens het interbellum'. In: *Mensen, macht en maatschappij*; J.Berting, J.Breman, P.B.Lehning (red.). Boom: Meppel, p. 205.
52. J.J.A. Mooij (1987) 'De veerkracht van het burgerlijke cultuurideaal'. In: *De wereld der waarden*. Amsterdam: Meulenhoff, p. 104.
53. Vlg. A.C. Zijderveld (1983) *De culturele factor*. Culemborg: Lemma, pp. 99 en 104.
54. Vergelijk de kritiek van Marcel Janssens op Verdaasdonks *Vluchtigheid*. Deze reageert op de stelling van Verdaasdonk dat literatuurcritici zich ten onrechte menen te beroepen op universeel geldige kwaliteitsmaatstaven met: 'Waarom die spoken nog oproepen? Processen en procedures van betekenistoekenning en in het bijzonder van waardentoeckenning kunnen toch niet geheel en al uitsluitend op de rekening van het subject, hoe competent ook, geschreven worden, maar zijn toch altijd het resultaat geweest van een "tweerichtingsverkeer" tussen een subject, hoe geconditioneerd, gesitueerd, bepaald, etcetera ook, en een object met *iets* intrinsieks. Waardentoeckenning is een complementair of, zo je wilt, dialectisch proces van geven en nemen, van toebedelen en ontvangen. Om complementariteit gaat het, niet om het exclusieve gelijk.' M. Janssens (1990) 'Een oogverblindende abstractie'. In: *Boekmancahier*, jrg. 2, nr. 3, p. 78.
55. K. Kautsky (1927) *Die Materialistische Geschichtsauffassung*, II, p. 279; instemmend geciteerd door: E. Boekman (1989) *Overheid en kunst in Nederland*. Amsterdam: Van Gennep/Boekmanstichting (oorspr. druk 1939), Stelling II.

Bibliografische gegevens:

Blokland, H. (1990) 'Over cultuurspreiding, distinctie en beschaving'. In: *Boekmancahier*, jrg. 2, nr. 5, 227-244.