

De tirannie van het beeld

*Collectieve voorstellingen
en handelen*

Jan Berting, Leo d'Anjou en Bram Steijn
redactie

Boom
Amsterdam

5 Relativisme en fundamentalisme in
wetenschap en samenleving
*Politieke opvattingen en kerkelijkheid van
Amerikaanse wetenschapsbeoefenaren*

Dick Houtman¹

I INLEIDING

Eén van de belangrijkste hedendaagse wetenschappelijke controversen betreft de vraag of 'waarheid' door wetenschappers wordt 'gevonden' of 'geconstrueerd'. Zij die menen dat waarheid wordt 'gevonden', wordt door hun critici dogmatisme en etnocentrisme verweten (Bauman 1992: 104). Omgekeerd worden zij die geloven dat wetenschappers waarheid 'construeren' door hun critici afgeschilderd als gedreven door irrationele en niet-wetenschappelijke sentimenten (Merton 1977: 108; Gellner 1992). Dat beide kampen zich genoodzaakt zien om dit soort gespieerde retoriek te hanteren, roept de vraag op of wij hier wel te maken hebben met een gewoon empirisch beslisbaar wetenschappelijk verschil van mening. Ik snijd daarom in deze bijdrage de wetenschapssociologische vraag aan of – en zo ja: hoe? – dit wetenschappelijke meningsverschil is verweven met 'buitenwetenschappelijke' culturele voorstellingen.

Het delicate en controversiële karakter van dit vraagstuk, dat noopt tot voorzichtigheid, kan onder andere worden teruggevoerd op de omstandigheid dat het verbonden is met de vraag naar de legitimiteit van het onderscheid tussen superieure (want 'ware' en 'objectieve') wetenschappelijke kennis enerzijds en inferieure (want 'bevooroordeelde') 'lekenkennis' anderzijds. Ik pretendeer in onderhavige bijdrage dan ook geenszins een definitief antwoord op de gestelde vraag te kunnen geven, maar beoog veeleer aannemelijk te maken dat het zeer wel denkbaar is dat het genoemde wetenschappelijke meningsverschil verbonden is met een niet-wetenschappelijke culturele tegenstelling.

Daartoe sta ik eerst wat uitgebreider stil bij de twee genoemde epistemologische standpunten en zet vervolgens uiteen dat een hiermee vergelijkbare tegenstelling buiten de wetenschap een rol speelt: het moreel-politieke meningsverschil over de vraag of de moraal al dan niet een hard

en universeel fundament heeft. Op grond van de veronderstelling dat de epistemologische en de moreel-politieke overtuigingen van wetenschappers met elkaar samenhangen, formuleer ik dan drie hypothesen (paragraaf 2), die worden getoetst via een secundaire analyse van in de jaren zeventig onder Amerikaanse wetenschapsbeoefenaren verzamelde data (paragrafen 3 en 4). Vervolgens zet ik uiteen dat drie alternatieve theorieën geen bevredigende verklaring voor de geboekte onderzoeksbevindingen bieden. Mijn conclusie luidt daarom dat er inderdaad een positieve affiniteit (*Wahverwandschaft*) tussen de genoemde wetenschappelijke tegenstelling enerzijds en een belangrijke hedendaagse moreel-politieke tegenstelling anderzijds lijkt te bestaan. Ik besluit in paragraaf 6 met de belangrijkste implicaties.

2 RELATIVISME EN FUNDAMENTALISME IN WETENSCHAP EN SAMENLEVING: HYPOTHESEN

2.1 *Epistemologisch relativisme en fundamentalisme* – Hoewel de sociale wetenschappen inmiddels verscheidene 'methodenstrijden' achter de rug hebben, heeft nog niemand de vraag of ons wetenschapsgebied een andere methodologie vereist dan de natuurwetenschappen beslissend – dat wil zeggen: op een voor iedereen overtuigende wijze – kunnen beantwoorden. Dat de discussie hierover de afgelopen decennia sterk gepolariseerd is, lijkt mede een gevolg van het feit dat tegenwoordig veel minder sociale wetenschappers dan in het verleden een relativistische epistemologie afwijzen. Of, zoals Bernstein deze ontwikkeling plastisch samenvat: het relativisme was zo'n tweehonderd jaar geleden nog een vreedig sijpelend stroompje binnen de filosofie, maar is inmiddels aangezwollen tot een woestinkolkende stroomversnelling (1983: 13). De vraag naar de verhouding tussen de sociale werkelijkheid enerzijds en sociaal-wetenschappelijke kennis over die werkelijkheid anderzijds is dan ook nog minstens zo omstreden als een eeuw geleden.

Zij die menen dat een hard en universeel fundament voor wetenschappelijke waarheid ontbreekt, opereren voor 'epistemologisch relativisme'. Vandaag de dag wordt dit vooral uitgedragen door het modieuze postmodernisme. Centraal hierin staat het idee dat alle (wetenschappelijke) kennis is ingebed in 'culturen' of 'taalspelen', zodat de idee van een niet-cultuurgebonden waarheid onhoudbaar is: '...the postmodern world-view entails the dissipation of objectivity. The element most conspicuously absent is a reference to the supracommunal, "extraterritorial" grounds of

truth and meaning' (Bauman 1992: 35; Geertz 1984: 276; Gellner 1992: 24). Deze postmoderne positie benadrukt derhalve dat het niet mogelijk is om de werkelijkheid 'objectief af te beelden', omdat het beeld van de werkelijkheid dat men vindt, afhankelijk is van de (culturele of theoretische) bril waardoor men kijkt: het is een misverstand om te menen dat er zoiets als *a view from nowhere* bestaat (Calhoun 1995).

Deze relativistische epistemologie wordt verworpen door degenen die menen dat wetenschappelijke waarheid wel degelijk op een hard en universeel fundament is gebaseerd. Deze alternatieve epistemologie staat in de Angelsaksische literatuur te boek als *foundationalism*. Bij gebrek aan een bevredigend Nederlands synoniem vertaal ik dit – ondanks de wat nare bijmaak – in onderhavige analyse letterlijk, dat wil zeggen: als 'fundamentalisme'. In dit geval wordt verondersteld dat een 'cultuurloze' waarheid wel degelijk bestaat en ook kenbaar is. Het epistemologisch relativisme berust vanuit deze positie bezien op een misverstand: mensen met verschillende culturele en/of theoretische achtergronden mogen dezelfde werkelijkheid dan op verschillende manieren waarnemen, maar daaruit volgt nog geen dat er 'dus' geen 'objectieve' werkelijkheid bestaat en ook niet dat wetenschappers deze niet zouden kunnen vinden. Het probleem is veeleer het uitbannen van vertekeningen uit wetenschappelijke waarnemingen.

Voor de definiëring van de begrippen 'relativisme' en 'fundamentalisme' sluit ik in deze bijdrage aan bij de wetenschapsfilosoof Bernstein. Hij spreekt weliswaar consequent over *objectivism* in plaats van *foundationalism*, maar wijst er tevens op dat beide begrippen in hoge mate synoniem zijn. Bernsteins omschrijvingen van relativisme en zijn tegenhanger zijn voor mijn doelstellingen vooral bruikbaar, omdat zij door hem niet slechts van toepassing worden geacht op de twee verschillende antwoorden op de vraag of 'waarheid' een 'cultuurloos' fundament heeft, maar ook of dit geldt voor (onder andere) moreel-politieke 'juistheid' en 'goedheid'. In de volgende passage geeft Bernstein derhalve de gemeenschappelijke noemer weer van 'epistemologisch' en 'moreel-politiek' relativisme/fundamentalisme:

'By "objectivism", I mean the basic conviction that there is or must be some permanent, ahistorical matrix or framework to which we can ultimately appeal in determining the nature of rationality, knowledge, truth, reality, goodness, or rightness. Objectivism is closely related to foundationalism and the search for an Archimedean point. The relativist not only denies the positive claims of the objectivist but goes further. In its strong-

st form, relativism is the basic conviction that when we turn to the examination of those concepts that philosophers have taken to be the most fundamental—whether it is the concept of rationality, truth, reality, right, the good, or norms—we are forced to recognize that in the final analysis all such concepts must be understood as relative to a specific conceptual scheme, theoretical framework, paradigm, form of life, society, or culture (Bernstein 1983: 8).

Helaas stelt Bernstein de vraag of relativistische dan wel fundamentalistische opvattingen over het karakter van 'waatheld' empirisch samenhangen met relativistische dan wel fundamentalistische overtuigingen betreffende het karakter van moreel-politieke 'juistheid' of 'goedheid' niet systematisch aan de orde. Wel stelt hij vast dat filosofische controverten over het relativisme vroeger vooral gingen over morele, sociale en politieke kwesties, maar zich tegenwoordig hebben uitgebreid tot ons denken over de 'harde kern' van onze wetenschappelijke kennis (1983: 15). Dit wijst op de mogelijkheid dat de diepgewortelde epistemologische onenigheid in de hedendaagse wetenschap inderdaad verweven is met moreel-politieke verschillen van inzicht. Het is precies deze vraag die in dit hoofdstuk centraal staat: *gaat de aanvaarding van een fundamentalistische dan wel relativistische epistemologie inderdaad gepaard met fundamentalistische dan wel relativistische moreel-politieke opvattingen?* Om dit probleem te kunnen onderzoeken moet nu eerst het abstracte theoretische begrippenpaar 'moreel-politiek relativisme en fundamentalisme' empirisch toegankelijk worden gemaakt.

2.2 *Moreel-politiek relativisme en fundamentalisme*—Bestaat er in hedendaagse westerse samenlevingen zoiets als een algemene aanvaarding of verwerping van het idee dat moreel-politieke 'juistheid' of 'goedheid' een 'cultuurloos' fundament heeft? En, als dat inderdaad het geval is: welke gedaante neemt dit idee dan precies aan? Deze vraag kan langs twee verschillende ingangen worden benaderd. In de eerste plaats kunnen wij met Gellner (1992) redeneren dat het idee van een buiten de cultuur gelegen fundament voor de moraal kenmerkend is voor de monotheïstische godsdiensten—in het geval van westerse samenlevingen dus de Joods-christelijke traditie. Zij die zich tot deze traditie rekenen, beschouwen de morele regels waardoor zij zich laten leiden daarom naar wij mogen aannemen niet als menselijke creaties, maar als producten van God zelf. Wij zouden hier in de terminologie van Touraine (1981) kunnen spreken over een geloof in het bestaan van een 'metasociale' orde.

In de tweede plaats kunnen wij de genoemde vraag via een meer empirische ingang benaderen. Wij moeten ons dan afvragen of er in hedendaagse westerse samenlevingen inderdaad zoiets bestaat als een *algemene* afwijzing of aanvaarding van 'afwijkende' groepen of levensstijlen. Velt men oordelen over de (on)aanvaardbaarheid van verschillende 'afwijkende' groepen of levensstijlen in de praktijk 'van geval tot geval', of treffen wij veeleer een patroon aan van 'samenklontering' rond een meer algemene overtuiging? Ik zet uiteen dat blijkens empirisch onderzoek het laatste het geval is en bezie vervolgens of—zoals wij dan zouden mogen verwachten—degenen die zich tot de Joods-christelijke traditie rekenen inderdaad vaker worden gekenmerkt door een dergelijke *algemene* afwijzing van 'afwijkende' groepen of levensstijlen dan anderen.

Empirisch onderzoek maakt duidelijk dat oordelen over onderling zeer verschillende 'afwijkende' groepen of levensstijlen zeer sterk met elkaar samenhangen—zelfs zo sterk, dat ze tot één enkele onderliggende dimensie kunnen worden herleid. Dit betekent dat degenen die bij voorbeeld menen dat homoseksualiteit onaanvaardbaar is, tevens vaker problemen hebben met vrouwen die meer willen doen dan het huishouden, vaker voor het zeer streng bestraffen van misdadigers zijn, vaker een negatieve houding tegenover andere etnische groepen hebben enz. Dit impliceert dat inderdaad een meer algemene houding bestaat tegenover de aanvaardbaarheid van afwijkingen van de door de traditie overgeleverde waarden en normen en dus tegenover de vrijheid die mensen moeten hebben om hun leven naar eigen voorkeur in te richten.

Degenen die deze individuele vrijheid afwijzen, nemen een 'cultureel conservatieve' positie in, waarin wordt benadrukt dat afwijkingen van traditionele waarden en normen streng moeten worden bestraft. Hier tegenover staat een 'cultureel progressieve' positie, die benadrukt dat culturele verschillen moeten worden aanvaard, omdat individuen de vrijheid behoren te hebben om het leven naar eigen voorkeur in te richten. Op haar beurt blijkt dit 'cultureel' conservatisme of progressiviteit volledig los te staan van 'economisch' conservatisme of progressiviteit: het onderdeel over de wenselijkheid van een beperking door de overheid van de uit de vrije marktwerking voortvloeiende inkomensongelijkheid. Iemand's 'cultureel' conservatisme of progressiviteit kan derhalve niet worden voorspeld uit zijn of haar 'economisch' conservatisme of progressiviteit (Mirchell 1966; Kelly en Chambliss 1966; O'Kane 1970; Felling en Peters 1984; Fleishman 1988; De Witte 1990; Middendorp 1991; Schepers e.a. 1992; Olson en Carroll 1992; Molnár e.a. 1994; Houtman 1995).

Omdat de joods-christelijke godsdiensten zoals gezegd een 'metasociaal' fundament voor de moraal veronderstellen, mag nu worden verwacht dat zij die zich hiertoe rekenen zich onverdraagzamer dan onkerkelijken opstellen tegenover groepen met 'afwijkende' levensstijlen en tegenover buitenstaanders in het algemeen. Nederlands en Amerikaans onderzoek maakt duidelijk dat dit inderdaad het geval is: kerkelijkheid en religieuze orthodoxie gaan gepaard met cultureel conservatisme (Middleton 1973; Roof 1974; Woodrum 1988a; 1988b; Middendorp 1991; Olson en Carroll 1992; Davis en Robinsom 1996). Dat er een positieve samenhang tussen kerkelijkheid en autoritarisme bestaat, is hiermee eveneens in overeenstemming (zie voor een literatuuroverzicht en een empirische toetsing op recente Nederlandse data: Eisinga e.a. 1992a).² Belangrijk is tevens dat deze relatie tussen kerkelijkheid en autoritarisme inderdaad blijkt voort te vloeien uit hetgeen beide gemeenschappelijk hebben: 'het geloof in het bestaan van transcendente autoriteiten en de daarmee gepaard gaande reïficatie van de sociale werkelijkheid' (Eisinga e.a. 1992b: 95). Bezien vanuit het verabsoluteerde morele gezichtspunt dat de harde kern van zowel monotheïstische godsdiensten als van cultureel conservatisme vormt, zijn levensstijlen die verschillen van de eigen levenswijze derhalve niet slechts 'anders', maar 'afwijkend' en dus 'moreel verwerpelijk': strijdig met een 'metasociale' norm die niet mag worden gerelativeerd.

Belangrijk is dat uit binnen- en buitenlands onderzoek tevens blijkt dat cultureel conservatisme niet uitsluitend samengaat met religieuze verschillen, maar ook met verschillen naar opleidingsniveau: laag opgeleiden worden in veel sterkere mate dan hoog opgeleiden gekenmerkt door cultureel conservatisme. Dit blijkt uit onderzoek naar tolerantie tegenover nonconformisme (Stouffer 1955; Nunn e.a. 1978; Grabb 1979; 1980; Bobo en Licari 1989), onderzoek naar autoritarisme (Dekker en Ester 1987; Molnár e.a. 1994; Eisinga en Scheepers 1989) en uit onderzoek waarin wordt aangetoond dat het opleidingsniveau niet alleen een belangrijke voorspeller is van racistische vooroordelen (Eisinga en Scheepers 1989; Case e.a. 1989; Pedersen 1996), maar ook van andere indicatoren voor cultureel conservatisme (Woodrum 1988a; 1988b; Eisinga en Scheepers 1989; Davis en Robinsom 1996).

Dit cultureel conservatisme van laag opgeleiden is door sociologen vaak ten onrechte voorgesteld als een 'autoritarisme van de arbeidersklasse', daarmee suggererend dat het voortkomt uit een ongunstige economische of klassepositie (Lipset 1960; Kohn 1977; Kohn en Schooler 1983; Kohn en Slomczynski 1990). Dat deze voorstelling problematisch is,

blijkt vooral uit onderzoek naar cultureel conservatisme onder (nog niet werkende) scholieren en studenten: ook in dat geval gaat een laag opleidingsniveau gepaard met cultureel conservatisme (Feldman en Newcomb 1973: 71-105; Schulz en Weiss 1993; De Jong 1984; De Jong en Van Batenburg 1986; Houtman 1996). Wij hebben derhalve te maken met een rol van het opleidingsniveau *sec*-los van daarmee samenhangende zaken als klassepositie, inkomen of werkomstandigheden (voor een uitgebreidere discussie van deze complexe problematiek zij verwezen naar Houtman 1994; 1995; 1997). In navolging van Berger en Luckmanns theorie over reïficatie (1966) heeft Gabennesch er op gewezen dat de samenhang tussen opleidingsniveau en cultureel conservatisme op dezelfde manier kan worden verklaard als die tussen Joods-christelijke religiositeit en cultureel conservatisme: als voortvloeiend uit het geloof in transcendente morele autoriteiten en de reïficatie van de sociale orde die daarmee gepaard gaat (1977).

Cultureel conservatisme gaat derhalve niet alleen samen met joods-christelijke religiositeit, maar ook met een laag opleidingsniveau. Dit betekent dat cultureel conservatisme naast religieuze ook seculiere wortels heeft. Willen wij moreel-politiek fundamentalisme empirisch toetsen, dan moeten wij dit dus niet eenzijdig opvatten als het zich rekenen tot een monotheïstische religie, maar ook cultureel conservatisme *zelf* als indicator hiervoor opnemen. In deze bijdrage worden moreel-politiek *fundamentalisme* respectievelijk *relativisme* daarom gedickeerd door zowel (1) het zichzelf *wel* respectievelijk *niet* rekenen tot een joods-christelijke religie als (2) het wel respectievelijk niet instemmen met cultureel conservatieve opvattingen. Wat beide indicatoren gemeen hebben is de *afwijzing* respectievelijk *aanneming* van de vrijheid van mensen om de morele regels waarnaar zij willen leven zelf te kiezen.

De vraag naar de rol die fundamentalistische en relativistische moreel-politieke overtuigingen in de ontwikkeling van de moderne westerse samenlevingen hebben gespeeld, voert ver voorbij het onderwerp van deze bijdrage. Desondanks is het van belang om kort op twee zaken te wijzen. In de eerste plaats impliceren door sociologen waargenomen culturele processen als 'individualisering', 'secularisering' en 'pluralisering' een toegenomen maatschappelijke invloed van relativistische moreel-politieke overtuigingen (Laeyendecker 1987). Deze processen zijn gepaard gegaan met aanzienlijke veranderingen in de institutionele structuur van moderne samenlevingen, waarvan de totstandkoming van de eerste democratische constituties in de achttiende eeuw een van de belangrijkste

is. Hierin werd de eerste generatie mensenrechten neergelegd: de individuele vrijheidsrechten, dat wil zeggen het recht op vrije meningsuiting, de vrijheid van godsdienst en geweten enz. (Berting 1988; 1995).

In de tweede plaats zijn de culturele veranderingen in westerse samenlevingen sinds de tweede helft van de jaren zestig van belang. Vooral hoog opgeleide jongeren eisten toentertijd meer vrijheid en inspraak. Hoewel minder zichtbaar dan destijds, is deze nadruk op individuele vrijheid, inspraak en zelfontplooiing sindsdien slechts toegenomen, wat tot uiting komt in verschillen tussen generaties waar het deze waardenoriëntatie betreft (Inglehart 1977; 1990). Deze ontwikkeling is voor de in deze bijdrage behandelde problematiek bij uitstek van belang, omdat de tweede helft van de jaren zestig behalve de opkomst van de genoemde 'culturele tegenbeweging' ook het begin inluidde van wat meestal de 'crisis' van de sociologie wordt genoemd. Vanaf eind jaren zestig is de sociaal-wetenschappelijke belangstelling voor het subject aanzienlijk toegenomen, wat gepaard is gegaan met een toegenomen populariteit van relativistische epistemologische uitgangspunten (Fardon, aangehaald in Gellner 1992: 25; Douglas en Wakster 1982). Verschillende sociologen hebben er op gewezen dat deze veranderingen in het sociaal-wetenschappelijke denken niet los van de bredere culturele ontwikkelingen in dit tijdsgewricht kunnen worden begrepen (Gouldner 1970; 1973: 158-159; Seidman 1994: 149-154; Wagner 1994: 145-147). Dat in een periode waarin de maatschappelijke roep om vrijheid luider werd, ook de wetenschappelijke invloed van het relativisme toenam, vormt dan ook een indicatie dat de aanvaarding van het (epistemologisch) relativisme in de wetenschap inderdaad verbonden is met de aanvaarding van het (moreel-politiek) relativisme in de samenleving als geheel.

2.3 Hypothesen—Onder wetenschapsbeoefenaren verzamelde gegevens, die betrekking hebben op hun epistemologische opvattingen enerzijds en hun kerkelijkheid en cultureel conservatisme anderzijds, bestaan bij mijn weten niet.³ Wordt echter een aanvullende veronderstelling ingevoerd, dan kunnen data worden gebruikt die informatie bevatten over kerkelijkheid en cultureel conservatisme van wetenschapsbeoefenaren in verschillende wetenschapsgebieden. De vereiste veronderstelling luidt dat het idee dat wetenschappers 'waarheid vinden' in plaats van 'construeren' in de technisch-toepassingsgerichte wetenschapsgebieden gangbaarder is dan in de fundamentele natuurwetenschappen en in deze laatste weer gangbaarder dan in de sociale en culturele wetenschappen.

Hoewel een fundamentalistische epistemologie in zowel de technische als de fundamentele natuurwetenschappen gemeengoed is, is scepticisme hieromtrent in het laatste geval waarschijnlijk. Aangezien binnen de natuurwetenschappen verschillende 'paradigmata' elkaar hebben opgevolgd, zullen immers veel van haar beoefenaren zich bewust zijn van het feit dat theoretische interpretaties van 'feiten' noodzakelijkerwijze precair zijn en nooit voor eeuwig vastliggen (Kuhn 1970). Voor technische en toepassingsgerichte wetenschapsgebieden zijn gegevens die dat voorwerpen vallen als ze worden losgelaten, dat water kookt bij 100 graden Celsius en dat koper beter elektriciteit geleidt dan plastic onproblematische 'feiten', die kunnen worden omgezet in technologie. Precies omdat de vraag naar de oorzaak van dergelijke omstandigheden vanuit een toepassingsgericht perspectief van ondergeschikt belang is, is het aannemelijk dat een fundamentalistische epistemologie voor technische en toepassingsgerichte wetenschappers minder problematisch is dan voor fundamentele natuurwetenschappers.

Dat binnen de sociale en culturele wetenschappen een relativistische epistemologie, hoewel uiteraard omstreden, gangbaarder is dan in zowel de fundamentele natuurwetenschappen als de technisch-toepassingsgerichte wetenschapsgebieden, is evenzeer een verdedigbare veronderstelling. Dit blijkt reeds uit het feit dat sociale wetenschappers die een relativistische epistemologie verworpen, dit veelal doen aan de hand van tegenargumenten die afkomstig zijn uit de sfeer van de 'hardere' wetenschapsgebieden. Zo verdedigt Gellner zijn stelling dat er wel degelijk een universele en 'cultuurloze' 'waarheid' bestaat met verwijzingen naar de op wetenschappelijke kennis gebaseerde technologieën, die overal ter wereld — dus onafhankelijk van de culturele context — naar tevredenheid functioneren (Gellner 1992: 71, 75-79, 82). Op vergelijkbare wijze lokte de stelling van een postmoderne cultureel-anthropoloog als zouden sprekers van een taal die geen woord voor 'orgasme' heeft, onmogelijk zo iets als een orgasme kunnen ervaren, de sceptische reactie uit of dit dan tevens betekent dat mensen geen adem zouden kunnen halen als ze geen woord voor zuurstof hebben (De Waal 1996: 40).

Dat de meest overtuigende argumenten tegen een relativistische epistemologie afkomstig zijn uit de 'hardere' wetenschapsgebieden, rechtvaardigt de veronderstelling dat een dergelijke epistemologie in de sociale en culturele wetenschappen inderdaad minder problematisch is en er dus vaker zal worden aanvaard. Samenvattend kan derhalve worden geconcludeerd dat het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is een ruwe

indicator vormt voor de mate waarin men een fundamentalistische (technische en toepassingsgerichte wetenschappen) in plaats van een relativistische epistemologie (sociale en culturele wetenschappen) aanvaardt. De fundamentele natuurwetenschappen nemen een positie tussen de beide extremen in.

Op grond van het voorgaande kunnen nu drie hypothesen worden geformuleerd. *Hypothese 1* voorspelt dat het percentage wetenschappers dat zichzelf tot een joods-christelijke godsdienst rekent het laagst is onder de sociale en culturele wetenschappers en het hoogst onder de technische en toepassingsgerichte wetenschappers. *Hypothese 2* voorspelt dat sociale en culturele wetenschappers cultureel progressiever zijn dan technische en toepassingsgerichte wetenschappers. Voor de natuurwetenschappers wordt verwacht dat ze in beide opzichten een tussenpositie innemen. Met het oog op (1) de eerder gememoreerde samenhang tussen joods-christelijke religiositeit en cultureel conservatisme en (2) de veronderstelling dat cultureel conservatisme naast religieuze ook seculiere wortels heeft, is het ten slotte van belang om nog een derde hypothese te formuleren. *Hypothese 3* voorspelt dat de drie categorieën wetenschappers in *beide* opzichten van elkaar verschillen, zodat een eventuele (bivariate) bevestiging van de hypothesen 1 en 2 niet op een 'schijnsamenhang' kan berusten, die voortkomt uit een positieve samenhang tussen joods-christelijke religiositeit en cultureel conservatisme.

3 DATA EN OPERATIONALISERING

De zojuist geformuleerde hypothesen worden getoetst met behulp van gegevens die in 1975 zijn verzameld door Martin Lipset en Everett Carl Ladd. Het betreft een steekproef van 3536 Amerikaanse wetenschapsbeoefenaren, werkzaam binnen verschillende wetenschapsgebieden aan 111 willekeurig geselecteerde Amerikaanse universiteiten en 'colleges'. Het responspercentage bedroeg 52 (Ladd en Lipset 1975a).

Er bestaan geen overtuigende *a priori*-argumenten tegen de veronderstelling dat deze Amerikaanse gegevens uit de jaren zeventig kunnen worden gebruikt om de relatie tussen wetenschapsgebied enerzijds en religiositeit en cultureel conservatisme anderzijds in moderne westerse samenlevingen in *het algemeen* te onderzoeken. Hiermee is uiteraard niet gezegd dat zich sinds de dataverzameling (1975) geen belangrijke veranderingen op wetenschappelijk en godsdienstig gebied hebben voorgedaan in de Verenigde Staten. Ook is duidelijk dat Westeuropese samenlevingen

in wetenschappelijk en religieus opzicht niet slechts onderling verschillen, maar ook van de Verenigde Staten. De samenhang tussen twee of meer variabelen is echter in belangrijke mate onafhankelijk van marginale (in de zin van 'univariate') verschillen tussen populaties (Zetterberg 1965: 128-130). Het feit dat bij voorbeeld de Verenigde Staten religieuzer zijn dan de meeste Westeuropese landen rechtvaardigt daarom op zichzelf geenszins de verwachting dat kerkelijkheid aldaar een substantieel andere samenhang zal vertonen met andere variabelen (bij voorbeeld cultureel conservatisme en het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is) dan in West-Europa.

Cultureel conservatisme wordt gemeten met zes uitspraken die indicatief zijn voor (in)tolerantie ten aanzien van buitenstaanders en groepen met afwijkende opvattingen, alsmede een geneigdheid om de individuele vrijheid te benadrukken. Factoranalyse bevestigt dat de beoordelingen van de zes uitspraken gezamenlijk een betrouwbaar meetinstrument vormen (zie tabel 1).⁴ Dit blijkt zowel uit het hoge percentage verklaarde variantie (meer dan 50% door één factor) als uit de hoge Cronbach's Alpha (0.81). Schaalscores worden toegekend door sommatie van de sco-

TABEL 1: Factoranalyse op zes indicatoren voor cultureel conservatisme (N=3422)

Uitspraak	% eens	factor-lading
1. Etnische integratie van de openbare basisscholen moet worden gerealiseerd, zelfs als dat de inzet van schoolbussen vereist.	48.9	-0.65
2. Voor misdrijven als ontvoering en moord met voorbedachten rade moet de doodstraf gehandhaafd blijven.	54.4	0.70
3. Lesbiennes en homoseksuelen mag niet worden toegestaan om les te geven op scholen.	25.1	0.74
4. Zelfbekende communisten mag niet worden toegestaan om een openbaar ambt te bekleeden.	35.0	0.75
5. Er dienen geen wetten te zijn die de verspreiding van pornografie verbieden.	51.7	-0.69
6. Het gebruik van marihuana moet worden gelegaliseerd.	37.4	-0.76
Eigenwaarde		3.07
Verklaarde variantie (in %)		51.1
Cronbach's Alpha		0.81

res op de zes items (na omschrijving van de omgekeerd geformuleerde items 2, 3 en 4). De resulterende scores lopen van 6 (zeer progressief) tot 24 (zeer conservatief) met een theoretisch gemiddelde van 15 en een empirisch gemiddelde van 14,8.⁵

In de tweede plaats bevat de vragenlijst de informatie die kan worden gebruikt als ruwe indicator voor de epistemologische opvattingen: het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is. De respondenten worden ingedeeld in de drie eerder onderscheiden categorieën: (1) *sociale en culturele wetenschappen* (social sciences (17,1%), humanities (18,5%), fine arts (7,0%) en law (0,9%); totaal 43,5%), (2) *natuurwetenschappen* (physical sciences (13,0%) en biological sciences (7,9%); totaal 21,0%) en (3) *technische en toepassingsgerichte wetenschappen* (medicine (3,3%), education (9,0%), business (3,6%), engineering (5,2%), other professional/health (8,6%), en agriculture (3,5%); totaal 33,2%).⁶

In de derde plaats bevat de vragenlijst een vraag waarmee *joods-christelijke religiositeit* kan worden vastgesteld: of men zichzelf al (63,2%) dan niet (30,9%) rekent tot een hier toe behorend kerkgenootschap.⁷ In het vervolg van deze bijdrage zal ik kortheidshalve ook wel spreken over 'kerkelijkheid' of 'religiositeit'.

4 RESULTATEN

De samenhang tussen het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is en de kerkelijkheid is weergegeven in tabel 2. Maar liefst tweederde van de wetenschappers rekent zich tot één van de joods-christelijke monotheïstische godsdiensten en in geen van de drie wetenschapsgebieden is sprake van een seculiere meerderheid.

Technische en toepassingsgerichte wetenschapsbeoefenaren zijn ech-

TABEL 2: Kerkelijkheid naar wetenschapsgebied (percentages; N=3252)

	Kerkelijk Onkerkelijk		Totaal
Sociale en culturele wetenschappen	59.4	40.6	44.3
Natuurwetenschappen	62.3	37.7	21.7
Technische en toepassingsgerichte wetenschappen	79.5	20.5	34.0
Totaal	66.8	33.2	100.0

Cramer's $V=0.19$ ($p<0.001$)

ter veel vaker religieus dan sociale en culturele wetenschappers: onder laatstgenoemden is het percentage onkerkelijken tweemaal zo hoog. Zoals verwacht nemen de natuurwetenschappers een tussenpositie in. Zij stemmen in dit opzicht echter meer overeen met de sociale en culturele wetenschappers dan met de technische en toepassingsgerichte wetenschappers. Deze bevindingen bevestigen mijn eerste hypothesen.

Vervolgens vergelijken wij de drie wetenschapsgebieden naar cultureel conservatisme (tabel 3). Zoals verwacht zijn de technische en toepassingsgerichte wetenschappers het meest conservatief en de sociale en culturele wetenschappers het meest progressief. Hoewel de natuurwetenschappers wederom een middenpositie innemen, geldt dat in dit geval in meer letterlijke zin. Ze verschillen even sterk van de technische en toepassingsgerichte wetenschappers als van de sociale en culturele wetenschappers.

TABEL 3: Cultureel conservatisme naar wetenschapsgebied (gemiddelden; N=3344)

	Conservatisme		Frequentie (%)
Sociale en culturele wetenschappen	13.12		44.5
Natuurwetenschappen	15.24		21.3
Technische en toepassingsgerichte wetenschappen	16.82		34.2
Totaal	14.84		100.0

Eta=0.35 ($p<0.001$)

De omvang van de gevonden verschillen is aanzienlijk. Zou het wetenschapsgebied worden beschouwd als 'oorzaak' van verschillen naar cultureel conservatisme (ik zet later uiteen waarom dat onverstandig is), dan zou met deze enkele (trichotome) variabele maar liefst twaalf procent van de variantie in conservatisme kunnen worden verklaard. Het is dan ook duidelijk dat de tweede hypothesen eveneens wordt bevestigd.

Ten slotte moeten wij zoals gezegd nagaan of de twee zojuist gerapporteerde bivariante samenhangen blijven bestaan wanneer de derde variabele constant wordt gehouden. Dit blijkt inderdaad het geval te zijn (zie tabel 4). In overeenstemming met de eerder aangehaalde onderzoeksbevindingen blijken de kerkelijke wetenschappers inderdaad veel conservatiever dan de onkerkelijke. De sterkte van de samenhang tussen kerkelijkheid en cultureel conservatisme wordt treffend geïllustreerd door het gegeven dat

de meest progressieve kerkelijke wetenschappers (de sociale en culturele wetenschappers: 14,13) nog steeds conservatiever zijn dan de meest conservatieve onkerkelijke wetenschappers (de technische en toepassingsgerichte wetenschappers: 13,73).

TABEL 4: Cultureel conservatisme naar wetenschapsgebied en kerkelijkheid (gemiddelden; N=3154)

	Kerkelijk	Onkerkelijk	Totaal
Sociale en culturele wetenschappen	14,13	11,58	13,10
Natuurwetenschappen	16,15	13,66	15,21
Technische en toepassingsgerichte wetenschappen	17,51	13,73	16,73
Totaal	15,91	12,55	14,79

Desondanks resteren aanzienlijke verschillen naar conservatisme tussen de wetenschapsgebieden wanneer de invloed van de kerkelijkheid statistisch wordt uitgeschakeld. Zowel voor de kerkelijken als de onkerkelijken geldt immers dat de sociale en culturele wetenschappers het meest progressief en de technische en toepassingsgerichte wetenschappers het meest conservatief zijn. De verschillen naar cultureel conservatisme tussen kerkelijke en onkerkelijke wetenschapsbeoefenaren zijn ongeveer even groot als die tussen de drie wetenschapsgebieden. Wordt in een bivariate analyse (niet weergegeven in tabel 4) cultureel conservatisme voorspeld uit de kerkelijkheid, dan blijkt de invloed van deze laatste variabele exact even sterk als die van het wetenschapsgebied (zie tabel 3; $\hat{\epsilon}\alpha=0,34$). Worden beide variabelen – zoals in tabel 4 – tegelijkertijd gebruikt om verschillen naar cultureel conservatisme te verklaren, dan nemen beide effecten weliswaar af, maar behouden ze beide een onafhankelijke invloed. Gezamenlijk kunnen het wetenschapsgebied en de kerkelijkheid ongeveer twintig procent van de verschillen naar cultureel conservatisme verklaren. De eerder gevonden bivariate samenhangen tussen het wetenschapsgebied enerzijds en kerkelijkheid en moreel-politiek conservatisme anderzijds bestaan derhalve onafhankelijk van elkaar, zodat wij kunnen concluderen dat de drie onderscheiden wetenschapsgebieden inderdaad in *beide* opzichten van elkaar verschillen. Ook hypothese 3 is daarmee bevestigd.

Betekent dit nu dat er daadwerkelijk een positieve samenhang tussen

epistemologisch en moreel-politiek relativisme/fundamentalisme bestaat? Dat hangt uiteraard af van de realiteitszin van de veronderstelling dat de drie onderscheiden vakgebieden inderdaad verschillen naar epistemologische indiceren. Dat deze veronderstelling omstreden is, blijkt met name uit het bestaan van drie concurrerende theorieën, waarin het wetenschapsgebied wordt opgevat als een indicator voor iets anders: voor een 'positie', die wordt geacht de religiositeit en/of de moreel-politieke opvattingen van wetenschapsbeoefenaren te bepalen.⁸ Ook hierbij hebben wij echter te maken met een veronderstelling, die niet systematisch empirisch is getoetst. Het is om die reden een open (en grotendeels empirische) vraag of deze alternatieve *veronderstelling* meer of minder realistisch is dan de mijne. Ik bespreek in paragraaf 5 eerst de betreffende alternatieve theorieën en zie vervolgens in hoeverre de hierin gemaakte veronderstelling empirisch adequaat is. Ik begin met twee theorieën die de samenhang tussen het wetenschapsgebied en de kerkelijkheid beogen te verklaren: de 'scholarly distance from religion hypothesis' (Lehman en Shriver 1968) en een theorie van Wuthnow (1989) over *boundary-posturing mechanisms*. Vervolgens behandel ik de *theory of the new class*, die de progressieve politieke opvattingen van sociale en culturele specialisten beoogt te verklaren (Bruce-Briggs 1979; McAdams 1987; Kellner en Heuberg 1992).

5 ALTERNATIEVE THEORETISCHE INTERPRETATIES VAN DE BEVINDINGEN

5.1 *Wetenschapsgebied als 'oorzaak' van religiositeit?* – De mate waarin het bestuderen van godsdienst deel uitmaakt van de geïnstitutionaliseerde activiteiten van een wetenschappelijke discipline neemt een centrale plaats in de *scholarly distance from religion hypothesis* in (Lehman en Shriver 1968). In de sociale en culturele wetenschappen is dit duidelijk in veel sterkere mate het geval dan in de natuurwetenschappen en de technische en toepassingsgerichte wetenschappen. Vooral in de eerstgenoemde wetenschapsgebieden dwingen daardoor de wetenschappelijke normen en procedures de wetenschapsbeoefenaren – deels via sociale controle door collega's – om een sceptische houding ten aanzien van godsdienst in te nemen. 'In vergelijking met de natuurkundige, zo lichten Lehman en Shriver toe, 'zal bij voorbeeld de antropoloog religie minder gemakkelijk kunnen beschouwen als iets dat "geheel anders" is dan andere cultuuruitingen' (1968: 174). Als gevolg hiervan komt volgens hen onkerkelijkheid in de sociale en culturele wetenschappen het meest voor. Tegen deze theo-

rie kunnen verschillende theoretische en empirische argumenten worden ingebracht.

Voor ik inga op de vraag in hoeverre deze theorie inderdaad op bevredigende wijze verschillen tussen wetenschapsgebieden naar religiositeit kan verklaren, is het van belang vast te stellen dat zij hier in het geval van verschillen naar cultureel conservatisme in ieder geval niet in slaagt. Wij hebben gezien dat deze slechts voor een beperkt deel kunnen worden teruggevoerd op verschillen naar religiositeit en hiervan dus voor een aanzienlijk deel onafhankelijk zijn. Lehman en Shriver veronderstellen dat sociale en culturele wetenschappers door de wetenschappelijke normen worden 'gedwongen' om de door hen bestudeerde overtuigingen met sceptis te bezien. Toegepast op het domein van de politieke opvattingen impliceert deze theorie derhalve dat scepticisme mag worden verwacht ten aanzien van de politieke opvattingen die men bestudeert. De culturele progressiviteit van sociale en culturele wetenschappers kan aldus slechts worden verklaard wanneer zij in werkelijkheid vaker cultureel conservatisme dan progressiviteit bestuderen. Deze veronderstelling is echter onhoudbaar — ook al omdat cultureel conservatisme en progressiviteit in de praktijk niet los van elkaar bestudeerd kunnen worden.⁹ Een theoretisch coherente hypothese met betrekking tot de in het geval van sociale en culturele wetenschappers te verwachten politieke opvattingen kan daarom niet uit deze theorie worden afgeleid.

Voor wat betreft de interpretatie van de samenhang tussen wetenschapsgebied en kerkelijkheid is deze theorie eveneens problematisch. Zij kan in de eerste plaats niet op bevredigende wijze verklaren waarom natuurwetenschappers minder vaak religieus zijn dan technische en toepassinggerichte wetenschappers, terwijl zij toch *geen van beiden* godsdienst bestuderen. Een tweede verklaringsprobleem ligt in het gegeven dat godsdienstsociologen niet minder religieus, maar juist religieuzer blijven te zijn dan sociologen met andere specialisaties (Robertson 1971: 301; Wilson 1982: 22-23). Ook dit is in tegenspraak met de centrale veronderstelling van Lehman en Shriver, als zouden wetenschappers die godsdienst bestuderen daardoor tot secularisme worden 'gedwongen'. Deze theorie is naar mijn smaak dan ook niet overtuigend.

Een tweede mogelijke interpretatie van de samenhang tussen kerkelijkheid en het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is, wordt voorgesteld door de Amerikaanse godsdienstsocioloog Wuthnow (1989). Hij stelt terecht vast dat in de sociale en culturele wetenschappen, in tegenstelling tot de 'hardere' wetenschapsgebieden, nauwelijks sprake is van

een codificatie van algemeen aanvaarde kennis en van dichte intellectuele communicatienetwerken. Daardoor bestaat volgens hem bij uitstek in de sociale en culturele wetenschappen de noodzaak om op een andere wijze te voorzien in een gemeenschappelijke identiteit als beroepsgroep, die tevens fungeert als een middel om zich te onderscheiden van andere groepen. Omdat Wuthnows theorie ruimte laat voor zowel een 'enge' als een 'ruime' interpretatie, bespreek ik de merites van beide afzonderlijk.

Volgens een 'enge' interpretatie van Wuthnows theorie vrezende sociale en culturele wetenschappers dat buitenstaanders de indruk kunnen krijgen dat hier geen sprake is van 'echte' of 'harde' wetenschap. Als reactie hierop trachten zij hun precare wetenschappelijke identiteit op te vijzelen door zich af te zetten tegen godsdienst: 'Wij mogen dan misschien niet "echt wetenschappelijk" zijn, "naïef gelovig" zijn wij toch zeker ook niet'. Deze eerste interpretatie van Wuthnows theorie sluit, net als die van Lehman en Shriver, een theoretisch coherente verklaring van verschillen naar conservatisme tussen de wetenschapsgebieden uit. Het valt immers moeilijk in te zien hoe sociale en culturele wetenschappers hun wetenschappelijke identiteit kunnen opvijzelen door progressieve politieke opvattingen te ventileren. Waar deze veronderstelling in het geval van een zich afzetten tegen religie wellicht nog plausibel is, is zij dat in het geval van een zich afzetten tegen conservatieve politieke opvattingen derhalve niet meer.

In een tweede interpretatie van Wuthnows theorie wordt een veel algemener proces van identiteitsconstructie verondersteld. Deze ruimere interpretatie is ingegeven door zijn opmerking dat ook verschillen tussen wetenschapsgebieden naar politieke opvattingen, gevoelens van vreemding en nonconventionaliteit waarschijnlijk aantoonbaar functioneren als mechanismen om groepsafbakeningen te construeren (1989: 154). Ik vraag mij dat af. De constructie van groepsgrenzen en een gemeenschappelijke identiteit kan immers op vele verschillende manieren plaatsvinden. Een adequate theorie moet daarom niet slechts verklaren *dat* dit gebeurt, maar ook (en wellicht vooral) dat dit gebeurt op de *manier waarop* het gebeurt. Zoals uiteengezet voldoet de 'enge' interpretatie van de onkerkelijkheid van sociale en culturele wetenschappers nog wel aan deze voorwaarde, maar deze 'ruimere' niet meer. Onduidelijk blijft hierin immers waarom sociale en culturele wetenschappers hun gemeenschappelijke identiteit juist construeren in termen van onkerkelijkheid en progressiviteit en niet op een geheel andere wijze — bij voorbeeld zelfs in termen van kerkelijkheid en conservatisme.¹⁰

Beide interpretaties van Wuthnows theorie zijn derhalve problema-

tisch, omdat zij geen van beiden op een bevredigende wijze de verschillen naar cultureel conservatisme tussen de vakgebieden kunnen verklaren. Dit geldt tevens voor het aanzienlijke verschil naar kerkelijkheid tussen de technische en toepassingsgerichte wetenschappen enerzijds en de fundamentele natuurwetenschappen anderzijds. Wuthnows algemene stelling dat 'niet-religieuze personen vooral worden aangetroffen in de minst wetenschappelijke in plaats van de meest wetenschappelijke disciplines' (1989: 155; zijn cursivering) komt hierdoor in een merkwaardig daglicht te staan. Uiteraard kan worden beredeneerd dat het idee van een 'absolute waarheid' in de technische en toepassingsgerichte wetenschappen als minder problematisch wordt beschouwd dan in de fundamentele natuurwetenschappen (zie paragraaf 2), maar dat is iets anders dan te beweren dat eerstgenoemde 'wetenschappelijker' zijn dan laatstgenoemde.

5.2. *Wetenschapsgebied als 'oorzaak' van conservatisme? – De 'theorie van de nieuwe klasse' beoogt de progressieve politieke opvattingen van hoog opgeleide professionals in het algemeen en die van sociaal-culturele specialisten in het bijzonder te verklaren. De theorie stelt in de eerste plaats dat hoog opgeleide professionals meer dan andere beroepsgroepen afhankelijk zijn van (een uitbreiding van de) werkgelegenheid in de overheidssector om aldus hun economische positie veilig te stellen of zelfs nog te verbeteren. In de tweede plaats wordt beweerd dat dit voor sociaal-culturele professionals in nog sterkere mate geldt dan voor anderen. Via een aan de klassenanalyse ontleende logica worden aldus de progressieve politieke opvattingen van hoog opgeleide (vooral sociaal-culturele) professionals verklaard uit de economische belangen die voortvloeien uit hun klaspositie (Bruce-Briggs 1979; McAdams 1987; Kellner en Heuberger 1992). Ook tegen deze theorie kunnen verschillende bezwaren worden ingebracht. Ik begin met de progressiviteit van hoog opgeleide professionals in het algemeen (dus die van alle drie de onderscheiden categorieën indien zij zouden worden vergeleken met de bevolking als geheel) en vervolg met het verschil tussen vooral sociaal-culturele specialisten en technici.*

Wij kunnen ons in de eerste plaats met Brint (1984) afvragen waarom de progressiviteit van hoog opgeleide professionals ons eigenlijk voor een verklaringsprobleem zou stellen. Uit zeer veel onderzoek blijkt immers dat verschillen naar opleidingsniveau (ook onder de wat lager opgeleiden) negatief samenhangen met verschillen naar cultureel conservatisme. Dat bij uitstek de zeer hoog opgeleide professionals in cultureel opzicht

progressief zijn, is dan ook geenszins verbazingwekkend. Ik wees er reeds op dat studies onder scholieren en studenten duidelijk maken dat dit niets te maken heeft met uit de klaspositie voortvloeiende economische belangen. Een tweede probleem is dat onduidelijk blijft op welke wijze cultureel progressieve opvattingen (bij voorbeeld een afwijzing van de doodstraf, een verwerping van de traditionele rolpatronen van mannen en vrouwen, of een ondersteuning van de vrijheid van meningsuiting) zouden kunnen bijdragen aan een vergroting van de werkgelegenheid en de mogelijkheden voor positieve verbetering binnen de overheidssector.

Tegen deze problemen kunnen echter twee tegenargumenten in stelling worden gebracht. In de eerste plaats voorspelt deze theorie namelijk voor deze groepen niet zozeer 'culturele', maar veelmeer 'economische' progressiviteit. Zij worden immers verondersteld belang te hebben bij een uitbreiding van de rol van de (verzorgings)staat ten koste van de vrije marktwerving. In de tweede plaats gaan de genoemde bezwaren voorbij aan een van de centrale bevindingen van de gerapporteerde empirische analyse: dat onder hoog opgeleide professionals nog belangrijke verschillen naar progressiviteit bestaan tussen sociaal-culturele specialisten enerzijds en technici anderzijds (Snow 1959; Gouldner 1979; Lamont 1987). Geen van beide tegenargumenten is naar mijn smaak overtuigend.

Wat betreft het onderscheid tussen beide typen politieke opvattingen sluiten wij namelijk op een verschijnsel waarnaar ten onrechte nog maar weinig systematisch onderzoek is verricht. Onder deze zeer hoog opgeleide professionals wordt de onder de bevolking als geheel bestaande tweedimensionale ideologische structuur namelijk helemaal niet teruggevonden. Culturele en economische progressiviteit gaan in hun geval hand in hand. Dit is door Ladd en Lipset aangetoond voor Amerikaanse wetenschapsbeoefenaren (1975), door Middendorp voor Nederlandse Tweedekamerleden (1991: 235-257) en door Olsson en Carroll voor Amerikaanse religieuze elites (1992). De vraag naar de oorzaak van de progressiviteit van zeer hoog opgeleide (vooral sociaal-culturele) specialisten kan hierdoor niet worden beantwoord door te bezien of dit vooral een 'economische' of een 'culturele' progressiviteit is, die vooral tot stand komt onder invloed van respectievelijk het economische belang bij een uitbreiding van de herverdelende rol van de overheid of veelmeer van de culturele achtergrond. In het geval van de bevolking als geheel blijkt dit wel een werkbare onderzoeksstrategie (Houtman 1994; 1995; 1997).

Onderzoek naar de oorzaak van het ontbreken van de tweedimensionale ideologische structuur onder deze groepen is dan ook van aanzien-

lijk belang voor een systematische beproeving van de 'theorie van de nieuwe klasse'. Desondanks lijkt het mij om drie redenen onaannemelijk dat economische belangen hierbij een rol van betekenis spelen. In de eerste plaats blijkt namelijk uit onderzoek onder de bevolking als geheel dat bij uitstek de economisch geprivilegeerde klassen juist economisch *conservatief* zijn. Zij hebben er immers economisch belang bij om herverdeling van inkomens door de overheid tegen te gaan (Houtman 1994; 1995; 1997). Onduidelijk is daarom of en waarom voor deze zeer hoog opgeleide (vooral sociaal-culturele) professionals dit economische belang minder zwaar weegt dan hun veronderstelde economische belang bij een groei van de collectieve sector. In de tweede plaats zie ik niet goed in hoe de onkerkelijkheid van sociaal-culturele specialisten zou kunnen worden verklaard uit dergelijke economische belangen. In de derde plaats blijken — net als in het geval van het opleidingsniveau (zie paragraaf 2) — verschillen naar conservatisme en religiositeit niet slechts te bestaan tussen werkende sociaal-culturele specialisten en technici, maar tevens tussen (nog niet werkende) studenten in deze wetenschapsgebieden (zie de overzichtsstudie van Feldman en Newcomb 1973: 23, 167). Dit laatste wijst er op dat ook in dit geval een interpretatie in termen van uit de beroeps- of klassepositie voortvloeiende economische belangen inadequaat is.

5.3 *Causaliteit, affiniteit en zelfselectie* — De drie behandelde theorieën hebben met elkaar gemeen dat het wetenschapsgebied waarin iemand werkzaam is wordt opgevat als een indicator voor een 'positie', die de kerkelijkheid of de politieke opvattingen 'bepaalt'. Omdat het mechanisme volgens welk deze 'bepaling' plaats vindt wordt verondersteld in plaats van onderzocht, kampen ook deze theorieën met een problematische discrepantie tussen de geconstateerde empirische samenhangen enerzijds en de theoretische interpretatie daarvan anderzijds. Het veronderstelde mechanisme is bovendien steeds specifiek toegesneden op hetgeen de theorie beoogt te verklaren: ofwel religiositeit (Lehman en Shriver; Wuthnow) ofwel progressiviteit (*new class theory*). Wij hebben hierdoor te maken met *deelttheorieën*, die geen van alle een coherente verklaring kunnen bieden voor het gegeven dat technici en sociaal-culturele specialisten verschillen naar *zowel* kerkelijkheid *als* conservatisme.

Het idee dat de 'waarden en overtuigingen' van mensen worden 'bepaald' door hun 'positie', impliceert dat wordt verondersteld dat de geconstateerde verschillen naar kerkelijkheid en conservatisme pas na

toetreding tot de relevante beroepsgroepen zijn ontstaan. Ik wees er reeds op dat het bestaan van vergelijkbare verschillen tussen studenten in de betreffende studierichtingen twijfel hieraan rechtvaardigen. Daar komt nog eens bij dat Amerikaans onderzoek sterke aanwijzingen verschaft dat effecten van *zelfselectie* bestaan: scholieren met een progressieve, onkerkelijke achtergrond kiezen verhoudingsgewijs vaker voor een sociaal-culturele dan een technische opleiding en komen daardoor ook vaker terecht in de beroepen waarvoor deze opleiden (Zelan 1968; Thalheimer 1965; 1973; Faia 1974: 187-193; Hoge en Keeter 1976; Houtman 1996). De op enig moment in onderzoek geconstateerde empirische *samenhangen* tussen het wetenschapsgebied waarin men werkzaam is enerzijds en cultureel conservatisme en/of kerkelijkheid anderzijds, vormen dan ook geen bewijs voor het idee dat laatstgenoemde worden *bepaald* door het eerstgenoemde. Mensen blijken veeleer te kiezen voor die opleidingen en beroepen waarin zij zich het meest thuis voelen, waarna het uiteraard denkbaar is dat de hierbij richtinggevend waardenoriëntaties verder worden versterkt door de ervaringen in deze 'posities'. Er lijkt derhalve inderdaad sprake van 'tweerichtingsverkeer' — van een positieve affiniteit (een *Wahlverwandtschaft* in Weberiaanse zin) tussen sociaal-culturele onderwijsvelden en wetenschapsgebieden enerzijds en culturele progressiviteit en onkerkelijkheid anderzijds. Of, om ditzelfde te formuleren in de in dit hoofdstuk gehanteerde terminologie: tussen 'epistemologisch' en 'moreel-politiek' relativisme en fundamentalisme. Ik sta in paragraaf 6 stil bij de mogelijke theoretische implicaties van deze conclusie voor meer algemene sociologische discussies over godsdienst, wetenschap en technologie.

6 CONCLUSIE EN DISCUSSIE

Hoewel uit de verrichte analyse zoals gezegd geen definitieve conclusies kunnen worden getrokken, wijst zij er op dat een positieve affiniteit (*Wahlverwandtschaft*) bestaat tussen 'epistemologisch' en 'moreel-politiek' relativisme-fundamentalisme. Dit geldt temeer daar alternatieve theoretische interpretaties voor de bevindingen met een vergelijkbare discrepantie kampen tussen empirische samenhangen en theoretische interpretatie en bovendien nog op aanvullende problemen stuiten. De gepresenteerde analyse suggereert dan ook dat het idee dat wetenschap en technologie enerzijds en godsdienst anderzijds elkaar afstoten en moeilijk verenigbaar zijn wellicht nuancering behoeft. Ik zet dit eerst uiteen voor

de verhouding tussen 'rationalisering' en 'secularisering' en vervolgens voor die tussen wetenschapsbeoefening en religiositeit.

De geboekte bevindingen roepen in de eerste plaats de vraag op of (godsdiens)t sociologen als Bryan Wilson (1982) niet te gemakkelijk een causale verbinding veronderstellen tussen het toegenomen belang van technologie ('rationalisering') enerzijds en het afgenomen belang van godsdiens als bron van morele bindingen ('secularisering') anderzijds. Dit idee lijkt immers moeilijk verenigbaar met het gegeven dat technici juist vaker dan andere wetenschappers religieus zijn en tevens vaker het belang van morele regulering van het individu benadrukken. Om systematisch onderzoek naar deze vraag te kunnen verrichten, is het noodzakelijk om een eendimensionale conceptualisering van 'secularisering' als bij voorbeeld 'het proces waarin religieuze instituties, handelingen en bewustzijnsinhouden hun sociale betekenis verliezen' (Wilson 1982: 150) te vervangen door een tweedimensionale, die recht doet aan het gegeven dat 'secularisering' naar de afnemende maatschappelijke betekenis van ten minste twee *verschillende* functies van godsdiens verwijst.

'Secularisering' verwijst in de eerste plaats naar een proces waarin een cultureel en religieus 'homogeen' samenleving een ontwikkeling doormaakt in de richting van cultureel en religieus pluralisme: Wilsons erosie van de moreel regulerende functie van godsdiens (Berger 1967; Luckmann 1967; Lemert 1974; 1979). In de tweede plaats verwijst het naar de toenemende verdringing van magie door technologie als middel om de natuurlijke omgeving te beheersen. Wij hebben hier derhalve niet te maken met de neergang van een 'morele', maar van een 'praktische' functie van godsdiens: magie ('toegepaste religie') wordt vervangen door technologie ('toegepaste wetenschap'). Bezien vanuit deze tweedimensionale conceptualisering van 'secularisering' is het een open vraag of het laatste, de toegenomen maatschappelijke betekenis van technologie, inderdaad de *oorzaak* is van het eerste, de afgenomen rol van religie als bron van morele bindingen.

In de tweede plaats hebben de geboekte bevindingen implicaties voor de verhouding tussen wetenschapsbeoefening en religiositeit. Dank zij eerder verrichte empirische studies onder Amerikaanse wetenschappers en studenten weten wij inmiddels dat er op het culturele niveau een spanning bestaat tussen godsdiens en wetenschap: een *religion/science-conflict* (Sappington 1991) of zelfs een *warfare of science with theology* (White 1960). In de eerste plaats blijken wetenschappers minder religieus te zijn dan niet-wetenschappers en minder prominente wetenschappers op hun

beurt weer religieuzer dan hun vooraanstaande collega's (Leuba 1916; 1950; Thalheimer 1965). In de tweede plaats blijken zij die aan de meest prestigieuze en op onderzoek gerichte universiteiten werkzaam zijn minder religieus te zijn dan hun collega's aan de minder gerenommeerde instituten (Ladd en Lipset 1975b: 162-167). In de derde plaats blijken *graduate* studenten met een 'intellectueel' zelfbeeld minder vaak religieus dan andere studenten (Hajda 1961). In de vierde plaats wordt in een overzicht van studies naar de invloed op studenten van het volgen van hoger onderwijs geconcludeerd dat '...ouderejaars in vergelijking met eerstejaars studenten wat minder orthodox of fundamentalistisch zijn voor wat betreft hun religieuze oriëntatie, wat sceptischer zijn over het bestaan en de invloed van een Opperwezen, wat vaker geneigd zijn om God op te vatten in onpersoonlijke termen en wat minder positief staan tegenover de kerk als institutie' (Feldman en Newcomb 1969: 23).

Hoewel deze bevindingen duidelijk maken dat op het culturele niveau inderdaad een spanning tussen godsdiens en wetenschap bestaat, blijft de exacte aard hiervan onduidelijk. De in dit hoofdstuk gepresenteerde analyse werpt hier meer licht op. Dat kerkelijkheid het vaakst voorkomt in wetenschapsgebieden waarin de notie van een objectieve en onbetwifelbare 'waarheid' naar wij mogen aannemen het minst problematisch is, wijst zoals gezegd op een positieve affiniteit (*Wahlverwandtschaft*) tussen het geloof in een transcendente 'waarheid' en het geloof in een transcendente God. De spanning tussen wetenschap en godsdiens lijkt hiermee niet zozeer te liggen in de moeilijke verenigbaarheid van het 'wetenschappelijke weten' en het 'religieuze geloven', maar veeleer in die van religieuze geloofsvertuigingen enerzijds en '...de verplichting om vragen te stellen, om het geloof in overgedragen kennis op te schorten' anderzijds (Thalheimer 1965: 101).

Deze bevinding is in overeenstemming met de Weberiaanse cultuurobiologie. Hierin geldt het westerse rationalisme immers als 'de voortzetting van het exclusieve monotheïsme met andere middelen' (Gellner 1992: 59), zodat dit type godsdiens en het ethos van het Verlichtingsdenken 'het geloof in het bestaan van één unieke waarheid in plaats van een eindeloos pluralisme aan betekenisystemen gemeen hebben' (Gellner 1992: 84; Schroeder 1992: 13). Wellicht verontvondender, maar zeker zo interessant, is dat deze bevinding tevens overeenstemt met de 'postmoderne' stelling dat het geloof dat via wetenschappelijk onderzoek 'de (enige echte) waarheid' kan worden 'gevonden' enerzijds en het geloof in God anderzijds twee verschillende uitingsvormen van een meer algemeen

dogmatisme zijn (Bauman 1992; Geertz 1984). Alleen al om die reden lijkt meer systematisch opgezet onderzoek naar de in dit hoofdstuk aangesneden problematiek mij van aanzienlijk wetenschappelijk belang.

NOTEN

1. Dit hoofdstuk is gebaseerd op onderzoek, dat door de auteur werd verricht tijdens zijn onderzoekverblijf aan de University of Maryland at College Park, Verenigde Staten, dat mogelijk werd gemaakt door een TALENT-Stipendium van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO). De auteur dankt Everett Carll Ladd en Marc Maynard (Roper Center, University of Connecticut, Verenigde Staten) voor het ter beschikking stellen van de data. Naast de auteurs van de overige hoofdstukken van deze bundel is een speciaal woord van dank op zijn plaats voor Peter Mascini wegens enkele uiterst waardevolle suggesties.
2. 'Authoritarianism' kan namelijk worden beschouwd als een centrale indicator voor 'cultureel conservatisme' (Houtman 1994: 43-47).
3. Ik hoop ze de komende jaren dan ook zelf te verzamelen.
4. Onvertaald luiden de uitspraken: Racial integration of the public elementary schools should be achieved, even if it requires busing; Capital punishment should be retained for crimes such as kidnapping and premeditated murder; Lesbians and homosexuals should not be permitted to teach in the schools; Avowed communists should not be permitted to hold public office; There should be no laws forbidding the distribution of pornography; The use of marijuana should be legalized.
5. Als gevolg van het geringe aantal ontbrekende antwoorden op deze zes uitspraken (steeds minder dan twee procent), konden aldus schaa scores worden berekend voor 3422 respondenten (96,8%).
6. Relevante informatie ontbreekt voor 2,3% van de respondenten. Als wetenschapsgebied is voor degenen die onderzoek verrichten het gebied waarop zij dit doen gebruikt, terwijl voor degenen die geen onderzoek verrichten (10,9%) het gebied waarop zij onderwijs verzorgen is aangehouden.
7. Informatie ontbreekt voor 5,9% van de respondenten.
8. Andere concurrerende theoretische interpretaties voor de geboekte bevindingen dan deze drie zijn mij niet bekend.
9. Onderzoek naar de achtergronden van het één impliceert immers de verwerking van inzicht in de achtergronden van het ander.
10. Lipuma (1993) en Dreyfus en Rabinow (1993) zetten uiteen dat ditzelfde probleem bestaat in Bourdieu's werk over distinctie (1984).