

Nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme

Posttraditionele identiteiten tussen essentialisme en relativisme

Dick Houtman

Ter publicatie aangeboden aan
Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis,
themanummer *Nieuwe sociale bewegingen*,
n.a.v. Studiedag Brussel, 22 november 2002

Postadres
Vakgroep Sociologie
Faculteit der Sociale Wetenschappen
Erasmus Universiteit
Postbus 1738
3000 DR Rotterdam
Nederland

Telefoon
+31-10-4082118/2085

Fax
+31-10-4089098

Email
Houtman@fsw.eur.nl

WWW
<http://www.eur.nl/fsw/personeel/soc/houtman>

Nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme

Posttraditionele identiteiten tussen essentialisme en relativisme

Dick Houtman*

The present prominence of identity politics is linked to an increasing recognition that social theory itself must be a discourse with many voices, not a monological speaking of a simple and unitary truth or its successive approximations.

Craig Calhoun (1994: 4)

1. Inleiding

Nieuwe sociale bewegingen, zoals de homobeweging en de vrouwenbeweging, zijn een vrucht van de culturele en politieke veranderingen die in de jaren zestig in westerse samenlevingen plaatsvonden. Ze wortelen in de ‘tegencultuur’ van de jaren zestig en zeventig, die zich verzette tegen de als beklemmend ervaren burgerlijke prestatie maatschappij en streefde naar een vergroting van de individuele vrijheid en een culturele erkenning van identiteiten die in strijd waren met wat destijds gangbaar was.

Ook de sociale wetenschappen zijn door de ontwikkelingen van destijds niet onberoerd gebleven. Sinds de jaren zestig heeft zich een subjectieve wending voorgedaan, die resulteerde in een demonisering van het positivisme en de opkomst van het postmodernisme. Waar beide gemeenschappelijke historische wortels en kenmerken hebben, behoeft het niet te verbazen dat tussen nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme een aanwijsbare affiniteit bestaat. Deze komt vooral tot uitdrukking in de institutionalisering van zogenoemde ‘cultural studies’ als ‘Afro-American Studies,’ ‘Gender Studies’ en ‘Gay and Lesbian Studies, met name in de Verenigde Staten.

Na een behandeling van deze gemeenschappelijke oorsprong en kenmerken ga ik in op de constructie van posttraditionele identiteiten door nieuwe sociale bewegingen. Ik

* De auteur dankt Stef Aupers voor zijn constructieve kritiek op een eerdere versie van dit paper, gepresenteerd tijdens de ODIS-Workshop *Nieuwe sociale bewegingen*, Brussel, 22 november 2002. Correspondentie-adres: Faculteit der Sociale Wetenschappen, Erasmus Universiteit Rotterdam, Postbus 1738, 3000 DR Rotterdam, Nederland (email: houtman@fsw.eur.nl).

demonstreer in dat verband dat postmodernisme en posttraditionele identiteiten ondanks alles wel degelijk met elkaar op gespannen voet kunnen komen te staan, en dat dat met name gebeurt wanneer het streven naar culturele erkenning door nieuwe sociale bewegingen succesvol is.

2. De jaren zestig: een vervreemde ‘tegencultuur’

2.1. Rationalisering en vervreemding

Onder invloed van een proces van rationalisering zijn in westerse samenlevingen instituties steeds verder gedifferentieerd geraakt en bovendien steeds meer onderworpen geraakt aan formele rationaliteit. Mensen zien zich daardoor steeds meer geconfronteerd met onderling strijdige rolverwachtingen – een gevolg van institutionele differentiatie – en met in cultureel opzicht betrekkelijk ‘lege,’ ‘dunne’ of ‘betekenisloze’ instituties – een gevolg van het formeel-rationele karakter van moderne instituties. Hierdoor worden instituties steeds minder ervaren als ‘echt,’ ‘waar’ en ‘vanzelfsprekend:’ onder invloed van rationalisering groeit een zekere ‘afstand’ tussen het zelf en de institutionele orde, die afbreuk doet aan de zin van en emotionele identificatiemogelijkheden met instituties (Zijderveld 1970, 1991; zie hierover uitgebreider: Houtman 2002).

Deze transformatie van het institutionele domein roept onontkoombaar gevoelens van vervreemding op:

“Modern man has suffered from a deepening condition of ‘homelessness.’ The correlate of his experience of society and of self has been what might be called a metaphysical loss of ‘home’ (...) It has therefore engendered its own nostalgias – nostalgias, that is, for a condition of ‘being at home’ in society, with oneself and, ultimately, in the universe” (Berger et al. 1973: 82).

De sociale werkelijkheid waarin men leeft wordt in toenemende mate ervaren als ‘onecht’ en ‘arbitrair’ en men kan het besef dat de maatschappelijke instituties net zo goed ‘anders’ hadden kunnen zijn niet gemakkelijk meer verdringen uit het bewustzijn.

Zo’n gevoel van vervreemding lag ten grondslag aan de culturele en politieke turbulentie in de jaren zestig en zeventig, toen de zogenoemde ‘tegencultuur’ ageerde tegen een als ‘burgerlijk,’ ‘technocratisch’ en ‘kapitalistisch’ voorgestelde samenleving, die het individu in een beklemmende wurggreep hield (zie bijvoorbeeld Roszak 1969, Zijderveld 1970). Deze

tegencultuur, gericht op een bevrijding van het individuele subject, bestond voor het overgrote deel uit hoog opgeleide jongeren uit de middenklasse. Meer dan anderen benadrukten zij het belang van een vergroting van individuele vrijheid, mogelijkheden tot zelfontplooiing en democratische inspraak (Inglehart 1977).

Waar identiteiten destijds in sterk afgenomen mate werden ervaren als ‘voorgegeven’ en de vrijheid om de eigen identiteit vorm te geven een belangrijke inzet van de politieke strijd werd, betraden de nieuwe sociale bewegingen het toneel, zoals die vandaag de dag nog steeds bestaan. Deze bewegingen behelzen collectieve verwoordingen van individuele behoeften en ervaringen en opereren op het maatschappelijk middenveld buiten de dominante instituties. Ze bekritisieren de door deze laatste geschraagde concepties van wat ‘normaal’ en ‘deviant’ is:

“Without the challenges posed by these movements, complex societies would be incapable of asking questions about meaning; they would entrap themselves in the apparently neutral logic of institutional procedures” (Melucci 1989: 11).

Nieuwe sociale bewegingen zijn niet in de eerste plaats gericht op het verwerven van toegang tot en invloed op de politieke besluitvorming, maar streven voor alles naar een bevrijding van institutionele druk en naar maatschappelijke erkenning van culturele identiteiten die ooit ‘deviant’ of ‘moreel verwerpelijk’ waren. Nieuwe sociale bewegingen behelzen met andere woorden “symbolic challenges to the dominant codes” en stellen “radical questions about the ends of personal and social life” (ibid.: 12).

Hoewel de politieke turbulentie van de jaren zestig inmiddels goeddeels is verstomd, heeft de ontankering van het subject, zoals die destijds in een stroomversnelling terechtkwam, blijvende betekenis gehad, zoals met name blijkt uit het onderzoekswerk van Inglehart (1977, 1990, 1997). En hoewel inmiddels een rechtse kentering heeft plaatsgevonden, waarmee Inglehart, zoals wij zullen zien, theoretisch niet goed uit de voeten kan, worden hedendaagse laat- of postmoderne westerse samenlevingen nog steeds gekenmerkt door een onmiskenbare ‘anti-institutional mood’ (Zijderveld 2000: 13; vergelijk Hooghe en Houtman 2003).

2.3. Nieuwe sociale bewegingen, vervreemding en identiteitspolitiek

De nieuwe sociale bewegingen, zoals die in de jaren zestig opkwamen, mogen dan vandaag de dag nog steeds bestaan, over hun conceptualisering bestaat binnen de sociale wetenschappen de nodige onvrede. Critici vragen zich af of de gedachte dat dit werkelijk een specifiek type sociale bewegingen is, niet in de eerste plaats een product is van de gebrekkige historische

kennis en linkse politieke sympathieën van sociale wetenschappers. Zo is het volgens de Amerikaanse socioloog, historicus en antropoloog Craig Calhoun eenvoudigweg een misverstand dat de negentiende en vroeg twintigste eeuwse arbeidersbeweging (de prototypische ‘oude’ sociale beweging) primair een door economische belangen voortgedreven instrumenteel-politiek karakter had: “The quintessential politics of interest (...) was rooted in a politics of identity. (...) class politics was, partly but also necessarily, identity politics” (1995: 232; vergelijk p. 215). En over het vermeende ‘linkse’ karakter van nieuwe sociale bewegingen schrijft hij::

“(V)arious versions of identity politics have shaped and been shaped by a range of specific movements. Among the most commonly cited cases are the so-called liberation and lifestyle movements that have flourished in the relatively rich countries since the 1960s: women’s movements, movements of gay men and lesbians, movements of African-Americans, Chicanos, Asians, youth and countercultural movements, deep ecology, and so forth. This list of examples is commonly associated with the idea of New Social Movements (NSMs). The new social movements idea is, however, problematic and obscures the greater significance of identity politics. Without much theoretical rationale, (the new social movements idea) groups together what seem to the researchers relatively ‘attractive’ movements, vaguely on the left, but leaves out such other contemporary movements as the new religious right and fundamentalism, the resistance of white ethnic communities against people of color, various versions of nationalism, and so forth. Yet these are equally manifestations of identity politics and there is no principle that clearly explains their exclusion from the lists drawn up by NSM theorists” (Calhoun 1995: 215).

En waar hij stelt dat “The notion that identity politics is a new phenomenon is (...) clearly false,” dat “(T)he production of identity politics is an expanding as well as a pervasive feature of the modern era,” en dat “Identity politics has been part and parcel of modern politics and social life for hundreds of years” (ibid. 216), heeft Calhoun natuurlijk gewoon gelijk. Wat immers te denken van het Europese nationalisme aan het begin van de twintigste eeuw? En wat te denken van fascisme en nazisme in de jaren dertig? En wat van het hedendaagse door xenofobie gekenmerkte rechts populisme, in Vlaanderen politiek belichaamd door het Vlaams Blok en in Nederland met succes gemobiliseerd door Pim Fortuyn? En wat tenslotte, om de blik te verruimen tot buiten de westerse samenlevingen, van het islamitisch fundamentalisme? Allemaal prominente voorbeelden van identiteitspolitiek, maar noch per se ‘nieuw,’ noch per se ‘links.’ De institutionalisering van de moderniteit heeft kortom vanaf het prille begin aanleiding gegeven tot identiteitspolitiek en doet dat nog steeds – in westerse zowel als niet-westerse samenlevingen (Barber 1995).

Toch behelzen de nieuwe sociale bewegingen naar mijn oordeel wel degelijk een specifiek type identiteitspolitiek, dat zowel ‘nieuw’ als ‘links’ is. Dit valt in te zien wanneer twee verschijnselen die in de sociale wetenschappen vaak als identiek worden voorgesteld, systematisch van elkaar worden onderscheiden: anomie en vervreemding. Als de twee belangrijkste ‘ziekten van de moderniteit’ verwijzen ze weliswaar allebei naar het gemis van een betekenisvolle institutionele orde, maar waar anomie staat voor de ervaring van te weinig institutionele controle, staat vervreemding juist voor de ervaring van teveel hiervan (Zijderveld 2000: 198-201). En zoals wij hebben gezien, wordt de tegencultuur van de jaren zestig, waarin de nieuwe sociale bewegingen hun historische wortels hebben, niet gekenmerkt door anomie, maar door vervreemding. Typerend is de ervaring van de samenleving als ‘onecht’ en ‘verstikkend,’ wat aanleiding geeft tot een culturele en politieke strijd voor een vergroting van de individuele vrijheid. De nieuwe sociale bewegingen contrasteren in dit opzicht schril met de andere zojuist genoemde vormen van identiteitspolitiek, die niet geworteld zijn in vervreemding, maar veeleer voortvloeien uit anomie. Kenmerkend is in deze gevallen immers het gevoel dat men zijn greep op de werkelijkheid is kwijtgeraakt en in chaos ten onder gaat, zodat restauratie van de sociale orde, desnoods met harde hand, noodzakelijk is. Deze verbinding tussen gevoelens van anomie enerzijds en affiniteit met extreem-rechtse culturele en politieke projecten en met religieus fundamentalisme anderzijds is in de sociaal-wetenschappelijke literatuur goed gedocumenteerd (Lipset 1981, Billiet et al. 1996, Derks 2000, Eisinga en Scheepers 1989, Eisinga et al. 1999, Scheepers et al. 1992).

Waar modernisering zowel vervreemding als anomie oproept, neemt de culturele en politieke saillantie van kwesties rond identiteit, sociale orde, deviantie, vrijheid en handhaving van waarden en normen onontkoombaar toe. Daarmee komt een ‘nieuwe’ politieke cultuur op, waarin deze ‘nieuwe’ culturele issues de ‘oude’ klassengebonden issues naar de achtergrond verdringen (Achterberg 2003; vergelijk Achterberg en Houtman 2003). Net als in de ‘oude’ politieke cultuur staan hierbij ‘links’ (‘progressief’) en ‘rechts’ (‘conservatief’) tegenover elkaar, zodat de ‘nieuwe’ politiek geenszins per se ‘links’ behoeft te zijn, zoals bijvoorbeeld Inglehart (1977, 1990, 1997) doet voorkomen (zie hierover: Houtman 2003a: chapters 4, 5 en 7). ‘Nieuw linkse’ politiek, waarvan de nieuwe sociale bewegingen deel uitmaken, vloeit voort uit vervreemding en behelst een strijd voor individuele vrijheid en erkenning van posttraditionele identiteiten. ‘Nieuw rechtse’ politiek, waarvan rechts-populistische bewegingen deel uitmaken, komt niet voort uit vervreemding, maar uit anomie en heeft als inzet het herstel van de orde en het verwijderen van ‘vreemde’ elementen uit de ‘eigen’

samenleving.

Calhoun heeft kortom gelijk waar hij stelt dat identiteitspolitiek noch per se links, noch per se nieuw is, maar concludeert daaruit ten onrechte dat hetzelfde geldt voor nieuwe sociale bewegingen. Nieuwe sociale bewegingen zijn zeker niet de enige vorm van identiteitspolitiek, maar verschillen wel van oudere en 'rechtse' varianten, doordat ze hun historische wortels hebben in de strijd tegen vervreemding door de tegencultuur van hoog opgeleide jongeren in de jaren zestig en zeventig.

2.4. Sociale bewegingen tussen 'oud' en 'nieuw'

De vraag of bijvoorbeeld de vrouwenbeweging een 'oude' of een 'nieuwe' sociale beweging is, is in feite onzinnig. 'De' vrouwenbeweging, opgevat als een (één) intern homogene sociale beweging, bestaat immers helemaal niet. Deze al veel langer bestaande beweging is sinds de jaren zestig verder gedifferentieerd geraakt, waarbij identiteitspolitiek steeds meer op de voorgrond kwam te staan, wat zorgde voor aanzienlijke spanningen binnen de beweging zelf.

De 'oude' vrouwenbeweging was en is liberaal en universalistisch. Het gaat haar om het afdwingen van gelijke rechten voor mannen en vrouwen via het uitoefenen van pressie op de overheid teneinde onrechtvaardige wetgeving aan te passen en, indien noodzakelijk, nieuwe te entameren. Deze 'oude' vrouwenbeweging wordt gekenmerkt door het vertrekpunt dat mannen en vrouwen ten diepste beschouwd identieke wezens zijn en dat daarom verschil in behandeling ongerechtvaardigd is. In bepaalde delen van de 'nieuwe' vrouwenbeweging wordt echter verondersteld dat mannen en vrouwen ten diepste beschouwd helemaal geen identieke wezens zijn, maar juist radicaal verschillende. Vrouwen verhouden zich in deze optiek op een volstrekt andere manier tot de natuur en tot medemensen dan mannen en dat zou een gevolg zijn van een 'natuurlijk' verschil tussen mannen en vrouwen, met name het gegeven dat vrouwen kinderen kunnen krijgen en zogen en mannen niet. Het universalisme van de 'oude' vrouwenbeweging wordt in deze kringen met kracht verworpen, omdat het slechts zou leiden tot een verdere versterking van de culturele dominantie van masculiene ten koste van feminiene waarden.

Deze meer recente stroming binnen 'de' vrouwenbeweging is, anders dan de 'oude,' dan ook niet primair gericht op het bewerkstelligen van gelijke rechten voor mannen en vrouwen, maar op het strijden voor aandacht voor 'het vrouwelijke' in de samenleving. Hier is met andere woorden veel meer sprake van 'identiteitspolitiek' dan in de 'oude' vrouwenbeweging. Waar de laatste verschillen tussen mannen en vrouwen zoveel mogelijk wil

uitvlakken, wil de eerste ze juist zichtbaar maken en meer erkenning en ruimte vragen voor ‘het vrouwelijke.’ Het behoeft geen betoog dat tussen beide stromingen binnen ‘de’ vrouwenbeweging aanzienlijke spanningen bestaan. De strijd om gelijke toegang tot onderwijs en arbeid van de klassieke liberale vrouwenbeweging contrasteert immers schril met de sacralisering van het moederschap en de band tussen moeder en kind. Bezien vanuit de eerste positie is zo’n keuze voor ‘natural mothering,’ zoals Chris Bobel dit in haar recente boek *The Paradox of Natural Mothering* (2002) noemt, volstrekt onbegrijpelijk. Hoe kan men nu als vrouw vrijwillig de rol op zich nemen waartoe vrouwen traditioneel zijn veroordeeld en zo de ondergeschikte positie van vrouwen reproduceren? Maar wanneer wij de laatste positie innemen, dan geldt uiteraard het omgekeerde evenzeer. Hoe kunnen feministen zich uitleveren aan de mannenwereld en zich aanpassen aan de status quo en zo bijdragen aan de verdere marginalisering van het vrouwelijke?

Tussen de ‘oude’ zwarte burgerrechtenbeweging en de hedendaagse zwarte identiteitspolitiek in de Verenigde Staten bestaan vergelijkbare verschillen en spanningsverhoudingen. Dit geldt ook, zij het minder geprononceerd, voor West-Europa, waar identiteitspolitiek in etnische kringen ook fors aan belang heeft gewonnen. Ze wordt de sociaal-economisch succesvolle Nederlandse Surinamer, ooit het toonbeeld van een geslaagd emancipatieproces, vandaag de dag in eigen kring niet zelden aangeduid als ‘Bounty’ – ‘bruin van buiten, wit van binnen.’ Hij of zij heeft de eigen identiteit opgeofferd aan de eisen van de omringende blanke samenleving, is als zodanig behalve naar huidskleur in niets te onderscheiden van blanke Nederlanders en heeft daarmee in feite het maatschappelijk succes ‘gekocht’ door zich van zichzelf en de Surinaamse gemeenschap te vervreemden. Strijd om gelijke kansen en gelijke burgerrechten enerzijds en identiteitspolitiek anderzijds gaan kortom niet per se zonder fricties samen. En alleen al om die reden is het belangrijk om een onderscheid te maken tussen ‘oude’ en ‘nieuwe’ sociale bewegingen, gericht op respectievelijk het politiek afdwingen van gelijke rechten en kansen en op de culturele erkenning van ooit ondergeschikte identiteiten.

3. De jaren zestig: de crisis van de sociologie

3.1. Marx en Durkheim: positivisme en moralisme

De in de jaren zestig wijdverspreide vervreemding leidde niet alleen tot de opkomst van

nieuwe sociale bewegingen als posttraditionele identiteitsbewegingen, maar liet ook de sociale wetenschap niet onberoerd. De ‘crisis van de sociologie,’ op welsprekende wijze aangekondigd door Alvin Gouldner in zijn *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970), was reeds volop uitgebroken toen zijn boek verscheen. En afgaande op de verontruste hedendaagse publicaties van Amerikaanse sociologen is deze crisis sindsdien ook nooit meer overgegaan en vandaag de dag zelfs dieper dan ooit (zie bijvoorbeeld: Horowitz 1993, Lopreato en Crippen 1999, Cole 2001). De belangrijkste klacht van deze critici is dat de sociologie onder invloed van de postmoderne wending sterk gepolitiseerd is geraakt, waarbij het positivisme in de beklagdenbank terecht is gekomen en bijgevolg het op serieuze wijze bestuderen van het sociale leven een steeds zeldzamer verschijnsel is geworden.

Een positivistische, naar de natuurwetenschap gemodelleerde, sociologie is sinds het werk van de klassieke sociologen een richtinggevend ideaal geweest en is dat tot op de dag van vandaag voor velen gebleven. Zo’n sociologie stelt het sociale leven voor als een verschijnsel dat ‘van buitenaf,’ als was het een ‘ding,’ kan worden bestudeerd, vergelijkbaar met de manier waarop natuurwetenschappers en biologen de natuur bestuderen. Dit positivistisch ideaal wordt niet in de eerste plaats gekenmerkt door een ‘natuurwetenschappelijke’ methodologie, maar door enkele veronderstellingen over het karakter van het sociale leven. De belangrijkste zijn, ten eerste, de gedachte dat ‘achter’ of ‘onder’ de culturele ideeën van de deelnemers aan het sociale leven nog zoiets als een door sociologen kenbare ‘echte’ sociale werkelijkheid verborgen ligt en, ten tweede, de gedachte dat de genoemde ideeën worden ‘bepaald door’ de verhouding van mensen tot deze ‘echte’ sociale werkelijkheid. Wat mensen als sociale wezens zoal doen en laten, moet volgens zo’n naar de natuurwetenschappen gemodelleerde sociologie dus niet worden bestudeerd als (betekenisvol) ‘handelen,’ maar als (uiterlijk waarneembaar) ‘gedrag.’ Daarbij moet men dus niet proberen het te ‘begrijpen’ via het bestuderen van cultureel geconstrueerde ‘redenen,’ maar moet men het ‘verklaren’ uit ‘oorzaken,’ die zijn gesitueerd in de veronderstelde achter- of onderliggende ‘echte’ sociale werkelijkheid.

Deze positivistische conceptie van sociaal-wetenschappelijke kennis geeft licht aanleiding tot een moraliserende impuls, ingegeven door de gedachte dat men, anders dan gewone stervelingen, een cultureel onbemiddelde toegang heeft tot de veronderstelde ‘diepere’ en ‘echtere’ sociale werkelijkheid. Men veronderstelt dan in feite dat er twee soorten mensen zijn: enerzijds sociologen die de sociale werkelijkheid kunnen waarnemen zoals zij ‘werkelijk’ is en anderzijds de ‘gewone’ deelnemers aan het sociale leven (‘leken’), voor wie

deze ‘echte’ sociale werkelijkheid verborgen blijft, verblind als zij zijn door persoonlijke belangen, culturele achtergrond, vooroordelen en wat niet al. Dat is bijvoorbeeld het geval in het werk van Karl Marx en Emile Durkheim, twee van de drie klassieke grondleggers van de sociologie.

In zijn befaamde *The Division of Labor in Society* (1964 [1893]) zet Durkheim, zoals bekend, uiteen dat voormoderne samenlevingen worden gekenmerkt door ‘mechanische solidariteit’ en moderne samenlevingen door ‘organische solidariteit.’ Aan de solidariteit in moderne industriële samenlevingen liggen daarmee volgens hem geen culturele overeenkomsten ten grondslag, maar economisch-functionele verschillen, die wederzijdse afhankelijkheid impliceren en zo harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal bewerkstelligen. Dit is echter geen empirische vaststelling van Durkheim. Was dat wel het geval, dan zou Durkheim in het befaamde voorwoord bij de tweede druk van zijn boek (1964 [1893]: 1-38) immers geen aanbevelingen behoeven te doen om de in zijn door arbeidsonrust gekenmerkte tijd zwaar tegenvallende organische solidariteit te versterken. Durkheims sociologie laat dus, merkwaardig genoeg, de mogelijkheid open dat organische solidariteit niet bestaat, maar toch normaal is. De empirisch waarneembare sociale werkelijkheid doet er voor hem kortom niet zoveel toe. En wat dat betreft kan hij Marx de hand schudden, want ook die meent ongehinderd door wat zich maatschappelijk feitelijk zoal voordoet de ware aard van de moderne samenleving te kunnen doorgronden. Of sprake is van verscheurende klassenconflicten of van langdurige arbeidsvrede maakt niet uit, want Marx weet hoe de sociale werkelijkheid ‘echt’ of ‘werkelijk’ is – ‘echt’ of ‘werkelijk’ in de zin van zuiver objectief en dus onafhankelijk van de onvermijdelijk vertekende manier waarop de deelnemers aan het sociale leven zich hiervan een beeld vormen. Die echte sociale werkelijkheid wordt volgens Marx gekenmerkt door een onoverbrugbare uitbuitingsrelatie tussen arbeid en kapitaal, zodat een harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal helemaal niet ‘normaal’ is, zoals Durkheim doet voorkomen, maar juist ‘abnormaal.’

Durkheim en Marx staan wat dit betreft dus lijnrecht tegenover elkaar. ‘Organische solidariteit,’ gekenmerkt door samenwerking tussen arbeid en kapitaal en afwezigheid van klassenstrijd, is voor Durkheim de normale toestand in moderne industriële samenlevingen, maar getuigt voor Marx juist van een grootschalig ‘vals klassenbewustzijn’ in de arbeidersklasse. Omgekeerd worden uitbuiting en klassenstrijd door Durkheim voorgesteld als pathologische wantoestanden, terwijl dit voor Marx juist de normale conditie van moderne kapitalistische samenlevingen is. Maar het kost niet zoveel moeite om in te zien dat dit verschil

van inzicht voortvloeit uit een fundamentele gelijkheid tussen Marx en Durkheim. Zij geloven allebei dat zij de 'ware aard' van de moderne samenleving hebben blootgelegd en omdat zij daarvan zo zeker zijn, menen zij anderen de morele maat te kunnen nemen. Hun superieure inzicht in de werkelijke aard van de 'echte' sociale werkelijkheid maakt het hen mogelijk om het voelen, denken en doen van de deelnemers aan het sociale leven op zijn rationaliteitsgehalte te beoordelen. Marx en Durkheim pretenderen op 'wetenschappelijke' gronden onderscheid te kunnen maken tussen wat 'normaal' is en wat 'abnormaal,' wat 'rationeel' is en wat 'irrationeel,' en wat 'moreel juist' is en wat 'moreel verwerpelijk.'

3.2. Waarden en wetenschap: de crisis van de sociologie

Dit merkwaardige huwelijk tussen positivisme en moralisme heeft in de sociologie lange tijd stand gehouden en is nog steeds niet helemaal verdwenen. Toch werd het vanaf het begin van de jaren zestig door sociologen steeds meer als problematisch beschouwd. Zo verrichtte de later met *The Sociological Imagination* (1959) beroemd geworden C. Wright Mills een inhoudsanalyse van een paar dozijn Amerikaanse boeken over 'sociale problemen' (1963 [1943]), waarin hij demonstreerde dat ze waren opgetrokken op een impliciet blijvend onderscheid tussen 'aangepaste' of 'adequaat gesocialiseerde' personen enerzijds en bij 'pathologische' sociale verschijnselen betrokken 'onaangepaste' personen anderzijds, dat een weerspiegeling vormt van de cultuur van de Amerikaanse middenklasse:

“The less abstract the traits and fulfilled 'needs' of 'the adjusted man' are, the more they gravitate toward the norms of independent middle-class persons verbally living out Protestant ideals in the small towns of America” (Mills 1963 [1943]: 552).

Howard Becker (1967) benadrukte in een invloedrijk essay, oorspronkelijk uitgesproken als zijn presidentiële rede voor de *Society for the Study of Social Problems*, de onontkoombaarheid van dergelijke waardebetrokken gezichtspunten in het sociologisch onderzoek. Vandaar de titel van zijn lezing: 'Whose Side Are We On?' De vraag is volgens Becker niet of de sociologische analyse 'neutraal' of 'objectief' kan zijn, maar slechts vanuit welk waardebetrokken gezichtspunt men als onderzoeker het sociale leven bestudeert. Hoewel de keuze voor zo'n gezichtspunt intellectueel gezien arbitrair is, bepaalt het volgens Becker desondanks de kans dat de onderzoeksbevindingen als 'waar' worden aanvaard. Dat gebeurt volgens hem vooral wanneer in onderzoek de gezichtspunten van machtige groepen worden gehanteerd. Die worden als gevolg van een maatschappelijke 'geloofwaardigheidshiërarchie'

namelijk beschouwd als 'juister,' 'legitiemer' of 'meer waar' dan die van minder machtige groepen. Kiest men voor de gezichtspunten van de laatste, dan vergroot dat bijgevolg de kans dat de onderzoeksresultaten als 'eenzijdig,' 'partijdig,' 'bevooroordeeld' of 'prutswerk' worden weggehoond.

Dat de sociologische gevoeligheid voor de rol van waardebetrokken gezichtspunten in het sociologische onderzoek vooral sterk toenam toen in de jaren zestig de burgerlijke prestatie maatschappij aan kritiek onderhevig raakte, is niet toevallig. Waar destijds de dominante waarden van dit samenlevingstype hun vroegere vanzelfsprekendheid verloren, nam de zichtbaarheid van hun rol in de sociologie en tegelijkertijd de onvrede van sociologen hierover toe. De verhouding tussen waarden en wetenschap, en bijgevolg ook de ideeën van Max Weber hieromtrent, kwamen hierdoor in het brandpunt van de sociologische belangstelling te staan (Gouldner 1962, Oakes 1975). De resulterende 'crisis van de sociologie' heeft sociologen ertoe aangezet te proberen om op twee radicaal verschillende manieren een einde te maken aan de problematisch geachte vermenging van wetenschappelijke analyse en morele oordeelsvorming. Neo-positivisten voerden een radicale empirische wending door en vervingen morele door a-morele theoretische gezichtspunten.

Veronderstellend dat culturele ideeën worden bepaald door de aard van de verhouding met de 'echte' sociale werkelijkheid, openden zij de weg naar een empirische toetsing van theorieën over deze relatie, waarbij het onderscheid tussen 'sociologen' en 'leken' werd gehandhaafd (zie hierover uitgebreider: Houtman 2003b). Belangrijker voor onderhavige analyse is evenwel een tweede afwijzende reactie op de vermenging van wetenschappelijke analyse en morele oordeelsvorming. Deze behelst een subjectieve wending, waarin de gewoonte om het sociale leven als een 'ding daarbuiten' met een bepaalde 'objectieve' betekenis te bestuderen wordt afgezworen en de sociale werkelijkheid dus ten tonele verschijnt als het geheel van aan de sociale werkelijkheid toegekende betekenissen.

Met deze subjectieve wending nam de aandacht voor het zingevende, betekenisverlenende en werkelijkheidsconstruerende subject vanaf de jaren zestig sterk toe. Het werd bijvoorbeeld in korte tijd minder vanzelfsprekend om deviant gedrag op 'etiologische' wijze te verklaren uit 'diepere' niet-culturele oorzaken – bijvoorbeeld als gevolg van een discrepantie tussen (als algemeen aanvaard veronderstelde) cultureel voorgeschreven succesdoelen enerzijds en de beschikbare legitieme middelen om deze te verwezenlijken anderzijds in Mertons functionalistische 'strain' benadering (1968). Beckers (1963) etiketteringstheorie, waarin deviant gedrag wordt opgevat als het resultaat van een

sociaal constructieproces en dit laatste proces dus in het empirisch onderzoek centraal komt te staan, won in korte tijd juist veel aan populariteit. Cole (1975) benadrukt dat deze verandering in het sociologisch-theoretisch denken over deviant gedrag niet was ingegeven door onderzoeksbevindingen die theoretische innovatie onontkoombaar maakten, maar veeleer een gevolg van het veranderde culturele klimaat (vergelijk Gouldner 1973: 158-159, Seidman 1994: 149-154, Wagner 1994: 145-147). Waar onder invloed van vervreemding de sociale werkelijkheid niet langer wordt ervaren als 'echt' en 'vanzelfsprekend' en traditionele waarden hun vanzelfsprekendheid verliezen, is het immers onontkoombaar dat hetzelfde gebeurt met op deze zelfde waarden gebaseerde maatschappelijke onderscheidingen als die tussen 'normconform' en 'deviant' gedrag.

Beckers boek *Outsiders* (1963) is slechts één invloedrijk voorbeeld uit een veel grotere stroom publicaties uit de jaren zestig waarin de sociale werkelijkheid als het resultaat van een proces van sociale constructie of betekenisverlening wordt voorgesteld. Een ander voorbeeld is Thomas Szasz' *Ideology and Insanity* (1970), waarin psychiatrische stoornissen niet worden bestudeerd als 'gevolgen' van bepaalde objectieve standen van zaken, maar veeleer als sociaal geconstrueerde vormen van onwenselijk gedrag. Sindsdien is deze theoretische benadering van deviant gedrag steeds verder geïnstitutionaliseerd geraakt (Douglas en Waksler 1982, Snel 1979). Een vergelijkbare ontwikkeling heeft zich voltrokken in het onderzoek naar sociale problemen. Daarmee raakte ook in dit geval het empirisch onderzoek steeds minder gericht op de problematisch geachte maatschappelijke verschijnselen zelf en juist steeds meer op het proces van 'claims making' door maatschappelijke actoren waarin problemen worden geconstrueerd (bijvoorbeeld Spector en Kitsuse 1977, Best 1989).

Onder invloed van deze subjectieve wending in de sociologie werd het onderscheid tussen 'sociologen' en 'leken,' dat in het neo-positivisme gespaard blijft, verregaand gerelativeerd. Waar Marx en Durkheim nog geloofden dat het hier twee verschillende mensesoorten betrof, verwijst Gouldner (1970) dit idee naar het rijk der fabeltjes. Net als de constructie van misdaad of sociale problemen door 'gewone mensen,' zo zet hij uiteen, is ook de totstandkoming en aanvaarding van kennisclaims door sociologen een werkelijkheidsconstruerend proces door het subject. Hierbij kent Gouldner een belangrijke rol toe aan morele veronderstellingen over de aard van het sociale leven. Sociologen zijn volgens hem geneigd om een theorie als 'waar' te beschouwen, wanneer haar fundamentele veronderstellingen over de verhouding tussen individu en samenleving resoneren met hun persoonlijke morele ideeën hieromtrent. Dissoneren ze hiermee, dan zal een theorie als

onhoudbaar worden afgewezen. Voor de totstandkoming en aanvaarding van sociologische theorieën is volgens Gouldner kortom niet de empirische bewijsvoering doorslaggevend, maar de morele herkenning.

4. Postmoderne sociale wetenschap en nieuwe sociale bewegingen

4.1. Postmoderne sociale wetenschap

De postmoderne sociale wetenschap zoals wij die vandaag de dag kennen is een radicalisering van deze subjectieve wending en wordt door haar pleitbezorgers in de sociologie voorgesteld als de *Sociology After the Crisis* (Lemert 1995). De gedachte dat een ‘onderliggende’ of ‘achterliggende’ ‘echte’ sociale werkelijkheid op de één of andere manier de ideeën van de deelnemers aan het sociale leven bepaalt, is hierin vervangen door de gedachte dat het sociale leven niet meer is dan de neerslag van de culturele ideeën die mensen erop nahouden, waarbij deze laatste dus bepalen wat zij voor ‘waar’ en ‘werkelijk’ houden. Omdat dit laatste zowel voor ‘leken’ als sociale wetenschappers zou gelden, verwerpen postmodernisten tevens de gedachte als zouden dit twee soorten mensen zijn.

Postmodernisten geloven kortom niet dat er zoiets bestaat als een hard en universeel fundament voor kennis. Zij opteren voor de gedachte dat alle kennis is opgetrokken op, ingebed in en verbonden met ‘culturen,’ ‘taalspelen,’ of ‘manieren van leven.’ Ook het beeld van de werkelijkheid dat als ‘waarheid’ uit wetenschappelijk onderzoek naar voren komt, is in deze optiek afhankelijk van de bril waardoor men als onderzoeker naar de werkelijkheid kijkt. Een ‘a-cultureel,’ ‘transcultureel’ of ‘metacultureel’ gezichtspunt – ‘a view from nowhere’ of ‘a God’s eyes’ view’ –, dat de wetenschappelijke waarnemer vanuit een ‘Archimedisch punt’ een blik garandeert op de werkelijkheid ‘zoals zij werkelijk is,’ bestaat volgens hen dus niet. In werkelijkheid zou iedere cultuur, ieder historisch tijdperk en iedere theorie zijn eigen waarheid genereren:

“(…) 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, vgl. Geertz 1984: 276, Gellner 1992: 24).

In de woorden van Aronowitz:

“Postmodern thought (...) is bound to discourse, literally narratives about the world that are admittedly *partial*. Indeed, one of the crucial features of discourse is the intimate tie between knowledge and interest, the latter being understood as a ‘standpoint’ from which to grasp ‘reality’” (1992: 258).

Waar ‘objectieve’ kennis in deze optiek niet bestaat, moeten sociale wetenschappers volgens postmodernisten “the false promise of science to achieve objective and universal knowledge” opgeven ten gunste van “our role as storytellers or social critics” (Seidman 1994: 3).

Problematisch is in deze conceptie dus niet dat het werk van sociologen als Marx en Durkheim bol staat van de morele oordelen over wat ‘normaal,’ ‘abnormaal,’ ‘vals’ of ‘pathologisch’ zou zijn, maar slechts dat deze beoordeling wordt voorgesteld als ‘wetenschappelijk gefundeerd’ en ‘waar.’ Morele vertellingen over het sociale leven zijn volgens postmodernisten kortom de enige betekenisvolle vorm van sociaal-wetenschappelijke kennis. Daarmee implodeert onvermijdelijk het onderscheid tussen sociologen en ‘leken.’ De autobiografie *Monster: The Autobiography of an L.A. Gang Member* wordt door Lemert (1995) bijvoorbeeld een geslaagd voorbeeld van een postmoderne sociologische analyse genoemd, omdat zij schetst hoe de wereld er uitziet vanuit het gezichtspunt van haar auteur, Sanyika Shakur, ook bekend als Monster Kody Scott, bendelid uit Los Angeles.

4.2. ‘Cultural studies:’ nieuwe sociale bewegingen als kennisproducenten

De hedendaagse samenleving is volgens postmoderne sociale wetenschappers in cultureel opzicht zo complex, gefragmenteerd en pluralistisch geworden, dat het streven naar één waarheid over de sociale werkelijkheid, opgetrokken op één enkel gezichtspunt, is achterhaald door de culturele ontwikkeling:

“With rare exception, most individuals live in several different worlds. In these worlds they come up against still more, and different worlds inhabited by others in whose values and behaviors they recognize little that is familiar and much that is alien, sometimes frightening” (Lemert 1995: ix).

Postmoderne sociale wetenschap is dan ook onvermijdelijk pluralistische sociale wetenschap. Verschillende sociale groepen brengen hierin op grond van hun eigen culturele leefwerelden en ervaringen elk hun eigen, onderling niet zelden conflicterende, waarheden naar voren. En de verwerping van zo’n pluralistische sociale wetenschap wordt geïnterpreteerd als een pleidooi voor als wetenschap vermomde morele politiek: een sociale wetenschap die pretendeert te

spreken vanuit een neutraal gezichtspunt, maar dat in feite steeds doet vanuit dat van blanke heteroseksuele mannen uit de middenklasse. Doordat in de praktijk vrijwel steeds dit gezichtspunt wordt ingenomen, worden manieren van leven die hiervan verschillen als ‘abnormaal,’ ‘problematisch’ of ‘pathologisch’ voorgesteld. En daardoor draagt zo’n conventionele sociale wetenschap slechts bij aan de legitimering en bestendinging van de traditionele culturele hiërarchieën en de daarmee verbonden achtergestelde posities van vrouwen, kleurlingen en homoseksuelen.

Het behoeft dan ook niet te verbazen dat postmoderne sociale wetenschappers vooral belang hechten aan de ervaringen van deze vanouds buitengesloten groepen. Hun verwoordingen hiervan worden daarbij beschouwd als vormen van postmoderne kennis:

“(the) new social movements created new subjects of knowledge (African-Americans, women, lesbians and gay men) and new knowledges. The dominant knowledges (...) were criticized as reflecting the standpoint and interests of White Europeans, men, and heterosexuals” (Seidman 1994: 235).

Vooraf in de Verenigde Staten zijn onder invloed van de postmoderne wending de sociale wetenschappen steeds meer verbonden geraakt met de nieuwe sociale bewegingen, wat heeft geleid tot de institutionalisering van interdisciplinaire ‘cultural studies’ als ‘Afro-American Studies,’ ‘Latino/a Studies,’ ‘Gender Studies’ en ‘Gay and Lesbian Studies,’ die behalve in de sociale wetenschappen ook wortelen in de geesteswetenschappen. Ze brengen het perspectief van vanouds buitengesloten groepen tot uitdrukking en spelen daarmee niet alleen een belangrijke rol bij de strijd om culturele erkenning van de betreffende posttraditionele identiteiten, maar produceren *en passant* ook postmoderne kennis.

De universiteiten en de wetenschap worden in deze kringen aangeklaagd omdat ze de ongelijkheid tussen mannen en vrouwen, blanken en kleurlingen en hetero’s en homo’s slechts hebben geconsolideerd en gelegitimeerd, doordat zij zich vrijwel uitsluitend hebben laten leiden door het ‘blanke,’ ‘mannelijke’ en ‘heteroseksuele’ perspectief op de samenleving. Zo waren voor de opkomst van de ‘cultural studies’ vrijwel alle aan studenten voorgeschreven boeken van de hand van zogenoemde *DWEM*’s – ‘Dead White European Males’ (Finn 1993: 64). Het behoeft geen betoog dat met het problematiseren hiervan de grenzen tussen wetenschap en politiek verregaand vervagen. “The university is institutionally racist. American society is racist and sexist,” zo stelt bijvoorbeeld Donna Shalala, in de jaren zestig actief politiek betrokken bij de tegencultuur: “Covert racism is just as bad today as overt racism was

thirty years ago. In the 1960s we were frustrated about all this. But now, we are in a position to do something about it” (geciteerd door D’Souza 1991: 16). En waar zij stelt “I see my scholarship as an extension of my political activism,” verbindt haar generatiegenote Annette Kolodny, voormalig activiste aan de universiteit van Berkeley en tegenwoordig verbonden aan de faculteit der geesteswetenschappen van de Universiteit van Arizona, op vergelijkbare wijze wetenschapsbeoefening en politiek met elkaar (geciteerd door Taylor 1993: 21). “Although written in a non-polemical style,” zo meldt tenslotte de achterflap van het boek *The Gay and Lesbian Liberation Movement* (Cruikshank 1992), “the book passionately attacks injustice and offers examples of courageous responses to it.” Het boek is verschenen in de serie *Revolutionary Thought/Radical Movements* van Routledge en “like its companions in the (...) series, challenges contemporary society and civilization” zoals de serie-redacteur in zijn voorwoord benadrukt.

5. Nieuwe sociale bewegingen tussen essentialisme en relativisme

5.1. Essentialisme en relativisme

Hoewel ze in de cultural studies innig met elkaar verbonden zijn geraakt, is de verhouding tussen nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme ambivalent en geenszins vrij van spanningen en contradicties. Het postmodernisme dreigt namelijk continu de gedachte te ondermijnen dat posttraditionele identiteiten, anders dan hun traditionele tegenhangers, wel ‘echt’ en dus niet ‘arbitrair’ of ‘kunstmatig’ zouden zijn. Ik ga hieronder eerst in op de essentialistische gedachte dat posttraditionele identiteiten ‘echt’ zouden zijn, in de zin van stevig verankerd in een ‘echte’ sociale werkelijkheid (paragraaf 5.2) en bespreek vervolgens de relativistische consequenties van de postmoderne kritiek op deze gedachte (paragraaf 5.3).

5.2. Essentialisering van posttraditionele identiteiten

De neerbuigende of ronduit vijandige bejegening door anderen leidt tot een gemeenschappelijke ervaring, die de betrokkenen doet inzien dat zij ‘bij elkaar horen,’ omdat ze op identieke gronden als ‘anders’ en vooral ‘minder’ worden behandeld. Kenmerkend voor nieuwe sociale bewegingen is dat ze zich wel verzetten tegen deze onwelwillende bejegening, maar niet tegen hun ‘anders’ zijn. Degenen die zich rekenen tot zo’n beweging zijn, ook naar hun eigen oordeel, inderdaad anders. Zij verwerpen slechts de gedachte dat dit zou betekenen

dat zij ‘minder’ zijn en strijden voor culturele erkenning van hun identiteit.

Hoewel de tweede feministische golf sinds de jaren zestig bepaald niet intern homogeen was – Seidman (1994: 238-241) onderscheidt ‘liberal feminism,’ ‘radical feminism’ en ‘socialist feminism’ – , waren de betrokkenen het er dan ook roerend met elkaar over eens “that women are essentially identical in their interests and values” (ibid.: 238). Kenmerkend was de gemeenschappelijke omarming van de ‘gynocentrische’ overtuiging dat mannen en vrouwen twee verschillende soorten mensen zijn. Twee bekende vruchten hiervan zijn de boeken *The Reproduction of Mothering* van Nancy Chodorow (1978) en *In a Different Voice* van Carol Gilligan (1982). Empathie en zorgzaamheid worden hierin voorgesteld als typisch vrouwelijke eigenschappen:

“By the close of the seventies, feminism retreated into a rigid gynocentrism. Departing from earlier currents of feminism that emphasized gender similarity, and institutional sources of women’s oppression, the new gynocentrism underscored gender difference and women’s victimization by men and affirmed a separatist agenda. The appeal to the identity of women no longer meant simply a state of shared oppression and resistance. Womanhood now referred to common psychological dispositions, values, and ways of thinking and being that unified women across history” (Seidman 1994: 242).

En waar een positieve waardering van de ‘ingroup’ via het sociaal-psychologische mechanisme van de contra-identificatie normaliter leidt tot een verwerping van de ‘outgroup’ (vergelijk Eisinga en Scheepers 1989), had dit feministische ‘gynocentrisme’ (Seidman 1994: 241) hetzelfde gevolg: “Feminists rallied around a theory and politics of gender difference. Women’s unique ways of being and thinking were celebrated while men were viewed as dangerous” (ibid.: 242). Aldus kan worden begrepen dat Craig Calhoun tijdens een discussiebijeenkomst over het werk van de feministische sociologe Dorothy Smith in een discussie verzeild raakte over de vraag of hij zich als man wel mocht mengen in het feministisch discours – een vraagstuk dat door Sandra Harding op weinig subtiele wordt aangeduid als ‘the monster problem’ (1995: x).

Als reactie op de terugslag die volgde op het uitbreken van AIDS-epidemie konden ook veel homoseksuele mannen de verleiding van het essentialisme niet weerstaan. Zij omarmden de conclusie van bepaalde wetenschappelijke studies als zou hun homoseksualiteit stevig verankerd zijn in hun genetische constitutie en dus ‘echt’ en ‘diep’ zijn. Dit stelt hen in staat om hun homoseksualiteit te zien als meer dan een vrije keuze, namelijk een biologische noodzaak: zij zijn niet uit vrije keuze ‘een beetje’ anders, maar echt onvermijdelijk ‘fundamenteel anders’

(Calhoun 1995: 219, Seidman 1994: 270). Molefi Kete Asante, hoogleraar African-American Studies, fundeert zijn 'Afrocentrische' perspectief evenzeer in een veronderstelde unitaire Afrikaanse identiteit. Dat levert een overdreven contrast op tussen Europa en Afrika (of tussen Afrocentrisme en Eurocentrisme), waarin wordt verondersteld dat beide 'echt' verschillend zijn en waardoor bijgevolg wederzijdse stereotypen worden versterkt en interne verschillen veronachtzaamd (Seidman 1994: 255-258). Leonard Jeffries verklaart in een 'Afrocentrische' analyse de onderdrukking van Afrikanen door Europeanen zelfs uit het feit dat dit eenvoudigweg twee verschillende soorten mensen zijn. Europeanen behoren volgens hem tot de materialistische, zelfzuchtige en gewelddadige 'ice people' en Afrikanen tot de vreedzame, coöperatieve en spirituele 'sun people.' Anders dan Asante meent Jeffries bovendien dat zwarten biologisch superieur zijn aan blanken, omdat zij over meer 'melanine' zouden beschikken, dat onmisbaar zou zijn voor de regulering van het intellect en de gezondheid (Taylor 1993: 28).

Het is kortom nog niet zo eenvoudig om zichzelf te definiëren als 'anders' zonder tegelijkertijd dit 'anders' voor te stellen als 'beter' en bijgevolg 'anderen' als 'minder.' Het tamboereren op de eigen posttraditionele identiteit ontaardt licht in een soort 'omgekeerde' vormen van seksisme en racisme. Critici van de postmoderne identiteitspolitiek van de nieuwe sociale bewegingen, zoals geïnstitutionaliseerd in de cultural studies, meten hun bezwaren hiertegen breed uit. Centrale liberaal-democratische waarden als verdraagzaamheid, universalisme en vrijheid van meningsuiting worden naar hun oordeel door het postmoderne discours ondermijnd en ten onrechte voorgesteld als instrumenten om de positie van de 'pale male from Yale' (de blanke heteroseksuele man uit de middenklasse) te bestendigen. De critici verzetten zich bijvoorbeeld tegen pleidooien voor 'politiek correct' taalgebruik, ingegeven door de wens om culturele minderheden te vrijwaren van kwetsende opmerkingen – 'There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too,' zoals de veelzeggende titel van een stuk van Stanley Fish (1993) luidt. Met graagte citeren de critici van de postmoderne cultural studies de uitwassen waartoe een en ander leidt. Bijvoorbeeld een passage van Becky Thompson, hoogleraar Vrouwenstudies aan de Brandeis University, die in een door de American Sociological Association verspreide handleiding voor onderwijs over 'race and gender' schrijft:

"I begin the course with the basic feminist principle that in a racist, classist and sexist society we have all swallowed oppressive ways of being, whether intentionally or

not. Specifically, this means that it is not open to debate whether a white student is racist or a male student is sexist. He/she simply is. Rather the focus is on the social forces that keep these distortions in place” (geciteerd in D’Souza 1991: 8).

Of wat een staf lid van de Universiteit van Pennsylvania overkwam, toen zij haar bezorgdheid uitlette over het verplichte karakter van een cursus over racisme en daarbij haar “deep regard for the individual and (...) desire to protect the freedoms of *all* members of society” benadrukte. Zij kreeg haar notitie hieromtrent teruggestuurd met het woord ‘individual’ omcirkeld en in de kantlijn geschreven:

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

In boeken als *The Closing of the American Mind* (Bloom 1987), *Illiberal Education* (D’Souza 1991) en *Dogmatic Wisdom* (Jacoby 1994) zetten critici van de ‘cultural studies’ hun grieven in niet mis te verstane bewoordingen uiteen. De ‘new barbarians’ – ‘(at) best ideologues, at worst relativists, hypocrites, and new totalitarians’ (Jacoby 1994: xiv) – zouden het hoger onderwijs om zeep helpen door ‘kleurenblinde’ academische beoordeling op te offeren aan een soort ‘omgekeerd racisme,’ een gedistantieerde intellectuele grondhouding te vervangen door linkse propaganda, de vrijheid van meningsuiting op te offeren aan de eis van ‘politiek correct’ taalgebruik en de westerse cultuur nog slechts voor te stellen als een instrument van onderdrukking. De critici menen dat de universitaire campus onder invloed van de postmoderne cultural studies verandert in “an island of repression in a sea of freedom” (Finn 1993) en spreken zelfs van “fascism of the left” (Paglia, geciteerd door Taylor 1993: 19), “a new McCarthyism” (Thernstrom, geciteerd door Taylor 1993: 19), “a politically motivated attack on liberal democracy” (Short 1993: 114) en “the new fundamentalism” (Taylor 1993: 17, vergelijk Harris 1995). Zij menen dat onder invloed van de postmoderne wending en de cultural studies aan Amerikaanse universiteiten in toenemende mate politieke dogma’s, clichés en stereotypen worden overgedragen, waardoor een klimaat is ontstaan dat doet denken aan het China van de Culturele Revolutie (Taylor 1993: 19-20).

5.3. *Relativering van posttraditionele identiteiten*

Toch kunnen de postmoderne cultural studies niet zomaar worden afgedaan als een bron van nieuwe vormen van essentialisme, stereotypen en omgekeerde vormen van racisme en

seksisme. Tussen het postmodernisme en de strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten bestaan namelijk ook niet onaanzienlijke spanningsverhoudingen. Zo wordt het feministische gynocentrisme vanaf begin jaren tachtig vanuit postmoderne feministische kringen onder vuur genomen:

“There is nothing about ‘being’ female that naturally binds women (...) Painful fragmentation among feminists along every possible fault line [e.g., race, class, sexuality] has made the concept of women elusive” (Haraway, geciteerd in Seidman 1994: 247).

“The concept ‘Woman’ effaces the difference between women in specific sociohistorical contexts, between women defined precisely as historical subjects rather than a psychic subject (or non-subject) (...) For (...) only as one imagines ‘woman’ in the abstract, when woman becomes fiction or fantasy, can race not be seen as significant” (Hooks, geciteerd in Calhoun 1995: 200).

“Postmodern-feminist theory would dispense with the idea of a subject of history. It would replace unitary notions of women and feminine gender identity with plural and complexly constructed concepts of social identity, treating gender as one relevant strand among others, attending also to class, race, ethnicity, age, and sexual orientation” (Fraser en Nicholson, geciteerd in Seidman 1994: 248).

Hiermee keert het postmodernisme, dat in de strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten een platform biedt aan nieuwe sociale bewegingen als de vrouwenbeweging, zich tegen het op stereotiepe wijze tegenover elkaar plaatsen van mannen en vrouwen:

“Postmodern feminists suggested a broad challenge to the core premise of the women’s movement: the idea that ‘women’ refers to a shared essence or common identity that forms the necessary basis of feminist knowledge and politics. They contest the legitimacy, necessity, and desirability of appealing to ‘women’ as the foundation of the women’s movement on the grounds that such a concept is incoherent, exclusionary, and has normalizing or disciplining effects. (...) In place of appealing to a pure idea of women or female gender identity to organize knowledge and politics, postmodern feminists favor using categories involving multiple, composite selves (e.g., White, middle class, heterosexual, twentieth century women) and acknowledging the permanent multiplicity and instability of feminist knowledges and politics” (Seidman 1994: 245, vergelijk Calhoun 1995: 200).

‘Wij vrouwen,’ zo stellen kortom de postmoderne feministische critici, betekende in het gynocentrisch feminisme in de praktijk onontkoombaar ‘wij heteroseksuele blanke vrouwen uit de middenklasse,’ waarbij verschillen *tussen* vrouwen worden onderdrukt en de ervaringen

van bijvoorbeeld zwarte en lesbische vrouwen worden miskend. Voor zwarte vrouwen uit de arbeidersklasse zijn solidaire verbindingen met zwarte mannen in de strijd tegen racisme en ongelijkheid bijvoorbeeld onontkoombaar en hun strijd is bovendien gericht tegen de privileges van de blanke middenklasse, waaruit het feminisme ironisch genoeg vanouds het grootste deel van zijn aanhang put. Daarmee speelt het gynocentrisch feminisme voor zwarte vrouwen niet alleen een bevrijdende rol, maar tegelijkertijd een onderdrukkende:

“As white women ignore their built-in privilege of whiteness and redefine women in terms of their own experience alone, then women of Color become ‘other,’ the outsider whose experience and tradition is too ‘alien’ to comprehend” (Lorde, geciteerd in Seidman 1994: 243).

Om een vergelijkbare reden viel de homobeweging reeds aan het begin van de jaren zeventig uiteen in een lesbisch-feministische en een mannelijke homoseksuele subcultuur:

“Whereas men, either straight or gay, retain gender power, women, whether straight or lesbian, are positioned as subordinate to men. Gay men may simply make their homosexuality into a life style; women who choose to become lesbians are making a political statement as it positions them in revolt against male dominance” (Seidman 1994: 266).

Ook de gedachte dat zo iets als een unitaire en stevig verankerde ‘zwarte’ identiteit zou kunnen bestaan, wordt ondermijnd door de postmoderne logica met zijn nadruk op de persoonlijke ervaring als bron van kennis en identiteit:

“(F)eatures of black life are the products of the historical and social construction of identity (...) These distinct features of black life nuance and shape black cultural expression, from the preaching of Martin Luther King to the singing of Gladys Knight. They do not, however, form the basis of a black racial or cultural essence. Nor do they indicate that *the* meaning of blackness will be expressed in a quality or characteristic without which a person, act, or practice no longer qualifies as black. Rigid racial essentialism must be opposed” (Dyson, geciteerd in Calhoun 1995: 198).

“Whatever Africans share, we do not have a common traditional culture, common languages, a common religious or conceptual vocabulary [and] (...) we do not even belong to a common race” (Appiah, geciteerd in Seidman 1994: 260).

De strijd om de culturele erkenning van posttraditionele identiteiten en het postmodernisme gaan kortom niet zonder aanzienlijke spanningen samen. Enerzijds zijn ze als uitvloeisels van de vervreemde tegencultuur uit de jaren zestig verbonden geraakt in de hedendaagse cultural

studies die iedere poging om wetenschap en politiek van elkaar te scheiden tartten. Maar anderzijds kruipt het postmoderne bloed waar het niet gaan kan en worden pogingen om unitaire en geëssentialiseerde posttraditionele identiteiten te construeren, ingegeven door een gedeelde ervaring van achterstelling en onderdrukking, net zo hard ondergraven als de traditionele identiteiten, zoals die in de jaren zestig hun culturele vanzelfsprekendheid verloren. Ook posttraditionele identiteitsclaims zijn dus niet veilig voor de destructieve werking van het postmodernisme. De ontnuchterende boodschap van postmoderne feministes als Donna Haraway en Judith Butler is even dodelijk voor de posttraditionele identiteiten, zoals die worden belichaamd door de nieuwe sociale bewegingen, als voor de traditionele identiteiten waartegen deze bewegingen zich verzetten: “There is (...) no true self that guides our behavior,” zoals Seidman (1994: 252) de positie van Butler puntig samenvat.

6. Conclusie

De subjectieve wending in de westerse cultuur waarvan postmodernisme en nieuwe sociale bewegingen, maar bijvoorbeeld ook posttraditionele vormen van religie (Aupers et al. 2003, Aupers en Houtman 2003) de resultante zijn, is een gevolg van de rationalisering van westerse samenlevingen. Door deze rationalisering is de institutionele differentiatie toegenomen en worden instituties steeds meer gekenmerkt door formele rationaliteit, waardoor het individu voor zingeving en identiteitsconstructie steeds meer op zichzelf teruggeworpen is geraakt. Dit culturele proces van subjectivering wordt in de hedendaagse sociaal-wetenschappelijke literatuur aangeduid met labels als ‘reflexieve modernisering’ (Beck 1992, Beck et al. 1994), ‘postmodernisering’ (Crook et al. 1992, Inglehart 1997), ‘de-traditionalisering’ (Heelas 1995) of ‘de-institutionalisering’ (Hooghe en Houtman 2003). Gemeenschappelijke noemer is het verdwijnen van voorgegeven identiteiten:

“Modernity has meant in significant part the breakup – or the reduction to near-irrelevance – of most all-encompassing identity-schemes. (...) In the modern era, identity is always constructed and situated in a heterogeneous field and amid a flow of contending cultural discourses” (Calhoun 1995: 195).

De opkomst van nieuwe sociale bewegingen en postmodernisme in de jaren zestig moet worden gezien tegen de achtergrond van dit proces van subjectivering, dat destijds in een

stroomversnelling terechtkwam. Ze delen een meer of minder radicaal subjectivisme, waarin het sociale leven wordt voorgesteld als niets meer of minder dan de neerslag van de culturele ideeën van zijn deelnemers. Beide verwerpen de gedachte dat het sociale leven een afspiegeling is van een ‘voorbij de cultuur’ gesitueerde, ‘achterliggende’ of ‘onderliggende’ ‘echte’ sociale werkelijkheid, die het sociale leven voorziet van een stevige verankering. Het sociale leven wordt kortom in beide gevallen beschouwd als uiteindelijk ‘arbitrair’ en daarmee ‘onecht:’ het had net zo goed ‘anders’ kunnen zijn en is niet ‘echter’ dan ieder denkbaar alternatief. Onder invloed van dit epistemologisch relativisme wordt institutionele dwang ervaren als vervreemdend en instituties als ‘ergerlijke feiten’ (Dahrendorf 1968).

Wanneer maatschappelijke druk van buitenaf wordt ervaren, zal men zichzelf onontkoombaar definiëren als verbonden met lotgenoten, die op dezelfde gronden hetzelfde overkomt. De constructie van een dergelijke groepsidentiteit vormt de enige remedie tegen dreigende psycho-emotionele schade en is de enige manier om een vuist te maken teneinde de bronnen van vervreemding teniet te doen. En naarmate de emancipatiestrijd vordert en bijgevolg de maatschappelijke druk van buitenaf afneemt, gebeurt precies het omgekeerde: de psycho-emotionele en politieke noodzaak tot het handhaven van een unitaire groepsidentiteit neemt af, de onderlinge verschillen komen aan de oppervlakte en de unitaire identiteit wordt ondermijnd door het destructieve spook van het postmodernisme. Het eerste deed zich op grote schaal voor in de jaren zestig, maar bijvoorbeeld ook in de homobeweging na de terugslag die volgde op de AIDS-explosie; het laatste bijvoorbeeld in de vrouwenbeweging rond 1980. Relativering van posttraditionele identiteiten wijst er kortom op dat de institutionele druk van buitenaf goeddeels is overwonnen, waardoor ironisch genoeg de posttraditionele identiteit zelf door bepaalde groepen als beklemmend ervaren gaat worden, terwijl omgekeerd essentialisering van posttraditionele identiteiten wijst op een terugslag in het emancipatieproces en een toename van institutionele druk.

Geraadpleegde literatuur

- Achterberg, P. (2003). De nieuwe politieke cultuur en klassengebonden stemgedrag (paper, aangeboden voor publicatie).
- Achterberg, P. en D. Houtman (2003). Het spook van de rechtse arbeidersklasse: Een culturele verklaring voor 'tegennatuurlijk' stemgedrag. In: *Sociologische Gids* 50 (1): 8-25.
- Aronowitz, S. (1992). *The Politics of Identity: Class, Culture, Social Movements*. New York: Routledge.
- Aupers, S. en D. Houtman (2003). Oriental Religion in the Secular West: Globalization, New Age, and the Reenchantment of the World. In: *Journal of National Development* 16 (1) (in druk).
- Aupers, S., D. Houtman en I. van der Tak (2003). 'Gewoon worden wie je bent': Over authenticiteit en anti-institutionalisme. In: *Sociologische Gids* 50 (2): 203-223.
- Barber, B.R. (1995). *Jihad vs. McWorld*. New York: Times Books.
- Bauman, Z. (1992). *Intimations of Postmodernity*. Londen: Routledge.
- Beck, U. (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity*. Londen: Sage.
- Beck, U., A. Giddens en S. Lash (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Becker, H.S. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Londen: Free Press.
- Becker, H.S. (1967). Whose Side Are We On? In: *Social Problems* 14 (Winter): 239-248.
- Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Berger, P.L., B. Berger en H. Kellner (1973). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*. New York: Random House.
- Best, J. (red.) (1989). *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter.
- Billiet, J., R. Eisinga en P. Scheepers (1996). Ethnocentrism in the Low Countries: A Comparative Perspective. In: *New Community* 22: 401-416.
- Bobel, C. (2002). *The Paradox of Natural Mothering*. Philadelphia, PA: Temple University Press.
- Bloom, A. (1987). *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster.
- Calhoun, C. (1994). Preface. Pp. 1-7 in: C. Calhoun (red.), *Social Theory and the Politics of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Calhoun, C. (1995). *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Oxford: Blackwell.
- Chodorow, N. (1978). *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Cole, S. (1975). The Growth of Scientific Knowledge: Theories of Deviance as a Case Study. Pp. 175-220 in: L. Coser (red.) *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- Cole, S. (red.) (2001). *What's Wrong With Sociology?* New Brunswick, NJ: Transaction.
- Crook, S., J. Pakulski en M. Waters (1992). *Postmodernization: Change in Advanced Society*. Londen: Sage.
- Cruikshank, M. (1992). *The Gay and Lesbian Liberation Movement*. Londen: Routledge.
- Dahrendorf, R. (1968). *Homo Sociologicus*. Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Derks, A. (2000). *Individualisme zonder verhaal: Een onderzoek naar de verspreiding en de betekenis van individualistische vertogen in Vlaanderen*. Brussel: VUB Press.
- Douglas, J.D. en F.C. Waksler (1982). *The Sociology of Deviance: An Introduction*. Boston: Little, Brown and Company.
- Durkheim, E. (1964 [1893]). *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

- Eisinga, R. en P. Scheepers (1989). *Etnocentrisme in Nederland: Theoretische en empirische verkenningen*. Nijmegen: ITS.
- Eisinga, R., J. Billiet en A. Felling (1999). Christian Religion and Ethnic Prejudice in Cross-National Perspective: A Comparative Analysis of the Netherlands and Flanders (Belgium). In: *International Journal of Comparative Sociology* 40: 375-393.
- Finn, C.E., Jr. (1993). The Campus: 'An Island of Repression in a Sea of Freedom.' Pp. 57-72 in: F.J. Beckwith en M.E. Bauman (red.) *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*. Buffalo, NY: Prometheus.
- Fish, S. (1993). There's No Such Thing as Free Speech and It's a Good Thing, Too. Pp. 43-56 in: F.J. Beckwith en M.E. Bauman (red.) *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*. Buffalo, NY: Prometheus.
- Geertz, C. (1984). Anti-Anti-Relativism'. In: *American Anthropologist* 86: 263-278.
- Gellner, E. (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. Londen: Routledge.
- Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Gouldner, A.W. (1962). Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology. In: *Social Problems* 9 (Winter): 199-213.
- Gouldner, A.W. (1970). *The Coming Crisis of Western Sociology*. Londen: Heinemann.
- Gouldner, A.W. (1973). *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*. Harmondsworth: Penguin.
- Harris, D. (1995). AIDS, the Politically Correct and Social Theory. Pp. 291-308 in: S.M. Lyman (red.) *Social Movements: Critiques, Concepts, Case-Studies*. Basingstoke: Macmillan.
- Heelas, P. (1995). Introduction: Detraditionalization and its Rivals. Pp. 1-20 in: P. Heelas, S. Lash en P. Morris (red.) *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity*. Oxford: Blackwell.
- Hooghe, M. en D. Houtman (2003). Omstreden instituties: Instellingen in een geïndividualiseerde samenleving. In: *Sociologische Gids* 50 (2): 115-130.
- Horowitz, I.L. (1993). *The Decomposition of Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Houtman, D. (2002). Subjectivering, neo-gnosticisme en postmodern relativisme: Anton Zijderveld en de analyse van de moderne cultuur. Pp. 140-164 in: H. van de Braak en T. Bevers (red.), *De waarde van instituties: Essays voor Anton Zijderveld*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Houtman, D. (2003a). *Class and Politics in Contemporary Social Science: 'Marxism Lite' and Its Blind Spot for Culture*. New York: Aldine de Gruyter.
- Houtman, D. (2003b). Zitten sociologen echt bij God op schoot? De zachte onderbuik van de 'harde' sociologie (paper, aangeboden voor publicatie).
- Inglehart, R. (1977). *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Countries*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Jacoby, R. (1994). *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert American Education and Distract America*. New York: Doubleday.
- Lemert, C. (1995). *Sociology After the Crisis*. Boulder, CO: Westview Press.
- Lipset, S.M. (1981). *Political Man: The Social Bases of Politics (Expanded Edition)*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.
- Lopreato, J. en T.A. Crippen (1999). *Crisis in Sociology: The Need for Darwin*. New Brunswick, NJ: Transaction.

- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. Londen: Hutchinson.
- Merton, R.K. (1968). Social Structure and Anomie. Pp. 185-214 in: R.K. Merton. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Mills, C.W. (1963 [1943]). The Professional Ideology of the Social Pathologists. Pp. 525-552 in: I.L. Horowitz (red.) *Power, Politics, and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*. New York: Balantine.
- Mills, C.W. (1959). *The Sociological Imagination*. New York: Oxford University Press.
- Oakes, G. (1975). Introductory Essay. Pp. 1-49 in: Max Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*. New York: Free Press.
- Roszak, T. (1969). *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Scheepers, P., A. Felling en J. Peters (1992). Anomie, Authoritarianism and Ethnocentrism: Update of a Classic Theme and an Empirical Test. In: *Politics and the Individual 2*: 43-59.
- Seidman, S. (1994). *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Short, T. (1993). 'Diversity' and 'Breaking the Disciplines:' Two New Assaults on the Curriculum. Pp. 91-118 in: F.J. Beckwith en M.E. Bauman (red.) *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*. Buffalo, NY: Prometheus.
- Snel, G. (1979). *Afwijkend gedrag: Perspektieven en ontwikkeling*. Alphen aan den Rijn: Samsom.
- Souza, D. d' (1991). *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Vintage.
- Spector, M. en M.I. Kitsuse (1977). *Constructing Social Problems*. Menlo Park, CA: Cummings.
- Szasz, T.S. (1970). *Ideology and Insanity: Essays on the Psychiatric Dehumanization of Man*. Garden City, NY: Doubleday.
- Taylor, J. (1993). Are You Politically Correct? Pp. 9-31 in: F.J. Beckwith en M.E. Bauman (red.) *Are You Politically Correct? Debating America's Cultural Standards*. Buffalo, NY: Prometheus.
- Turner, J. (1992). The Promise of Positivism. Pp. 156-178 in: S. Seidman en D.G. Wagner (red.) *Postmodernism and Social Theory: The Debate over General Theory*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Wagner, P. (1994). *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*. Londen: Routledge.
- Zijderveld, A.C. (1970). *The Abstract Society: A Cultural Analysis of Our Time*. Garden City, NY: Doubleday.
- Zijderveld, A.C. (1991). *Staccato cultuur, flexibele maatschappij en verzorgende staat: De ironie van wat ons drijft en belangrijk dunkt*. Utrecht: Lemma.
- Zijderveld, A.C. (2000). *The Institutional Imperative: The Interface of Institutions and Networks*. Amsterdam: Amsterdam University Press.