



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Tussen city-hopper en jumbo-jet. Over het gebruik van de geschiedenis in de sociologie

Lorenz, Chris

Citation

Lorenz, C. (1989). Tussen city-hopper en jumbo-jet. Over het gebruik van de geschiedenis in de sociologie. *Leidschrift : Geschiedenis Buiten De Perken*, 5(Speciale uitgave), 37-47. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/73294>

Version: Not Applicable (or Unknown)
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/73294>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Tussen city-hopper en jumbo-jet. Over het gebruik van de geschiedenis in de sociologie

Chris Lorenz

Als ik goed ben geïnformeerd, is het doel van deze collegereeks 'Geschiedenis buiten de perken' te inventariseren welk gebruik er in andere wetenschappen van de geschiedenis wordt gemaakt en welk 'nut' de geschiedenis daar heeft. De collegereeks stoeit dus op de optimistische veronderstelling *dat* de geschiedenis een aantoonbaar nut heeft voor andere wetenschappen; voor het opmaken van de balans is immers per wetenschap ongeveer een uur uitgetrokken en het antwoord 'nee, de geschiedenis heeft geen aantoonbaar nut voor de economie, de sociologie et cetera' is binnen tien seconden te geven. In tegenstelling tot Jan Luyten van Zanden zie ik deze cyclus dus niet als een symptoom van een 'identiteitscrisis' van de Leidse historici, maar juist als een teken van blakend zelfvertrouwen en zelfbewustzijn. Omdat ik het mij nog niet kan permitteren om hun positieve zelfwaardering te verstoren, kunt U ook van mij een positief verhaal verwachten: de geschiedenis zal erg nuttig voor de sociologie blijken te zijn.

Voor de behandeling van mijn onderwerp heb ik voor een min of meer empirische benadering gekozen. Dat betekent dat ik het nut van de geschiedenis

voor de sociologie zal proberen te onderzoeken op grond van wat bepaalde sociologen feitelijk - in de praktijk - met geschiedenis doen. Ik zal me dus niet buigen over de niet minder interessante theoretische vraag wat de geschiedenis voor de sociologie zou kunnen betekenen en of een huwelijk, dan wel een LAT-relatie tussen hen het beste zou zijn. Dat soort beschouwingen is uit voorraad leverbaar.¹

Toch zal ik de empirische weg niet kunnen inslaan zonder eerst bij bepaalde theoretische ofwel conceptuele vragen stil te staan. Om de vraag wat de sociologen met 'de' geschiedenis doen te kunnen beantwoorden, moeten we immers eerst conceptuele duidelijkheid hebben wat we onder 'sociologie' en 'geschiedenis' verstaan. Er kan alleen van een al dan niet nuttige relatie tussen beide disciplines sprake zijn als ze duidelijk van elkaar onderscheiden kunnen worden. Dat dit probleem niet bepaald academisch is, bewijst het feit dat nogal wat historici en sociologen tot de slotsom zijn gekomen dat sociologie en geschiedenis in principe dezelfde wetenschap zijn. Ik denk hierbij aan historici als Peter Burke, Fernand Braudel en Hans-Ulrich Wehler en socio-

logen als Philip Abrams, Charles Tilly en Norbert Elias, dus niet bepaald de 'kleine jongens' in hun vak.² Volgens hun redenering zijn noch het object, noch de methode van beide wetenschappen conceptueel van elkaar te onderscheiden. En zo kan het dan ook voorkomen dat we sommige historici - zoals Peter Laslett en Jürgen Kocka - hun eigen werk als 'historisch-sociologisch' zien afficheren en sommige sociologen als 'sociale historici' worden beschouwd - waarbij te denken valt aan Barrington Moore jr. en Charles Tilly. De grensvervaging tussen de beide disciplines gaat zelfs zover dat in een recent boek de toch niet bepaald sociologievriendelijke Edward Thompson bij de 'historische sociologie' is ingelijfd.³ Wat 'de' sociologie conceptueel van 'de' geschiedenis scheidt, is dus niet op voorhand duidelijk.

De verklaring voor deze conceptuele onduidelijkheid is natuurlijk dat er erg veel verschillende soorten geschiedenis en sociologie zijn. De meeste van hen hebben in de praktijk weinig of niets met elkaar te maken, waarmee ik bedoel dat ze geen direct gebruik van elkaars inzichten maken. Mij zijn in elk geval geen symbolisch interactionisten, etnomethodologen of systeemtheoretici bekend die regelmatig bij historici te rade gaan of omgekeerd. Over deze soorten sociologen zal ik het hier niet hebben om de eenvoudige reden dat zij in de meest gangbare zin niets met 'de' geschiedenis doen. Voor ons onderwerp zal ik me beperken tot die sociologen, die wel 'iets' met de geschiedenis doen zonder dat zij door de modale historicus als historicus worden beschouwd. Bij hen kunnen we mijns inziens het beste onderzoeken wat de 'sociologische' omgang met 'de' geschiedenis inhoudt, wat het 'nut' daarvan is en op welke manier deze werkwijze van de 'gewone' historische werkwijze verschilt. Vanwege de beperkte ruimte zal ik maar op één van deze historisch sociologen kunnen ingaan, en dat is Max Weber.⁴

1. Max Weber als historisch-socioloog

De keuze van Weber valt gemakkelijk te legitimeren: hij wordt immers nog steeds als *het* lichtende voorbeeld van de historische sociologie beschouwd. Hij gaat tegelijkertijd voor de vader van dit genre door en hij leent zich daarom bij uitstek voor de be-

paling van wat sociologen met geschiedenis doen. Webers opvattingen vormen een goed beginpunt voor onze analyse, omdat hij niet alleen historische sociologie heeft bedreven, maar ook over de relatie tussen geschiedenis en de sociologie heeft getheoretiseerd.⁵ In principe lag deze relatie voor Weber als erfgenaam van het neo-kantianisme simpel: historici en sociologen zijn volgens hem aangewezen op hetzelfde feitenmateriaal, maar gaan er op verschillende, complementaire wijzen mee om. De objecten van de geschiedenis en de sociologie zijn dus identiek - de mens en zijn culturele uitingen - maar de invalshoeken ofwel methoden verschillen. De historicus is in het bijzondere, historisch-specifieke karakter van cultuuruitingen geïnteresseerd, terwijl de socioloog aandacht heeft voor het algemene, vergelijkbare, 'typische' hiervan. Om een volstrekt willekeurig voorbeeld te noemen: de historicus interesseert zich voor het ontstaan van ascetische protestantse sekten in Europa in de zeventiende en achttiende eeuw, terwijl de socioloog zich interesseert voor het ascetische element van verlossingsreligies in het algemeen. Bij deze taakverdeling is het de opdracht van de socioloog om *zuivere, algemene typebegrippen* te formuleren en *algemene regelmatigheden* - soms als 'wetten' aangeduid - op te sporen.⁶ Historici kunnen deze begrippen en regelmatigheden dan vervolgens weer toepassen, met name bij het formuleren van 'causaal-adequate' verklaringen.

Juist omdat in de socio-historische werkelijkheid de meeste verschijnselen geen duidelijke contouren hebben, is de formulering van duidelijke begrippen des te noodzakelijker: begrippen zijn namelijk onze instrumenten om de chaotische werkelijkheid te ordenen. Naarmate scherpe scheidingen in de realiteit ontbreken, moet het conceptuele mes des te scherper snijden.⁷ Tussen begrip en werkelijkheid gaapt volgens Weber altijd een kloof en niets is dus naïver dan het idee dat de historische werkelijkheid zich in de zuivere sociologische typen laat vangen.⁸

Om deze visie op de relatie tussen sociologie en geschiedenis nader te concretiseren zal ik even bij Webers typologie van heerschappijvormen stilstaan.⁹ Hij onderscheidt, zoals vermoedelijk bekend is, drie 'zuivere' typen van heerschappij. De eerste vorm is de *charismatische heerschappij*, waarbij een persoon macht uitoefent over anderen op grond van

zijn persoonlijke leiderskwaliteiten alias zijn 'charisma'. Prototypes van dit soort persoonsgebonden macht treffen we aan bij profeten en militaire leiders, en wellicht bij popsterren. Te denken valt dus aan figuren als Mohammed, Hitler en Madonna.

Ten tweede onderscheidt Weber de *traditionele heerschappij*, waarbij een persoon macht over anderen uitoefent krachtens de traditie. Een voorbeeld hiervan is het erfelijke koningschap. De derde vorm van heerschappij is *legale heerschappij*, waarbij een persoon macht uitoefent over anderen krachtens een wet. Een voorbeeld hiervan is de gekozen minister-president.

In de historische werkelijkheid komen hoofdzakelijk *mengvormen* van deze drie soorten heerschappij voor: puur charismatische heerschappij komt voor, maar is zeldzaam en vanwege het persoonsgebonden karakter van relatief korte duur. Charismatische heerschappij gaat dan meestal over in traditionele heerschappij, omdat de opvolgers van de charismatische leider van hem afgeleide macht uitoefenen en zijn charisma tot een vaste routine - tot een traditie - institutionaliseren. Charismatische macht is dus altijd een tijdelijk, vluchtig verschijnsel, dat na een beperkte tijd met de drager ervan verdwijnt of in een traditie 'versteent'. Deze tradities kunnen op hun beurt weer door nieuwe charismatische leiders worden 'opengeboken' en veranderd. Charisma is binnen traditionele maatschappijen volgens Weber de bij uitstek revolutionerende kracht.¹⁰

Puur legale heerschappij komt volgens Weber niet in de werkelijkheid voor, omdat het geloof in een wet altijd in een traditie is verankerd, bijvoorbeeld in een democratische traditie. Onze constitutionele monarchie is een duidelijk voorbeeld van zo'n mengvorm van legale en traditionele heerschappij.

De 'onzuivere' historische werkelijkheid laat zich volgens Weber dus alleen met behulp van zuiver geconstrueerde sociologische type-begrippen, 'op begrip brengen'. De 'prijs', die de sociologie voor haar conceptuele zuiverheid 'betaalt', is een opzettelijke gecreëerde *afstand* tot de 'volle' socio-historische werkelijkheid, dat wil zeggen een bewuste 'wereldvreemdheid'. Haar deze 'wereldvreemdheid' aan te rekenen - zoals vele historici hebben gedaan - getuigt van weinig begrip voor de taak van de sociologie, althans zoals Weber deze zag.

2. 'Regelmatigheden' in de historische sociologie

Naast zuivere begrippen verwachtte Weber van de sociologie dat deze empirische regelmatigheden opspoorde.¹¹ Ook deze zal ik hier nader concretiseren, en wel aan de hand van zijn godsdienstsociologie.¹² We treffen hier twee soorten regelmatigheden aan. Ten eerste uitspraken over regelmatigheden die betrekking hebben op ontwikkelingen en patronen daarin; deze zal ik '*diachrone*' ofwel *evolutionaire* regelmatigheden noemen.¹³ Ten tweede zijn hier uitspraken aan te treffen, die naar min of meer statische verbanden verwijzen; deze zal ik '*synchrone*' ofwel *statische* regelmatigheden noemen.

Een voorbeeld van een diachrone, evolutionaire regelmaat laat zich uit Webers schets van de ontwikkeling van het religieuze denken destilleren. Religieus geloven is, aldus Weber, overal begonnen met een geloof in geesten en een geloof dat er bijzondere mensen - 'geloofsvirtuosen' - zijn, die hiermee in contact staan. Deze mensen werd een bijzondere persoonlijke kwaliteit ofwel 'charisma' toegekend; oorspronkelijk waren dat de tovenaars en magiërs, later waren het de leden van de priesterstand.

Op het niveau van de geloofsinhouden maakt Weber een onderscheid tussen pre-animistisch naturalisme en symbolisme. In de naturalistische fase bestaan nog geen symbolische voorstellingen van geesten of goden; men stelt zich dan bijvoorbeeld de vuurgod voor als aanwezig in het concrete vuur. In de symbolische fase daarentegen ontstaat een symbolische voorstelling van geesten en goden; daarmee wordt een scheiding tussen de wereld van de mensen en de wereld van de geesten (een voorwaarde voor het ontstaan van 'rationele' wetenschap) in principe mogelijk.

In de symbolische fase maakt Weber een nader onderscheid tussen een magische en een theïstische fase - tussen een geloof in demonen en een geloof in goden - en daarmee corresponderend een onderscheid tussen tovenarij en cultus, tussen taboe-voorschriften en goddelijke geboden, tussen magie en religieuze ethiek. Deze verschillen hebben betrekking op de wijzen, waarop de eisen van de geesten en de goden aan de mensen worden voorgesteld en in religieuze praktijken vorm krijgen. In de symbolische

fase ontstaat namelijk de voorstelling *dat* er geesten en goden zijn, die iets van de mens en zijn gedrag eisen. In de magische fase nemen deze eisen de vorm van taboe-voorschriften aan; vermoed wordt dat op overtreding van deze voorschriften vergelding volgt. (Elke voorstelling van de gerechtigheid is volgens Weber op een idee van vergelding gebaseerd.) De relatie tussen de mens en de wereld van zijn symbolen is in deze fase nog dwangmatig: de natuurlijke en de symbolische wereld worden als een eenheid gedacht en de demonen 'bevolken' de natuurlijke wereld. De mens heeft nog geen distantie tot zijn symbolische wereld: de demonen worden niet vereerd of aanbeden, maar moeten door tovenarij 'bedwongen' worden.¹⁴

Deze distantie ontstaat pas als de demonen de mensenwereld 'verlaten' en dat gebeurt als het geloof in demonen in een geloof in antropomorfe goden verandert, die zich in een eigen 'Jenseits' ofwel, 'hiernamaals' ('Hinterwelt') terugtrekken. (Gelijk hiermee ontwikkelt zich de voorstelling dat de mens beschikt over een van zijn lichaam onafhankelijke 'ziel'.) In plaats van een monistisch ontstaat dan een dualistisch wereldbeeld: er is een wereld van de goden en een wereld van de mensen. Dan pas kunnen goden via een cultus vereerd worden en nemen hun eisen de vorm van ethische geboden aan.

Deze ontwikkeling is het meest manifest in religies, waar het geloof in een 'pantheon' van goden in het geloof in één God evolueert. In monotheïstische godsdiensten wordt de godheid namelijk voorgesteld als een onbeperkt heerser en de wereld als Zijn Schepping en Zijn Rijk (God als demiurg). De door Hem geschapen orde wordt in deze geloofsvoorstelling beschermd doordat Hij de overtredingen tegen Zijn regels bestraft. De taboe-voorstellingen, die kenmerkend zijn voor vroegere stadia van religieus denken, worden in deze religies tot een 'systeem van wetten' ofwel tot een religieuze ethiek gerationaliseerd. Pas zo'n religieuze ethiek kan als basis gaan functioneren voor de leefwijze van de gelovige als geheel.¹⁵ Dan pas kan een concept van zonde en van vroomheid ontstaan, en wel als inbreuk op, respectievelijk conformiteit aan Zijn regels.

Deze ontwikkeling van een religieuze ethiek vindt doorgaans alleen plaats als de religie een 'profetische fase' doormaakt, dat wil zeggen als er profeten

optreden, die zich als 'wetgevers' opwerpen. Tevens is deze ontwikkeling afhankelijk van het ontstaan van een priesterstand, die na de dood van de profeet de uitleg van zijn leer in regels systematiseert.¹⁶

Deze ontwikkeling van het religieuze denken, die van vele omstandigheden afhankelijk en dus gezins noodzakelijk is,¹⁷ kenmerkt zich volgens Weber door twee tendensen: een *tendens tot universalisering* en een *tendens tot rationalisering*. Met de 'universalisering' doelt hij op het steeds algemener ofwel universeler worden van de geloofsvoorstellingen en de daaraan verbonden 'eisen'; dit komt concreet tot uiting in de overgang van een groot aantal 'particuliere' geesten en goden, die van belang waren voor bepaalde groepen, naar de voorstelling van één universele God, die van belang is voor alle mensen - dat wil zeggen na de opheffing van het onderscheid tussen een 'binnen-moraal', die alleen geldt voor de gelovigen, en een 'buiten-moraal' voor de ongelovigen. Met de 'rationalisering' duidt hij op het steeds 'rationelere', dat wil zeggen aan steeds duidelijker regels gehoorzamende karakter van de geloofsvoorstellingen, in casu de overgang van het niet aan duidelijke regels gehoorzamende geloof in geesten naar een volledig gereguleerd geloof in één God. De geesten moesten gunstig gestemd worden door charismatische individuen, de ene God wordt vereerd volgens vaste regels onder leiding van priesters, die hier reglementair voor zijn gekwalificeerd. 'Rationalisering' in deze betekenis van toenemende systematisering en regelgeving constateert Weber ook buiten de godsdienst in de ontwikkeling van andere institutionele sferen, zoals de politiek, het recht en de economie.¹⁸

De 'rationalisering' in de politiek laat zich aan de hand van Webers typologie van heerschappijvormen illustreren: hoewel deze typologie in principe tijdloos is, is zij tegelijkertijd in termen van toenemende 'rationalisering' geconcipieerd. Terwijl de charismatische heerschappij persoonsgebonden en daarom 'regelvreemd' is, is de traditionele heerschappij min of meer aan precedënten en dus aan regels gebonden. De legale heerschappij is in principe geheel aan regels gebonden, die bovendien expliciet bediscussieerbaar zijn. In deze ogenschijnlijk tijdloze typologie zit dus een impliciete, 'verborgen' diachronie.¹⁹

Wanneer we vervolgens naar voorbeelden van 'synchrone' regelmatigheden bij Weber zoeken, gaat dat eenvoudiger, want in tegenstelling tot de diachrone formuleert hij de synchrone vaak expliciet (en wel in termen van 'hoe... , des te meer ...'). Te denken valt bijvoorbeeld aan zijn uitspraken, waarin hij de ontvankelijkheid van sociale groepen voor verlossingsreligies met hun sociale positie en 'levensstijl' in verbinding brengt. Deze koppeling denkt hij - zoals bekend - niet in termen van een directe sociale determinatie - zoals bijvoorbeeld in het orthodox marxistische 'onderbouw - bovenbouwschema' - maar in termen van 'Wahlverwandtschaft' ofwel van 'selectieve affiniteit'. Als algemene regel constateert Weber dat naarmate sociale groepen méér sociaal geprivilegieerd zijn, zij minder behoefte hebben aan 'verlossingsreligiositeit'.²⁰ Elke verlossingsbehoefte is namelijk de uitdrukking van een 'nood'; sociaal-economische nood is weliswaar niet de enige bron van deze behoefte, maar doorgaans wel een zeer belangrijke bron van haar ontstaan. Vandaar, aldus Weber, dat 'positief geprivilegieerde' groepen zelden een religieuze verlossingsbehoefte hebben ontwikkeld.²¹ Voor hen heeft religie eerder de functie om hun sociale positie en levensstijl te legitimeren; mensen willen namelijk niet alleen geluk, maar ze willen ook het recht op geluk. Ze willen dat hun privilege en geluk 'rechtmatig' zijn omdat ze die verdiend hebben. Religieuze voorstellingen vervullen hierbij vaak een belangrijke functie volgens Weber, waarbij de religieuze legitimering van het Indiase kastenstelsel het duidelijkste voorbeeld vormt.

'Negatief geprivilegieerden' daarentegen, zoals Weber de kansarmen in de geschiedenis noemt, hebben behoefte aan verlossing uit hun aardse lijden en hun verlossingsbehoefte gaat, *als* deze zich eenmaal manifesteert, niet zelden gepaard aan een behoefte aan vergelding van onrechtvaardigheid.²² Met Nietzsche beklemtoont Weber het ressentiment-karakter van verlossingsreligies: de God is niet in laatste plaats een God der Wrake, en er komt een dag waarop alle rekeningen vereffend zullen worden. Het idee van liefde voor de vijand is ook in het christendom aan deze gedachte gebonden.²³

Ten aanzien van de radicaliteit van het religieuze handelen constateert Weber eveneens een 'synchrone' regelmaat: 'Hoe verder men op de sociale lad-

der naar onder komt, des te radicalere vormen pleegt de behoefte aan een Heiland aan te nemen, wanneer deze zich eenmaal voordoet'.²⁴ Dit 'wanneer' - dit voorbehoud, dat Weber maakte - is essentieel, want het was evenzeer een regelmaat dat de onderkant van de sociale ladder géén speciale religieuze affiniteit had. Slaven, dagloners en boeren waren in de wereldgeschiedenis nooit door hun religiositeit opgevallen, en hetzelfde gold voor het moderne proletariaat. Webers verklaring voor de relatieve immuniteit van de onderste sociale lagen tegen religiositeit was dat hun precaire bestaan hun een bewustzijn bijbracht afhankelijk te zijn van de eigen inzet en van sociaal-economische en politieke machtsverhoudingen. Dit gold alleen niet voor de alleronderste, meest labiele laag van het proletariaat, die weinig rationeel was ingesteld en wel gevoelig bleek voor religieuze zending.²⁵

3. Kenmerken van de sociologische benadering van de geschiedenis

Aan de hand van Webers 'zuivere' sociologische type-begrippen en zijn sociologische regelmatigheden kunnen we de sociologische manier van omgaan met de geschiedenis nader analyseren. In de eerste plaats is dan opvallend dat zowel in Webers concepten als in zijn generalisaties expliciete verwijzingen naar de chronologie ontbreken.²⁶ Het ontbreken van een tijdbalk is bij zijn diachrone regelmatigheden het opvallendst: deze hebben op de keper beschouwd betrekking op *niet-chronologisch gefixeerde regelmatigheden in ontwikkelingen*, waarin zij *fases* ofwel *stadia* specificeren. Zo specificeerde hij in zijn godsdienstsociologie bepaalde stadia van het religieuze denken en hetzelfde geldt voor de institutionele vorm, die dit denken pleegt aan te nemen. Ook hier onderscheidt hij typische stadia en 'ontwikkelingstendensen'.

In 'profetische' religies bijvoorbeeld vormt de dood van de charismatische profeet een 'typisch' probleem. De oorspronkelijke groep van volgelingen pleegt dan een opvolger van de profeet te kiezen en de aanvankelijk open groep raakt meer gesloten. De volgelingen sluiten zich aaneen tot een religieuze gemeenschap,²⁷ waarin een (doorgaans intellectueel geschoolde) priesterstand het pro-

fetische charisma 'routiniseert' tot een traditie. De oorspronkelijk mondelinge profetie wordt daarbij op schrift gesteld en in regels gesystematiseerd, waarvan de priesterstand de uitleg monopoliseert.²⁸

De aldus in dogma's en canonieke schriften getransformeerde profetie verandert zo in een 'heilig bezit' van de priesterstand, die zich vaak tot 'staf' ontwikkelt. De relatief ongeorganiseerde religieuze gemeenschap kan in dit zelfde proces in een georganiseerde kerk veranderen met duidelijke kwalificatie-eisen voor haar functies.

Wanneer een godsdienst zich zo tot een organisatie met een eigen staf heeft ontwikkeld, wordt het voortbestaan van de organisatie de eerste zorg van de staf: de kerk is dan immers niet alleen meer haar ideële voedingsbodem, maar ook haar materiële voedingsbodem geworden. Omdat deze materiële basis altijd economisch van aard is, kan de priesterstand zich in deze omstandigheden géén 'oneconomische' uitleg van het geloof meer permitteren; geen groep is dan ook door de christelijke kerk zo fel bestreden als die groep gelovigen, die Christus' uitspraak dat zijn volgelingen geen eigendom mochten bezitten letterlijk wensten te interpreteren.²⁹ Het eerste gebod van elke organisatie met een belanghebbende staf is namelijk 'Gij zult de organisatie handhaven'. Op basis van dit inzicht bestempelde Weber ook het marxistische idee over 'het afsterven van de staat' als onzin en voorzag hij dat de 'dictatuur van het proletariaat' alleen maar in de 'dictatuur van de bureaucratie' zou uitmonden.

Net als bij de fasering van religieuze ideeën suggereert Weber nergens dat de fasering van organisatievormen *noodzakelijk* of *onomkeerbaar* zou zijn. Hij zegt zelfs expliciet dat niet elke priesterstand deze ontwikkeling doormaakt. Ook hier wijst hij nadrukkelijk op de potentieel revolutionerende werking van charismatische profeten, die religieuze tradities en organisaties kunnen 'openbreken'. Zodra een religie door een priesterstand 'gerund' wordt, moet deze derhalve niets meer van nieuwe profeten hebben: het profetische charisma is immers een bedreiging voor de traditie en degenen, die hun belangen in de organisatie ervan hebben geïnvesteerd. Of nieuwe profeten zullen opstaan en succes zullen hebben valt niet op voorhand te bepalen, maar *als* religieuze organisaties zich 'ongestoord' ontwikke-

len, is dat in een bepaalde rationale richting. Met andere woorden: *of* een religie en haar organisatie de door Weber geschetste ontwikkelingsfasen doorloopt en *wanneer* dat gebeurt, valt sociologisch niet te bepalen, maar als het gebeurt, is het doorgaan in de door Webers generalisaties gespecificeerde orde.

G. Roth heeft Webers 'verwerking' van de geschiedenis op een soortgelijke wijze geanalyseerd in termen van 'historische modellen' ('zuivere typen') en 'veranderingstheorieën' ('diachrone regelmatigheden'). 'Historische modellen' zoals de drie typen van legitieme heerschappij of 'bureaucratie', 'feodalisme' of 'charismatische gemeenschap', organiseren historische kennis op een specifiek sociologische manier, dat wil zeggen dat zij de algemene en zich herhalende aspecten van de geschiedenis benadrukken zonder het bestaan van 'wetten' te veronderstellen. Ze specificeren een 'variatiebreedte', waarbinnen zich een verschijnsel (heerschappij of religie bijvoorbeeld) in de geschiedenis heeft voorgedaan. 'Veranderingstheorieën' daarentegen beschrijven en verklaren hoe bepaalde historische verschijnselen - zoals godsdienst, de godsdienstige organisatie of 'charismatische heerschappij' - zich ontwikkelen. De grens tussen 'historisch model' en 'veranderingstheorie' kan daarbij vaag zijn; zo zagen we bijvoorbeeld dat Webers 'historisch model' van heerschappijvormen impliciet al een bepaalde ontwikkeling - in de richting van toenemende rationalisering - suggereerde. Omdat ook volgens Roth 'veranderingstheorieën' nooit kunnen verklaren wanneer een bepaalde ontwikkeling intreedt, moeten deze bij toepassingen altijd aangevuld worden door een concrete - historische - 'situatieve analyse'.³⁰

Met Habermas, Abrams en Elias en overeenkomstig de Weber-interpretaties van Schluchter en Roth denk ik dat de formulering van het boven aangeduide soort 'open' evolutietheorieën (alias 'veranderingstheorieën') één van de belangrijkste kenmerken is van de sociologische verwerking van de geschiedenis: sociologen vergelijken verschillende geschiedenissen, zoeken gemeenschappelijke ontwikkelingspatronen, 'trends' en fasen op en formuleren - door af te zien van de chronologie - een 'sociologica' van ontwikkelingsstadia.³¹ Zij veronderstellen daarbij - in tegenstelling tot de 'klassieke', 'gesloten'

evolutietheorieën - noch unilineariteit, noch noodzakelijkheid, noch onomkeerbaarheid van ontwikkelingen.³²

De stelling dat de 'open' fasering van de geschiedenis kenmerkend is voor de sociologische verwerking hiervan laat zich ook aan de hand van Barrington Moore's beroemde studie naar de sociale oorsprongen van democratie en dictatuur illustreren.³³ Barrington Moore onderzocht de manieren waarop verschillende landen - Engeland, Frankrijk, de V.S., China, Japan, India en impliciet ook Duitsland en Rusland - tussen de zeventiende en de twintigste eeuw hun weg naar 'de moderniteit' alias de commerciële en industriële samenleving gevonden hadden. Bij de vergelijking van hun geschiedenissen onderscheidt hij drie verschillende 'moderniseringsroutes': een 'democratisch-kapitalistische route', die door Engeland, Frankrijk en de V.S. gevolgd is, een 'autoritair-kapitalistische route', die door Duitsland en Japan is ingeslagen - althans tot 1945 - en een 'communistische route', die door Rusland en China is ingeslagen na 1917 respectievelijk 1948. Sleutepisodes in dit verband zijn in het eerste geval burgerlijke revoluties, in het tweede geval autoritaire 'revoluties van boven' en in het derde geval boerenrevoluties: dit zijn historisch gezien de wissels geweest, die de geschiedenissen van de voornoemde landen op verschillende sporen hebben gezet. Waar het mij hier nu om gaat, is dat Barrington Moore deze verschillende moderniseringsroutes en de daarbij behorende revoluties in een ontwikkelings-'sociologisch' verband plaatst: hij beschouwt ze als een *opeenvolging van fasen*, en wel in die zin, dat een land dat de eerste - democratisch-burgerlijke - route 'mist', automatisch bij de volgende 'route' uitkomt: landen, die een te zwakke bourgeoisie hadden voor een burgerlijke revolutie, konden alleen industrialiseren via een door de aristocratie van boven opgelegde commercialisering en industrialisering. Dit gebeurde in Pruisen-Duitsland en Japan. Landen, waarin ook deze 'route naar de moderniteit' vastliep - zoals in Rusland - of achterwege bleef - zoals in China - kwamen 'automatisch' op de derde - communistische - 'route naar de moderniteit'.

Tussen de drie routes zit dus een ontwikkelingslogisch ofwel evolutionair verband, dat niet chronologisch is gefixeerd. De laatste 'burgerlijke revolutie',

die Barrington Moore behandelt - en dat is bij hem de Amerikaanse Burgeroorlog - komt bijvoorbeeld chronologisch na de 'autoritair-kapitalistische revolutie' in Pruisen-Duitsland. En dat er tussen de eerste (Engelse) en laatste (Amerikaanse) 'burgerlijke revolutie' twee eeuwen gapen, is vanuit zijn sociologische optiek ook geen probleem. De modale historicus kijkt hier vanuit zijn fixatie op de chronologie doorgaans wat anders tegen aan.

Een *tweede kenmerk*, dat opvalt bij de 'sociologische' omgang met de geschiedenis is dat deze doorgaans betrekking heeft op *lange-termijn processen*, die vele generaties omvatten. Dit lange-termijn perspectief hangt natuurlijk met de gerichtheid op ontwikkelingspatronen samen: wie patronen in ontwikkelingen wil ontdekken, moet doorgaans lang kijken. Zo kan de overgang van magisch naar monotheïstisch denken en die van de volgelingengroep van de profeet naar de georganiseerde kerk honderden en misschien wel duizenden jaren in beslag nemen. Bij andere bekende historisch-sociologen, zoals Norbert Elias en Charles Tilly, zien we dezelfde lange-termijn-fixatie en Johan Goudsblom heeft onlangs zelfs bekend dat hij bij zijn onderzoek naar het ontstaan van vuurbeheersing niet op 10.000 jaar meer of minder kijkt. Elke rechtgeaarde historicus krijgt van dit soort bekentenissen natuurlijk een acuut hartstilstand.³⁴

Het *derde kenmerk* van de sociologische omgang met de geschiedenis is dat deze in de lange-termijnprocessen niet alleen een bepaalde fasen-structuur, maar ook een *richting* signaleert. Zo hebben we gezien dat Weber de wereldgeschiedenis als een proces van steeds verder toenemende rationalisering zag. Dit proces laat zich voor alle beschavingen en in de meest uiteenlopende maatschappelijke sectoren (religie, recht, politiek, economie et cetera) constateren. Het wereldhistorisch unieke van de Europese geschiedenis was volgens Weber dat alleen daar een bepaald soort rationaliteit dominant werd, namelijk de zogenaamde (formele) doel-middel-rationaliteit ofwel het denken in termen van 'efficiency'. Alleen in Europa is dit type rationaliteit in staat geweest om de autoriteit van de traditie blijvend te ondermijnen en om door de in de tradities dominante (materiële) waarde-rationaliteit heen te breken. In de economie is deze doel-middel-rationaliteit in

de gedaante van het kapitalisme doorgebroken en het grootste deel van Webers oeuvre is gewijd aan het onderzoek naar de historische voorwaarden, waardoor deze voor Europa specifieke 'doorbraak in de moderniteit' mogelijk is geweest. Zoals bekend kende hij daarbij de 'economische ethiek', die onbedoeld door het ascetische protestantisme werd geproduceerd, een belangrijke rol toe.³⁵

In Elias' studie over het Europese beschavingsproces vanaf de elfde eeuw is eveneens sprake van een richting: hij ziet deze in de ontwikkeling van een steeds verder toenemende zelfdisciplinerende ('affectbeheersing') van de Europese mens, die hij herleidt op het proces van toenemende maatschappelijke differentiatie en integratie. Zowel Weber als Elias benadrukt het *onbedoelde karakter* van de door hen geïdentificeerde ontwikkeling: de richting, die de geschiedenis inslaat, is door de sociologische bril gezien geen intentioneel 'project' maar een onbedoeld 'resultaat'.

Het *vierde kenmerk* van de sociologische omgang met de geschiedenis - en dat hangt samen met het vorige - is dat van de *concrete intenties van individuen* wordt *geabstraheerd*. De historisch-socioloog beschouwt individuen als representanten van bepaalde sociale groepen - standen en klassen in het bijzonder - en deze groepen als bekleders van bepaalde sociale posities met daarbij behorende belangen. De 'homo sociologicus' is dus altijd een geconstrueerde actor, omdat hij alleen de bij zijn positie behorende standaard-intenties heeft: zo heeft de ondernemer de standaard-intentie om zijn winst te maximaliseren en de bureaucraat de standaard-intentie om zijn positie en dus zijn organisatie veilig te stellen. Volgens Weber zijn het deze belangen, waardoor mensen zich in hun handelen laten leiden met als belangrijke kwalificatie dat deze belangen zowel materieel als ideëel van karakter zijn. Groepen hebben dus niet alleen belangen bij een bepaalde economische orde, maar ook bij bepaalde ideeënstelsels.³⁶ In dit verband kan ik nog even aan Webers analyse van de priesterstand herinneren, die zowel haar ideëel als materieel belang in de godsdienst heeft 'geïnvesteerd'. Hetzelfde geldt - *mutatis mutandis* - voor de bureaucratieën van politieke organisaties.

Omdat de meeste sociale groepen onderling te-

genstrijdige belangen hebben, ziet Weber de geschiedenis tot op grote hoogte als het onbedoelde en niet voorspelbare resultaat van deze belangenstrijd. Vandaar dat hij alleen 'trends' signaleert, die het resultaat zijn van bepaalde 'typische' uitkomsten van deze strijd. Dat zien we ook bij andere historisch-sociologen. Zo analyseert Elias de opkomst van het absolutisme als het onbedoelde resultaat van de belangenstrijd tussen aristocratie en bourgeoisie, waardoor de koning in de positie kwam om hen tegen elkaar uit te spelen (het zogenaamde 'koningsmechanisme'). En zo analyseert Barrington Moore de verschillende 'moderniseringsroutes' die landen inslaan in termen van klassebelangen, klassencoalities en klassenstrijd.

Het *vijfde en laatste kenmerk* van de sociologische omgang met de geschiedenis, is dat de geschiedenis vanuit een *achteraf-perspectief* wordt geanalyseerd en geconceptualiseerd. Het chronologisch vroegere wordt vanuit het resultaat - vanuit het chronologisch latere - benaderd. Zo onderzoekt Weber de Europese oudheid en de middeleeuwen als voorgeschiedenis van de 'doorbraak in de moderniteit'; hij zocht daar de oorzaken van deze wereldhistorisch gezien unieke gebeurtenis. In dat verband kent hij de burgerij van de middeleeuwse stad een belangrijke rol toe als drager van de stedelijke politieke autonomie en als latere drager van een rationalistisch getinte religiositeit.³⁷ Vanuit dezelfde invalshoek benadert hij de antieke stad primair als niet-middeleeuwse stad, als stad die géén kapitalistische economische ordening heeft ontwikkeld. (Desondanks signaleerde Weber een belangrijke 'bijdrage' van de antieke stad aan de latere economische en politieke ontwikkeling in de vorm van het rationele Romeinse recht.)

Deze expliciete benadering van de geschiedenis vanuit het achteraf-perspectief - deze '*omkering*' van de '*tijdpijl*' van de historicus - wordt door historici vaak als finalistisch, teleologisch of presentistisch bekritiseerd. Weber zag hierin - net als andere historisch-sociologen - geen probleem, omdat elke vorm van geschiedschrijving zijns inziens probleemgericht was en altijd vanuit de vragen van het heden vertrok. Te doen alsof de nageborenen de afloop van de geschiedenis niet kennen, veronderstelt een onmogelijke naïviteit.

Wanneer we de kenmerken van Webers sociolo-

gische verwerking van het verleden nog eens op een rij zetten, wordt waarschijnlijk duidelijk waarom zoveel 'gewone' historici hier moeite mee hebben. De historische sociologie benadert de geschiedenis namelijk 1) met behulp van *expliciete geconstrueerde begrippen*; 2) *vergelijkend en generaliserend*, zowel *synchronisch* als *diachronisch*; 3) *faserend en afziend van de chronologie van de actoren*; 4) vanuit een *lange-termijn-perspectief*; 5) *richtinggevend*; 6) *abstrahe-rend van concrete actoren* en met behulp van een *model van actoren*; 7) vanuit een *achteraf-perspectief*, met sterke nadruk op *onbedoelde gevolgen*. Deze behandelingswijze zal bij menige historicus associaties oproepen met de o zo verdachte 'geschiedfilosofie' en de niet minder verdachte 'filosofische geschiedenis'.

De 'modale', door het historisme geïnspireerde historicus daarentegen benadert de geschiedenis 1) *zonder expliciet geconstrueerde concepten*; 2) *'individualiserend'*, dat wil zeggen gericht op het bijzondere; 3) *chronologisch*, vanuit de *chronologie van de actoren*; 4) vanuit een *korte-termijnperspectief ('actor-tijd')*; 5) vanuit een *'open-toekomst'perspectief*; 6) gericht op *concrete actoren*; 7) vanuit het *perspectief van de tijdgenoten* en hun *intenties*. De historicus is daarom veelal op *archiefonderzoek* aangewezen, terwijl de historisch-socioloog zich doorgaans op *literatuurstudie* baseert. Volgens sommigen is hierin het cruciale verschil tussen historici en sociologen gelegen.³⁸ Ik heb hier natuurlijk bewust geschematiseerd en gesimplificeerd, want er zijn historisch-sociologen die volgens deze typologie 'historisch' te werk gaan en historici met een duidelijke 'sociologische' inslag. Dit probleem van de 'grenzen' tussen de disciplines en hun concrete 'samenwerking' laat ik hier terzijde, omdat het mij alleen om de 'ideaaltypen' van de historicus en de historisch-socioloog gaat.³⁹

Tot slot de vraag of de sociologische verwerking van de geschiedenis 'nuttig' is. Ik had aangekondigd deze vraag positief te beantwoorden en ik zal de Leidse historici in dit opzicht niet teleurstellen: ja, de sociologische verwerking is nuttig om de eenvoudige reden dat vele mensen - inclusief historici - zich dit soort 'sociologische' vragen stellen. Zij willen inzicht krijgen in lange-termijn ontwikkelingen en de richting daarvan en vragen zich bijvoorbeeld af hoe

het komt dat de Europese of zelfs Nederlandse geschiedenis afwijkt van het Algemeen Menselijk Patroon.⁴⁰ Het duidelijkste 'bewijs' van het 'nut' van deze benaderingswijze is dat *als* historici zich dit soort vragen stellen ook zij de geschiedenis op de boven geschetste 'sociologische' manier verwerken. Hierbij kan bijvoorbeeld gedacht worden aan Braudels onderzoek naar het ontstaan van het kapitalisme en aan het werk van William McNeill.⁴¹ Mijns inziens gaat het bij de geschiedenis en de historische sociologie om *complementaire kennisinteressen*, die nader beschouwd van elkaar afhankelijk zijn. Wat 'bijzonder' in de geschiedenis is, kan immers alleen vastgesteld worden als men weet wat 'algemeen' en 'typisch' is - en omgekeerd. Beide benaderingswijzen zijn even noodzakelijk en 'nuttig', afhankelijk van de vragen die men aan de geschiedenis stelt en de daarmee corresponderende lengte van het traject door de tijd. Voor kortere 'vluchten' door de tijd is de city-hopper van de modale historicus doorgaans het geschiktst, terwijl men voor langere vluchten meestal de jumbo-jet van de historisch-socioloog nodig heeft.

Noten

1. Zie voor de overweldigende hoeveelheid literatuur in deze met name Ph. Abrams, *Historical sociology* (Near Shepton Mallet 1982); P. Burke, *Sociology and history* (Londen 1980); Ch. Tilly, *As sociology meets history* (New York 1981); H.U. Wehler ed., *Geschichte und Soziologie* (Keulen 1972).
2. Zie noot 1.
3. Th. Skocpol ed., *Vision and method in historical sociology* (Cambridge 1984) 211-244.
4. Hierbij dient aangetekend te worden dat Weber door sommigen ook als historicus wordt beschouwd. Zie bijvoorbeeld de bundel: J. Kocka ed., *Max Weber, der Historiker* (Göttingen 1986). Deze typering van Weber treffen we echter alleen bij degenen aan die geschiedenis als een 'historische sociale wetenschap' beschouwen en die het verschil tussen sociologie en geschiedenis dus ontkennen.
5. Ik neem Webers latere stellingnamen - vanaf

- 1913 - als uitgangspunt. In dit artikel blijft de *ontwikkeling*, die Webers visie op deze relatie ondergaat, buiten beschouwing. Zie hiervoor: W. Mommsen, 'Soziologische Geschichte und historische Soziologie' in: Idem, *Max Weber, Gesellschaft, Politik und Geschichte* (Frankfurt 1974) 182-208. Eveneens blijft zijn theorie over ideaaltypen buiten beschouwing.
6. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (verder af te korten als *WuG*) (Tübingen 1976) 6, 9, 14, 124.
 7. Ibidem, 123.
 8. Ibidem, 124.
 9. Ibidem, 122-148.
 10. Ibidem, 141-142.
 11. Zie R. Bendix, *Max Weber. An intellectual portrait* (London 1979) 269-281, voor een nadere bepaling van deze 'regelmatigheden'.
 12. Ik beperk mij hier tot Webers 'systematische' godsdienstsociologie uit *WuG*, 245-381.
 13. Weber spreekt hier over 'typische Entwicklungstendenze'; *WuG*, 261. Qua Weber-interpretatie volg ik globaal Wolfgang Schluchter met zijn these dat Webers godsdienstsociologie een 'minimale evolutietheorie' bevat. Zie W. Schluchter, 'The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world' in: W. Schluchter en G. Roth, *Max Weber's vision of history. Ethics and methods* (Berkeley 1979) 11-64, en i.h.b. 19-21, waar hij spreekt over Webers 'rudimentary historical theory of the stages of rationalization, which are classified according to the systematic degree of the world image and according to the degree of its magical content' (21). Zie W. Mommsen, 'Max Webers Begriff der Universalgeschichte' in: Kocka ed., *Max Weber*, 51-73 voor recente kritiek op deze evolutionistische interpretatie.
 14. Zie W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte* (Tübingen 1979) 65.
 15. Weber, *WuG*, 263-264, 267.
 16. Ibidem, 268: 'Prophetie und Priestertum sind die beiden Träger der Systematisierung der religiösen Ethik', en 280: 'Ein Prophet ist ein Systematisator im Sinn der Vereinheitlichung der Beziehung des Menschen zur Welt aus letzten einheitlichen Wertpositionen heraus.'
 17. Ibidem, 260: 'Aber nicht jede Priesterschaft entwickelt das der Magie gegenüber prinzipiell Neue: eine rationale Metaphysik und religiöse Ethik', en 268: 'Bei weiten nicht jede religiöse Ethik hat den Weg zu diesen Konzeptionen durchlaufen.'
 18. Met het begrip 'rationalisering' duidt Weber meerdere zaken aan. Schluchter onderscheidt 3 betekenissen. Ten eerste verwijst 'rationalisme' naar het vermogen om de wereld via berekening, via ervaringskennis, te beheersen. Dit zou men *wetenschappelijk-technologisch rationalisme* kunnen noemen. Ten tweede verwijst 'rationalisme' naar het systematiseren van betekenispatronen. Dit zou men *metafysisch-ethisch rationalisme* kunnen noemen. Ten derde verwijst 'rationalisme' bij Weber naar een methodische levenswijze. Dit zou men *praktisch rationalisme* kunnen noemen. Zie Schluchter, 'Paradox of rationalization', 14-15. Zie ook Bendix, *Max Weber*, 278-279 noot 33.
 19. Weber, *WuG*, 141. Vgl. Mommsen, 'Max Webers Begriff', 68-76.
 20. Weber, *WuG*, 296.
 21. Ibidem, 291-292, 299.
 22. Ibidem, 299.
 23. Ibidem, 350.
 24. Ibidem, 296.
 25. Vgl. E.P. Thompson, *The making of the English working class* (Harmondsworth 1977) 411-441 ('The chiasm of despair'). De typering van de boeren als typisch religieus was volgens Weber alleen karakteristiek voor de negentiende-eeuwse Romantiek. Bij Thomas van Aquino betekende 'Landman' (paganus) nog hetzelfde als 'heiden': Weber, *WuG*, 287.
 26. Vgl. Bendix, *Max Weber*, 98-99.
 27. Weber, *WuG*, 276-277.
 28. Ibidem, 279: 'In jedem Fall aber tritt an die Priesterschaft die Aufgabe heran, die siegreiche neue Lehre oder die gegen prophetische Angriffe behauptete alte Lehre systematisch fest zu legen, abzugrenzen, was als heilig gilt oder nicht, und dies dem Glauben der Laien einzuprägen, um ihre eigene Herrschaft zu sichern.'

29. Ibidem, 361-362.
30. G. Roth, 'Charisma and counterculture' in: Roth en Schluchter ed., *Webers vision*, 199-128, en G. Roth, 'Sociological typology and historical explanation' in: R. Bendix en G. Roth, *Scholarship and partisanship. Essays on Max Weber* (Berkeley 1971) 109-128.
31. Zie J. Habermas, 'Geschichte und Evolution' in: Idem, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt 1976) 200-260; Abrams, *Historical sociology*, i.h.b. 276, waar hij beklemtoont dat de relatie tussen de 'logica van het proces' en de chronologie niet gefixeerd is; N. Elias, 'Soziologie und Geschichtswissenschaft' in: Wehler ed., *Geschichte und Soziologie*, 53-78, i.h.b. 70-71, waar hij benadrukt dat de proceslogica van sociale 'figuraties' relatief onafhankelijk is van de tijd, die voor individuen van belang is.
32. Zie voor deze 'doodzonden' van het evolutionisme: Burke, *Sociology and history*, 80-89; H.U. Wehler, *Modernisierungstheorie und Geschichte* (Göttingen 1975) 8-34, en Ch. Tilly, 'Clio and Minerva' in: Wehler ed., *Geschichte und Soziologie*, 97-132.
33. Bedoeld is natuurlijk: B. Moore jr., *The social origins of dictatorship and democracy* (Boston 1966).
34. J. Goudsblom, 'Lange-termijnprocessen in de mensheidsgeschiedenis', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 15 (1988) 1, 5-26; J. Goudsblom, 'Priesters en krijgers', *Vrij Nederland*, Bijlage 5 april 1986, 14-23.
35. Zie Mommsen, 'Max Webers Begriff', 66-68, volgens wie Weber 'Geschichte als Inbegriff einer Pluralität vor konkurrierender Rationalisierungsprozesse' interpreteert (68). Zie verder Weber, *WuG*, 349-355, i.h.b. 353: 'Zunächst führt jede ökonomische Rationalisierung des Tauscherwerbs zur Erschütterung der Tradition, auf welcher die Autorität des heiligen Rechts überhaupt beruht.' Weber beklemtoont dat de rationalisering van de economie onvermijdelijk met de rationalisering van de religie botst, omdat de economie aan 'eigenen sachtlichen Gesetzlichkeiten' gehoorzaamt, die immuun zijn voor religieuze ge- en verboden: 'Es tritt der religiösen Ethik eine Welt interpersonaler Beziehungen entgegen, die sich ihren erwachseneren Normen grundsätzlich gar nicht fügen kann' (353). Vgl. tevens J. Habermas over het 'opzuigen' van het maatschappelijke institutionele kader ('traditie') door de 'subsystemen van doel-rationeel handelen', i.h.b. de kapitalistische economie en bureaucratie in: *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt 1968) i.h.b. 48-84.
36. Zie Schluchter, 'Paradox of rationalization', 17: 'Social action can be understood as the expression of institutionalized interests as well as institutionalized ideas.' 'Constellations of interests and ideas remain tied to one another: only interpreted interests and interest-laden ideas are sociologically relevant' (mijn cursivering, Ch.L.).
37. Zie K. Schreiner, 'Die mittelalterliche Stadt in Webers Analyse und die Deutung des okzidentalen Rationalismus' in: Kocka ed., *Max Weber, der Historiker*, 119-151.
38. Zie b.v. P. den Boer, *Geschiedenis als beroep* (Nijmegen 1987) 457: 'In wezen is de historische methode niets anders dan een kritische methode, gebaseerd op een strenge interne en externe bronnenkritiek.'
39. Zie voor een overzicht van de verschillende stromingen binnen de historische sociologie: Th. Skocpol, 'Emerging agendas and recurrent strategies in historical sociology' in: Skocpol ed., *Vision and method*, 336-392. Zie voor het verschil tussen deze benaderingswijzen mijn boek *De constructie van het verleden. Een inleiding in de theorie van de geschiedenis* (Meppel/Amsterdam 1987) m.n. 163-175 en 196-334. Voor het probleem van de concrete samenwerking zie tevens: P. Nolte, 'Soziologische Theorie und Geschichte', *Geschichte und Gesellschaft* 12 (1986) 530-547.
40. Zie b.v. C. Davids, J. Lucasen en J.L. van Zanden, *De Nederlandse geschiedenis als afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon* (Amsterdam 1988).
41. Zie b.v. F. Braudel, *Afterthoughts on material civilization and capitalism* (Baltimore/London 1977) en W. McNeill, *Mythistory and other essays* (Chicago 1986).