

De experimentele nagel en de cultuursociologische doodskist
Op jacht naar een bunkerharde cultuursociologie

Dick Houtman en Peter Achterberg

Verschenen in: Ignace Glorieux, Jessy Siongers en Wendy Smits (red.), *Mark Elchardus: Cultuursociologie buiten de lijnen*, Tielt: Lannoo, pp. 386-410.

De experimentele nagel en de cultuursociologische doodskist

Op jacht naar een bunkerharde cultuursociologie

Dick Houtman en Peter Achterberg

Samenlevingen vormen sinds mensenheugenis voorstellingen van zichzelf. (...) Niet zelden oefenen dergelijke voorstellingen (...) een grotere invloed uit dan de zogenaamde 'objectieve' condities waaronder mensen leven (Elchardus, 2002: 27).

The question propelling contemporary cultural studies should not be how to demystify culture by showing that it 'really' represents something else, but rather how culture allows contemporary actors continually to remystify their social worlds (Sherwood et al., 1993: 375).

The cultural turn (...) augurs (...) a paradigm shift. What we are experiencing (...) can be (...) understood (...) as a recognition of the empirical, theoretical, methodological, and ontological limits of existing intellectual frameworks (Friedland en Mohr, 2004: 4).

Inleiding

Het negentiende-eeuwse vertrouwen in het bestaan van een seculier fundament voor de moraal, alsmede in de mogelijkheid om dit via de rede bloot te leggen, is sinds de jaren zestig van de vorige eeuw steeds meer afgenomen. Dit heeft de sociologie, vanouds een belangrijke intellectuele belichaming van dit vertrouwen, niet onaangeroerd gelaten. Nog maar weinig sociologen geloven tegenwoordig dat zij, anders dan gewone stervelingen, kunnen 'ontdekken' wat het sociale leven 'echt' betekent en dat zij op grond daarvan morele conclusies kunnen trekken over wat goed is en wat slecht, wat wij moeten doen en wat wij moeten laten. Van de weeromstuit is het vak steeds meer verdwaald in statistische fijnslijperij. Een steeds groter deel van het empirisch onderzoek registreert nog slechts relaties tussen variabelen die niet eens theoretische implicaties meer hebben, laat staan morele. Hierdoor is de vroegere vermenging van wetenschap en politiek gelukkig sterk verminderd, maar heeft het vak ook veel van zijn vroegere intellectuele aantrekkingskracht verloren (Houtman, 2002, 2003, 2006, 2008, 2009, 2010).

Wij kiezen zelf dan ook vol overtuiging voor een andere manier om als wetenschap vermomd gemoraliseer uit de sociologie uit te bannen, namelijk die van de 'culturele

wending' (Alexander en Smith, 2003; Friedland en Mohr, 2004; Houtman 2003, 2008). Ook in dit geval maken sociologen zich niet langer druk om wat de dingen 'echt' betekenen, maar hier komen de ideeën die de onderzochten zelf hierover hebben centraal te staan in het empirisch onderzoek, net als de gevolgen van deze ideeën voor het sociale handelen en de maatschappelijke verhoudingen. Hier komt de vanouds door sociologen zo stiefmoederlijk bejegende culturele factor dus in het brandpunt van het sociologisch onderzoek te liggen. Aan de Nederlandse sociologie is deze culturele wending goeddeels voorbijgegaan. Zij blijft vooralsnog beperkt tot een handvol onderzoekers, overwegend werkzaam aan de Universiteit van Amsterdam en – veel meer nog – onze eigen Erasmus Universiteit.

Wij komen dan ook graag over de vloer bij onze vanouds meer cultuursociologisch geïnteresseerde zuiderburen, waar Mark Elchardus op afstand onze favoriet is. Bij de feestelijke gelegenheid van Marks emeritaat leggen wij hem dan ook met plezier de intellectuele contouren voor van een in de afgelopen jaren door ons nieuw ontwikkelde cultuursociologische onderzoeklijn. Met een knipoog naar het 'strong program in cultural sociology' van Jeffrey Alexander en de zijnen (Alexander en Smith, 2003) duiden wij wat wij voor ogen hebben aan als een 'bunkerharde cultuursociologie'. Het gaat hierbij om een cultuursociologie die wetenschap radicaler van moraal beoogt te scheiden dan in de sociologie gebruikelijk is; die de keuze voor cultuursociologie niet definieert als een kwestie van smaak, maar van intellectuele urgentie; en die de verklarende rol van de culturele factor niet simpelweg wil veronderstellen, maar overtuigend wil aantonen met behulp van de daarvoor meest geëigende methodologie.

Van seculiere religie naar bunkerharde cultuursociologie

Mark Elchardus, cultuursocioloog

Er zijn drie dingen die Mark tot onze favoriete socioloog in Nederland en Vlaanderen maken. Ten eerste is Mark is geen specialist op de vierkante meter, geen 'onderwerpsocioloog' zoals één van ons beiden (Achterberg) dat pleegt te noemen – geen socioloog die veel weet van weinig; die zich heeft toegelegd op het vergaren van kennis over een specifiek 'onderwerp'. Mark is een socioloog van de oude stempel met een brede expertise. Hij publiceerde over sterk uiteenlopende onderwerpen als onderwijs, politiek, arbeid, tijdsordening, relatievorming, werkloosheid, individualisme, cultureel onbehagen en wantrouwen, en nog heel veel meer. Enkele jaren terug publiceerde hij bovendien een eigen inleiding in het vak (Elchardus, 2007).

Een echte hoogleraar algemene sociologie dus, zo eentje met wie je nog kunt praten over sociologie in plaats van over een bepaald ‘onderwerp’ – mooi meegenomen, maar wel een uitstervende diersoort.

Ten tweede is Mark een methodologische duizendpoot bij uitstek. In de hedendaagse sociologie lijkt de neiging om de eigen intellectuele identiteit te definiëren in methodologische in plaats van sociologisch-disciplinaire termen steeds meer toe te nemen. Je zou haast gaan geloven dat er twee soorten sociologen bestaan, namelijk ‘kwalitatieve’ en ‘kwantitatieve’. Sommige collega’s maken het nog bonter en geven te kennen vooral geïnteresseerd te zijn in ‘oral history’, ‘netwerk analyse’ of ‘surveyonderzoek’. Waar schilders met meer belangstelling voor kwasten dan voor schilderen bijna ondenkbaar zijn, net als schrijvers met een overwegende passie voor ballpoints, is dit in de hedendaagse sociologie gewoon mogelijk. Aan deze toegenomen definitie van de eigen intellectuele identiteit in termen van het gereedschap dat men gebruikt, deze ‘gereedschapisering’ van de sociologie, doet Elchardus niet mee. Methodologisch veelzijdig als hij is zoekt hij dus van geval tot geval op pragmatische wijze zijn gereedschap bij zijn vraagstelling, in plaats van andersom. Het resultaat is een omvangrijk sociologisch oeuvre, waarin kwantitatieve analyse van surveydata op harmonieuze wijze coëxisteert met de kwalitatieve verwerking van op minder systematische en minder grootschalige wijze verzamelde onderzoeksgegevens.

Ten derde is Mark, net als wijzelf, cultuursocioloog. Dat klinkt gespecialiseerd en bescheiden, maar is het niet, want de cultuursociologie is – uitdrukkelijk ook in Marks handen – een algemene sociologie. Zij onderscheidt zich van een naar de natuurwetenschappen gemodelleerde positivistische sociologie doordat zij de culturele factor niet wegretoecheert en naar het tweede plan verdringt, maar juist centraal stelt in de analyse. Al wat mensen doen en laten, inclusief de bedoelde dan wel onbedoelde maatschappelijke gevolgen daarvan, kan men volgens cultuursociologen slechts begrijpen door de door de onderzochten toegekende culturele betekenissen serieus te nemen. Als zodanig staan cultuursociologen sceptisch tegenover de positivistische notie dat zich ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur een ‘echte’ sociale werkelijkheid bevindt, die enerzijds de cultuur zou ‘bepalen’ en anderzijds de toetssteen voor ‘ware’ kennis zou vormen. Dat wil zeggen: voor kennis die superieur is aan wat mensen geloven, vinden of menen te weten en die bijgevolg kan worden ingezet om het rationaliteitsgehalte daarvan te bepalen. In zo’n positivistische optiek is cultuur kortom weinig meer dan een verzamelnaam voor de niet serieus te nemen en op ‘wetenschappelijke’ gronden te bekritisieren flauwekul waarin mensen geloven.

Het aan Mark ontleende motto van dit stuk maakt duidelijk dat hij als cultuursocioloog de skepsis ten aanzien van deze positivistische stellingname onderschrijft. Desondanks kruipt het bloed in zijn werk hier en daar waar het cultuursociologisch gezien niet gaan kan. Zo ademt zijn werk over het rechts stemmen door de maatschappelijke onderlaag in diverse opzichten de marxistoïde suggestie als zou dit voortvloeien uit een ‘meer fundamentele’ sociaal-economische werkelijkheid (vergelijk Elchardus, 2009; Elchardus & Spruijt, 2011; De Groof & Elchardus, 2009). Zijn geschriften over individualisme suggereren voorts dat dit gedachtegoed irrationeler, problematischer en moreel gezien kwalijker zou zijn dan andere dingen waarin men zoal kan geloven. Curieus is ten slotte zijn vrijwel ontbrekende belangstelling voor religie. Dat is opmerkelijk, omdat de klassieke cultuursociologie van Weber (1963 [1922]) en Durkheim (1965 [1912]) niet of nauwelijks kan worden onderscheiden van hun godsdienstsociologie. Behoudens zijn observatie dat religie minder richtinggevend wordt voor het menselijk denken, voelen en handelen (vgl. Elchardus, 2002), lijkt Mark religie echter te beschouwen als iets wat de moeite van het onderzoeken niet waard is en wij begrijpen eigenlijk niet goed waarom dat volgens hem dan voor andere vormen van cultuur anders zou zijn.

Waar de cultuursociologische skepsis in Marks werk wegvalt en plaatsmaakt voor de positivistische notie dat zich ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur een ‘echte’ sociale werkelijkheid bevindt, die enerzijds de cultuur ‘bepaalt’ en anderzijds de toetssteen vormt voor ‘ware’ kennis, lijkt dit terug te voeren op zijn eigen sociaal-democratische geloofsovertuigingen. Het lijkt erop alsof hij deze niet wenst te relativiseren als ‘ook maar een verhaal’, net als bijvoorbeeld christelijke religie of individualisme, maar het als zijn taak ziet om mensen van hun dwalingen te genezen en terug te leiden naar het rechte pad van de sociaal-democratie. Zo er al verschillen bestaan tussen Marks cultuursociologie en de onze, dan liggen die hier.

Sociologie als seculiere religie

Of de culturele oriëntaties waardoor mensen zich laten leiden ‘rationeel’, ‘waar’ of ‘juist’ zijn, is in onze ogen kortom een met misplaatste scientistische pretenties belaste vraag die men als socioloog beter ver van zich kan werpen. Zij heeft het wetenschappelijke gehalte van de sociologie in onze ogen vanaf het prille begin geschaad, waarbij weinigen het zo bont hebben gemaakt als Auguste Comte (1798-1857), de naamgever van het vak. Comte stichtte op latere leeftijd een pseudo-wetenschappelijke ‘Religie van de Mensheid’ en Hadden (1987: 590) en Seidman (1994: 31-32) wijzen er terecht op dat latere generaties sociologen deze rare strapatsen met graagte hebben afgedaan als niet meer dan een bedrijfsongeval (bijv. Collins

en Makowsky, 1972: 30-31), dat verder niets te maken had met zijn inhoudelijke sociologische agenda. Maar met Alvin Gouldner (1970: 88-108) kunnen wij vermoeden dat het geen toeval is dat Comte wetenschap veranderde in religie – juist Comte, die er zo zeker van was dat een superieur ‘wetenschappelijk weten’ het ‘religieuze geloven’ zou kunnen vervangen.

Feit is echter dat ook de sociologie van Durkheim, zeker de vroege van *The Division of Labor in Society* (1964 [1893]) en *The Rules of Sociological Method* (1964 [1895]), voor alles een poging behelsde om een wetenschappelijk gefundeerde moraal te vinden die de religie zou kunnen vervangen. Durkheim gaf dit zelfs onomwonden toe, bijvoorbeeld waar hij aan het slot van *The Division of Labor in Society* (1964 [1893]: 409) concludeerde dat ‘our first duty is to make a moral code for ourselves’ of waar hij in *The Rules of Sociological Method* (1964 [1895]: 60-61) uitlegde hoe het ‘normale’ op wetenschappelijke gronden kan worden onderscheiden van het ‘abnormale’. Bellah (1973: xvii) karakteriseerde Durkheim dan ook niet ten onrechte als ‘the theologian of civil religion’ en Watts Miller (1996: 1) rept over ‘Durkheim’s search for a passage from “is” to “ought”’ en ‘Durkheim’s route from science to ethics’. Laatstgenoemde roept in dit verband ook Gurvitch’s vergelijking tussen Durkheim en Columbus in de herinnering: waar Columbus een nieuwe route naar de Oost zocht en Amerika ontdekte, daar zocht Durkheim een nieuwe seculiere route naar de ethiek en ontdekte hij de sociologie.

Deze veronderstelling dat er ‘onder’ of ‘achter’ de cultuur nog een ‘echte’ ‘niet-culturele’ werkelijkheid bestaat, treffen wij niet alleen aan bij Durkheim, maar is diep ingesleten in de positivistische hoofdstroom van het vak (Houtman, 2000). De door onderzochten toegekende culturele betekenissen worden binnen deze hoofdstroom dan ook zoveel mogelijk gemarginaliseerd om te kunnen komen tot een zo ‘objectief’ mogelijke weergave van deze ‘echte’ sociale werkelijkheid. Als ‘onafhankelijke variabelen’ kiest men daarom liever voor ‘objectieve posities’ dan voor ‘subjectieve opvattingen’ en omdat tussen wat mensen ‘vinden’ en wat ze ‘doen’ vaak een flinke kloof gaapt, prefereert men als afhankelijke variabelen ‘harde gedragsvariabelen’ boven ‘vluchtige attitudes’ (Houtman, 2009).

Wanneer men koste wat kost ‘subjektiv gemeinter Sinn’ (Max Weber) buiten het onderzoek wil houden, verandert hetgeen mensen ‘doen’ echter in een maagdelijk wit scherm waarop de onderzoeker de eigen fantasieën kan projecteren. Wie in een streven naar ‘echte’ wetenschappelijkheid domweg voorbijgaat aan de vraag naar de betekenis ervan, c.q. aan de vraag welke handelingsmotieven eraan ten grondslag liggen, gooit immers dingen bij elkaar

die in vele gevallen weinig of niets met elkaar gemeen zullen hebben. Het voorspelbare gevolg is een onvermogen om de resulterende baaierd aan gedragingen nog op een bevredigende wijze te verklaren. Iemand die de eigen woning laat isoleren kan bijvoorbeeld net zo goed worden gedreven door vrekkingheid als door zorg om het milieu en op dezelfde wijze is volstrekt onbestemd wat de betekenis is van het uitbrengen van een stem op partij X, op zondag naar de kerk gaan, kijken naar de finale van de Champions League, of kiezen voor een bepaalde opleiding.

Wie als socioloog niet geïnteresseerd is in de vraag wat dergelijke handelingen in de ogen van de betrokkenen zelf betekenen, c.q. uit welke motieven ze voortkomen, zet de deuren wagenwijd open om er als socioloog stevig op los te gaan fantaseren over wat ze ‘eigenlijk’ of ‘echt’ betekenen. Voor men het weet, verzandt men daarbij in onwetenschappelijk, onzakelijk en moralistisch gemopper over ‘mensen die het allemaal nog eens uitgelegd moeten krijgen’ of zelfs ‘mensen die gewoon gek zijn’. Dat priesters en politici dat soort dingen zeggen, zij hen vergeven, want dat is nu eenmaal hun maatschappelijke opdracht. Sociologen moeten echter niet over de werkelijkheid moraliseren, maar haar slechts bestuderen, om zo te voorkomen dat de sociologie een soort seculiere religie wordt, die net als ‘echte’ religie gezaghebbende uitspraken pretendeert te kunnen doen over wat de dingen ‘eigenlijk’ of ‘echt’ betekenen.

Cultuur als eigenstandige sociale werkelijkheid

Wie van de sociologie geen seculiere religie wil maken, moet cultuur kortom serieuzer nemen dan sociologen vanouds geneigd zijn te doen. Zij moet daartoe worden bestudeerd als een eigenstandige sociale werkelijkheid, waarbij de vraag dus slechts is wat mensen geloven, vinden of menen te weten, hoe zij op basis daarvan handelen, en welke bedoelde dan wel onbedoelde gevolgen dat heeft voor de maatschappelijke verhoudingen – inderdaad: precies zoals Max Weber (1978 [1904-1905]) dat een eeuw terug al deed in zijn klassieke studie over de Protestantse ethiek en de geest van het kapitalisme. In deze cultuursociologische optiek is cultuur niets meer of minder dan een uiteindelijk arbitrair, aangeleerd en aan verandering onderhevig stelsel van categorieën dat mensen gebruiken om zin en betekenis te verschaffen aan een los daarvan volledig zin- en betekenisloze werkelijkheid.

Ouders van jonge kinderen (zoals de schrijvers van dit stuk) zijn zich maar al te zeer bewust van het feit dat zelfs de meest fundamentele culturele categorieën geen ‘natuurlijke’ orde weerspiegelen, maar aangeleerd en daardoor min of meer arbitrair zijn. Zo kwam Joep, zoon van de eerste auteur van deze bijdrage, kort na de geboorte van zijn zusje Veerle met het

enthousiaste verhaal dat een vriendje van hem, Stan, nu ‘ook een zusje’ had (‘Hij heet Ruud!’). Dergelijke ervaringen met jonge kinderen nopen tot een ‘denaturalisering’ van als vanzelfsprekend aanvaarde culturele categorieën, net als Borges’ door Foucault (1970: xv) aangehaalde Chinese encyclopedie, volgens welke ‘animals are divided into: (a) belonging to the Emperor, (b) embalmed, (c) tame, (d) suckling pigs, (e) sirens, (f) fabulous, (g) stray dogs, (h) included in the present classification, (i) frenzied, (j) innumerable, (k) drawn with a very fine camelhair brush, (l) et cetera, (m) having just broken the water pitcher, (n) that from a long way off look like flies’. De culturele categorieën waarmee wij de werkelijkheid van zin en betekenis voorzien zijn noch ‘natuurlijk’, noch een afspiegeling van een niet-culturele werkelijkheid.

Postmodernisten als Foucault (1970), Bauman (1987), Rorty (1979) en Seidman (2004) verwerpen om die reden de pretentie dat de wetenschap in staat zou zijn om een stelsel van categorieën te ‘ontdekken’ dat aantoonbaar ‘beter’ of ‘rationeler’ is dan de culturele categorieën waardoor mensen zich laten leiden. Zij wijzen beweringen van onderzoekers over wat dingen ‘eigenlijk’ of ‘echt’ ‘zijn’ of ‘betekenen’ dan ook af als ethnocentrisch, bevooroordeeld, kortzichtig, bekrompen of partijdig. Deze postmoderne notie is als reactie op de zogenoemde ‘crisis van de sociologie’ (Gouldner, 1970) sinds de jaren zestig de drijvende kracht geweest achter de culturele wending binnen het vak, die hardhandig afrekent met de scientistische pretentie als zou de sociologie als een soort seculiere religie kunnen achterhalen wat de dingen ‘eigenlijk’ of ‘echt’ betekenen (Houtman, 2003, 2009, 2010).

De culturele wending in de sociologie doet kortom recht aan het gegeven dat cultuur iets heel anders is dan empirisch gefundeerde kennis over een niet-culturele werkelijkheid. Zo correspondeert het culturele onderscheid tussen natuur en samenleving niet met twee werkelijk bestaande en van elkaar gescheiden domeinen, maar belichaamt het eerder de ambitie om beide uit elkaar te houden, waardoor het eerder een moderne wensdroom of mythe is (Latour, 1993). Zo’n beetje alle op deze planeet bestaande natuur is inmiddels immers ingrijpend veranderd door menselijk handelen en dat proces is ironisch genoeg alleen nog maar versterkt door laatstgenoemde wensdroom of mythe, die immers ten grondslag ligt aan moderne wetenschap en technologie. Dat er ‘twee soorten kippen’ bestaan, namelijk legkippen en vleeskippen, heeft bijvoorbeeld niet zoveel te maken met ‘natuur’, want beide zijn het product van actief menselijk ingrijpen. Voor oud-Hollandse runderrassen als Fries Roodbont, Lakenvelder, Brandrode, Groninger Blaarkop, Maas Rijn IJssel, Fries Hollands, of Holstein Friesian geldt precies hetzelfde: ze zijn in de loop der eeuwen door mensen gemaakt.

Het verschil met de hedendaagse intensieve veehouderij is slechts de mate waarin dit proces inmiddels is gerationaliseerd, verwetenschappelijkt en gecommmercialiseerd.¹

Met een Darwinistisch proces van ‘natuurlijke’ selectie, waarin diersoorten zich aanpassen aan hun natuurlijke leefomgeving, heeft dit allemaal niet zoveel te maken. Het gaat veeleer om een proces van ‘culturele’ selectie, waarin mensen diersoorten actief aanpassen aan de eigen culturele leefomgeving. Ook natuurgebieden zijn nauwelijks nog ‘natuurlijk’, zeker niet in een dichtbevolkt land als Nederland. Het gaat meestal om aangelegde parken, al dan niet begraasd door ook al weinig ‘natuurlijke’ heckrunderen, aan het begin van de twintigste eeuw door de Duitse gebroeders Heck ontwikkeld in een poging om de in de zeventiende eeuw uitgestorven oeros terug te fokken. Zelfs het onderscheid tussen mannen en vrouwen is minder ‘natuurlijk’ dan velen zich realiseren. Volgens (Fausto-Sterling, 2000) heeft in de Verenigde Staten bijna twee procent van de nieuwgeborenen geen eenduidige mannelijke of vrouwelijke primaire geslachtskenmerken. Dit leidt er in de meest extreme gevallen toe dat direct na de geboorte operatief wordt ingegrepen, waarbij ‘normale’ jongetjes- dan wel meisjesbaby’s dus door artsen worden ‘gemaakt’. Zouden wij onze culturele categorieën niet botweg opleggen aan de werkelijkheid, maar ze er omgekeerd juist aan ontleen, dan zouden wij volgens Fausto-Sterling (2002) niet twee, maar minstens vijf verschillende geslachten moeten onderscheiden.

En nog los van het voorgaande: hoeveel mensen zijn er eigenlijk nog in staat om in het dagelijkse leven fatsoenlijk te functioneren zonder de hulp van kunstgebitten, pacemakers, brillen, contactlenzen, gehoorapparaten of protheses? Zonder aangepaste schoenen, wandelstokken, looprekken, krukken, rollators, rolstoelen, invalidewagens of scootmobiel? En hoe velen zijn niet structureel afhankelijk van allerlei drankjes en zalfjes, pillen en poeders, voor de instandhouding van de meest essentiële lichaamsfuncties? Zeker in het hedendaagse westen zijn mensen steeds meer *cyborgs* geworden. Het onderliggende streven naar technische vervolmaking van de menselijke natuur wordt het radicaalst doorgevoerd door de zogenoemde ‘transhumanisten’. Zij weigeren zich neer te leggen bij de onvolmaaktheid en vergankelijkheid van het menselijke lichaam, dat zij dikwijls neerbuigend aanduiden als ‘het vlees’, ‘the wetware’, of ‘lichaam 1.0’. Zij streven ernaar om de afhankelijkheid ervan te

¹ Volgens een woordvoerder van deze florierende bedrijfstak heeft vooral de stier Sunny Boy ‘Nederland wat rundveeverbetering betreft op de kaart gezet’ (zie <http://www.mt.nl/1/9079/home/boer-zoekt-sperma.html>). En inderdaad: hoewel reeds in 1998 overleden, heeft Sunny Boy het wereldrecord voortplanting voor runderen tot op de dag van vandaag stevig in handen met niet minder dan twee miljoen doses sperma en meer dan één miljoen nakomelingen.

verminderen door het inbouwen van ‘intelligente’ kunstmatige organen of computerchips, of zelfs door de opslag van het bewustzijn in de vorm van informatie op digitale informatiedragers die kunnen worden verbonden met computernetwerken (Aupers, 2004; Houtman et al., 2011).

De wereld waarin wij leven is kortom vol van ‘cyborgs’ (Haraway, 1995), ‘hybriden’ (Latour, 1993) of ‘monsters’ (Smits, 2002), fenomenen en creaturen die onthullen dat onze culturele categorieën niet simpelweg een reflectie van de werkelijkheid zijn. Toch worden onze culturele categorieën niet simpelweg vervangen door ‘betere’ of ‘meer realistische’, die meer recht doen aan de ‘echte’ werkelijkheid. In plaats daarvan trekt men alle registers open om hun geloofwaardigheid te beschermen, bijvoorbeeld door ze met meer of minder geweld aan de werkelijkheid op te leggen; door processen van culturele rationalisering of reconstructie in gang te zetten teneinde hun aangetaste geloofwaardigheid te herstellen (Weber, 1951 [1922]; Campbell, 2007); door fenomenen die ze ongeloofwaardig maken te veronachtzamen, onzichtbaar te maken, als ‘onrein’ of ‘onzuiver’ naar de marges van het sociale veld te verbannen, als zijnde ‘niet van deze wereld’ een sacrale status toe te kennen, of zelfs gewoon uit te roeien (Douglas, 1978; Smits, 2002). Cultuur gedraagt zich kortom volgens een andere logica dan kennis: zij is geen afspiegeling van een niet-culturele werkelijkheid, maar een eigenstandige werkelijkheid die deze laatste van zin en betekenis voorziet en de sociale verhoudingen diepgaand beïnvloedt.

De experimentele nagel en de cultuursociologische doodskist

Het methodologisch tekort van de cultuursociologie

De cultuursociologie is echter methodologisch slecht toegerust om de ingrijpende gevolgen van cultuur voor de sociale verhoudingen te bestuderen. Zij wordt vanouds gekenmerkt door een dominantie van kwalitatieve methodologieën, die geschikter zijn voor ‘thick description’ (Geertz, 1973) dan voor een harde en systematische causale analyse van de effecten van cultuur. Survey onderzoek is voor deze doelstelling nauwelijks geschikter, want de erin gebruikte causale ordeningen zeggen in de meeste gevallen meer over wat de onderzoeker gelooft dan over wat waar is (Achterberg en Houtman, 2011).

Wil men de causale effecten van cultuur onderzoeken, dan is het dus belangrijk om een onderzoeksdesign te kiezen dat hiervoor beter is toegerust. Daarmee beginnen echter direct de problemen, want het onderzoeksontwerp dat bij uitstek geschikt wordt geacht voor

het op zuiver ‘objectieve’ wijze vaststellen van ‘echte’ causale effecten, het experiment, dankt die reputatie ironisch genoeg aan het uitschakelen van de versturende effecten van cultuur. Het gaat daarbij enerzijds om *zelfselectie*-effecten en anderzijds om *interpretatie*-effecten. Het probleem van de *zelfselectie* is dat niet iedereen even geneigd is om zich aan dezelfde prikkel of stimulus bloot te stellen, waarbij in de praktijk vooral de culturele voorstellingen van mensen bepalend zullen zijn. Atheïsten gaan immers niet naar kerkdiensten, liberalen lezen geen boeken van socialisten, liefhebbers van kunst en cultuur kijken niet naar Oh Oh Cherso, Holland’s Next Top Model, of Sterren dansen op het ijs en racisten knopen geen vriendschappelijke contacten aan met leden van migrantengroepen. De hiervan te onderscheiden tweede rationale voor het wegretoucheren van cultuur is dat de laatste naar verwachting ook nog invloed heeft op hoe men de prikkel of stimulus interpreteert en verwerkt (*interpretatie*-effect). Blijken degenen die vaker kijken naar gewelddadige films bijvoorbeeld gewelddadiger dan degenen die dit minder vaak of nooit doen, dan betekent dat bijvoorbeeld niet *per se* dat dit kijkgedrag hen gewelddadig maakt. De tweede mogelijkheid is dat hun gewelddadige inborst hen motiveert naar dergelijke films te kijken (*zelfselectie*-effect) en/of verantwoordelijk is voor een dusdanige interpretatie ervan dat zij gewelddadiger worden (*interpretatie*-effect).

Dergelijke zelfselectie- en interpretatie-effecten worden in het experimentele onderzoek uitgezuiverd door niet de onderzochte, maar de onderzoeker op grond van toeval te laten bepalen wie aan welke prikkel of stimulus wordt blootgesteld, zodat experimentele en controlegroep vergelijkbaar worden gemaakt voor wat betreft hun culturele habitus. Aldus vormt het experiment de methodologische bekroning van de jacht op de ‘echte’ werkelijkheid, doordat het het zicht hierop beoogt te vrijwaren van de storende ruis die wordt veroorzaakt door irrationele culturele interpretaties. Het experiment is de methodologische nagel aan de cultuursociologische doodskist. Het is daarom bij uitstek aan cultuursociologen om gaten in het experimentele onderzoeksontwerp te schieten en het vervolgens zodanig te reviseren dat het juist bruikbaar wordt voor onderzoek naar de causale effecten van cultuur.

Het methodologisch tekort van het experimentele onderzoeksontwerp

De grote methodologische tekortkoming van het experiment is dat het in werkelijkheid de invloed van cultuur helemaal niet uitschakelt, maar dit slechts pretendeert te doen, omdat het in veel gevallen nog steeds aannemelijk is dat gevonden causale effecten tenminste gedeeltelijk effecten van cultuur zijn. Zelfs wanneer de experimentele en de controlegroep allebei keurig willekeurig zijn samengesteld, wanneer de proefpersonen niet weten tot welk

van beide groepen zij behoren, en ook degenen die namens de onderzoeker de stimulus of prikkel toedienen dit laatste niet weten, kan men daaruit nog steeds niet concluderen dat een significant afwijkende gemiddelde score binnen de experimentele groep een ‘echt’ c.q. ‘niet-cultureel’ effect behelst.

In experimenten nemen de scores op de afhankelijke variabele in zowel de experimentele als de controlegroep immers de vorm van een normale verdeling aan, waarbij beide verdelingen vaak zullen overlappen. De vraag is daarmee hoe kan worden verklaard of begrepen dat binnen elk van beide groepen, en dan vooral de experimentele groep, verschillende proefpersonen zo verschillend reageren op precies dezelfde prikkel. Hier speelt ongetwijfeld van alles en nog wat een rol, maar vrijwel zeker is dat de culturele habitus hierbij een prominente rol speelt. Zou dat niet het geval zijn, dan zou het immers ook niet nodig zijn om de storende invloed van cultuur uit te schakelen. Men zou zich dan in medisch onderzoek bijvoorbeeld niet druk behoeven te maken over placebo-effecten, maar doet dat wel, uiteraard in de wetenschap dat dergelijke placebo-effecten vaak een aanzienlijke omvang hebben (Kirsch, 2010). Een uitsplitsing van de experimentele groep in groepen die wel of juist niet (of meer of juist minder) geloven in de toegepaste therapie, zal bijgevolg voor vele behandelingen duidelijk maken dat zij voor de eerste groep effectiever is dan voor de laatste, waarvoor de gemiddelde score wellicht niet eens afwijkt van die van de controlegroep. Dat betekent niets anders dan dat de afwijkende score in de experimentele groep geen ‘echt’, ‘objectief’ (dus voor vertekening door cultuur gezuiverd) effect behelst, maar gewoon een effect van cultuur is. De afwijkende score op de uitkomstvariabele is dan immers geen effect van de toegediende therapie, maar van de culturele habitus van het ‘gelovige’ deel van de experimentele groep. Het methodologische tekort van het experiment is kortom niet dat het de rol van cultuur uitschakelt, maar dat het doet alsof het dit doet door effecten van cultuur voor te stellen als niet-culturele effecten.

Wanneer wij experimenten zodanig aanpassen dat de relevant geachte culturele factor systematisch varieert binnen de experimentele en de controlegroep (zodat wij, om bij ons voorbeeld te blijven, binnen beide groepen zowel random toegewezen ‘gelovigen’ als ‘niet-gelovigen’ hebben), dan kunnen wij met experimenten dus causale effecten van cultuur vaststellen. De vraag in dergelijk experimenteel cultuursociologisch onderzoek is niet langer *of* het toedienen van een bepaalde prikkel, stimulus of therapie effect heeft, maar *voor wie* (opgevat in culturele zin) dit *welk* effect heeft. Met zo’n onderzoeksdesign kan men met andere woorden op methodologisch verantwoorde wijze onderzoeken of experimenten eigenlijk wel kennis opleveren over een ‘echte’ werkelijkheid voorbij de cultuur. Het zou ons

bijvoorbeeld niet verbazen wanneer althans bij sommige medische klachten reguliere behandelingen vooral werken bij patiënten met een groot vertrouwen in de moderne westerse geneeskunde en veel minder effectief zijn bij patiënten die hierin geen vertrouwen hebben en liever opteren voor oosters-holistische therapieën, en *vice versa* uiteraard.

Dergelijk cultureel-experimenteel onderzoek biedt in onze ogen een wenkend perspectief voor een cultuursociologie die het belang van de culturele factor niet simpelweg wenst te veronderstellen, maar overtuigend wil aantonen – juist tegenover onderzoekers die hun schouders ophalen bij de resultaten van kwalitatief onderzoek en cultuur beschouwen als slechts een bijzaak die hooguit een ‘afhankelijke variabele’ kan zijn.

Cultureel-experimenteel onderzoek in actie: twee voorbeelden

Wij zijn enkele jaren terug gestart met dergelijk cultureel-experimenteel onderzoek en hopen deze onderzoekslijn in de toekomst verder uit te bouwen, ook richting medisch-sociologisch onderzoek. Vooralnog hebben wij ons beperkt tot in survey vragenlijsten ingebouwde experimenten (Mutz, 2010). Zo’n aanpak verschaft naar believen allerhande informatie over de culturele habitus van de respondenten c.q. proefpersonen, wat het bij uitstek mogelijk maakt om te onderzoeken bij wie een toegediende stimulus wel of juist niet een bepaald effect heeft. Wij geven hieronder twee voorbeelden, allebei vers uit eigen onderzoekskeuken.

Cultureel gemedieerde effecten van gepersonaliseerde politieke communicatie

Een eerste voorbeeld is ons recente onderzoek naar de gevolgen van personalisering van de politiek, dat wil zeggen het in de communicatie met de kiezer steeds meer benadrukken van de privépersoon en het privéleven van de politicus (Kleinnijenhuis et al., 2007). Een dergelijke personalisering kan verschillende vormen aannemen. Een politicus kan bijvoorbeeld inzicht verschaffen in zijn of haar privéleven, maar kan ook zijn of haar gevoel laten spreken (Van Santen & Van Zoonen, 2010).

Hoewel het nog maar de vraag is of er in westerse landen werkelijk een personalisering van de politiek gaande is (zie voor een overzicht Karvonen, 2010), lopen velen op het antwoord op die vraag vooruit middels speculaties over de gevolgen ervan. Hierbij kunnen grofweg twee tegenover elkaar staande opvattingen worden onderscheiden. In de eerste opvatting heeft politieke personalisering negatieve gevolgen voor het vertrouwen in en de legitimiteit van de politiek, doordat zij afleidt van inhoudelijke en ideologische kwesties

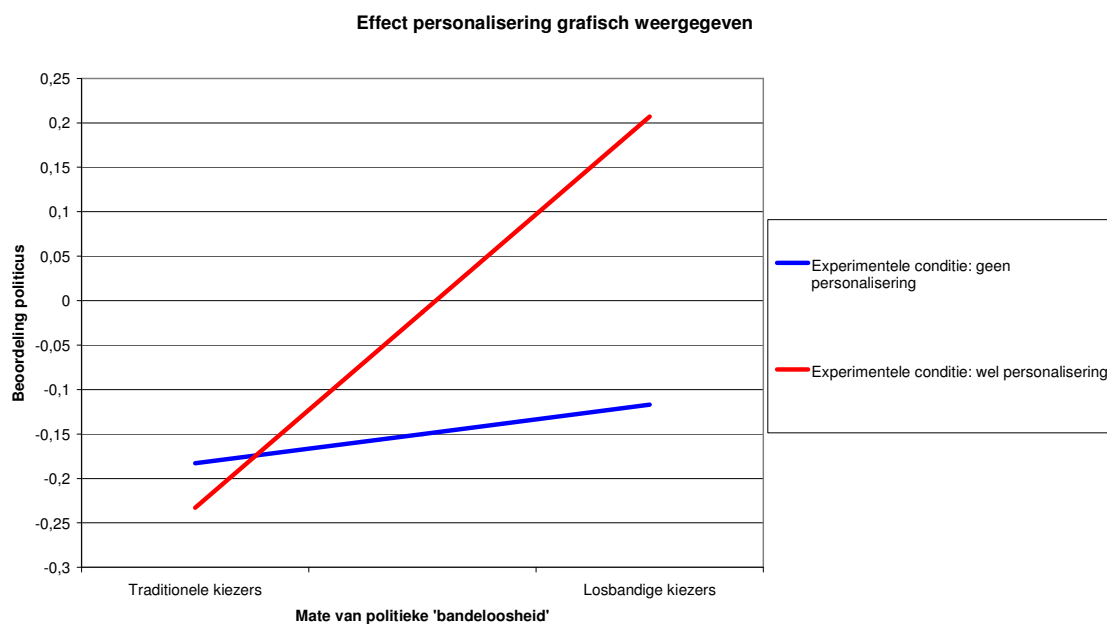
(Postman, 1985). In de tweede opvatting zou politieke personalisering de belangstelling voor, het vertrouwen in en de verbondenheid met de politiek juist stimuleren (Van Zoonen, 2005).

Ons onderzoek veronderstelt dat geen van beide opvattingen altijd, overal en voor alle uiteenlopende groepen waar of onwaar zal zijn. Het beoogt daarom te achterhalen voor welke cultureel gedefinieerde groepen gepersonaliseerde politieke communicatie het vertrouwen in politici wel en juist niet vergroot. Wij baseren ons daarbij op theoretische literatuur volgens welke personalisering van de politiek wordt gestimuleerd door de erosie van de ooit bijna vanzelfsprekende banden tussen klasse en religie enerzijds en politieke partijen anderzijds. Naarmate deze banden verzwakken, zo suggereert deze literatuur, wordt gepersonaliseerde politieke communicatie het geëigende middel om het vertrouwen in de politiek van de steeds 'losbandiger' kiezersschare op peil te houden of zelfs op te krikken (bijvoorbeeld Dalton & Wattenberg, 2000; Garzia, 2011; McAllister, 2007). De vertrouwde ideologische en levensbeschouwelijke stemmotieven maken volgens deze theorie dan dus plaats voor nieuwe motieven, die vooral betrekking hebben op waardering voor de privépersoon van de politicus (Schmitt & Ohr, 2000: 5; Houtman & Achterberg, 2010). Wanneer dit inderdaad het geval is, dan zullen meer gepersonaliseerde communicatiestijlen dus bij uitstek worden geapprecieerd door dergelijke 'losbandige' kiezers, terwijl dit niet of veel minder het geval zal zijn voor degenen die nog steeds een klasse- of religiegebonden band met een politieke partij onderhouden.

Wij hebben dit begin 2012 aan de hand van een in een survey ingebouwd experiment onderzocht onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking (N=1.645). Wij maakten daarbij gebruik van zestien korte filmpjes, variërend naar onderwerp, politieke kleur van de boodschap en politieke personalisering, waarin een door een mannelijke acteur gespeelde politicus figureert. Iedere respondent heeft één filmpje voorgeschoteld gekregen en is naar aanleiding daarvan gevraagd vragen te beantwoorden over de persoonlijkheid, eerlijkheid en competentie van de politicus, over de begrijpelijkheid van zijn boodschap en over de mate waarin hij of zij het met hem eens was. Omdat de antwoorden op de vijf vragen aanzienlijk met elkaar correleerden, zijn ze samengevoegd tot één beoordelingsschaal, waarbij hogere scores een grotere waardering voor de politicus en zijn boodschap tot uitdrukking brengen.

In de 'personaliserende' filmpjes duidt de politicus eerst het probleem aan waarover hij spreekt (straatcriminaliteit dan wel bekostiging van de zorg). Voor hij zijn linkse dan wel rechtse oplossing voor het probleem uit de doeken doet, vertelt hij kort iets over de les die hij heeft 'meegekregen van zijn vader, die er helaas niet meer is': 'Als je ergens goed in bent, dan

moet je die talenten benutten en inzetten voor een ander’ – een typisch voorbeeld van een politieke boodschap waarin het privéleven van de politicus wordt ingezet (Van Santen & Van Zoonen, 2010). Een willekeurige helft van de steekproef kreeg een van de acht filmpjes met deze experimentele conditie te zien en de andere helft een van de acht filmpjes zonder personalisering, waarbij alleen de genoemde zin over het benutten van talenten werd voorgeschoteld, zonder daarbij te vermelden dat dit een les van de overleden vader van de politicus was.



Figuur 1. Cultureel gemedieerde effecten van gepersonaliseerde politieke communicatie

Figuur 1 vat de resultaten van een regressieanalyse samen. De onderste lijn toont het verband tussen de mate van politieke ‘losbandigheid’ en de beoordeling van de politicus door de respondenten die een filmpje voorgeschoteld kregen waarin niet werd gepersonaliseerd. De bovenste lijn toont dezelfde relatie voor de respondenten die een filmpje hebben gezien waarin wel werd gepersonaliseerd. Het verloop van de twee lijnen maakt duidelijk dat personalisering geen invloed heeft op de beoordeling door de kiezers die stemmen conform hun klassenpositie en/of religieuze identiteit, terwijl deze invloed voor de ‘losbandige’ kiezers juist aanzienlijk (en statistisch significant) is, in de zin dat personalisering in hun geval tot positievere oordelen leidt.

Cultureel gemedieerde effecten van wetenschapscommunicatie

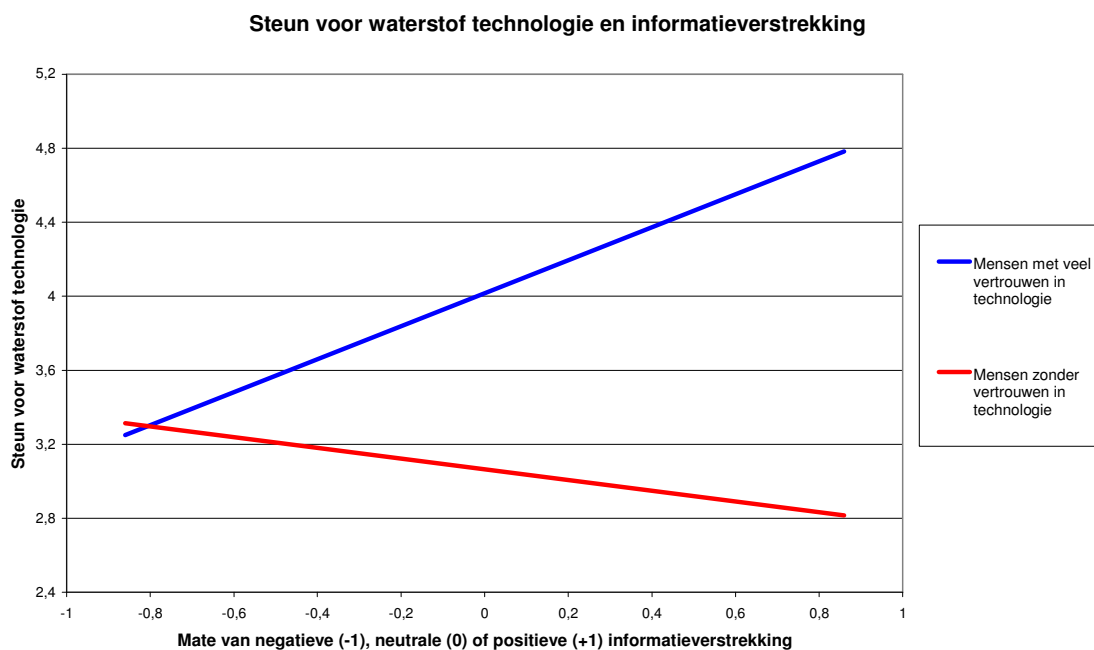
Ons tweede voorbeeld is afkomstig uit ons recente onderzoek naar voorlichting over wetenschap en techniek, bedoeld om de onhoudbaarheid aan te tonen van het aloude (en hopeloos naïeve) adagium “onbekend maakt onbemind”, ofwel “to know it, is to love it” (Allum et al., 2008: 17) binnen de wetenschapscommunicatie, dat volledig aan de doorslaggevende rol van culturele *framing* voorbijgaat (Scheufele, 1999). Een dergelijke *framing* vindt plaats in de interactie tussen zender en ontvanger, waarbij de zender strategisch gebruik maakt van de veelal onbewuste *framing* door de ontvanger. De zender probeert daarbij een dusdanige draai aan een boodschap te geven dat de kans wordt vergroot dat de ontvanger haar op een bepaalde manier zal interpreteren. Dat dergelijke *framing* effectief is, komt doordat de ontvangers van boodschappen de op hen afgevuurde informatie interpreteren met behulp van hun eigen culturele wereldbeeld, referentiekader, habitus, of hoe men dat verder ook wil noemen.

Nu *spindoctors* meer dan ooit in de weer zijn met het via slim gekozen woorden retorisch verpakken van politieke boodschappen, valt dergelijke *framing* niet meer weg te denken uit de politiek (Kuitenbrouwer, 2010). Eén belangrijk aspect ervan is dat informatie die onwelgevallig is, want op gespannen voet staat met wat men gelooft of meent te weten, een grotere kans heeft om terzijde te worden geschoven, terwijl informatie die hiermee strookt juist gretig wordt aanvaard. Dit effect treedt naar verwachting bij uitstek op bij zaken waarover het publiek slechts weinig weet, zoals waterstoftechnologie (Ricci et al., 2008) of Europese politiek, waarnaar Achterberg thans onderzoek voorbereidt.

Wij hebben onderzocht of vertrouwen in technologie invloed heeft op de mate waarin men verstrekte ‘positieve’ dan wel ‘negatieve’ informatie over waterstoftechnologie omzet in een positiever dan wel negatiever oordeel hierover. Dit is van belang om te achterhalen of het door onderzoekers als Beck (1992) gethematiseerde technologieskepticisme een obstakel vormt voor de invoering van technologieën die juist beogen bij te dragen aan de oplossing van ecologische problemen (Achterberg et al., 2010). Degenen die veel vertrouwen hebben in technologie zullen positief getinte informatie over waterstoftechnologie naar verwachting vertalen in een positieve mening over waterstoftechnologie, terwijl zij die skeptischer tegenover technologie staan dat naar verwachting niet of minder zullen doen (Gaskell et al., 2005).

Wij hebben andermaal gebruik gemaakt van experimenteel surveyonderzoek onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking (2008; N=1.012). Wij hebben daarbij vertrouwen in technologie gemeten met vijf vragen en kennis over

waterstoftechnologie met zeven vragen. Deze zeven vragen waren voor elk van de respondenten afzonderlijk willekeurig gekozen uit een serie van 21 kennisvragen. Op sommige van deze 21 vragen waren de antwoorden ‘positief’ en op andere juist ‘negatief’ (bijvoorbeeld dat de uitstoot van door waterstoftechnologie aangedreven voertuigen milieuneutraal is, respectievelijk dat de fabricage van de benodigde brandstofcellen milieubelastend is). Direct volgend op de zeven kennisvragen zijn steeds de correcte (‘positieve’ dan wel ‘negatieve’) antwoorden erop medegedeeld aan de respondent, zodat aan sommigen overwegend positieve en aan anderen juist overwegend negatieve informatie over waterstoftechnologie werd verstrekt. Tenslotte hebben wij middels vijf items vastgesteld hoe positief dan wel negatief men dacht over waterstoftechnologie (zie Achterberg et al., 2010).



Figuur 2. Cultureel gemedieerde effecten van wetenschapscommunicatie

Figuur 2 vat, net als in het voorbeeld over politieke personalisering, de resultaten van een regressieanalyse samen. De figuur toont een interactie-effect tussen vertrouwen in technologie en de aard van de verstrekte informatie op de steun voor waterstoftechnologie. De bovenste lijn laat het effect zien van de aard van de verstrekte informatie voor degenen met veel vertrouwen in technologie: zij stellen hun mening hierdoor positief bij. De onderste lijn, die betrekking heeft op degenen die weinig vertrouwen in technologie hebben, toont een radicaal ander beeld: hoe meer positieve informatie men de betrokkenen verstrekt, des te geringer hun steun voor deze technologie wordt. De ironie wil dus dat juist diegenen die men het meest van het positieve potentieel van waterstoftechnologie zou willen overtuigen, zich het minst laten

overtuigen door positief getinte informatie – wat ons betreft een krachtig en overtuigend voorbeeld van een effect van cultuur.

Bunkerharde cultuursociologie: de tijd is rijp

Dat het waarheidsgehalte van wat mensen geloven of menen te weten kan en moet worden getoetst aan een gezaghebbende ‘echte’ werkelijkheid, gesitueerd voorbij de cultuur, is sinds de zogenoemde ‘tegencultuur’ van de jaren zestig steeds minder vanzelfsprekend geworden (Houtman, 2008). Dit heeft verregaande gevolgen gehad voor de twee belangrijkste institutionele belichamingen van het westerse dualisme, de religie en de wetenschap. In de religie is de overtuiging afgekalfd dat er twee afzonderlijke werelden zouden bestaan, te weten onze eigen mensenwereld en die andere wereld, van waaruit God morele regels uitvaardigt, zijn schepping bestiert, en indien nodig wappert met gele dan wel rode kaarten om mensen tot gehoorzaamheid te bewegen. Daarmee is in de religie het zwaartepunt verschoven van door religieuze instituties geschraagde religieuze doctrines naar persoonlijke spirituele ervaringen, wat tot uitdrukking komt in de gelijktijdige neergang van de christelijke kerken en de verspreiding van New Age spiritualiteit (Heelas & Woodhead, 2005; Houtman & Mascini, 2002; Houtman & Aupers, 2007).

Binnen de wetenschap is in dezelfde periode in de geestes- en sociale wetenschappen het postmodernisme opgekomen, dat het bestaan van een ‘echte’ werkelijkheid voorbij cultuur en geschiedenis eveneens de wacht aanzegde. Waar een en ander in de religie leidde tot ongelof in het bestaan van een hard fundament voor het vaststellen van ‘zondigheid’, leidde het in de wetenschap tot ongelof in het bestaan van een hard fundament voor het vaststellen van ‘waarheid’. Volgens postmoderne filosofen als Rorty (1979) en sociologen als Seidman (1994) en Bauman (1987) genereren verschillende culturen eenvoudigweg hun eigen waarheid en is het een moderne illusie om te menen dat het mogelijk zou zijn om vanuit een cultureel onthecht standpunt, als het ware alsof men bij God zelf op schoot zit, de werkelijkheid waar te nemen zoals zij ‘echt’ is en zo tot iets als ‘Echte Waarheid’ te komen.

De gestage erosie van religieus en wetenschappelijk dualisme gaat uiteraard gepaard met hevige conflicten en tegenbewegingen als religieus fundamentalisme en de wetenschappelijke obsessie met genen en hersenen. Dat laat echter onverlet dat cultuur de afgelopen decennia steeds belangrijker is geworden, zoals blijkt uit de enorme aandacht voor beeldvorming, communicatie en media vandaag de dag. In dit klimaat is het beschuldigen van

andere partijen van het bedrijven van ‘fact-free politics’ in de politiek steeds meer de laatste strohalp geworden voor partijen die zelf geen aansprekend verhaal meer hebben om de kiezer te verleiden (Houtman, 2012). Wij zijn inderdaad, in de woorden van Mark Elchardus, getuige van een transitie naar een symbolische samenleving (Elchardus & Glorieux, 2002). Ooit gericht op het doorgronden van de opkomst en gevolgen van moderne samenlevingen, ziet de sociologie zich daarmee thans gesteld voor de opgave om die van de postmoderniteit te analyseren (Alexander et al., 2012).

De cultuursociologie is in dit nieuw ontstane klimaat belangrijker dan zij ooit was, ook in het licht van de broodnodige reconstructie van disciplines die vanouds het wetenschappelijke dualisme omhelzen. In onder andere de medische wetenschap en de psychologie lijken de beperkingen van het klassieke experiment inmiddels in toenemende mate te worden onderkend (Kirsch, 2010). Zo schokten onlangs drie Amerikaanse psychologen hun vakgenoten met het artikel ‘The Weirdest People in the World?’ (Henrich et al., 2010). Hun provocerende en door empirisch onderzoek geïnformeerde stelling luidt dat de resultaten van al dat Amerikaanse (en ruimer: westerse) psychologische onderzoek niet veralgemeenbaar zijn naar de rest van de wereldbevolking, omdat ze gebaseerd zijn op onderzoek met ‘wereldvreemde’ (WEIRD) proefpersonen uit *Western, Educated, Industrialized, Rich, and Democratic* landen en als zodanig beter kunnen worden beschouwd als gebaseerd op een analyse van *extreme outliers*. Dit alles wordt volgens de onderzoekers nog verergerd doordat psychologen op onderzoekspad veelal hun eigen (hoger opgeleide, rijke, democratisch ingestelde) studenten als proefpersonen gebruiken. Het gevolg? Op tal van vlakken, van visuele perceptie tot denkstijl, en van IQ tot morele denkbeelden, verkrijgt men in andere delen van de wereld hele andere onderzoeksresultaten dan in het westen. Men moet daarom dergelijk wereldvreemd westers onderzoek volgens Henrich en de zijnen met een korreltje zout nemen. Dat het artikel een gevoelige snaar heeft geraakt, blijkt uit het feit dat het sinds 2010 al meer dan 260 maal is geciteerd.

Henrich en zijn collega’s roepen hun vakgenoten op om in de toekomst meer verschillende ‘soorten’ proefpersonen te gaan gebruiken teneinde de representativiteit van de onderzoeksresultaten te verbeteren. Nu het wegretoucheren van cultuur zelfs in de ogen van de betrokken onderzoekers kennis oplevert die beduidend minder hard en betrouwbaar is dan men ooit hoopte en veronderstelde, lijkt het ons echter beter om een beslissende stap verder te gaan. Het is in onze ogen noodzakelijk om systematisch opgezet cultureel-experimenteel onderzoek te verrichten naar de vraag of en hoe culturele verschillen tussen proefpersonen invloed hebben op de gevonden onderzoeksresultaten en wat daarvan eigenlijk de implicaties

zijn voor al die wetenschappelijke pretenties over ‘echte’ kennis over een ‘echte’ werkelijkheid. De tijd is kortom rijp voor bunkerharde cultuursociologie, want de sociologie mag best wat wetenschappelijker, en de wetenschap in ruimere zin al evenzeer.

Geraadpleegde literatuur

- Achterberg, P. en D. Houtman, (2011), ‘Zeg eens nee tegen een survey (II): Lekker rotzooien met relaties tussen variabelen’, in: *Sociologie Magazine*, vol. 18, no. 2.
- Achterberg, P., Houtman, D., Bohemen, S. van en Manevska, K. (2010). Unknowing but Supportive? Predispositions, knowledge, and support for hydrogen technology in the Netherlands. *International Journal of Hydrogen Energy*, 35(12), 6075-6083.
- Alexander, Jeffrey C. en Philip Smith, (2003), ‘The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics’, in: Jeffrey Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*, New York: Oxford University Press, pp. 11-26.
- Alexander, Jeffrey C., Kenneth Thompson en Laura Desfor Edles, (2012), *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition*, Boulder, CO: Paradigm.
- Allum, N., Sturgis, P., Tabourazi, D. en Brunton-Smith, I. (2008). Science knowledge and attitudes across cultures: a meta-analysis. *Public Understanding of Science*, 17(1), 35-54.
- Aupers, Stef, (2004), *In de ban van moderniteit: De sacralisering van het zelf en computertechnologie*, Amsterdam: Aksant.
- Bauman, Zygmunt, (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post Modernity, and Intellectuals*, Oxford: Polity Press.
- Beck, U. (1992). From Industrial Society to the Risk Society: Questions of Survival, Social Structure and Ecological Enlightenment. *Theory, Culture and Society*, 9, 97-123.
- Bellah, Robert, (1973), ‘Introduction’, in: *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: Chicago University Press, pp. ix-iv.
- Campbell, Colin, (2007), *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder, CO: Paradigm.
- Collins, Randall en Michael Makowsky, (1972), *The Discovery of Society*, New York: Random House.
- Dalton, Russel en Wattenberg, Martin, (2000). Partisan Change and the Democratic Process. In R. J. Dalton en M. P. Wattenberg (Eds.), *Parties without Partisans; Political Change in Advanced Industrial Democracies* (pp. 261-285). Oxford: Oxford University Press.
- De Groof, Saskia en Elchardus, Mark, (2009), ‘Kwetsbaarheid, anomie, autoritarisme en etnocentrisme’, in: Mark Elchardus en Jessy Siongers (red.) *Vreemden; Naar een cultuursociologische benadering van etnocentrisme*, Tiel: Lannoo, pp. 79-98.
- Douglas, Mary, (1978), *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Londen: Routledge.
- Durkheim, Emile, (1965 [1912]), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1964 [1895]), *The Rules of Sociological Method*, New York: Free Press.
- Durkheim, Emile, (1964 [1893]), *The Division of Labor in Society*, New York: Free Press.
- Elchardus, Mark, (2009), ‘Etnisch vooroordeel als verwerkte kwetsbaarheid’, in: Mark Elchardus en Jessy Siongers (red.) *Vreemden; Naar een cultuursociologische benadering van etnocentrisme*, Tiel: Lannoo, pp. 61-78.

- Elchardus, Mark, (2007), *Sociologie: Een inleiding*, Amsterdam: Pearson.
- Elchardus, Mark, (2002), *De dramademocratie*, Tiel: Lannoo.
- Elchardus, Mark, (2002), 'Op in rook?', in: Mark Elchardus en Ignace Glorieux, (red.), *De symbolische samenleving: Een exploratie van de nieuwe sociale en culturele ruimtes*, Tiel: Lannoo, pp. 7-30.
- Elchardus, Mark en Spruyt, Bram, (2011) 'The contemporary contradictions of egalitarianism: an empirical analysis of the relationship between the old and new left/right alignments', in: *European Political Science Review*, FirstView Article : pp 1-23
- Elchardus, Mark en Ignace Glorieux, (2002), *De symbolische samenleving: Een exploratie van de nieuwe sociale en culturele ruimtes*, Tiel: Lannoo.
- Fausto-Sterling, Anne, (2000), *Sexing the Body: Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York: Basic Books, p. 20.
- Fausto-Sterling, Anne, (2002), 'The Five Sexes: Why Male and Female are Not Enough', in: Christine L. Williams and Arlene Stein (eds), *Sexuality and Gender*, Malden, MA: Blackwell, pp. 468-473.
- Foucault, Michel, (1970), *The Order of Things*, New York: Pantheon.
- Friedland, Roger en John Mohr, (2004), 'The Cultural Turn in American Sociology', in: Roger Friedland and John Mohr (eds), *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-70.
- Garzia, D. (2011). The personalization of politics in Western democracies: Causes and consequences on leader-follower relationships. *The Leadership Quarterly*, 22(4), 697-709.
- Gaskell, G., Einsiedel, E., Hallman, W., Priest, S. H., Jackson, J. en Olsthoorn, J. (2005). Social values and the governance of science. *Science*, 310(5756), 1908-1909.
- Geertz, Clifford, (1973), 'Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture', in: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, pp. 3-30.
- Gouldner, Alvin W., (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, Londen: Heinemann.
- Hadden, Jeffrey K., (1987), 'Toward Desacralizing Secularization Theory', *Social Forces* 65(3): 587-611.
- Haraway, Donna, (1991), 'A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century', in: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, pp.149-181.
- Heelas, P. en L. Woodhead (m.m.v. B. Seel, B. Szerszynski, en K. Tusting), (2005), *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Henrich, J., Heine, S. J. en Norenzayan, A. (2010). The weirdest people in the world? *Behavioral and Brain Sciences*, 33(2-3), 61-83.
- Houtman, Dick, (2012), 'Wetenschap, ook maar een mening? Over fact-free politics en alledaags postmodernisme', in: Vic Veldheer (red.), *De gevolgen van 'fact-free politics' voor beleid en onderzoek*, Den Haag/Nijmegen: SCP/NSV, pp. 17-21.
- Houtman, Dick, (2010), 'Methodologische nagels en statistische haren, of nogmaals: Wat is er mis met de Nederlandse sociologie? Antwoord aan Wittek en Bröer', in: *Sociologie*, vol. 6, no. 1, pp. 94-101.
- Houtman, Dick, (2009), 'Een halve eeuw na *Moderne Sociologie* (1959): J.A.A. van Doorn is dood en de sociologie voelt zich niet zo lekker', in: *Sociologie*, vol. 5, no. 4, pp. 521-539.
- Houtman, Dick, (2008), *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamente*, Amsterdam: Pallas.
- Houtman, Dick, (2006), 'Op de ruïnes van de traditie: Individualisering, culturele verandering en de toekomst van de sociologie', in: Godfried Engbersen en Jos de Haan (red.),

- Balans en toekomst van de sociologie, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 211-223.
- Houtman, Dick, (2003), 'De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's schoot zijn getuimeld', in: Dick Houtman, Bram Steijn en John van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*, Maastricht: Shaker, pp. 35-57.
- Houtman, Dick, (2002), 'Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur', in: Hans van de Braak en Ton Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*, Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 140-164.
- Houtman, Dick, (2000), *Een blinde vlek voor cultuur: Sociologen over cultureel conservatisme, klassen en moderniteit*, Assen: Van Gorcum
- Houtman, D. en Achterberg, P. (2010). De Haagse kaasstolp en de mensen in de samenleving: Populisme en personalisering in de Nederlandse politiek. *Sociologie*, 6(1), 102-111.
- Houtman, D. en S. Aupers, (2007), 'The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000', in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 46, no. 3, pp. 305-320.
- Houtman, Dick, Stef Aupers en Joanna Wojtkowiak, (2011), 'Dromen over eeuwig leven: Vluchten voor de dood in een gesecculariseerde samenleving', in: Herman Paul and Wilke de Braal (eds), *Dood voor onze ogen: Leven in het licht van de eeuwigheid*, Utrecht: Kok, pp. 29-50.
- Houtman, Dick en Peter Mascini, (2002), 'Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands', in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 41, no. 3, pp. 455-473.
- Karvonen, L. (2010). *The Personalisation of Politics. A Study of Parliamentary Democracies*. Colchester: ECPR Press.
- Kirsch, I., (2010), *The Emperor's New Drugs: Exploding the Antidepressant Myth*, New York: Basic Books.
- Kleinnijenhuis, J., Oegema, D. en Takens, J. H. (2007). Personalisering van de politiek. *Jaarboek Documentatiecentrum Nederlandse Politieke Partijen, 2007*, 101-127.
- Kuitenbrouwer, J. (2010). *De woorden van Wilders en hoe ze werken*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Latour, Bruno, (1993), *We Have Never Been Modern*, New York: Harvester Wheatsheaf.
- McAllister, I. (2007). The Personalization of Politics. In R. Dalton en H.-D. Klingemann (Eds.), *The Oxford Handbook of Political Behavior* (pp. 571-588). New York: Oxford University Press.
- Mutz, D. C. (2010). *Population-Based Survey Experiments*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.
- Postman, N. (1985). *Amusing ourselves to death; Public discourse in the age of show business*. New York: Viking.
- Ricci, M., Bellaby, P. en Flynn, R. (2008). What do we know about public perceptions and acceptance of hydrogen? A critical review and new case study evidence. *International Journal of Hydrogen Energy*, 33, 5868-5880.
- Rorty, Richard, (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Scheufele, D. A. (1999). Framing as a theory of media effects. *Journal of Communication*, 49(4), 103-122.
- Schmitt, H. en Ohr, D. (2000). Are party leaders becoming more important in German elections? Leader effects on the vote in Germany, 1961-1998. *Paper presented at the*

- American Political Science Association annual conference, Washington D.C., 31 August-3 September.*
- Seidman, Steven, (1994), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*, Cambridge, MA: Blackwell.
- Sherwood, Steven, Philip Smith en Jeffrey C. Alexander, (1993), 'The British are Coming... Again! The Hidden Agenda of "Cultural Studies"', *Contemporary Sociology*, 22 (2): 370-375.
- Smits, Martijntje, (2002), *Monsterbezweering: De culturele domesticatie van nieuwe technologie*, Amsterdam: Boom.
- Van Santen, R. en Van Zoonen, L. (2010). The personal in political biographies. *Biography: An Interdisciplinary Quarterly*, 33(1), 26-47.
- Van Zoonen, L. (2005). *Entertaining the Citizen: When Politics and Popular Culture Converge* Boulder, CO: Rowman and Littlefield.
- Watts Miller, William, (1996), *Durkheim, Morals and Modernity*, Montreal: McGill-Queens University Press.
- Weber, Max, (1978 [1904-1905]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Londen: Allen & Unwin.
- Weber, Max, (1963 [1922]), *The Sociology of Religion*, Boston: Beacon Press.