

Moderniteit, technologie en individuele vrijheid: een hertovering van de wereld?

Dick Houtman¹

*We live in interesting, if rather confusing times.
(Smart 1993: 109)*

1 INLEIDING

De klassieke sociologen trachtten de 'moderne' samenleving te karakteriseren door haar te vergelijken met haar 'traditionele' voorganger, wat ons de bekende dichotomieën opleverde: 'Gemeinschaft' versus 'Gesellschaft' (Tönnies), 'military societies' versus 'industrial societies' (Spencer), 'mechanische solidariteit' versus 'organische solidariteit' (Durkheim), etc. Net als de sociologie zelf vloeiden deze dichotomieën voort uit het besef dat de samenleving in bepaalde opzichten wezenlijk aan het veranderen was. Het is tegen deze achtergrond veelzeggend dat er de laatste jaren vele studies verschijnen over 'modernity and postmodernity', temeer daar beide begrippen tien jaar geleden in de sociologie nog nauwelijks werden gebruikt. Een betrekkelijk willekeurige greep in de boekenkast levert Baumans *Modernity and the Holocaust* (1989) en *Postmodern Ethics* (1993), Giddens' *Consequences of Modernity* (1990) en *Modernity and Self-Identity* (1991), Turners *Theories of Modernity and Postmodernity* (1990) en Wagners *A Sociology of Modernity* (1994) op. Het heeft er dan ook alle schijn van dat wij ons thans wederom in een overgang naar een nieuw samenlevingstype bevinden, waarvan de contouren echter nog geenszins duidelijk zijn.

In deze bijdrage verbind ik de sociaal-wetenschappelijke discussie over moderniteit en postmoderniteit met twee centrale thema's uit het werk van Jan Berting: De moderne nadruk op het probleemoplossend vermogen van technologie (Berting 1992) en op het belang van individuele vrijheid en waardigheid (Berting 1988a) (paragraaf 2). Ik laat zien hoe

¹ Dit hoofdstuk werd geschreven tijdens het verblijf van de auteur, mogelijk gemaakt door een TALENT-Stipendium van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO), aan de University of Maryland, College Park, Verenigde Staten. De auteur is veel dank verschuldigd aan Peter Mascini voor de stimulerende discussies die van doorslaggevend belang zijn geweest voor de ontwikkeling van de in dit hoofdstuk gepresenteerde analyse (vergelijk zijn bijdrage elders in dit boek). Tenslotte wil hij Frank Houtman, Bram Peper en de auteurs van de overige hoofdstukken in dit boek bedanken voor hun constructieve kritiek op een eerdere versie van dit hoofdstuk (wat zou het leven zonder E-mail zijn?).

het komt dat beide 'moderne' ideeën de laatste decennia aan legitimiteit hebben ingeboet (paragraaf 3), waarna ik in de paragrafen 4 en 5 twee 'postmoderne' maatschappelijke verschijnselen analyseer, die een reactie op deze culturele crisis zijn en een poging tot 'hertovering van de wereld' vormen (vgl. Tiryakian 1992).

2 MODERNITEIT, TECHNOLOGIE EN INDIVIDUELE VRIJHEID

Max Weber vat 'modernisering' op als 'rationalisering', waarbij dit laatste begrip verwijst naar het groeiende besef dat:

"(...) principally there are no mysterious incalculable forces that come into play, but rather that one can, in principle, master all things by calculation. This means that the world is disenchanted. One need no longer have recourse to magical means in order to master or implore the spirits, as did the savage, for whom such mysterious powers existed. Technical means and calculations perform the service." (Weber 1948a: 139)

De moderne natuurwetenschappen hebben een 'gemechaniseerd' wereldbeeld, waarin de natuur wordt gezien als beheerst door 'wetten', die 'oorzaken' en 'gevolgen' met elkaar verbinden (Dijksterhuis 1950). Zij worden verondersteld om kennis op te leveren, die de mogelijkheid biedt om de natuurlijke omgeving technologisch te beheersen. De 'causaliteit' van natuurwetenschappelijke kennis wordt hiertoe vertaald in de 'finaliteit' van technologie (Brubaker 1984: 53-5, Stehr 1992: 26-47)². Deze overtuiging dat de natuur technologisch kan en mag worden beheerst, die voortvloeit uit wat Weber de 'onttovering van de wereld' noemt, vormt een eerste belangrijke grondslag van het moderne wereldbeeld.

De 'onttovering van de wereld' leidde er in de tweede plaats toe dat verschijnselen hun eenduidige en vastliggende betekenis verloren (Weber 1978: 506). Het inzicht dat de sociale orde niet op een bovennatuurlijke grondslag berust, maar een menselijk produkt is, had verregaande gevolgen voor de wijze waarop deze sociale orde werd beschouwd. Het leidde bijvoorbeeld tot de opkomst van de complexe notie van 'cultuur' in de achttiende eeuw (Bauman 1987: 81-95). Dit moderne wereldbeeld, waarin de contingentie van het sociale leven centraal staat, verschilt hemelsbreed van het gereïficeerde premoderne wereldbeeld met zijn vastliggende en onproblematische betekenissen, waarin het individu als een 'ding' is onderworpen aan een regime van 'mechanische solidariteit' (Durkheim 1967, Berting 1994b). Onder moderne omstandigheden is de constructie van solide zingevingskaders, waaraan niet langer hoeft te worden

² In de moderne samenleving worden wetenschap en technologie dan ook door velen beschouwd als de belangrijkste drijvende krachten achter een proces van modernisering (bijv. Veblen 1965, Kerr et al. 1960, Bell 1973), dat veelal wordt opgevat in termen van 'maatschappelijke vooruitgang' (Houtman et al. 1994).

getwijfeld, bij voorbaat tot mislukken gedoemd (Weber 1948b: 351), zodat iedere betekenisverlening en zingeving het vanzelfsprekende karakter van de door godsdienst en traditie gelegitimeerde betekenissen moet ontberen. Men kan uiteraard bepaalde waarden afwijzen of van geringer belang achten dan andere, maar men kan niet aantonen dat ze 'onwaar' of 'moreel onjuist' zijn. Omgekeerd kan men ook de relativiteit van de waarden waardoor men het eigen handelen laat leiden niet uit het bewustzijn verdringen (Weber 1948a: 147-8).

De overtuiging dat het onmogelijk is om in kwesties van moraal het laatste woord te spreken, vormt een belangrijke grondslag van het moderne wereldbeeld. Deze ontnemt namelijk machtige groepen de rechtvaardiging om hun wil op te leggen aan dissidente individuen. In de moderne cultuur, zoals Louis Dumont stelt, "the individual is a paramount value" (1992: 5, vgl. Touraine 1992: 64-5). De opkomst van de moderne samenleving leidde zo niet alleen tot de veronderstelde mogelijkheid van technologische beheersing van de natuur, maar ging tevens gepaard met een scheiding tussen individu en collectiviteit, die aanleiding gaf tot de codificering van de individuele vrijheidsrechten als de eerste generatie mensenrechten in de constituties van de achttiende eeuw (Berting 1988a en zie ook d'Anjou hoofdstuk 3)³.

In het moderne wereldbeeld staat hiermee 'cultuur' tegenover 'natuur' en 'individu' tegenover 'gemeenschap' en hebben beide tegenstellingen bovendien morele connotaties: De 'natuur' wordt beschouwd als slechts een 'ding', dat ondergeschikt is aan de 'cultuur' en het 'individu' wordt beschouwd als belangrijker dan de 'gemeenschap'⁴. Dat beide ideeën een centrale plaats binnen het moderne wereldbeeld innemen, wordt bevestigd door het feit dat zij beide aanleiding geven tot een scheiding der geesten in de sociaal-wetenschappelijke discussie over de ontwikkeling van de moderne samenleving.

Het bestuderen van deze discussie leidt namelijk tot een merkwaardige conclusie:

"(...) two very common, but incompatible, portraits of modernity (...) appear. These

³ Het belang van het individu in de moderne cultuur blijkt ook uit het feit dat de idee van 'gemeenschap' in de moderne samenleving voornamelijk in 'defensieve' zin wordt gebruikt: "If the idea of unity and integration of society is invoked at all, it tends to be formulated in a defensive mode and associated with the rejection of deviant, marginal or criminal minorities by the majority." (Touraine 1992: 182, vgl. Houtman 1994a: 15-28)

⁴ Het (cultureel) conservatisme, dat historisch gezien een afwijzende reactie op de geboorte van de moderne samenleving vormt, wijst deze moderne nadruk op individuele vrijheid af, zodat de verplichtingen van het individu tegenover de gemeenschap centraal komen te staan. Het wereldbeeld dat besloten ligt binnen het (cultureel) conservatisme is hiermee 'premodern' (vgl. Houtman 1994a: 32-50).

are two opposed narratives, one of which may be called the *discourse of liberation*, the other the *discourse of disciplinization*." (Wagner 1994: 5, cursivering DH)

Het *bevrijdingsdiscours* benadrukt de bijdrage van wetenschap en technologie aan de bevrijding van het individu uit de wurggreep van natuur, traditie, godsdienst en gemeenschap. In het *disciplineringsdiscours* worden wetenschap en technologie daarentegen juist bekritiseerd, omdat ze niet slechts een bijdrage leveren aan de beheersing van de natuur, maar ook aan die van de samenleving. Hierbij staat de 'disciplinerende' rol van de sociale wetenschappen (i.c. hun sterke gerichtheid op 'de bestrijding van sociale problemen') centraal (vgl. Smart 1993: 42-5)⁵. Dit klaarblijkelijke intellectuele onvermogen in de *moderne* sociologie om tegelijkertijd recht te doen aan beide kenmerken van de moderniteit, roept de vraag op of Zygmunt Bauman, de belangrijkste *postmoderne* socioloog, hierin wel slaagt.

Bauman ziet de moderniteit eveneens ontstaan als gevolg van de 'onttovering van de wereld', maar karakteriseert haar vervolgens eenzijdig als een streven naar orde en zekerheid:

"The kind of society that, retrospectively, came to be called modern, emerged out of the discovery that human order is vulnerable, contingent and devoid of reliable foundations. That discovery was shocking. The response to the shock was a dream and an effort to make order solid, obligatory and reliably founded" (1992: xi)

Waar hij in *Modernity and the Holocaust* (1989) deze laatste presenteert als de logische consequentie van dit moderne streven naar ordening, kan hij vervolgens niet meer verklaren waarom de Holocaust unaniem als de zwartste bladzijde in de geschiedenis van de moderniteit wordt beschouwd: Doordat - anders dan Bauman beweert - niet slechts het streven naar rationele beheersing, maar ook de nadruk op individuele vrijheid en waardigheid karakteristiek voor de moderniteit is. Bauman staat met zijn eenzijdige nadruk op de negatieve gevolgen van het streven naar rationele beheersing voor de vrijheid en waardigheid van het individu dus met beide benen in het moderne 'disciplineringsdiscours'.

Zijn eenzijdige visie op de moderniteit leidt Bauman in de - overigens

⁵ Wagner is geenszins de enige die wijst op het naast elkaar bestaan van twee eenzijdige sociaal-wetenschappelijke visies op de ontwikkeling van de moderne samenleving. Zo constateert Houtman in de discussie over de ontwikkeling van de verzorgingsstaat een vergelijkbaar onvermogen om de eigen politieke opvattingen te scheiden van de wetenschappelijke analyse (1994a: 15) en wijst Berting op hetzelfde probleem in het debat over de rol van de technologische factor in het proces van maatschappelijke verandering (1992: 1). Wagner kan of wil zichzelf overigens - ondanks zijn nadruk op de noodzaak "to paint, so to speak, both sides of modernity simultaneously, to conclude on an irreducibly double nature of modernity" (1994: 8) - ook niet onttrekken aan deze tegenstelling. Dit blijkt reeds uit het feit dat hij zijn studie de toch duidelijk 'gekleurde' ondertitel *Liberty and Discipline* meegeeft en niet *Liberty and Rational Mastery* of iets dergelijks.

brilljante en zeer opwindende - inleiding van zijn *Intimations of Postmodernity* (1992) tot de onjuiste stelling dat zijn 'postmodernisme' een 'hertovering van de wereld' impliceert. Zijn kritiek op het moderne streven naar beheersing en orde vloeit immers niet voort uit een verabsolutering van bepaalde bovenindividuele waarden of krachten, waaraan het individu zich zou moeten onderschikken, maar juist uit een radicalisering van het idee van individuele vrijheid (Lash 1993: 144, vgl. ook: Bauman 1993). Zijn sociologie impliceert daarom juist een verdergaande *onttovering* van de wereld. De 'postmoderne' weerzin tegen rationele beheersing en ordening, die Bauman deelt met andere postmodernisten⁶, is een gevolg van de radicalisering van één van beide grondbeginselen van de moderniteit ten koste van de ander (vgl. Honneth 1992)⁷.

Wij kunnen dus concluderen dat de 'onttovering van de wereld' gepaard gaat met de opkomst van twee overtuigingen, die belangrijke pijlers van het moderne wereldbeeld vormen: *Het idee dat de natuur technologisch kan en mag worden beheerst* en *het idee dat het belangrijk is om de vrijheid en waardigheid van het individu te verdedigen*. In paragraaf 3 laat ik zien hoe het komt dat beide overtuigingen recentelijk aan legitimiteit hebben moeten inboeten, waardoor de moderniteit in een ernstige legitimiteitscrisis terecht is gekomen.

3 LEGITIMITEITSKRISIS VAN HET MODERNE WERELDBEELD

Hoewel hij de negatieve gevolgen van het rationaliseringsproces voor de individuele vrijheid heeft voorzien, heeft de in vergelijking met Marx en Durkheim toch al pessimistische Weber de schaduwzijde van het rationaliseringsproces zelfs nog onderschat (Giddens 1990: 7). Hierbij moet met name worden gewezen op de 'high-consequence risks', die het perverse effect zijn van de toepassing van geavanceerde technologie (Giddens 1990). Deze technologische risico's verschillen niet zozeer van de gevaren

⁶ De 'postmoderne' radicalisering van de idee van individuele vrijheid blijkt bijvoorbeeld ook uit de belangrijke overeenkomst tussen Webers analyse van het onvermijdelijke cultureel pluralisme van de moderne samenleving (Weber 1948a) en de stelling van (de postmodernist) Jean-Francois Lyotard over het einde van de 'grote verhalen' (1986). Het verschil tussen beide ligt slechts in de toonzetting: Waar bij Weber vooral bezorgdheid doorklinkt (niet voor niets spreekt hij over een '*Kampf der Götter*'), stelt Lyotard het cultureel pluralisme juist in een positief daglicht (Turner 1990).

⁷ Wij zien deze radicalisering van de idee van individuele vrijheid ook terug in de manier waarop de rol van wetenschap en technologie bij het streven naar orde, zekerheid en beheersing wordt geproblematiseerd door bijvoorbeeld Foucault (1984), Toulmin (1990) en Beck (1992a). De overeenkomst met de wijze waarop de Verlichtingsfilosofen zich indertijd afzetten tegen de godsdienst (bijv. Mazur 1981: 1-12) is treffend. Wetenschappers en technici hebben de plaats van geestelijken in de beklagdenbank overgenomen en postmodernisten hebben de Verlichtingsfilosofen vervangen als openbare aanklagers.

waaraan premoderne samenlevingen blootstonden doordat zij veel grotere schade kunnen veroorzaken, wanneer zij onaangekondigd van 'risico' in 'ramp' veranderen, maar vooral doordat zij niet 'van buiten af' op de moderne samenleving afkomen, maar door haar *zelf* worden gegenereerd:

"(...) pre-industrial hazards (...) were strokes of faith raining down on mankind from 'outside' and attributable to an 'other'-gods, demons or Nature. (...) People, firms, state agencies and politicians are responsible for industrial risks" (Beck 1992b: 86)⁸

Technologische risico's vormen een constante, maar veelal ongrijpbare en onzichtbare, bedreiging van het individu, die het vertrouwen in de mogelijkheid van een technologische beheersing van de natuur fors aantast. Dit geldt *a fortiori*, aangezien ze door de moderne natuurwetenschap slechts kunnen worden geanalyseerd als 'ongewenste en onbedoelde neveneffecten', die zelf weer door middel van technologie kunnen worden beheerst (Beck 1992a, Houtman 1994b). Hun omvang is echter dermate groot, dat de geloofwaardigheid van een dergelijke conceptualisering als 'lastige-bijkomstigheden-van-een-wijze-van-handelen-die-op-zichzelf-niet-problematisch-is' sterk is afgenomen. De overtuiging dat de *oorzaak* van deze 'neveneffecten', het geloof in de mogelijkheid van een technische beheersing van de natuur, wel degelijk problematisch is, heeft hierdoor zowel maatschappelijk als wetenschappelijk terrein gewonnen.

Ook de tweede pijler van het moderne wereldbeeld heeft aan geloofwaardigheid ingeboet. Met de toenemende nadruk op individuele vrijheid is het individu de 'protective cocoon' (Giddens 1991), de bescherming biedende inkapseling in een gemeenschap, kwijtgeraakt. Reeds aan het begin van deze eeuw wees Emile Durkheim in zijn klassieke *Le Suicide* op de gevaren, die voortvloeien uit een ontbrekende of verzwakte morele regulering van het individu (1961). Het individu komt hierdoor bloot te staan aan twijfels, onzekerheden en spanningen, die het leven in een samenleving zonder eenduidige bindende moraal onvermijdelijk met zich meebrengt. De toegenomen individuele keuzevrijheid verandert hierdoor voor velen van een bevrijding in een belasting:

⁸ Dit geeft aanleiding tot complexe vraagstukken van verantwoordelijkheid en aansprakelijkheid. In het 'Zwarte Pieten' over de schuldvrage, dat stevast plaatsvindt na ongelukken met technologie wijst het bedienend personeel (kapiteins, machinisten, piloten, operators, etc.) meestal op het feit dat de gebruikte technologie gebreken vertoonde, terwijl zij die verantwoordelijk zijn voor de invoering van deze technologie (directie en management) stevast wijzen op 'menselijke fouten' van eerstgenoemden. In het geval van 'natuurrampen' als dijkdoorbraken, vulkaanuitbarstingen, aardbevingen, overstromingen, etc. wordt een definitie als (niet te voorziene) 'natuurramp' vooral gegeven door de deskundigen en autoriteiten, die verzuimden om voldoende veiligheidsmaatregelen te treffen, terwijl gedupeerde burgers veeleer geneigd zijn om één en ander te definiëren in termen van 'nalatigheid van de verantwoordelijke autoriteiten'.

"(...) the isolated individual in modern society (...) is (...) overcome by doubts concerning himself, the meaning of life, and eventually any principle according to which he can direct his actions." (Fromm 1942: 221)

De afnemende wervingskracht van beide pijlers van het moderne wereldbeeld heeft bovendien een wederzijds versterkend karakter. Het vertrouwen in de mogelijkheid om de natuur technologisch te beheersen wordt niet slechts ondergraven door de genoemde 'neveneffecten', maar ook doordat in een pluralistische samenleving geen overeenstemming bestaat over de vraag of de risico's, die met veel geavanceerde technologie gepaard gaan, al dan niet opwegen tegen hun voordelen. Vergelijk bijvoorbeeld de controversen rond kernenergie en -bepapening in de jaren '70 en '80 (Berting 1986: 335-9). De hevigheid van dergelijke controversen neemt toe met het cultureel pluralisme, doordat de omvang van technologische risico's niet onafhankelijk van de gehanteerde normatieve uitgangspunten kan worden vastgesteld (Douglas en Wildavsky 1982). Dit leidt tevens tot een elkaar tegenspreken van 'deskundigen' (Houtman 1994b), wat het publieke vertrouwen in hun oordeel ondergraaft (Berting 1986: 347) en zo de existentiële onzekerheid van het individu weer versterkt:

"If you believed everything you read about foodstuffs these days, you'd probably never eat again. Turn on the TV or the radio, open a magazine or newspaper and you'll see horrifying stories about the dreadful things your grocer is doing to you. That in itself would be bad enough. It's not much fun sitting down to a good-looking meal if you're worried that it might be your last. But the whole business has been made even more worrying by the fact that the information being offered now frequently conflicts with last weeks data." (Coleman, geciteerd door Giddens 1991: 101)

Wij kunnen concluderen dat de crisis waarin de moderniteit zich op dit moment bevindt fundamenteel is. Zij is immers het resultaat van de moderne nadruk op technologische beheersing van de natuur en op het belang van individuele vrijheid *zelf*. Deze heeft enerzijds geleid tot een afname van het vertrouwen in het probleemoplossend vermogen van technologie en anderzijds tot existentiële onzekerheid van het individu, twee gevolgen die elkaar op hun beurt weer wederzijds versterken. Ik besteed tenslotte aandacht aan twee reacties op deze culturele crisis, die een streven naar 'hertovering van de wereld' impliceren: Pogingen om individuen in naam van het moderne respect voor het individu ondergeschikt te maken aan collectiviteiten (paragraaf 4) en om aan de natuur weer subjectiviteit toe te kennen (paragraaf 5)⁹. Omdat beide strevingen

⁹ Het begrip 'hertovering van de wereld' verwijst dus *niet* naar de 'herinvoering' van een bovennatuurlijke orde, maar naar de neiging om subjectiviteit toe te kennen aan de natuur en het individu primair als lid van een gemeenschap of zelfs een maatschappelijke categorie te

enerzijds voortvloeien uit de moderne nadruk op individuele vrijheid en waardigheid, maar anderzijds juist een breuk met het moderne wereldbeeld impliceren, is het gerechtvaardigd om van 'postmoderne' tendenties te spreken.

4 OP ZOEK NAAR 'DIVERSITEIT' EN 'MULTICULTURALISME'

Uit zeer veel onderzoek blijkt dat de 'moderne' nadruk op individuele vrijheid vooral wordt gedragen door hoog opgeleiden, zodat Seymour Martin Lipsets (1959) 'autoritarisme van de arbeidersklasse' geen 'autoritarisme van de armen', maar een 'autoritarisme van de laag opgeleiden' is (Gabennesch 1972, Houtman 1994a). Ook uit Ingleharts onderzoek naar de 'postmaterialistische waardenoriëntatie' blijkt dat (vooral jonge) hoog opgeleiden de dragers zijn van het moderne ideaal van individuele vrijheid en zelfontplooiing (1977: 82). De studentenprotesten aan het eind van de jaren zestig vormden een belangrijke uiting van het sterke individualisme van hoog opgeleide jongeren (Habermas 1970), waarvan de blijvende gevolgen voor de (vooral Amerikaanse¹⁰) universiteiten moeilijk kunnen worden overschat.

Vanaf de jaren zeventig werden steeds meer posities aan de universiteiten bezet door de voormalige activisten. Met name in de geestes- en sociale wetenschappen grepen zij de mogelijkheid aan om samen met groepen studenten politiek gemotiveerde hervormingen aan de universiteiten door te voeren, waarbij zij wetenschap en politiek vermengden. "I see my scholarship as an extension of my political activism", stelt bijvoorbeeld Annette Kolodny, voormalig activiste aan de universiteit van Berkeley en tegenwoordig decaan van de faculteit der geesteswetenschappen van de Universiteit van Arizona (geciteerd door Taylor 1993: 21). Donna Shalala, één van Kolodny's generatiegenoten, legt op dezelfde wijze een verbinding tussen wetenschap en politiek:

"The university is institutionally racist. American society is racist and sexist. Covert racism is just as bad today as overt racism was thirty years ago. In the 1960s we were frustrated about all this. But now, we are in a position to do something about it." (geciteerd door D'Souza 1991: 16)

beoordelen en te behandelen, voor zover deze neigingen voortvloeien uit het typisch 'moderne' respect voor de vrijheid en waardigheid van het individu. Het moderne wereldbeeld, dat het resultaat is van de onttovering van de wereld, wordt in het geval van de hertovering van de wereld derhalve welbewust afgewezen op grond van één van zijn eigen uitgangspunten.

¹⁰ Michèle Lamont wijst er in haar fraaie studie *Money, Morals, and Manners* terecht op dat de enorme etnische diversiteit, die vanouds kenmerkend is voor de Verenigde Staten, sterk heeft bijgedragen aan de betreffende ontwikkelingen aan de Amerikaanse universiteiten (1992: 139-47).

Hun ontevredenheid betreft het gegeven dat de universiteiten de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen en die tussen blanken en kleurlingen slechts hebben geconsolideerd, doordat zij vrijwel uitsluitend aandacht hebben besteed aan het 'blanke' en 'mannelijke' perspectief op de wereld. Zo waren de aan studenten voorgeschreven boeken vrijwel allemaal geschreven door zogenaamde *DWEMs*¹¹.

Doelstelling werd hiermee het doorbreken van de dominantie van dit blanke mannelijke perspectief, wat men wil bereiken door aan de universiteiten ook het geluid van achtergestelde groepen te laten horen. In deze nieuwe visie op het hoger onderwijs staat het belang van een kennismaking met verschillende culturen en opvattingen voor de intellectuele en politieke vorming centraal:

"(...) multicultural education is a necessary corrective for racist, sexist, classist, and chauvinist approaches to knowledge and education, (...) enriching and expanding the educational enterprise." (President's Task Force¹² 1993: 76)

Vrijwel alle Amerikaanse universiteiten bewandelen hiertoe tegenwoordig twee verschillende wegen. In de eerste plaats worden studieprogramma's als 'Afro-American Studies', 'Gender Studies' en 'Gay and Lesbian Studies' opgezet, waarin het perspectief van de onderdrukte minderheden tot uiting komt. In de tweede plaats tracht men zowel de wetenschappelijke staf als de studentenpopulatie een afspiegeling te laten zijn van de Amerikaanse bevolking. Deze initiatieven vloeien derhalve voort uit het typisch 'moderne' respect voor andersdenkenden (Howe 1993), dat een gevolg is van de 'onttovering van de wereld'. Tegelijkertijd impliceren ze hier echter juist in essentiële opzichten een breuk mee.

De toegenomen nadruk op 'ascriptieve' kenmerken als sexe en huidskleur (Berting 1991a) heeft, gezien vanuit het moderne idee dat individuen als individuen moeten worden behandeld, onrechtvaardige gevolgen. Een probleem bij het streven naar een multiculturele campus is bijvoorbeeld dat het consequent Aziaten zijn die de hoogste SAT-scores¹³ behalen, gevolgd door blanken en tenslotte Hispanics en zwarten. In een situatie met een vast aantal beschikbare plaatsen voor eerstejaars studenten aan de top-universiteiten leidt positieve discriminatie van zwarten en Hispanics op deze wijze tot discriminatie van vooral Aziaten. In 1986 werden bijvoorbeeld aan de Berkeley-universiteit zwarte aspirant-studen-

¹¹ Het acroniem 'DWEM' staat voor 'Dead White European Male' (Finn 1993: 64).

¹² Het betreft hier een advies van een door de president van de California State University, Long Beach, ingestelde werkgroep.

¹³ 'SAT' staat voor 'Scholastic Aptitude Test' en is in de Verenigde Staten het meest gebruikte criterium bij de toelating tot het academisch onderwijs. De hoogst mogelijke score is 1600, opgebouwd uit een maximum van 800 voor de 'math section' en een zelfde aantal punten voor de 'verbal section' van de test.

ten toegelaten met een score op Berkeley's 'academic index' van 4.800 (uit een maximum van 8.000), terwijl blanke studenten een score van minstens 7.000 nodig hadden om te worden toegelaten en Aziaten met een score van 7.000 slechts een kans van 50% hadden. Volgens officials van Berkeley is een zwarte aspirant-student zo goed als zeker van toelating met een SAT-score van 1.100, terwijl blanke en Aziatische kandidaten met deze score zo goed als kansloos zijn (D'Souza 1991: 36). Dit komt er op neer dat in het geval van Berkeley zwarten en Hispanics bij gelijke academische geschiktheid maar liefst twintig keer zoveel kans hebben om te worden toegelaten als Aziaten (idem: 3).

Het gevolg van deze instroomverschillen is het achterblijven van de studieprestaties van zwarte studenten bij die van blanken en Aziaten, terwijl ook hun uitval gedurende de studie hoger is. Officials van Berkeley duiden dit probleem - een rechtstreeks gevolg van het door henzelf gevoerde beleid - eufemistisch aan als 'the retention problem' (idem: 38-43). Voor hen die het betreft, moet het een zeer bittere ervaring zijn om te ontdekken dat zij tempo en niveau niet kunnen bijbenen. Zij zijn gebruikt als een middel om een multiculturele campus te creëren, waarbij aan hun voorzienbare frustraties eenvoudigweg voorbij is gegaan (Short 1993: 94, 105).

Ook waar het de werving van wetenschappelijk personeel betreft, spelen ascriptieve kenmerken een belangrijke rol. Zo werd een kandidaat voor een hoogleraarspost op het gebied van Latijns Amerikaanse literatuur aan Hampshire College in Amherst afgewezen omdat zij, hoewel Argentijns, net als veel andere Argentijnen Joods en Italiaans bloed had, zodat zij etnisch onvoldoende zuiver werd geacht. Volgens een lid van de selectiecommissie zou zij hierdoor te 'Eurocentrisch' zijn om deze positie naar behoren te kunnen vervullen. Een hooggekwalficeerde Mexicaanse kandidaat voor dezelfde positie werd afgewezen omdat hij in zijn dissertatie over Mexicaanse literatuur had gewezen op overeenkomsten tussen het werk van bepaalde Mexicaanse schrijvers en dat van Shakespeare. Dat kwam ook hem te staan op het verwijt van 'Eurocentrisme'. Bovendien was er ook bij hem twijfel over zijn etnische zuiverheid: Is een Mexicaan wel 'echt' Latijns Amerikaans? De zowel ideologisch als etnisch zuiver bevonden kandidaat, die uiteindelijk werd benoemd, moest overigens ook al weer snel het veld ruimen, toen bleek dat hij in zijn onderwijs een verbinding had gelegd tussen Latijns Amerikaanse literatuur en Europa (Taylor 1993: 22-4).

Aan het streven naar diversiteit en multiculturalisme ligt de naïeve veronderstelling ten grondslag dat iemands (politieke) opvattingen herleid kunnen worden tot zijn of haar sexe en/of etniciteit, doordat individuen niet in staat zijn om zich te onttrekken aan de socialiserende werking van een 'inherent racistische, sexistische en heterosexuele samenleving'. Voor

een individu met een geweten is in deze manier van denken geen plaats. Zo schrijft Becky Thompson, hoogleraar Vrouwenstudies aan de Brandeis University, in een door de *American Sociological Association* verspreide handleiding voor onderwijs over 'race and gender':

"I begin the course with the basic feminist principle that in a racist, classist and sexist society we have all swallowed oppressive ways of being, whether intentionally or not. Specifically, this means that *it is not open to debate whether a white student is racist or a male student is sexist. He/she simply is*. Rather the focus is on the social forces that keep these distortions in place" (geciteerd in D'Souza 1991: 8, cursivering DH)

Bezien vanuit het moderne individualisme is dit uiteraard een zeer bedenkelijke stellingname: "These assumptions are racist. They imply the essential doctrine of racism, that race determines culture" (Short 1993: 99).

De idee dat de ongelijkheid tussen de sexen en tussen blanken en kleurlingen tot uiting komt in en in stand gehouden wordt door de taal leidt velen zelfs tot een pleidooi voor een inperking van de vrijheid van meningsuiting - één van de belangrijkste individuele vrijheidsrechten. Reeds de titel van een stuk van Stanley Fish, hoogleraar Engels en recht aan Duke University, spreekt wat dit betreft boekdelen: 'There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too' (1993). Hij meent dat de bescherming van minderheden tegen kwetsend taalgebruik vereist dat de vrijheid van meningsuiting wordt ingeperkt. Diverse Amerikaanse universiteiten volgen deze suggestie in de praktijk na door middel van op schrift gestelde ge- en verboden voor studenten en staf. Anderen protesteerden hier fel tegen. Zij menen dat de campus zo verandert in "an island of repression in a sea of freedom" (Finn 1993) en spreken zelfs van "fascism of the left" (Paglia, geciteerd door Taylor 1993: 19), "a new McCarthyism" (Thernstrom, geciteerd door Taylor 1993: 19), "a politically motivated attack on liberal democracy" (Short 1993: 114) en "the new fundamentalism" (Taylor 1993: 17, vgl. Harris 1995).

In plaats van studenten te stimuleren om in een open intellectueel klimaat hun eigen mening te vormen, worden volgens critici aan Amerikaanse universiteiten in toenemende mate politieke dogma's, clichés en stereotypen overgedragen, waardoor een klimaat is ontstaan dat doet denken aan het China van de Culturele Revolutie (Taylor 1993: 19-20). In sommige gevallen worden zelfs voor iedereen verplichte cursussen over sexismen en/of racisme ingevoerd. Een staflid van de Universiteit van Pennsylvania dat haar bezorgdheid over het verplichte karakter van een cursus over racisme uitte en daarbij haar "deep regard for the individual and (...) desire to protect the freedoms of *all* members of society" benadrukte, kreeg haar notitie zelfs teruggestuurd met het woord 'individual' omcirkeld en in de kantlijn geschreven:

"This is a RED FLAG phrase today, which is considered by many to be RACIST. Arguments that champion the individual over the group ultimately privilege the 'individuals' who belong to the largest or dominant group." (D'Souza 1991: 9-10)

De behandeling van individuen op grond van irrelevante kenmerken en het opleggen van beperkingen aan de vrijheid van meningsuiting hebben tenslotte precies de gevolgen waartegen ze in naam gericht zijn: Een toename van racisme, stereotypering en onverdraagzaamheid. Zo verklaart Leonard Jeffries, voorzitter van de vakgroep 'Black Studies' van City College, in een 'Afrocentrische' analyse de onderdrukking van Afrikanen door Europeanen met de stelling dat er eenvoudigweg twee soorten mensen zijn: Europeanen behoren tot de (materialistische, zelfzuchtige en gewelddadige) 'ice people' en Afrikanen tot de (vreedzame, coöperatieve en spirituele) 'sun people'. Verder meent hij dat zwarten biologisch superieur zijn aan blanken, omdat zij meer melanine hebben, dat het intellect en de gezondheid zou reguleren (aangehaald in Taylor 1993: 28).

Zeer bedenkelijk is dat studenten onder de heersende omstandigheden worden aangemoedigd om zichzelf als 'Black', 'Asian', 'White' of 'Hispanic' in plaats van als individu te definiëren. Vooral zwarte studenten hebben een duizelingwekkend aantal verenigingen opgericht, waarin uiting wordt gegeven aan hun zwarte identiteit en Afrikaanse afstamming (D'Souza 1991: 268, noot 87). In overeenstemming hiermee verschijnt aan de University of Maryland at College Park, waar deze bijdrage is geschreven, een maandblad getiteld *The Black Explosion*, 'Presenting the Black community in its true and positive light'. De editie van donderdag 26 januari 1995 doet verslag van een onderzoek onder een steekproef van ongeveer 400 eerstejaarsstudenten naar hun houdingen ten aanzien van het beleid van de universiteit betreffende multiculturalisme en diversiteit. Van de zwarte studenten noemt 80% zijn etnische identiteit 'zeer belangrijk', tweemaal zoveel als de andere onderscheiden categorieën (Hispanics: 47%, Asians: 40%, Whites: 26%). Het streven naar multiculturalisme en diversiteit draagt zo bij tot wat Michel Maffesoli 'neotribalisme' noemt¹⁴ (aangehaald in Bauman 1993: 235-8).

¹⁴ Dit 'neotribalisme' wordt gedragen door de leden van categorieën die lange tijd - en in bepaalde kringen zelfs nog steeds - zijn gediscrimineerd op grond van sexe, huidskleur of seksuele geaardheid. Juist door deze achterstelling hebben zij de neiging om precies deze kenmerken centraal te stellen in de constructie van hun identiteit. Het is om die reden dat 'wij vrouwen' wel een veelgehoorde aanduiding is, terwijl 'wij mannen' niet of nauwelijks voorkomt (vgl. Lamont 1992: 80). Op dezelfde manier komt 'wij zwarten' veel frequenter voor dan 'wij blanken' (en blijft laatstgenoemde aanduiding bovendien beperkt tot extreem-rechtse kringen, terwijl zij door de rest van de samenleving als moreel verwerpelijk wordt beschouwd). Ook in kringen van homoseksuelen bestaat de neiging om de homosexualiteit een centrale plaats te geven in de constructie van de identiteit, terwijl dit bij heteroseksuelen nauwelijks voorkomt.

Volgens D'Souza zijn er belangrijke aanwijzingen dat de toegenomen betekenis van de huidskleur op de traditioneel liberale noordelijke universiteiten juist daar heeft geleid tot een toename van het aantal incidenten met een racistisch karakter (1991: 124-56).

Wij hebben met het streven naar 'multiculturalisme' en 'diversiteit' te maken met een curieus gedachtengoed, dat enerzijds een uitvloeisel is van het moderne individualisme en dit anderzijds afwijkt (Howe 1993). Het is precies deze combinatie van *verbinding en breuk* met het moderne wereldbeeld, die het rechtvaardigt om van een 'postmodern' verschijnsel te spreken, dat een poging tot 'hertovering van de wereld' impliceert. Het moderne idee dat individuen belangrijker zijn dan collectiviteiten, dat ontstaat als gevolg van de 'onttovering van de wereld', wordt hier niet afgewezen op grond van een 'afkeer van', maar juist uit 'respect voor' 'anderen'. De controversen waarmee één en ander gepaard gaat, onttrekken zich hierdoor aan de moderne tegenstelling tussen '(cultureel) liberalisme' (nadruk op de rechten van het individu tegenover de collectiviteit) en '(cultureel) conservatisme' (nadruk op de plichten van het individu tegenover de collectiviteit) (Houtman 1994a: 32-50). Waar 'wij Nederlanders' niet meer mag, wordt 'wij vrouwen' niet als problematisch beschouwd en waar 'black power' aanvaard wordt, betekent 'white power' een enkelte gevangenis: "the cultural discourse, once the domain of the liberal, assimilationist, *inclusivist* strategy, has been 'colonized' by the *exclusivist* ideology" (Bauman 1993: 236)¹⁵.

5 DE WEDERGEBOORTE VAN DE NATUUR

Het moderne onderscheid tussen een onbezielde natuur, die *qualitate qua* object van menselijke beheersing is, en met bewustzijn behepte mensen, wier vrijheid en waardigheid *qualitate qua* dient te worden beschermd, ligt ten grondslag aan het onderscheid tussen natuurwetenschap en cultuurwetenschap met hun respectievelijke methodologieën van 'erklären' en 'verstehen' (Zijdeveld 1990). Nu natuur en cultuur sterker dan ooit

¹⁵ Om meer inzicht te krijgen in de manier waarop dit gedachtengoed zich verhoudt tot de traditionele tegenstelling (cultureel) conservatisme vs. liberalisme, is het wenselijk om per 'neo-tribe' (vrouwen, zwarten, homoseksuelen, etc. (zie noot 14)) een meetinstrument te ontwikkelen voor 'liberaal autoritarisme'. Mogelijke items voor 'liberaal autoritaire' opvattingen over de relatie tussen mannen en vrouwen zijn bijvoorbeeld: 'Positieve discriminatie van vrouwen is geen discriminatie', 'Vrouwen zijn gevoelig - mannen hardvochtig', 'Mannen kunnen vrouwen niet anders zien dan als huisvrouw of lustobject', 'Het is voor mannen onmogelijk om vrouwen te begrijpen', etc. Dit meetinstrument dient vervolgens in verband te worden gebracht met indicatoren voor de moderne nadruk op het individu (bijv. nadruk op het belang van gelijke rechten voor man en vrouw, gering autoritarisme en sterk postmaterialisme), alsmede met de achtergronden van deze laatste opvattingen (m.n. opleidingsniveau, leeftijd en kerkelijkheid) en - uiteraard - met sexe.

met elkaar verweven zijn geraakt (denk aan stier Herman, de ontbossing, het gat in de ozonlaag, etc.), is de rigoureuze scheiding in het moderne denken tussen beide typen wetenschap en tussen 'dingen' en 'mensen' problematisch geworden (Latour 1991, Beck et al. 1993: vii).

Velen wijzen in dit verband ook op de problematische status van dieren, die immers noch 'mensen', noch 'dingen' zijn. Uit onderzoek blijkt dat mensen diersoorten onderscheiden naar hun gelijkenis met mensen. Het dichotome onderscheid tussen 'dingen' en 'mensen' verandert hiermee in een continuüm, waarop respectievelijk ongewervelde dieren, vissen, amfibieën, reptielen, vogels en zoogdieren tussenposities innemen tussen beide polen en waarbij aan mensapen de grootste overeenkomst met mensen wordt toegekend (Eddy et al. 1993). De verschillen in positie op dit continuüm hebben gevolgen voor de mate waarin mensen geneigd zijn om aan diersoorten rechten toe te kennen. Wanneer mensen bijvoorbeeld wordt gevraagd om zes bedreigde diersoorten te ordenen naar het belang om ze voor uitsterven te behoeden, dan scoort de gorilla het hoogst en een keversoort het laagst en blijkt de rangordening van de waargenomen overeenkomst met mensen inderdaad identiek (Plous 1993b: 33-4). Deze zelfde 'logica van de gelijkenis' leidt er toe dat mensen meer weerzin vertonen tegen het eten van chimpansees dan tegen het eten van zebra's (idem: 40-1). Geringere verschillen met mensen geven dus aanleiding tot een sterkere nadruk op de rechten van dieren.

Sinds de Australische filosoof Peter Singer in 1975 het boek *Animal Liberation* publiceerde, is de wetenschappelijke belangstelling voor het vraagstuk van dierenrechten sterk toegenomen. In 1979 publiceerde het tijdschrift *Inquiry* (een interdisciplinair tijdschrift voor filosofie en sociale wetenschappen) een themanummer over dit onderwerp. In 1993 deed de (psychologische) *Journal of Social Issues* hetzelfde, net als het Nederlandse *Filosofie Magazine* in 1994. De rechten van het dier vormen een zeer controversieel vraagstuk. Zo vroeg één van de beoordelaars van het voorstel om een nummer van de *Journal of Social Issues* aan dierenrechten te wijden zich af: "Why should I care about this? Will we have (a JSI issue) on the civil rights of strawberries next?" (Plous 1993a: 2).

Anders dan dergelijke sceptische reacties suggereren, gaat het hier echter geenszins om een marginaal en excentriek verschijnsel. Dat blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat de schrijver van deze bijdrage, toen hij in januari 1995 het *National Museum of Natural History*, onderdeel van het beroemde *Smithsonian Institution* in Washington, D.C., bezocht, daar onder het kopje 'What's wrong?' de volgende waarschuwing aantroft: "The world and our perception of it have changed drastically since 1960, when these mammal exhibits were installed", gevolgd door een viertal "misconceptions we plan to eliminate in our new exhibits". Eén van deze 'misconceptions' is het feit dat "Humans are treated as more important

than other (sic, DH) mammals, which are judged as good or bad depending on their interactions with us". Deze morele herwaardering van dieren komt ook tot uiting in een film als *Gorillas in the Mist*, waarin gorilla's consequent als 'onschuldig', 'goed' en 'moreel zuiver' worden gepresenteerd en mensen - zowel uit westerse als uit Derde Wereldlanden - consequent als 'gewelddadig', 'zelfzuchtig' en 'egoïstisch' (Nash en Sutherland 1993).

De sociale beweging die voortkomt uit de weerzin tegen het moderne idee van 'dieren als dingen' verzet zich tegen het gebruik van dieren in laboratoria, het fokken van pelsdieren voor de productie van bont, de leefomstandigheden van dieren in de bio-industrie, etc. (zie bijv. Jasper en Poulsen 1993: 646-51). Centraal in het wereldbeeld van activisten voor dierenrechten staat de notie van gelijkwaardigheid van mensen en dieren (in deze kringen 'human animals' en 'non-human animals' genoemd, terwijl de ontkenning van deze gelijkwaardigheid - analoog aan 'racism' en 'sexism' - wordt aangeduid als 'speciesism'). De genoemde notie leidt tot ingewikkelde morele dilemma's: Is het aanvaardbaar om huisdieren te hebben? Om lederen producten te dragen? Om medicijnen te gebruiken die zijn getest op dieren? Om ongedierte uit te roeien?

Schuldgevoelens over allerlei 'normale' gedragingen (autorijden, softbal spelen met leren bal en handschoen, paardenraces bezoeken, etc.) komen onder deze groep veelvuldig voor. Ze overstijgen bovendien het niveau van het individuele handelen: "they (seem) to experience a kind of collective guilt that (stems) from the transgressions of nature caused by the ascendancy of 20th-century technology" (Herzog 1993: 117). Het activisme voor dierenrechten gaat vaak gepaard met vegetarisme; twee verschijnselen die elkaar wederzijds versterken (Herzog 1993: 110-1, Palmer en Forsythe 1992: 36-7). Sommige activisten voor dierenrechten worstelen zelfs met het morele probleem om een lijn te trekken tussen dieren enerzijds en planten anderzijds en overwegen of het niet beter is om alleen vruchten en noten te eten, omdat groente wordt 'gedood' tijdens de oogst (Herzog 1993: 109)¹⁶. Zo blijkt het verschil tussen groente en fruit zelfs nog belangrijker dan ik al dacht¹⁷.

¹⁶ Palmer verwijst zelfs naar twee artikelen van de Amerikaanse jurist Stone in de *Southern California Law Review*, waarin wordt gepleit voor de toekenning van rechten aan bomen en rivieren (1991: 222).

¹⁷ Stelling 12 bij mijn dissertatie (1994a) luidt: "Het aardige van komkommers, paprika's en aubergines is dat ze - net als bijvoorbeeld spruitjes, andijvie en aardappels - 'groente' worden genoemd, maar desondanks - net als bijvoorbeeld sinaasappels, aardbeien en bananen - 'fruit' zijn en daardoor uitstekend illustreren dat de betekenis van analytische wetenschappelijke begrippen niet moet worden verward met de betekenis die dezelfde begrippen in het alledaagse taalgebruik hebben."

In de zomer van 1990 vond in Washington, D.C., Verenigde Staten, een mars plaats van ongeveer 25.000 activisten voor dierenrechten. Uit onderzoek blijkt dat de deelnemers hieraan zeker geen dwarsdoorsnede van de bevolking vormden. Sterk oververtegenwoordigd waren jonge, blanke hoog opgeleiden met een politieke voorkeur voor de Democraten of onafhankelijke kandidaten. De onderzoekers laten zien dat "rejection of human dominion over the environment is a unifying theme among the divergent animal rights groups" (Jamison en Lunch 1992: 448). Opvallend is verder de positieve grondhouding ten aanzien van feministen onder de deelnemers, die een overlap met de vrouwenbeweging suggereert (idem: 449), alsmede hun zeer sterke 'wetenschapsscepticisme'. Waar van het grote publiek ongeveer 60% meent dat wetenschap 'meer goed dan kwaad' doet en slechts 5% dat wetenschap 'meer kwaad dan goed' doet, bedragen deze percentages voor de deelnemers aan de genoemde mars respectievelijk maar liefst 26 en 52 (idem: 450).

Opvallend en veelzeggend is ook de wederzijdse stereotypering van natuurwetenschappers en activisten voor dierenrechten. Jamison en Lunch rapporteren een negatieve houding onder activisten voor dierenrechten ten aanzien van natuurwetenschappers (1992: 449). Omgekeerd worden activisten voor dierenrechten door natuurwetenschappers afgeschilderd als emotioneel, irrationeel en anti-intellectueel. Herzog - zelf geen activist voor dierenrechten - deelt ons in dit verband mee:

"(...) when I have discussed the results of (my) study with biomedical and behavioral researchers, they have said to me at various times, 'Those people are just crazy', 'I hope you really give them hell in your presentation', and, most recently, 'Aren't you afraid of talking to them?'" (1993: 118)

De overeenkomst met de discussies over risico's van technologie tussen technici en actievoerders is te sterk om toevallig te zijn (Beck 1992a: 57-62 en vergelijk de bijdrage van Mascini hoofdstuk 6). Het gegeven dat de activisten voor dierenrechten vooral hoog opgeleiden met een liberale politieke voorkeur zijn, stemt inderdaad overeen met de bevinding van Knulst en Van Beek dat een sterke nadruk op individuele vrijheid en zelfontplooiing (postmaterialisme) leidt tot een sterkere nadruk op de risico's van technologie (1988). Individualistische, liberale politieke opvattingen geven derhalve aanleiding tot weerstanden tegen een verdergaande rationalisering van de samenleving¹⁸.

¹⁸ Deze bevinding werpt tevens nieuw licht op de met name door vegetariërs frequent naar voren gebrachte stelling 'dat je agressief wordt van het eten van vlees'. Ik heb geen idee of er onderzoek bestaat, waarin een samenhang tussen agressie en het eten van vlees wordt vastgesteld of dat wij hier te maken hebben met een zogenaamd (en in dit geval zeer toepasselijk) 'broodje-aap-verhaal'. Mocht een dergelijk verband werkelijk bestaan, dan suggereert mijn analyse dat de causale volgorde omgekeerd is aan de door vegetariërs

De weigering om de natuur als een 'ding' te beschouwen en te behandelen laat tenslotte ook de wetenschap niet onberoerd. David Ray Griffin (1988) pleit als redacteur van de serie *Constructive Postmodern Thought* van de *State University of New York Press* bijvoorbeeld voor een 're-enchantment of science', waarbij wordt gebroken met het mechanistische wereldbeeld, het rigoureuze onderscheid tussen mensen en dingen overboord wordt gezet en aan de natuur subjectiviteit wordt toegekend. Zo tracht Rupert Sheldrake aan te tonen dat de 'natuurwetten' helemaal niet 'tijdloos' en 'onveranderlijk' zijn, maar beschouwd moeten worden als 'gewoonten', die onderhevig zijn aan verandering (1988, 1990). Het behoeft niet te verbazen dat het werk van Sheldrake, net als het idee van het toekennen van rechten aan dieren, op sterke weerstanden stuit in natuurwetenschappelijke kringen. Het toonaangevende Engelse tijdschrift *Nature* spreekt in een redactioneel commentaar op Sheldrake's boek *A New Science of Life* zelfs over een 'infuriating tract' en:

"(...) the best candidate for burning there has been for a long time" en "pseudoscience", waaraan nog wordt toegevoegd dat "no self-respecting grant-making agency will take the proposals seriously." (geciteerd door Griffin 1988: 39 noot 64)

6 CONCLUSIE

De tegenstellingen tussen 'natuur' en 'cultuur' en tussen 'individu' en 'gemeenschap' nemen een centrale plaats in het moderne wereldbeeld in¹⁹ en hebben duidelijke morele connotaties. Waar de natuur wordt gezien als een 'ding'; dat technologisch kan en mag worden beheerst, wordt het individu beschouwd als belangrijker dan de gemeenschap, zodat het vrijheidsrechten krijgt toegekend. Pleidooien voor dierenrechten en multiculturalisme impliceren een breuk met zowel deze twee centrale dichotomieën in het moderne wereldbeeld als met hun morele connotaties. De natuur in het algemeen en dieren in het bijzonder worden niet langer gezien als 'dingen', die ondergeschikt zijn aan de mens en het individu wordt niet langer gezien als belangrijker dan de collectiviteit.

De afwijzing van beide moderne noties impliceert een hernieuwde aanvaarding van ambiguïteit en ambivalentie, waartegen in het moderne wereldbeeld juist een sterke weerzin bestaat (Levine 1985: 1-43, Bauman

geïmpliceerde: zij die meer begrip tonen voor de afwijkende meningen van andersdenkenden, opteren eenvoudigweg vaker voor vegetarisme. Mocht deze laatste hypothese houdbaar blijken, dan kan vervolgens de hypothese worden getoetst dat onder de 'vleeseters' lagere scores op de bekende 'F-schaal' voor autoritarisme leiden tot een voorkeur voor een 'well done' biefstuk, terwijl hogere scores juist leiden tot een voorkeur voor een 'rare' biefstuk.

¹⁹ Het is dan ook niet toevallig dat de vier cellen die ontstaan, wanneer beide 'moderne' tegenstellingen worden gekruist, corresponderen met vier fundamenteel verschillende manieren van denken in de moderne sociale wetenschappen (Berting 1992).

1991)²⁰. Omdat beide behandelde fenomenen desondanks voortvloeien uit de typisch moderne nadruk op respect voor individuele vrijheid en waardigheid, is geenszins sprake van een positieve herwaardering van het gerefficeerde premoderne wereldbeeld. De gelijktijdige *verbinding en breuk* met het moderne wereldbeeld rechtvaardigt het juist om te spreken van 'postmoderne' verschijnselen, die een poging tot 'hertovering van de wereld' impliceren. Het betreft een weloverwogen afwijzing van het moderne wereldbeeld, die is ingegeven door het moderne individualisme zelf (vergelijk d'Anjou en Bernts, respectievelijk hoofdstuk 3 en 2).

In de komende jaren hoop ik de nodige tijd vrij te kunnen maken voor empirisch onderzoek naar de relatie tussen het moderne individualisme en steun voor een 'hertovering van de wereld'. Om daarbij het niveau van zowel 'data dredging' als 'theoretische luchtfitserij' te ontstijgen, is een evenwichtige verhouding tussen theoretische en empirische analyse van doorslaggevend belang. Precies in dit ambachtelijke vermogen om theoretische inzichten en empirische gegevens systematisch op elkaar te betrekken schuilt de kracht van de sociologie van Jan Berting (vergelijk Moelker, hoofdstuk 9). De wijze waarop hij de rol van de creatieve theoreticus als geen ander weet te combineren met die van de nauwgezette empirische onderzoeker dwingt zonder meer respect af, temeer daar beide rollen sterk uiteenlopende eisen aan de socioloog stellen. Tijdens de vele saaie en routinematige werkzaamheden, die het verrichten van empirisch onderzoek onvermijdelijk met zich meebrengt, raakt de denker en theoreticus al snel verveeld. Omgekeerd wordt de onderzoeker, als een zeeman die te lang aan wal is geweest, onrustig als hij lange tijd verstoken blijft van 'the real thing': Empirisch materiaal.

Theorie en onderzoek kunnen niet zonder elkaar, maar het valt de socioloog moeilijk om aan beide recht te doen. Toch is dat noodzakelijk. Waar de wetenschapsfilosofie ons zegt dat wij onze eigen gevoelens, voorkeuren en opvattingen moeten scheiden van ons onderzoek, leert de wetenschapssociologie ons immers dat wij dat helemaal niet kunnen. De theoretische socioloog is al snel geneigd om verliefd te worden op zijn eigen hypothesen en juist daarin schuilt voor de onderzoeker het belang van een empirische beproeving. Het is namelijk niet waar 'dat met statistiek alles kan worden aangetoond', zoals wel wordt beweerd: "Short of deliberate falsification, statistical data are remarkably resistant, as anyone who has desparately tried to save a pet hypothesis knows" (Davis 1964: 233).

²⁰ Dat beide in dit hoofdstuk geanalyseerde 'postmoderne' verschijnselen vooral worden gedragen door hoog opgeleiden met liberale politieke opvattingen is dan ook in overeenstemming met het gegeven dat tolerantie ten aanzien van ambiguititeit negatief gecorreleerd is met autoritarisme (Levine 1985: 11-13).

Voor de theoretische socioloog is het verrichten van empirisch onderzoek dan ook riskant, omdat het tot een gedwongen scheiding van de geliefde kan leiden: "One of the tragedies of life is the murder of a beautiful theory by a brutal gang of facts" (La Rochefoucauld, geciteerd door Douglas en Waksler 1982: 1). Dergelijke pijnlijke ervaringen worden echter ruimschoots gecompenseerd door de gevallen, waarin de statistische analyse eerder ontwikkelde hypothesen bevestigt:

"Those few moments (...) when a new set of tables comes up from the machine room and questions begin to be answered; when relationships actually hold under controls; when the pile of tables on the desk suddenly meshes to yield a coherent chapter; when in a flash you see a neat test for an interpretation; when you realize you have found out something about something important that nobody ever knew before - these are the moments that justify research." (Davis 1964: 233-34)