

Als de dingen nog slechts 'zijn' en 'gebeuren'

Naar een onttoverde experimentele cultuursociologie

Dick Houtman, Peter Achterberg & Katerina Manevska

"The fate of an epoch which has eaten of the tree of knowledge is that it must know that we cannot learn the meaning of the world from the results of its analysis. (Max Weber 1949 [1904], 57)

1. Sociologie en cultuur: een moeilijk huwelijk

De sociologie kreeg in de negentiende eeuw vorm als een loot aan de stam van het verlichtingsdenken, waarin geloof, traditie en religie werden bekritiseerd als bronnen van onwetendheid en onmondigheid en waarin rede, wetenschap en technologie werden voorgesteld als hun superieure vervangers. Deze oorsprong heeft de sociologie diepgaand beïnvloed en het belangrijkste gevolg daarvan was de intellectuele marginalisering van de culturele factor. Datgene wat mensen geloven, vinden of menen te weten, vloeit in sociologische optiek vanouds voort uit historisch overgeleverde tradities, mythen en wensdromen en weerspiegelt als zodanig een tekort aan rationeel inzicht in de ware aard der dingen. Hierdoor kreeg cultuur in de sociologie de connotatie van voormoderne domheid en achterlijkheid: cultuur was datgene waarvan mensen moesten worden bevrijd om het licht der Rede te doen schijnen en maatschappelijke vooruitgang mogelijk te maken (Seidman 1994).

De gevolgen van deze erfenis van de verlichtingstraditie zijn tot op de dag van vandaag zichtbaar. De door de klassieke sociologen bestudeerde maatschappelijke transformaties van eind negentiende, begin twintigste eeuw, begon men medio twintigste eeuw in de Verenigde Staten als 'modernisering' aan te duiden. Dat proces, 'modernisering', behelst tot op de dag van vandaag niet of nauwelijks, en zeker niet in de eerste plaats, processen van culturele verandering. Het is voor sociologen steeds voor alles een proces van economisch-technologische verandering gebleven, aangedreven door nieuwe wetenschappelijke kennis, die in allerhande productieprocessen wordt toegepast in de vorm van technologie

(Berting 1995). Macionis en Plummer (1997, 673), om een tamelijk willekeurig voorbeeld te geven, definiëren 'moderniteit' in hun handboek *Sociology: A Global Introduction* bijvoorbeeld als 'social patterns linked to industrialisation' en 'modernisering' als 'the process of social change initiated by industrialisation'. Daarmee suggereren zij dus inderdaad dat industrialisme de essentie van moderniteit is, waaruit haar overige kenmerken min of meer logisch voortvloeien.

Met enige overdrijving kunnen wij vaststellen dat cultuur in sociologische optiek vanouds datgene is dat moderne, gerationaliseerde verhoudingen in de weg staat. Daarmee wordt de cultuursociologie vanouds gedomineerd door moralistisch gemopper over de problematisch geachte maatschappelijke gevolgen van dergelijke gerationaliseerde moderne verhoudingen. In Nederland was het meer dan wie ook J.A.A. van Doorn (1964, 91-2), de nestor van de Nederlandse sociologie, die de cultuursociologie in de jaren zestig in deze hoek heeft gedrukt (Houtman 2009). Hoewel hij dat op zichzelf met goede argumenten deed (er bestond destijds in Nederland nauwelijks niet-moralistische cultuursociologie), ging hij daarmee voorbij aan de mogelijkheid die wij in deze bijdrage willen bepleiten: het tot bloei brengen van een wetenschappelijke cultuursociologie, die de positivistische traditie verwerpt als net zo onbevredigend als de moralistische moppersociologie waartegen Van Doorn destijds bezwaar aantekende (vgl. Houtman 2008, 2009).

2. Sociologie van seculiere religie tot intellectuele crisis

2.1. Sociologie als seculiere religie

Het geeft althans te denken dat sociologische tekstboeken veelal onvermeld laten dat Auguste Comte, de grondlegger van het positivisme en de naamgever van de sociologie, op latere leeftijd een pseudo-wetenschappelijke 'Religie van de Mensheid' stichtte en zichzelf uitriep tot haar hogepriester. En tamelijk gênant is dat natuurlijk ook wel, want Comte was niet alleen de naamgever van de sociologie, maar aan het begin van de twintigste eeuw in de Verenigde Staten zelfs de meest geciteerde socioloog na Herbert Spencer (Hart 1927). Het is dan ook begrijpelijk dat latere generaties sociologen zijn strapatsen hebben afgedaan als niet meer dan een bedrijfsongeval, dat met zijn inhoudelijke sociologische agenda verder niets van doen had.¹ Maar met Gouldner 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.²

Belangrijker, maar al evenzeer vaak onopgemerkt gebleven, is dat ook het werk van Karl Marx en Emile Durkheim, de twee klassieke grondleggers van het vak naast Max Weber, de scientistische pretentie ademt de moraal rationeel te kunnen funderen. Ook zij zien het als hun taak om wat mensen zoal vinden,

geloven of menen te weten langs de meetlat van de wetenschappelijke rationaliteit te leggen en indien nodig te vervangen door superieure wetenschappelijke inzichten. Zij hanteren hierbij allebei dezelfde logica: zij leiden hun oordelen over wat 'normaal' is en wat 'abnormaal', wat 'goed' is en wat 'slecht', af uit een vermeend inzicht in de aard van de 'echte' sociale werkelijkheid, zoals die is gesitueerd 'onder' of 'achter' het verhullende en mystificerende domein van de cultuur (Houtman 2003a, 3-9; Houtman 2008). Voor wat betreft die 'echte' en 'meer fundamentele' werkelijkheid wijzen zij allebei op de industriële arbeidsverdeling, maar zij stellen zich deze nogal verschillend voor. Voor Durkheim is zij onder 'normale' omstandigheden het domein van gedeelde belangen en harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal; voor Marx is zij juist het domein van conflict, strijd, uitbuiting en onverzoenbare economische belangen. Waar volgens Marx klassenstrijd en uitbuiting 'normaal' zijn en een harmonieuze samenwerking tussen arbeid en kapitaal juist 'abnormaal', beweert Durkheim pikant genoeg precies het omgekeerde.

Marx en Durkheim pretenderen als het ware allebei bij God op schoot te zitten, daardoor anders dan gewone stervelingen de werkelijkheid te kunnen doorgronden zoals zij 'werkelijk' of 'in wezen' is, en daardoor op wetenschappelijke gronden 'normale' van 'pathologische' (Durkheim) en 'ware' van 'valse' (Marx) opvattingen en gedragingen te kunnen onderscheiden. Daarmee heeft ook hun sociologie trekken van een seculiere religie, die op intellectueel gezaghebbende wijze pretendeert te kunnen bepalen welke overtuigingen en handelingen meer dan wel minder rationeel zijn. Zij pretenderen daarmee een wetenschappelijk gefundeerde moraal te kunnen verschaffen, die de ideeën van de deelnemers aan het sociale leven zou moeten vervangen. De gedachte dat de wetenschap de plaats van de religie kan overnemen door uit te leggen wat de dingen 'echt' betekenen en aldus onderscheid kan maken tussen wat goed is en wat slecht, wat normaal is en wat abnormaal, blijft kortom geenszins beperkt tot Comte (Seidman 1994, 19-53).

2.2. De crisis van de sociologie

Hoewel men het na de Tweede Wereldoorlog niet meer zo bont maakte als de genoemde grondleggers, bleef de gemankeerde omgang met cultuur de achilleshiel van de sociologie. Met name de jonge generatie sociologen werd zich hiervan pijnlijk bewust, doordat zij onder invloed van welbepaalde historische condities veel meer dan hun ouders en grootouders de waarden van vrijheid, emancipatie en persoonlijke authenticiteit omarmden (zie bijvoorbeeld Campbell 2007; Marwick 1998). Hierdoor verloren de instituties van de 'burgerlijke prestatieaanspraak' (het arbeidsbestel, het onderwijs, maar ook het huwelijk, het gezin en de kerk) in hun ogen hun vanzelfsprekendheid en legitimiteit. Zij vonden het bijgevolg problematisch dat deze instituties in de hoofdstroom van het sociologisch onderzoek werden gereïficeerd en voorgesteld als 'normaal', 'natuurlijk' en

‘onontkoombaar’, waarbij de erdoor belichaamde waarden zonder veel omhaal werden gehanteerd om te bepalen of sprake was van ‘deviant gedrag’ dan wel ‘een sociaal probleem’ (vgl. Becker 1967, Mills 1963 [1943]).

Omdat dergelijk onderzoek volledig voorbijging aan het voor de betrokkenen evidente gegeven dat deze waarden geenszins ‘natuurlijk’ waren, maar cultureel relatief, historisch contingent en maatschappelijk omstreden, waren zij niet langer bereid om onderzoeksresultaten over bijvoorbeeld ‘determinanten van deviant gedrag’ of ‘oorzaken van sociale problemen’ te aanvaarden als ‘objectieve’ en neutrale wetenschappelijke kennis (Gouldner 1970). Eerder was in hun ogen sprake van als wetenschap vermomd moralisme, bedoeld om de instituties van de burgerlijke prestatie maatschappij te voorzien van een schijn van natuurlijkheid, vanzelfsprekendheid en legitimiteit en zo de *status quo* te beschermen.

2.3. Onttovering van de sociologie

Dit intellectuele ongenoegen, deze ‘crisis van de sociologie’ (Gouldner 1970), heeft vanaf de jaren zeventig uiteenlopende processen van intellectuele reconstructie in gang gezet, die zonder uitzondering een herziening van de theoretische omgang met de culturele factor behelzen. Wat ze gemeen hebben, is dat ze zonder uitzondering streven naar wat één van ons elders een ‘onttovering van de sociologie’ heeft genoemd (Houtman 2003b). Het gaat daarbij om een sociologie die genoegen neemt met een wereld waarin, in Max Webers woorden (1948 [1922], 341), de dingen nog slechts ‘zijn’ en ‘gebeuren’, maar niet langer ‘echt’ iets betekenen. Zo’n onttoverde sociologie breekt dus met de pretentie op grond van een vermeend inzicht in een ‘diepere’, ‘meer fundamentele’ en niet-culturele sociale werkelijkheid een ‘objectieve betekenis’ te kunnen toekennen aan maatschappelijke standen van zaken. Daarmee aanvaardt zij dat de dingen geen ‘echtere’ betekenis kunnen hebben dan een door mensen (sociologen inclusief) bedachte.

Dat dit verlangen naar onttovering de sociologie (overigens net als de andere sociale wetenschappen en de filosofie) in zijn greep kreeg, is op zichzelf weinig verbazingwekkend, want het voortstuwen van de onttovering van de wereld is nu eenmaal de culturele opdracht van de wetenschap. Het is immers aan de wetenschap om, daar waar mogelijk, datgene wat mensen voor ‘waar’ houden te ontmaskeren als gebaseerd op niet meer dan geloof, gewoonte of traditie. Als de ontwikkelingen in de jaren zestig en zeventig één ding duidelijk maken, dan is het wel dat de gevolgen van dit streven naar onttovering, van deze loyaliteit aan het wetenschappelijke ‘waarheidsgebod’ (Goudsblom 1960), geenszins beperkt blijven tot het religieuze domein, zoals sociologen vanouds zo vaak hebben verondersteld. De onttovering van de wereld bleek ook implicaties te hebben voor de wetenschap zelf, zoals Max Weber reeds had betoogd in zijn wetenschapsfilosofische geschriften, waarin hij de stelling verdedigde dat het sociaal-wetenschappelijke ‘weten’ nooit simpelweg een afspiegeling is van hoe

de werkelijkheid 'echt' is: "There is no absolutely 'objective' scientific analysis of culture [or] of 'social phenomena' independent of special and 'one-sided' viewpoints according to which – expressly or tacitly, consciously or unconsciously – they are selected, analyzed and organized for expository purposes" (Weber 1949 [1904], 72).

Doordat aan onderzoeksresultaten dus onontkoombaar waardebetrokken gezichtspunten ten grondslag liggen, die wetenschappelijk gezien min of meer arbitrair zijn, kan de wetenschap net zomin als religie onthullen wat de dingen 'echt' betekenen. Precies om die reden dienden onderzoekers zich wat Weber betrof te onthouden van het vellen van waardeoordelen op grond van hun onderzoeksbevindingen (verhelderend hieromtrent is Zijdeveld 1990, 62-76). Hoewel Webers wetenschapsleer hiermee eerder een ontmanteling dan een verdediging van het positivistische wetenschapsmodel behelst, en hoewel Weber hiermee inderdaad kan worden gelezen als een "post-foundationalist thinker, far ahead of his time" (Koshul 2005, 1), kwamen zijn ideeën over de verhouding tussen waarden en wetenschap in de jaren zestig en zeventig desondanks zwaar onder vuur te liggen (Oakes 1975). Zonder te willen kissebissen over de 'juiste' interpretatie van Webers wetenschapsleer, kunnen wij vaststellen dat precies ditzelfde destijds gebeurde met de sciëntistische pretenties van de sociologie. Sindsdien is dan ook op tenminste drie verschillende manieren getracht om een sociologie tot stand te brengen die breekt met de pretentie op wetenschappelijke gronden te kunnen bepalen wat de dingen 'echt' betekenen.

In de eerste plaats kwamen 'kritische sociologie' en *cultural studies* op. Als sociologisch onderzoek dan toch niet 'objectief' en 'onpartijdig' kan zijn, zo luidde de onderliggende redenering, dan kan men de eigen intellectuele activiteiten maar beter gewoon in dienst stellen van de strijd tegen het kapitalisme en/of voor de rechten van vanouds buitengesloten groeperingen (bijvoorbeeld Flacks 1972). Het is in deze optiek dus niet zozeer problematisch dat het werk van sociologen als Marx en Durkheim bol stond van de moralistische waardeoordelen over wat 'normaal', 'abnormaal', 'vals' of 'pathologisch' zou zijn, en dat in de naoorlogse sociologie de destijds dominante waarden als min of meer 'natuurlijk' werden voorgesteld, maar slechts dat men pretendeerde dat deze oordelen en voorstellingen 'wetenschappelijk gefundeerd' en 'waar' zouden zijn. Het resultaat van deze eerste onttoveringsstrategie was kortom het afscheid van een wetenschappelijke sociologie, die pretendeerde op 'neutrale' en 'objectieve' wijze boven het morele en politieke gekrakeel te kunnen uitstijgen (vgl. Houtman 2004; Seidman 1994).

In de tweede plaats hebben onderzoekers binnen de neo-positivistische hoofdstroom, deels als reactie op deze politisering van het vak, getracht het wetenschappelijke gehalte van de sociologie te verhogen door culturele waarden, interpretaties en betekenissen zoveel mogelijk uit het empirisch onderzoek uit te bannen. Dit streven naar een zo 'objectief' mogelijke weergave van de sociale werkelijkheid leidde enerzijds tot een afname van het theoretisch gehalte van het onderzoek en een toename van de nadruk op statistische data en methoden.

Anderzijds leidde het ertoe dat men als ‘onafhankelijke variabelen’ liever ging kiezen voor ‘objectieve posities’ dan voor ‘subjectieve opvattingen’, terwijl men als ‘afhankelijke variabelen’ ‘harde gedragsvariabelen’ ging prefereren boven ‘vluchtige attitudes’. Ook deze strategie heeft geleid tot een vérgaand onttoverde sociologie: een sociologie die nog maar weinig meer oplevert dan inzicht in de effecten van variabelen op andere variabelen, zonder dat daaraan nog veel theoretische – laat staan morele – implicaties worden toegekend (zie uitgebreider: Houtman 2008, 2009).

De derde poging tot intellectuele reconstructie van de sociologie is de cultuur-sociologische, die in deze bijdrage centraal staat. Zij beoogt anders dan ‘kritische’ sociologie en *cultural studies* wetenschap en politiek van elkaar gescheiden te houden en plaatst anders dan de neo-positivistische traditie de culturele factor juist in het brandpunt van de sociologische analyse. Hier komen dus de culturele interpretaties van de onderzochten centraal te staan in het onderzoek, terwijl als ‘meer waar’ voorgestelde interpretaties van de kant van de onderzoeker juist worden teruggedrongen. In de woorden van Sherwood *et al.* (1993, 375): “The question (...) 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”. Cultuur wordt hier bijgevolg niet langer opgevat als iets dat de socioloog en onderzoeker moet begrijpen in termen van ‘iets anders’, bijvoorbeeld als ‘the wagging tail of social power, as resistance to hegemony, disguised governmentality, organizational isomorphism, cultural capital, or symbolic politics’ (Alexander 2010, 283). Internationaal gezaghebbende theorieën in de politieke sociologie bieden van dit laatste een voorbeeld, want stellen culturele opvattingen, waarden, attitudes en stemgedrag voor als ‘veroorzaakt door’ een ‘meer fundamentele’ economische werkelijkheid (Houtman 2003a; Houtman & Achterberg 2010). De culturele factor wordt daarbij dus opgevat als een “soft”, not really independent variable’, omdat wordt verondersteld dat “explanatory power lies in the study of the ‘hard’ variables of social structure, such that structured sets of meanings become superstructures and ideologies driven by these more ‘real’ and tangible social forces” (Alexander & Smith 2003, 13).

2.4. De culturele wending

Dat ook deze culturele wending in de sociologie was ingegeven door de ambitie als wetenschap voorgesteld moralisme uit te bannen, blijkt bijvoorbeeld uit het feit dat zij als eerste plaatsgreep in het onderzoek naar sociale problemen en deviant gedrag, niet toevallig de onderzoeksterreinen die destijds bij uitstek kwetsbaar bleken voor de gerezen kritiek. Vanaf de jaren zeventig zien wij dan ook juist op deze terreinen het handelen van zingevende, betekenisverlenende en werkelijkheidsconstruerende subjecten centraal in het onderzoek komen te staan. ‘Deviant gedrag’ was daarmee niet langer een gereïficeerde ‘objectieve’

categorie, maar begon bestudeerd te worden als het resultaat van een proces van etikettering: handelingen 'zijn' niet deviant, maar worden door leden van bepaalde groepen deviant 'gevonden', terwijl andere groepen daar vaak heel anders over denken (Becker 1963; Douglas & Waksler 1982). Ook in het sociologisch onderzoek naar sociale problemen komt hun constructie – het proces van 'claims making' door maatschappelijke actoren waarvan ze de resultante zijn – steeds meer in de wetenschappelijke belangstelling te staan (bijv. Spector & Kitsuse 1977; Best 1995).

Waar de crisis van de sociologie bij uitstek tot uitdrukking kwam in intellectuele meningsverschillen en conflicten over wetenschappelijke objectiviteitsclaims en over als wetenschap vermomd moralisme, is de opkomst van het 'strong program' binnen de wetenschapssociologie (Bloor *et al.*) wellicht nog veelzgender dan deze veranderingen in het onderzoek naar deviant gedrag en sociale problemen. Binnen deze nieuwe wetenschapssociologische onderzoekstraditie kwamen immers de sociale en culturele invloeden op de totstandkoming van wetenschappelijke kennisclaims centraal te staan, waarmee dus werd gebroken met de gedachte dat deze laatste simpelweg konden worden begrepen als een afspiegeling van de werkelijkheid.

Ontstaan in het onderzoek naar deviant gedrag, sociale problemen en wetenschappelijke praktijken, kreeg de cultuursociologische benadering vanaf de jaren tachtig steeds explicieter gestalte als een algemene sociologie, inmiddels ook theoretisch gevoed vanuit culturele antropologie en semiotiek (Alexander & Smith 2003; Friedland & Mohr 2004). Haar oogmerk is om de culturele factor serieuzer te nemen dan sociologen vanouds hebben gedaan, dus om cultuur te bestuderen in plaats van erover te moraliseren, en haar evenmin te reduceren tot slechts een reflectie van iets dat men als 'echter' of 'fundamenteler' beschouwt. Kenmerkend is daarmee dat de socioloog en onderzoeker niet langer zelf 'objectieve' betekenissen aan het sociale leven toekent, maar onderkent dat het sociale leven eenvoudigweg geen andere betekenissen kan hebben dan die, die de deelnemers aan het sociale leven hieraan toekennen. Wat de dingen 'echt' of 'eigenlijk' betekenen – bijvoorbeeld of ze al dan niet 'erg' zijn – is daarmee niet langer aan de socioloog en onderzoeker. Cultuursociologen moeten culturele betekenissen gewoon bestuderen, zoals een bioloog dat doet met een mierenhoop of een koraalrif, en het moraliseren erover verder overlaten aan vertegenwoordigers van kerken, politieke partijen en sociale bewegingen.

3. Naar een experimentele onttoverde cultuursociologie

Dit type cultuursociologie is sinds de jaren tachtig steeds meer een bloeiende tak van sociologiebeoefening geworden en er zijn geen goede redenen om aan te nemen dat dat de komende decennia zal veranderen. De leerstoelen in de cultuursociologie schieten de afgelopen jaren internationaal als paddenstoelen

uit de grond en de cultuursociologische onderzoeksnetwerken binnen beroepsverenigingen als ASA, ESA en ISA floreren. Daarmee is het belangrijk om datgene wat inmiddels tot stand is gebracht kritisch te beoordelen, teneinde te bezien waar verbetering mogelijk is.

Een eerste zwakte is onzes inziens dat het cultuursociologisch onderzoek in de praktijk thematisch gesproken vaak beperkt blijft tot een tamelijk nauw omschreven inhoudelijk domein, namelijk dat van de sociale aspecten van kunst, populaire cultuur en media. Wil de cultuursociologie haar belofte van een onttovering en reconstructie van de sociologische traditie inlossen, dan is onzes inziens meer nodig dan dit, namelijk expliciete cultuursociologische aandacht voor klassieke sociologische thema's als sociale stratificatie, sociaal conflict en sociale verandering.

Een tweede zwakte van de cultuursociologie zoals die vandaag de dag haar beslag krijgt, schuilt niet zozeer in haar thematische beperking, maar in haar zelfopgelegde methodologische beperkingen. Het cultuursociologisch onderzoek blijft in de praktijk immers sterk verbonden met etnografische en anderszins kwalitatieve onderzoeksmethoden, wat een overmaat aan beschrijvende studies oplevert, die vaak nauwelijks een theoretische bijdrage leveren en ook in verklarende zin niet veel toevoegen.³ Phil Smith (2008, 171) bekritiseert langs vergelijkbare lijnen Clifford Geertz' (1973, 3-30) binnen de cultuursociologie invloedrijke pleidooi voor 'thick description' en de 'move away from general explanatory theory and towards the fleeting, local and contextual' die daarin besloten ligt.

Wij willen daarom bij deze gelegenheid graag een lans breken voor een solide verklarende cultuursociologie, waarin de verder strekkende maatschappelijke gevolgen van culturele betekenissen centraal staan. Als het probleem is dat cultuur binnen de sociologie vanouds wordt gereduceerd tot een bijzaak en een 'afhankelijke variabele', dan kan men zich immers afvragen of beschrijvend etnografisch onderzoek hertegen wel een goede remedie biedt. Wat ons betreft, ligt het dan meer in de rede om te proberen voorbij beschrijvend onderzoek te reiken, de vertrouwde causale ordening om te draaien, en cultuur expliciet te gaan bestuderen als een 'onafhankelijke variabele'. Origineel is zo'n verklarende cultuursociologie geenszins, want Max Weber (1978 [1904-1905]) deed in zijn klassieke studie over de Protestantse ethiek al niets anders. Ook hij was er noch op uit om de geloofsartikelen van de betrokkenen alleen maar te beschrijven, noch om ze als bijzaken weg te redeneren, noch om ze op morele gronden te problematiseren, te bekritisieren of juist de hemel in te prijzen. Het ging hem er uitsluitend om ze systematisch te reconstrueren en vervolgens te demonstreren hoe de combinatie van predestinatieleer en binnenwereldlijk ascetisme aanmoedigt tot het leiden van een arbeidzaam en sober leven, waarmee onbedoeld een bijdrage werd geleverd aan de opkomst en bloei van het moderne kapitalisme. In het licht van de exemplarische status van Webers studie is het echter opmerkelijk te moeten vaststellen dat binnen de hedendaagse sociologie bijna niemand nog kiest voor zo'n verklarende weberiaanse benadering van de causale effecten van cultuur (Campbell 2006).

In onze ogen is echter juist een dergelijk onderzoek naar de causale effecten van cultuur noodzakelijk om niet-cultuurwetenschappers, zowel binnen de sociologie als daarbuiten, van het belang en de verklaringskracht van de culturele factor te overtuigen, idealiter via een ook buiten de cultuurwetenschappen serieus genomen 'harde' methodologie (Perrin 2004; Steensland 2009). Het komt er wat ons betreft dus op aan te bestuderen wat mensen geloven, vinden, of menen te weten; de gevolgen daarvan met een solide methodologie vast te stellen; en daarbij vooral ook te proberen om wat verder te reiken dan wat het meest voor de hand ligt. Dat zowel een voorkeur voor economische herverdeling als een voorkeur voor multiculturele tolerantie tot stemmen op linkse partijen leidt (Houtman 2003a; Achterberg 2006), is bijvoorbeeld wel waar, maar verder nauwelijks opmerkelijk.⁴ Dat ligt heel anders voor onderzoek naar het belang van de culturele factor voor bijvoorbeeld kwesties rond ziekte, dood en gezondheid. David Phillips en zijn collega's (1993) demonstrenen bijvoorbeeld dat zieke Chinese Amerikanen wel, maar zieke blanke Amerikanen niet, vroeger komen te overlijden dan normaal gesproken wanneer zij geboren zijn in een jaar dat volgens de Chinese astrologie ongeluk brengt. Het verschil bedraagt maar liefst enkele jaren, is statistisch significant, en wordt groter naarmate men meer is ingebed in de Chinese cultuur en tradities. Dit is een goed voorbeeld van een spijkerhard effect van cultuur, maar tegelijkertijd een effect van cultuur dat zich niet via etnografische methoden laat vaststellen. Waar het er in de cultuursociologie zoals in het voorgaande geschetst om gaat cultuur te bevrijden uit haar ondergeschikte positie als bijzaak en 'afhankelijke variabele', is etnografie in onze ogen dan ook niet één van de meest, maar juist één van de minst geschikte methodologieën.

De meest geëigende methodologie om dergelijke effecten van cultuur vast te stellen is er in onze ogen ironisch genoeg één waar cultuursociologen vanouds argwanend tegenover staan, namelijk het experiment. Veel van deze koudwatervrees komt voort uit het feit dat experimenten vanouds juist vooral worden gebruikt om 'verstorende' invloeden van cultuur weg te werken en zo zicht te krijgen op wat men dan beschouwt als een 'echte' werkelijkheid van 'objectieve' oorzaken en gevolgen. Deze weg te poetsen vertekeningen onder invloed van cultuur nemen in de praktijk twee verschillende vormen aan, namelijk die van 'selectie-effecten' en die van 'interpretatie-effecten'. 'Selectie-effecten' komen voort uit het feit dat sommige cultureel gedefinieerde groepen zichzelf liever aan bepaalde stimuli of prikkels (gewelddadige videogames, pornofilms, politieke informatie, alternatieve medische behandelingen, etcetera) blootstellen dan andere groepen doen. Een vergelijking tussen een groep die wel en een groep die niet zo'n blootstelling heeft ondergaan, zegt daardoor in beginsel niets over de gevolgen van deze laatstgenoemde: de geconstateerde verschillen kunnen net zo goed (mede) een gevolg zijn van de culturele verschillen tussen de twee groepen. 'Selectie-effecten' leiden mede via 'interpretatie-effecten' tot vertekeningen in de onderzoeksresultaten, maar de laatste spelen ook onafhankelijk van 'selectie-effecten' een rol. Bij dergelijke 'interpretatie-effecten' interpreteren of verwer-

ken in cultureel opzicht van elkaar verschillende groepen dezelfde prikkel of stimulus op verschillende manieren, zodat verschillende effecten resulteren. Een voorbeeld is een toespraak van een bekende linkse of rechtse politicus, wiens boodschap door linkse en rechtse kiezers verschillend wordt geïnterpreteerd en verwerkt, en daardoor bij beide groepen verschillende effecten teweegbrengt.

Het experiment tracht dergelijke door cultuur veroorzaakte 'vertekeningen' uit te zuiveren via een gerandomiseerde samenstelling van experimentele en controlegroepen. Te denken valt aan het 'dubbelblinde' medische experiment, dat wordt gebruikt om 'placebo-effecten' weg te zuiveren teneinde zicht te krijgen op 'echte' behandelingseffecten. De uit te bannen placebo-effecten worden veroorzaakt door het vertrouwen van patiënten in behandeling, therapie en/of arts en zijn daarmee bij uitstek effecten van cultuur. Het zijn, in de woorden van Harrington (1997, 1), "the ghosts that haunt our house of biomedical objectivity, the creatures that rise up from the dark and expose the paradoxes and fissures in our own self-created definitions of the real and active factors in treatment".

De praktijk van het uitzuiveren van placebo-effecten via een experimenteel onderzoeksonderwerp maakt twee dingen duidelijk, die cultuursociologisch gezien allebei van aanzienlijk belang zijn. Het eerste is dat cultuur inderdaad een belangrijke causale rol speelt in kwesties rond ziekte en gezondheid. Het tweede is dat men deze effecten van cultuur kan vaststellen via experimenteel onderzoek. Het enige dat voor dit laatste vereist is, is een systematische verrijking van experimenten met de culturele factor. Men doet dat door niet één groep proefpersonen willekeurig aan de experimentele dan wel controlegroep toe te wijzen, maar dit te doen met twee groepen proefpersonen die in cultureel opzicht van elkaar verschillen. Te denken valt aan enerzijds een spiritueel *angehauchte* groep met weinig vertrouwen in de reguliere geneeskunde, maar veel vertrouwen in alternatieve geneeswijzen, en anderzijds een groep waarbij dit precies omgekeerd is. Men kan dan van beide groepen een willekeurige helft een alternatieve en de andere helft een reguliere behandeling laten ondergaan, waarbij de vraag dan dus niet langer is *of* het toedienen van een bepaalde prikkel, stimulus of behandeling een bepaald effect heeft, maar bij welke cultureel gedefinieerde groepen dit effect sterker, zwakker of zelfs geheel afwezig is. Centraal in de statistische analyse staan hierbij kortom interactie-effecten tussen toegediende stimuli en gehuldigde culturele overtuigingen – interactie-effecten die zich laten interpreteren als effecten van cultuur (Houtman & Achterberg 2012).

Wij menen dat dergelijke cultuursociologisch verrijkte experimenten betere methodologische papieren hebben voor het demonstreren van de causale effecten van cultuur dan enige andere methodologie, doordat ze de culturele factor doelbewust als onafhankelijke variabele in een experimenteel onderzoeksonderwerp inbouwen naast de toegediende prikkel, stimulus of behandeling. Wij geven in wat volgt twee recente voorbeelden uit eigen keuken van dergelijk experimenteel cultuursociologisch onderzoek, niet in de medische sfeer, maar in die van interculturele communicatie, respectievelijk wetenschapscommunicatie.

4. Voorbeeld 1: Culturele *framing* van interetnisch contact

4.1. Theoretische achtergrond en vraagstelling

Cultuursociologisch beschouwd, zijn processen van *framing* complexer dan slechts het op een bepaalde manier cultureel 'verpakken' van een boodschap door een zender met het oogmerk dat zij door de ontvangende partij op een bepaalde manier wordt geïnterpreteerd (Goshal 2009, 79; zie ook Goffman 1974; Gitlin 1980). Of men slaagt in de beoogde opzet, is immers mede afhankelijk van de culturele interpretatiekaders aan de kant van de ontvangende partij, zodat bij *framing* cultuur niet alleen een rol speelt aan de kant van de zender, maar ook aan die van de ontvanger (zie bijvoorbeeld Scheufele 1999). Juist omdat onderzoek naar *framing* bijgevolg recht moet doen aan culturele variatie aan beide zijden, zijn culturele survey-experimenten hiervoor bij uitstek geschikt.⁵

Ons eerste voorbeeld is bedoeld om het belang van culturele *framing* aan te tonen voor de interpretatie van interetnische contacten. Het onderzoek naar de invloed van dergelijke contacten op denkbeelden over etnische minderheden vindt zijn oorsprong in de periode na de Tweede Wereldoorlog. In het werk *The Nature of Prejudice* (Allport 1979 [1954]) zijn de inzichten daaromtrent gebundeld en dit werk dient nog altijd als basis voor dergelijk onderzoek. Allport formuleerde daarin zijn klassieke contacthypothese. Volgens deze hypothese leidt contact met etnische minderheden onder bepaalde condities tot een positievere houding tegenover de betrokkenen (Allport 1979 [1954]). Ook beargumenteerde Allport dat contact niet voor iedereen op dezelfde manier zal werken: voor diegenen bij wie de initiële houding jegens etnische minderheden te afwijzend is mag verwacht worden dat interetnisch contact niet zal leiden tot afname van vooroordelen (Allport 1979 [1954], 279). In wezen onderscheidt Allport hiermee twee elementen die van invloed zijn op de werking van contact, namelijk kenmerken van de contactsituatie zelf enerzijds en de interpretatiekaders van de personen die bij het contact betrokken zijn anderzijds.

Hoewel onderzoek naar de invloed van interetnisch contact veelal gebaseerd is op Allports ideeën, wordt met name de invloed van culturele interpretatiekaders voor de interpretatie van contact vaak onderbelicht. Verschillende auteurs hebben het belang van 'initiële houdingen' voor de interpretatie van contact weliswaar erkend (zie bijvoorbeeld Pettigrew 1998; Binder *et al.* 2009), in de empirische uitwerking van het onderzoek komt dit idee echter niet vaak terug. Zo stellen Brambilla *et al.* (2012) dat over het algemeen alleen directe contacteffecten worden verwacht, waarbij dus verondersteld wordt dat contact voor iedereen hetzelfde werkt. Ook worden resultaten van onderzoek gebaseerd op populaties van studenten veelal geïnterpreteerd als algemeen geldende contacteffecten (zie bijvoorbeeld Husnu & Crisp 2010; Turner & Crisp 2010; Sidanius *et al.* 2008; Van Laar *et al.* 2005). Dit is opmerkelijk omdat bekend is dat hoogopgeleiden vaak in sterkere mate open staan voor culturele verschillen, oftewel een meer welwillende 'initiële houding' hebben. Op basis van dergelijk onderzoek wordt deson-

danks geclaimd dat interetnisch contact 'gewoonweg werkt' voor het verbeteren van interetnische relaties (Husnu & Crisp 2010). De onderliggende aanname dat dergelijk contact door iedereen op dezelfde wijze wordt geïnterpreteerd, is in het licht van de notie van culturele *framing* echter nogal problematisch, omdat voor de hand ligt dat deze interpretatie afhangt van de culturele betekenis-kaders van de betrokkenen.

De notie van culturele *framing* suggereert kortom dat er niet zoiets bestaat als 'objectief' te definiëren 'goed' of 'slecht' contact, zodat de bovengenoemde claim dat contact 'gewoonweg werkt' (Husnu & Crisp 2010) moeilijk vol te houden is. Aannemelijker is dat mensen dezelfde contactsituaties verschillend interpreteren wanneer zij ze bezien vanuit verschillende culturele interpretatiekaders. Van belang daarbij is uiteraard vooral de manier waarop men aankijkt tegen cultuur en culturele verschillen. In eerder onderzoek is aangetoond dat etnische intolerantie vooral gericht is op groepen die in sterke mate cultureel verschillend zijn (Dustmann & Preston 2007; Fuchs, Gerhard & Roller 1993) en dat etnische intolerantie vooral voortkomt uit gevoelens van culturele dreiging (Manevska & Achterberg 2013; O'Rourke & Sinnott 2006; Van der Waal *et al.* 2010). Dit suggereert dat mensen die in sterke mate openstaan voor culturele verschillen sterker geneigd zullen zijn om interetnische contacten positief te interpreteren dan mensen die cultuur zien als een vaststaand, door de natuur ingegeven fenomeen waaraan niet getornd moet worden, en dus culturele verschillen als onwenselijk zien.

Samengevat betekent dit dat op basis van een *framing*-perspectief verwacht kan worden dat de interpretatie van interetnisch contact afhangt van iemands culturele tolerantie. We verwachten dus dat contact met niet-westerse personen negatiever geïnterpreteerd zal worden dan contact met westerse personen door mensen die bij uitstek cultureel intolerant zijn. Ook verwachten we dat mensen met een cultureel intolerant wereldbeeld, vergeleken met mensen met juist een tolerant wereldbeeld, aanmerkelijk negatiever zullen reageren op contactsituaties die minder soepel verlopen. In onderstaande paragrafen wordt beschreven welk experiment en bijbehorende metingen gedaan zijn om deze twee verwachtingen te kunnen toetsen en welke resultaten dit opgeleverd heeft.

4.2. Onderzoeksopzet

Dit experiment maakt onderdeel uit van een recent survey over religie, politiek en anti-institutionalisme (Achterberg *et al.* 2012, N = 1.707) onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking. We hebben in het survey een vignetexperiment ingebouwd waarbij elke respondent één vignet aangeboden kreeg met daarin omschreven een korte contactsituatie. Respondenten werd gevraagd de tekst te lezen en zich de beschreven situatie in te beelden. Ter illustratie zijn twee voorbeeldvignetten weergegeven in Figuur 1. Twee aspecten zijn in dit experiment van belang: Ten eerste de mate waarin de contactpersoon cultureel verschillend is van de respondent, gemeten door de afkomst van de

vignetpersoon te variëren tussen de volgende vijf mogelijkheden: Nederlands, Scandinavisch, Surinaams, Oost-Europees en Noord-Afrikaans. Ten tweede is dit de manier waarop het contact verloopt, gemeten door de reactie van de vignetpersoon op het verzoek van de respondent te laten variëren tussen een welwillende en onwelwillende reactie. Daarnaast zijn er nog twee vignetkenmerken gevarieerd, namelijk economische positie van de vignetpersoon en informatie over de toon waarop het telefoongesprek gevoerd wordt. Deze worden hier buiten beschouwing gelaten omdat ze niet van belang zijn voor de toetsing van onze verwachtingen. Dit is gerechtvaardigd omdat alle vignetkenmerken op willekeurige basis zijn toegekend aan een vignet, en omdat alle vignetten willekeurig zijn toegekend aan een respondent. Dit betekent dat vignetkenmerken ongerelateerd zullen zijn aan respondentkenmerken en aan andere vignetkenmerken. Hierdoor kunnen wij de invloed van elk vignetkenmerk afzonderlijk vaststellen. Daarnaast is het hierdoor onnodig om controlevariabelen op te nemen. Ook respondentkenmerken als leeftijd en geslacht zullen immers ongecorrleerd zijn met vignetkenmerken en overige respondentkenmerken, waardoor ze de voor dit onderzoek relevante resultaten niet kunnen beïnvloeden.⁶

Tijdens een treinreis komt een Surinaamse man van middelbare leeftijd tegenover u zitten. Hij voert een telefoongesprek. Hieruit kunt u opmaken dat hij werkt als psychiater. U heeft last van het gesprek en vraagt hem zachter te praten. De man reageert kortaf en gaat op dezelfde toon verder met het telefoongesprek.

Tijdens een treinreis komt een Scandinavische man van middelbare leeftijd tegenover u zitten. Hij voert een telefoongesprek. Hieruit kunt u opmaken dat hij werkt als stratenmaker. U heeft last van het gesprek en vraagt hem zachter te praten. De man reageert welwillend en biedt onmiddellijk zijn excuses aan.

Figuur 1. Voorbeeldvignetten.

De afhankelijke variabele in dit experiment is het oordeel van de respondent over de vignetpersoon. Dit is gemeten met vijf vragen, deze zijn te vinden in tabel A1 van de appendix samen met de resultaten van de factor- en betrouwbaarheidsanalyse. Schaalscores zijn berekend als de gemiddelde waardes voor respondenten met een geldige score op alle vijf items, waarbij een hogere schaalscore staat voor een grotere mate van sympathie voor de vignetpersoon.

De twee vignetkenmerken die gebruikt worden zijn als volgt gemeten: ten eerste *afkomst* van de vignetpersoon. Dit is gemeten als een dichotome variabele waarbij score 1 staat voor een westerse afkomst (Nederlands en Scandinavisch) en score 2 voor een niet-westerse afkomst (Oost-Europees, Surinaams en Noord-Afrikaans). Het tweede vignetkenmerk, *type reactie*, meet de reactie van de vignetpersoon op het verzoek van de respondent om zachter te praten en is

eveneens dichotoom. Score 1 staat hierbij voor een welwillende reactie (“De man reageert welwillend en biedt onmiddellijk zijn excuses aan”), score 2 staat voor een onwelwillende reactie (“De man reageert kortaf en gaat op dezelfde toon verder met het telefoongesprek”).

De variabele die nodig is om onze culturele *framing*theorie te kunnen toetsen is een culturele waardenschaal die uit twee onderdelen bestaat: een schaal voor autoritarisme, zoals eerder succesvol gebruikt in Nederlands onderzoek (De Koster *et al.* 2010) en een schaal voor etnische intolerantie. Zowel autoritarisme als etnische intolerantie meten een vorm van culturele intolerantie en vallen derhalve beiden in het culturele interpretatiekader waarvan wij verwachten dat het de evaluatie van interetnische contacten zal aansturen. Deze twee schalen zijn dan ook samengenomen in één variabele⁷ waarbij een hogere score staat voor meer *culturele intolerantie*. De gebruikte vragen en bijbehorende resultaten van factor- en betrouwbaarheidsanalyse zijn terug te vinden in tabel A1 van de appendix.

4.3. Resultaten

Om onze verwachtingen te toetsen hebben we lineaire regressieanalyse gebruikt. De resultaten daarvan zijn weergegeven in tabel 1. In het eerste model zijn de hoofdeffecten van de relevante variabelen op beoordeling van de vignetpersoon geschat. Daaruit blijkt dat niet-westerse vignetpersonen als sympathieker beoordeeld worden dan westerse vignetpersonen; dat een onwelwillende reactie op het verzoek in de tekst samenhangt met een negatievere beoordeling van de vignetpersoon; en dat mensen met een hogere mate van culturele intolerantie sterker geneigd zijn om vignetpersonen als minder sympathiek te beoordelen. In het tweede model wordt de verwachting getoetst dat contact met niet-westerse personen negatiever beoordeeld zal worden dan contact met westerse personen bij een grotere mate van culturele intolerantie. Het significante negatieve interactie-effect dat in model twee gevonden wordt, ondersteunt die verwachting. Figuur 2 is een grafische weergave van dit effect. In lijn met onze verwachting valt daaruit af te lezen dat cultureel tolerante mensen geneigd zijn om niet-westerse vignetpersonen sympathieker te vinden dan westerse. Voor mensen met een afwijzende houding tegenover culturele verschillen, dus met de hoogste waarde van culturele intolerantie, geldt precies het omgekeerde: zij zijn juist sterker geneigd om contact met mensen met een westerse afkomst positiever te beoordelen dan contact met mensen van niet-westerse komaf.

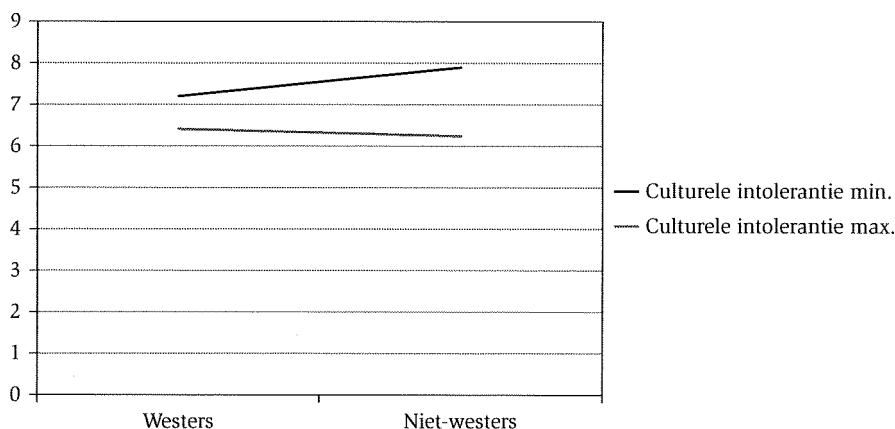
Onze tweede verwachting, dat een onwelwillende reactie van de vignetpersoon in sterkere mate vertaald zal worden naar een negatievere beoordeling bij mensen die meer cultureel intolerant zijn, wordt in het derde model getoetst. Voor westerse vignetpersonen blijkt de mate waarin een onwelwillende reactie wordt vertaald in een negatievere beoordeling van de vignetpersoon niet af te hangen van culturele intolerantie. Voor niet-westerse vignetpersonen is dit wel het geval. In figuur 3 is dit significante interactie-effect grafisch weergegeven.

Hieruit valt op te maken dat een onwelwillende reactie van een niet-westerse vignetpersoon in sterkere mate leidt tot een negatieve beoordeling bij cultureel intolerante mensen.

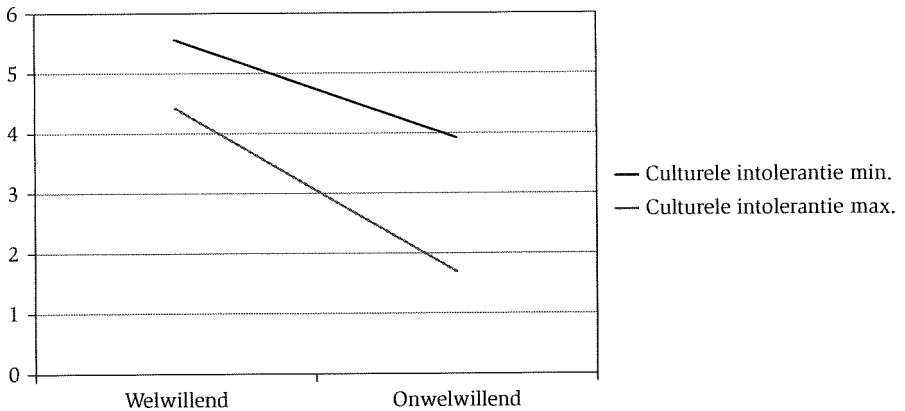
Tabel 1. Verklaring van sympathie voor de vignetpersoon (OLS regressie, b-coëfficiënten en standaardfouten).

	M1	M2	M3 <i>Westers</i>	M3 <i>Niet-westers</i>
(Constate)	7,55*** (0,25)	6,49*** (0,65)	7,08*** (0,91)	7,20*** (0,74)
<i>Vignetkenmerken</i>				
Niet-westers (ref. is westers)	0,31*** (0,08)	0,95* (0,37)	-	-
'Negatieve' reactie (ref. is 'positieve' reactie)	-2,11*** (0,08)	-2,10*** (0,08)	-1,86*** (0,58)	-1,31** (0,46)
<i>Culturele framing</i>				
Culturele intolerantie	-0,36*** (0,06)	0,02 (0,22)	-0,08 (0,32)	-0,01 (0,26)
Niet-westers * culturele intolerantie	-	-0,23* (0,13)	-	-
Negatieve reactie * culturele intolerantie	-	-	-0,09 (0,20)	-0,28* (0,16)
R ²	0,39	0,40	0,40	0,39
N	1108	1108	439	669

Bron: CROCUS Survey on Worldviews in The Netherlands III (2012), eigen berekeningen. Eenzijdige toetsing: *p < 0,05; **p < 0,01; ***p < 0,001.



Figuur 2. Aan de hand van tabel 1 (model 2) voorspelde sympathie (y-as) naar vignetafkomst (x-as) voor respondenten met minimale en maximale culturele intolerantie.



Figuur 3. Aan de hand van tabel 1 (model 3, niet-westers) voorspelde sympathie (y-as) naar type reactie (x-as) voor respondenten met minimale en maximale culturele intolerantie.

Kortom, uit onze resultaten blijkt dat interetnisch contact niet door iedereen op eenzelfde manier geïnterpreteerd wordt. Dit hangt af van de manier waarop men aankijkt tegen cultuur en culturele verschillen. Mensen die het meest gesloten zijn tegenover andere culturen zijn geneigd contact met niet-westerse personen negatiever te beoordelen dan mensen die een meer cultureel tolerante houding hebben. Ook wordt gedrag dat vaak als onvriendelijk wordt gezien sterker afgestraft bij mensen met een niet-westerse komaf naarmate men meer cultureel intolerant is. In tegenstelling tot wat in onderzoek naar de contacttheorie veelal verondersteld wordt, toont dit onderzoek dus aan dat contact niet door iedereen op dezelfde manier geïnterpreteerd wordt. Voor onderzoek naar de invloed van interetnisch contact op denkbeelden over etnische minderheden is het dan ook van belang als uitgangspunt te nemen dat de interpretatie van interetnisch contact afhangt van culturele betekenisaders.

5. Voorbeeld 2: Religie, informatie, en acceptatie van waterstoftechnologie

5.1. Theoretische achtergrond en vraagstelling

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). Eén belangrijk aspect van *framing* is dat onwelgevallige informatie, omdat ze 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 inzicht vindt weerklank in het werk van Wynne (1992), dat het belang onderstreept van culturele betekenis-kaders die verknoopt zijn met identiteiten voor de zogenaamde 'public uptake of science' (Wynne 1992, 300). Dat effect treedt naar verwachting bij uitstek op bij zaken waarover het publiek slechts weinig weet zoals bijvoorbeeld waterstoftechnologie (Ricci, Bellaby & Flynn 2008).

De vraag is dan welke culturele betekenis-kaders van belang zijn voor de interpretatie van nieuwe informatie over waterstoftechnologie. In eerder onderzoek heeft Achterberg (2013; zie ook Houtman & Achterberg 2012) reeds laten zien dat iemands vertrouwen in wetenschap en technologie – of het omgekeerde wereldbeeld, een skeptische blik ten aanzien van wetenschap en technologie – opvattingen over nieuwe technologie modereert. Veelal wordt de acceptatie van wetenschap en nieuwe technologieën echter gerelateerd aan religieuze denkbeelden (vgl. Nisbet & Mooney 2007).⁸ Drie centrale religieuze wereldbeelden kunnen een rol spelen in de interpretatie van nieuwe informatie over waterstof-technologie. Ten eerste heeft White (1967) gesteld dat christenen vanwege hun denkbeelden omtrent *dominion*, ofwel overheersing van de natuur, minder begaan zouden zijn met behoud van het milieu en de natuur (wat bevestigd wordt door Van Bohemen *et al.* 2012). Ten tweede zijn christenen ook meer geneigd om denkbeelden omtrent rentmeesterschap, ofwel het idee dat de natuurlijke omgeving in bruikleen is gegeven en met toewijding moet worden verzorgd, te huldigen (Van Bohemen *et al.* 2012). Terwijl het eerste overheersingsdenkbeeld weinig aanleiding zal geven om positieve informatie te vertalen in positieve denkbeelden over duurzaamheidsbevorderende technologieën als waterstof, zal het tweede rentmeesterschapsdenkbeeld dat juist wel doen. Ten slotte onderzoeken we ook religieuze denkbeelden die los van christelijke religiositeit staan – holistisch spirituele denkbeelden. Hiermee wordt het idee bedoeld dat de mens en natuurlijke omgeving sterk met elkaar verknoopt zijn en dat de natuurlijke leefwereld een spirituele bron is (Campbell 2007; Houtman & Mascini 2002). Ook mensen met een dergelijk spiritueel holistisch wereldbeeld zullen naar verwachting meer geneigd zijn om positieve informatie over waterstof om te zetten in positieve denkbeelden over deze technologie.⁹

5.2. Onderzoeksoptzet

Wij hebben onderzocht of drie wereldbeelden – overheersing, rentmeesterschap en holistische spiritualiteit – invloed hebben op de mate waarin men verstrekte 'positieve' dan wel 'negatieve' informatie over waterstoftechnologie omzet in een positiever dan wel negatiever oordeel hierover. Wij hebben gebruik gemaakt van experimenteel survey onderzoek onder een representatieve steekproef van de Nederlandse bevolking (2008; N = 1.012). Wij hebben daarbij het 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 werden steeds de correcte ('positieve' dan wel 'negatieve') antwoorden aan de respondent medegedeeld, zodat aan sommigen overwegend positieve en aan anderen juist overwegend negatieve informatie over waterstoftechnologie werd verstrekt. Ten slotte hebben wij met vijf items vastgesteld hoe positief (dan wel negatief) men dacht over waterstoftechnologie (zie voor uitgebreide informatie over de metingen Achterberg *et al.* 2010). Voor de metingen van de gehanteerde schalen zij verwezen naar tabel A2 van de appendix.¹⁰

5.3. Resultaten

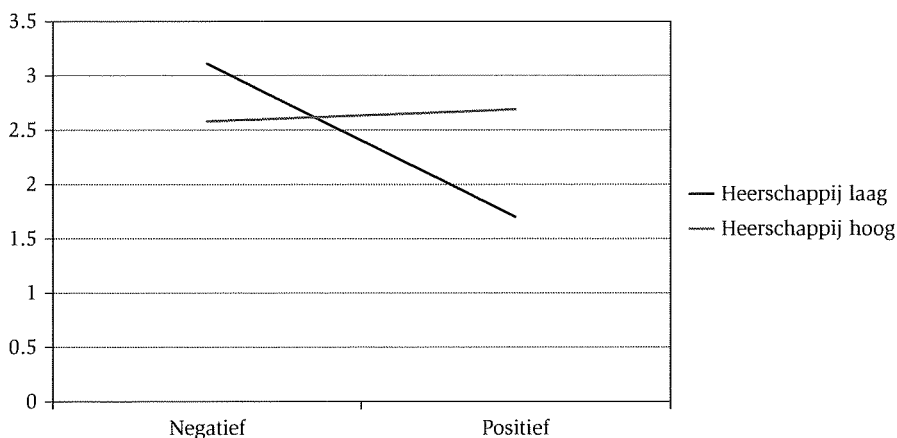
Hieronder, in tabel 2, wordt verslag gedaan van een tweetal regressieanalyses waarin de steun voor waterstoftechnologie wordt verklaard door een set onafhankelijken (achtergrondvariabelen, informatievoorziening en wereldbeelden). Hieruit blijkt dat het geven van meer positief getinte informatie op zich een positief effect heeft op de steun voor waterstoftechnologie. Mensen met meer kennis over waterstof blijken ook daadwerkelijk positiever te denken over deze technologie. En ook blijkt dat een hogere score voor rentmeesterschap en holistische spiritualiteit leidt tot meer steun. In het tweede model is een aantal interacties tussen informatieverstrekking en wereldbeelden erbij geschat. Twee van deze interacties hangen niet significant samen met steun voor waterstoftechnologie. Zowel het toegevoegde interactie-effect van religiositeit met informatievoorziening als dat van holistische spiritualiteit met informatievoorziening bleken niet van toeval te onderscheiden.¹¹ Twee interacties zijn echter wel statistisch significant. Om de interpretatie van beide effecten te vergemakkelijken, is aan de hand van beide effecten een figuur gemaakt (zie figuren 4 en 5).

Tabel 2. Verklaring van steun voor waterstoftechnologie (OLS regressie, b-coëfficiënten en standaardfouten).

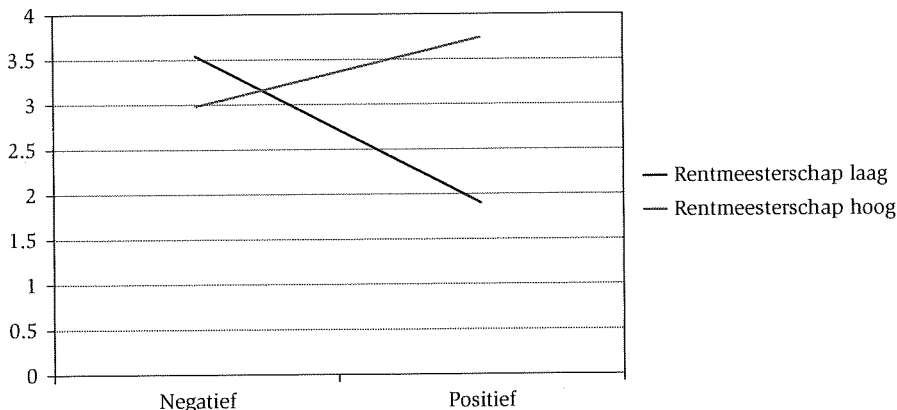
	Model 1	Model 2
Constante	2,51** (0,26)	2,56** (0,26)
Opleiding	0,02 (0,03)	0,03 (0,03)
Leeftijd	0,05 (0,03)	0,05 (0,03)
Geslacht (ref. is man)	-0,07 (0,05)	-0,07 (0,05)
Inkomen	0,03 (0,03)	0,03 (0,03)

	Model 1	Model 2
Kennis	0,11** (0,04)	0,11** (0,04)
Aard informatie (positief)	0,45** (0,08)	-1,12 (0,82)
Religie	-0,04 (0,05)	-0,04 (0,05)
Heerschappij	0,03 (0,04)	0,02 (0,04)
Rentmeesterschap	0,17** (0,04)	0,16** (0,04)
Holistische spiritualiteit	0,11** (0,03)	0,11** (0,03)
<i>Interacties</i>		
Religie * informatie	–	0,10 (0,17)
Heerschappij * informatie	–	0,24* (0,12)
Rentmeesterschap * informatie	–	0,30* (0,13)
Holistische spiritualiteit * informatie		-0,13 (0,12)
R ²	0,10	0,11
N		774

Bron: CROCUS Survey on Worldviews in The Netherlands I (2008), eigen berekeningen. Tweezijdige toetsing: * $p < 0,05$; ** $p < 0,01$.



Figuur 4. Aan de hand van tabel 1 (model 2) voorspelde steun (y-as) naar type verstrekte informatie (x-as) voor respondenten met minimale en maximale instemming met heerschappij.



Figuur 5. Aan de hand van tabel 1 (model 2) voorspelde steun (y-as) naar type verstrekte informatie (x-as) voor respondenten met minimale en maximale instemming met rentmeesterschap.

Figuur 4 is een grafische weergave van de reacties op informatieverstrekking voor twee groepen mensen. De eerste groep wordt gekenmerkt door sterke denkbelden omtrent overheersing van de natuur. Naarmate zij positievere informatie toegediend krijgen gaan zij iets positiever denken over waterstoftechnologie. De andere groep, die juist niet denkt te moeten overheersen over de natuur, verwerkt dezelfde informatie heel anders. Voor hen leidt meer positieve informatie tot minder gunstige denkbelden over waterstoftechnologie. Daar waar wij eigenlijk een omgekeerd patroon verwachtten, dat mensen met een sterke overtuiging te kunnen heersen over de natuur zich minder zouden aantrekken van positieve informatie dan mensen die dit denkbeld minder sterk huldigen, is de interpretatie van het door ons gevonden patroon anders. Omdat mensen zonder overheersingsdenkbeld niet geloven in de natuur naar de hand zetten, leidt informatie over een technologie waarmee de natuur kan worden gemanipuleerd juist tot minder steun voor die technologie.

Figuur 5 laat zien hoe mensen die verschillende wereldbeelden huldigen over rentmeesterschap reageren op positief getinte informatie. Daar waar rentmeesterschap hoog in het vaandel staat, leidt positieve informatie tot een positieve bijstelling van de steun voor waterstoftechnologie. Daar waar mensen juist niet het ideaal van rentmeesterschap delen, leidt positievere informatie over waterstoftechnologie juist tot minder steun voor deze technologie.

De effecten van voorlichting over waterstoftechnologie variëren kortom met de religieuze interpretatiekaders van degenen die eraan bloot worden gesteld. Afhankelijk van de religieuze en spirituele overtuigingen van de betrokkenen leidt verstrekte 'positieve' dan wel 'negatieve' informatie tot een positiever dan wel negatiever beoordeling van deze technologie. Ook hier hebben wij dus te maken met effecten van cultuur.

6. Conclusie en discussie

Als reactie op de crisis van de sociologie heeft de cultuursociologie de wind de afgelopen decennia steeds meer in de zeilen gekregen. Deze cultuursociologie geeft de pretentie op te kunnen ontdekken wat sociale en culturele verschijnselen 'eigenlijk' of 'echt' betekenen en weigert cultuur bijgevolg te marginaliseren, weg te retoucheren, of af te doen als 'eigenlijk' een reflectie van iets 'echters' en 'fundamentelers'. Zij is de uitkomst van een intellectueel verlangen naar een onttoverde sociologie – een sociologie die bescheidener is over de mogelijkheden om te onthullen wat sociale en culturele verschijnselen 'echt' betekenen. Daarmee is deze cultuursociologie uitdrukkelijk geen thematisch gespecialiseerde sociologie, gericht op het bestuderen van de sociale aspecten van kunst, populaire cultuur en media ('sociology of culture'), maar veeleer een algemene sociologie, gericht op het bestuderen van de culturele betekenislagen van het sociale leven en hun bredere maatschappelijke gevolgen ('cultural sociology') (vgl. Zijderveld 1990). Haar aantrekkingskracht is er bijgevolg niet zozeer een van smaak, maar van intellectuele urgentie.

Deze intellectuele urgentie overstijgt bovendien de sociologie als discipline, want strekt zich tevens uit tot andere wetenschapsgebieden waarin de culturele factor vanouds een stiefmoederlijke behandeling ten deel valt. Een voorbeeld is de psychologie, en dan vooral het type psychologie dat zich laat leiden door de cultuursociologisch nogal naïeve assumptie dat individuen in principe overall hetzelfde zijn. Het maakt in die optiek niet zoveel uit of men in experimenteel psychologisch onderzoek gebruik maakt van Chinese of Europese proefpersonen en evenmin maakt het veel uit of het daarbij gaat om hoogopgeleide (psychologie)studenten of ongeschoolde arbeiders. In een geruchtmakend artikel laten Henrich *et al.* (2010) echter zien dat dit allemaal wel degelijk uitmaakt, omdat op tal van onderzoeksterreinen, variërend van visuele perceptie tot denkstijl, en van IQ tot morele denkbeelden, in andere delen van de wereld hele andere onderzoeksresultaten worden verkregen dan in het Westen. Het ligt in de rede te veronderstellen dat dit, althans gedeeltelijk, komt doordat culturele verschillen er toe leiden dat dezelfde experimentele stimuli op verschillende manieren worden geïnterpreteerd en daardoor verschillende effecten hebben. Cultuursociologisch onderzoek van het hierboven bepleite experimentele type biedt hier dan ook volop perspectief.

Iets vergelijkbaars geldt voor onderzoek naar de effectiviteit van medische behandelingen, zoals hierboven besproken. In een samenleving die er in toenemende mate aan hecht om recht te doen aan culturele verschillen tussen mensen, zal het vertrouwde medische model dat dit laatste weigert waarschijnlijk steeds meer onder druk komen te staan. Dat zal dan de deur openen naar medisch-cultuursociologisch onderzoek, waarin de vraag niet langer is *of* een bepaalde therapie werkt, maar voor welke cultureel gedefinieerde groepen zij bij uitstek wel en juist niet werkt. Het gegeven dat vandaag de dag alternatieve geneeswijzen de toets van het dubbelblinde experiment vaak niet kunnen doorstaan, betekent

bijvoorbeeld niet dat ze niet effectief kunnen zijn voor degenen die er in geloven. En omgekeerd moet men zich natuurlijk ook de vraag stellen of reguliere medische therapieën niet minder effectief (of zelfs ineffectief) zijn voor degenen die geen vertrouwen hebben in het westerse medische model. Indien en voor zover dergelijke cultuursociologische hypothesen worden bevestigd, hebben wij ook hier te maken met effecten van cultuur. Of beter: wij weten al wel dat dergelijke effecten van cultuur bestaan, want dat blijkt zonneklaar uit het feit dat men in de medische wetenschap meent dat onderzoeksresultaten moeten worden gezuiverd voor placebo-effecten. Het komt er nu kortom nog slechts op aan om dergelijke effecten beter te begrijpen en desgewenst ook therapeutisch te verzilveren. Zonder cultuursociologische inbreng lijkt dat een schier onmogelijke opgave.

NOTEN

- 1 Hadden (1987, 590) en Seidman (1994, 31-2) wijzen op het bestaan van deze neiging onder sociologen. Collins en Makowsky (1972, 30-1) suggereren bijvoorbeeld dat Comte gewoon een beetje raar ding doen door het verdriet na de dood van zijn geliefde Clothilde de Vaux.
- 2 Zie hierover Gouldner (1970, 88-108). Seidman (1994) demonstreert bovendien dat de vermenging van moraal en wetenschap bepaald niet beperkt blijft tot het werk van Comte. Hij beschouwt deze vermenging persoonlijk zelfs niet eens als een probleem, maar juist als de kern van de maatschappelijke bijdrage van de sociologie.
- 3 Wij hebben op zichzelf uiteraard helemaal niets tegen etnografisch of anderszins kwalitatief onderzoek, maar menen dat met het oog op de verdere groei en bloei van de cultuursociologie een methodologische verbreding in de richting van vooral kwantitatieve methoden, en dan speciaal in de richting van experimenteel onderzoek, noodzakelijk is.
- 4 Hoewel dit onderzoek dan wel weer een theoretische deur opent naar onderzoek dat wel degelijk opmerkelijke en vérstreckende theoretische implicaties heeft (Van der Waal *et al.* 2007).
- 5 Het is in dit licht opmerkelijk hoeveel onderzoek in communicatiewetenschap en culturele studies ofwel de culturele variatie aan de kant van de zender verwaarloost (bijvoorbeeld Fiske 1987; Hall 1980 [1973]), ofwel die aan de kant van de ontvanger (bijvoorbeeld Brants & Voltmer 2011; Chong & Druckman 2007).
- 6 Uit inspectie van de bivariate relaties tussen de vignetkenmerken onderling en tussen deze laatsten en enkele achtergrondkenmerken van de respondenten (leeftijd, geslacht, inkomen en opleidingsniveau) is gebleken dat de randomisering succesvol is verlopen. Het is dan ook gerechtvaardigd om in de analyses geen controlevariabelen op te nemen. Omdat ook de volgorde van de vragen – bij de helft van de respondenten zijn de attitudevragen voor het experiment gesteld, bij de ander helft erna – niet van invloed blijkt op de resultaten, is deze eveneens buiten beschouwing gelaten bij de hieronder gepresenteerde resultaten.

- 7 De Cronbachs Alfa van deze samengestelde schaal is 0.74.
- 8 Dat kan komen doordat een religieuze blik op de wereld de acceptatie van bepaalde 'life-altering'-technologieën en wetenschappelijke praktijken in de weg staat, maar in het geval van een technologie als waterstof is dat minder waarschijnlijk. Deze technologie wordt namelijk eerst en vooral gezien als een middel om het milieu te sparen en de duurzaamheid te vergroten (Ball & Wietschel 2009; Achterberg, Houtman, Van Bohemen & Manevska 2010).
- 9 Kwalitatief en kwantitatief onderzoek van respectievelijk Aupers (2002) en Achterberg, Houtman, Van Bohemen & Manevska (2010) maakt namelijk duidelijk dat de betrokkenen het gebruik van technologie zeker niet radicaal van de hand wijzen.
- 10 Naast de in de appendix vermelde schalen hebben we gebruik gemaakt van informatie over geslacht (1 = man, 2 = vrouw), opleidingsniveau (in aantal jaren opleiding benodigd voor het hoogst behaalde diploma), inkomen (netto maandelijks huishoudinkomen in vier categorieën) en religieuze denominatie (1 = Lid Christelijke denominatie, 0 = geen lid Christelijke denominatie).
- 11 De interacties zijn ook los van elkaar in afzonderlijke modellen geschat, maar dat leverde geen ander beeld op dan de hier weergegeven resultaten.

BIBLIOGRAFIE

- Achterberg, P. (2006), *Considering Cultural Conflict: Class Politics and Cultural Politics in Western Societies*. Maastricht: Shaker.
- Achterberg, P. (2013), Knowing Hydrogen and Loving It Too? Informational Provision, Cultural Predispositions, and Support for Hydrogen Technology among the Dutch, *Public Understanding of Science* (in druk).
- Achterberg, P., D. Houtman, S. van Bohemen & K. Manevska (2010), Unknowing but Supportive? Predispositions, Knowledge, and Support for Hydrogen Technology in the Netherlands, *International Journal of Hydrogen Energy*, 35(12), 6075-6083.
- Achterberg, P., D. Houtman, K. Manevska & S. van Bohemen (2008), *CROCUS Survey on Worldviews in the Netherlands I: Worldviews and Technology*. Rotterdam/Tilburg: Centerdata.
- Achterberg, P., K. Manevska, W. de Koster, S. Aupers, P. Mascini & J. van der Waal (2012), *CROCUS Survey on Worldviews in the Netherlands III: Religion, Politics and Anti-Institutionalism*. Rotterdam/Tilburg: Centerdata.
- Alexander, J.C. (2010), *The Performance of Politics: Obama's Victory and the Democratic Struggle for Power*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, J.C. & P. Smith (2003), The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics, pp. 11-26 in: J.C. Alexander, *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Oxford: Oxford University Press.
- Allport, G.W. (1979 [1954]), *The Nature of Prejudice*. New York: Basic Books.

- Allum, N., P. Sturgis, D. Tabourazi & I. Brunton-Smith (2008), Science Knowledge and Attitudes across Cultures: A Meta-Analysis, *Public Understanding of Science*, 17(1), 35-54.
- Aupers, S. (2002), The Revenge of the Machines: On Modernity, Digital Technology and Animism, *Asian Journal of Social Science*, 30, 199-221.
- Ball, M. & M. Wietschel (2009), The Future of Hydrogen: Opportunities and Challenges, *International Journal of Hydrogen Energy*, 34, 615-627.
- Becker, H.S. (1963), *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. Londen: Free Press.
- Becker, H.S. (1967), Whose Side Are We On?, *Social Problems*, 14, 239-248.
- Berting, J. (1995), De technologische factor in de sociologie: Over sociale verandering, rationaliteit en beleid, pp. 209-232 in J. Berting, *De toekomst is altijd anders: Bijdragen aan de sociologie*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- Best, J. (red.) (1995), *Images of Issues: Typifying Contemporary Social Problems (Second Edition)*. New York: Aldine De Gruyter.
- Binder, J., H. Zagefka, R. Brown, F. Funke, T. Kessler, A. Mummendey, A. Maquil, S. Demoulin & J.P. Leyens (2009), Does Contact Reduce Prejudice or Does Prejudice Reduce Contact? A Longitudinal Test of the Contact Hypothesis Amongst Majority and Minority Groups in Three European Countries, *Journal of Personality and Social Psychology*, 96, 843-856.
- Brambilla, M., M. Ravenna & M. Hewstone (2012), Changing Stereotype Content Through Mental Imagery: Imagining Intergroup Contact Promotes Stereotype Change, *Group Processes and Intergroup Relations*, 15(3), 305-315.
- Brants, K. & K. Voltmer (2011), *Political Communication in Postmodern Democracy: Challenging the Primacy of Politics*. New York: Palgrave Macmillan.
- Campbell, C. (2007), *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*. Boulder, CO: Paradigm.
- Campbell, C. (2006), Do Today's Sociologists Really Appreciate Weber's Essay *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*?, *The Sociological Review*, 54, 207-223.
- Chong, D. & J.N. Druckman (2007), Framing Theory, *Annual Review of Political Science*, 10, 103-126.
- Collins, R. & M. Makowsky (1972), *The Discovery of Society*. New York: Random House.
- De Koster, W., P. Achterberg, D. Houtman & J. van der Waal (2010), Van God los: Post-Christelijk cultureel conflict in Nederland, *Sociologie*, 6, 27-49.
- Doorn, J.A.A. van (1964), *Beeld en betekenis van de Nederlandse sociologie*. Utrecht: Bijleveld.
- Douglas, J.D. & F.C. Waksler (1982), *The Sociology of Deviance: An Introduction*. Boston: Little, Brown and Company.
- Dustmann, C. & I.P. Preston (2007), Racial and Economic Factors in Attitudes to Immigration, *B.E. Journal of Economic Analysis and Policy*, 7, article 62.
- Fiske, J. (1987), *Television Culture*. Londen: Methuen.
- Flacks, R. (1972), Notes on the 'Crisis of Sociology', *Social Policy*, 2, 4 en 6-12.
- Friedland, R. & J. Mohr (2004), The Cultural Turn in American Sociology, pp. 1-70 in R. Friedland & J. Mohr (red.), *Matters of Culture: Cultural Sociology in Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Fuchs, D., J. Gerhards & E. Roller (1993), Wir und die Anderen: Ethnozentrismus in den zwölf Ländern der Europäischen Gemeinschaft, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 45(2), 238-253.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Ghoshal, R. (2009), Argument Forms, Frames and Value Conflict: Persuasion in the Case of Same-Sex Marriage, *Cultural Sociology*, 3(1), 76-101.
- Gitlin, T. (1980), *The Whole World Is Watching: Mass Media in the Making and Unmaking of the New Left*. Berkeley, CA, Los Angeles, CA, and London, U.K.: University of California Press.
- Goffman, E. (1974), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row.
- Goudsblom, J. (1960), Nihilisme en cultuur. Amsterdam: De Arbeiderspers.
- Gouldner, A.W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*. Londen: Heinemann.
- Hadden, J.K. (1987), Toward Desacralizing Secularization Theory, *Social Forces*, 65, 587-611.
- Hall, S. (1980 [1973]), Encoding/Decoding, pp. 128-139 in S. Hall, D. Hobson, A. Lowe & P. Willis (red.), *Culture, Media, Language*. Londen: Hutchinson.
- Harrington, A. (1997), Introduction, pp. 1-11 in A. Harrington (red.), *The Placebo Effect: An Interdisciplinary Exploration*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hart, H. (1927), The History of Social Thought: A Consensus of American Opinion, *Social Forces*, 6, 190-196.
- Henrich, J., S.J. Heine & A. Norenzayan (2010), The Weirdest People in the World? *Behavioral and Brain Sciences*, 33, 61-83.
- Houtman, D. (2009), Een halve eeuw na *Moderne Sociologie* (1959): J.A.A. van Doorn is dood en de sociologie voelt zich niet zo lekker, *Sociologie*, 5, 521-539.
- Houtman, D. (2008), *Op jacht naar de echte werkelijkheid: Dromen over authenticiteit in een wereld zonder fundamenteën*. Amsterdam: Pallas.
- Houtman, D. (2004), Posttraditionele identiteiten tussen essentialisme en relativisme: Over identiteitspolitiek, nieuwe sociale bewegingen en het spook van het postmodernisme, *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis*, 34, 485-507.
- 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), De onttovering van de wereld en de crisis van de sociologie: Hoe de sociologen van God's school zijn getuimd, pp. 35-57 in D. Houtman, B. Steijn & J. van Male (red.), *Cultuur telt: Sociologische opstellen voor Leo d'Anjou*. Maastricht: Shaker.
- Houtman, D. & P. Achterberg (2010), Two Lefts and Two Rights: Class Voting and Cultural Voting in the Netherlands, 2002, *Sociologie*, 1, 61-76.
- Houtman, D. & P. Achterberg (2012), De experimentele nagel en de cultuursociologische doodskist: Op jacht naar een bunkerharde cultuursociologie, pp. 386-410 in I. Glorieux, J. Siongers & W. Smits (red.), *Mark Elchardus: Cultuursociologie buiten de lijnen*, Tiel: Lannoo.
- Houtman, D. & P. Mascini (2002), Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 41, 455-473.

- Husnu, S. & R.J. Crisp (2010), Elaboration Enhances Imagined Contact Effect, *Journal of Experimental Social Psychology*, 46(6), 943-950.
- Koshul, B.B. (2005), *The Postmodern Significance of Max Weber's Legacy*. New York: Palgrave Macmillan.
- Macionis, J.J. & K. Plummer (1997), *Sociology: A Global Introduction*, Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall.
- Manevska, K. & P. Achterberg (2013), Immigration and Perceived Ethnic Threat: Cultural Capital and Economic Explanations, *European Sociological Review*, 29(3), 437-449.
- Marwick, A. (1998), *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974*. New York: Oxford University 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.
- Nisbet, M. C. & C. Mooney (2007), Framing Science, *Science*, 316(5821), 56.
- Oakes, G. (1975), Introductory Essay, pp. 1-49 in M. Weber, *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, New York: Free Press.
- O'Rourke, K.H. & R. Sinnott (2006), The Determinants of Individual Attitudes towards Immigration, *European Journal of Political Economy*, 22(4), 838-861.
- Perrin, A.J.(2004), Who's Afraid of General Linear Regression?, *Culture*, 18(3), 1, 11-13.
- Pettigrew, T.F. (1998), Intergroup Contact Theory, *Annual Review of Psychology*, 49, 65-85.
- Phillips D.P., T.E. Ruth & L.M. Wagner (1993), Psychology and Survival, *Lancet*, 342, 1142-1145.
- Ricci, M., P. Bellaby & R. Flynn (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.
- Scheufele, D.A. (1999), Framing as a Theory of Media Effects, *Journal of Communication*, 49, 103-122.
- Seidman, S. (1994), *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Sidanius, J., S. Levin, C. Van Laar & D. O Sears (2008), *The Diversity Challenge: Social Identity and Intergroup Relations on the College Campus*. New York: Russell Sage Foundation.
- Sherwood, S., P. Smith & J.C. Alexander (1993), The British are Coming... Again! The Hidden Agenda of 'Cultural Studies', *Contemporary Sociology*, 22, 370-375.
- Smith, P. (2008), The Balinese Cockfight Decoded: Reflections on Geertz, the Strong Program and Structuralism, *Cultural Sociology*, 2, 169-186.
- Spector, M. & J.I. Kitsuse (1977), *Constructing Social Problems*. Menlo Park, CA: Cummins.
- Steenland, B. (2009), Restricted and Elaborated Modes in the Cultural Analysis of Politics, *Sociological Forum*, 24, 926-934.
- Turner, R. N. & R.J. Crisp (2010), Imagining Intergroup Contact Reduces Implicit Prejudice, *British Journal of Social Psychology*, 49, 129-142.
- Van Bohemen, S., P. Achterberg, D. Houtman & K. Manevska (2012), Spirituality and Environmental Consciousness in the Netherlands: A Comparison of Holistic Spiritual-

- ity and Christian Dualism, pp. 164-182 in P. Heelas (red.), *Spirituality in the Modern World: Within Religious Tradition and Beyond (Volume Four)*, Londen: Routledge.
- Van der Waal, J., P. Achterberg, D. Houtman, W. de Koster & K. Manevska (2010), 'Some are More Equal than Others': Economic Egalitarianism and Welfare Chauvinism in the Netherlands, *Journal of European Social Policy*, 20, 350-363.
- Van der Waal, J., P. Achterberg & D. Houtman (2007), Class Is Not Dead – It Has Been Buried Alive: Class Voting and Cultural Voting in Postwar Western Societies (1956-1990), *Politics and Society*, 35, 403-426.
- Van Laar, C., S. Levin, S. Sinclair & J. Sidanius (2005), The Effect of University Roommate Contact on Ethnic Attitudes and Behaviors, *Journal of Experimental Social Psychology*, 41, 329-345.
- Weber, M. (1978 [1904-1905]), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londen: Allen & Unwin.
- Weber, M. (1949 [1904]), 'Objectivity' in Social Science and Social Policy, pp. 50-112 in M. Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, New York: Free Press.
- Weber, M. (1948 [1922]), Religious Rejections of the World and Their Direction, pp. 323-360 in H.H. Gerth & C.W. Mills (red.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londen: Routledge.
- White, L.T. (1967), The Historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science*, 155, 1203-1207.
- Wynne, B. (1992), Misunderstood Misunderstanding: Social Identities and Public Uptake of Science, *Public Understanding of Science*, 1, 281-304.
- Zijderveld, A.C. (1990), *Sociologie als cultuurwetenschap: Een beknopte methodologie van de cultuursociologie*. Utrecht: Lemma.

Appendix

Tabel A1. Metingen gebruikte schalen contactonderzoek.

Meting beoordeling vignetpersoon, <i>sympathie</i> (1 = absoluut niet van toepassing; 9 = volledig van toepassing)	Factorlading
Deze man is te vertrouwen	0,74
Ik zou graag nog eens met deze man willen praten	0,74
Ik voel me veilig bij deze man	0,85
Ik voel me verwant met deze man	0,69
Deze man is aardig	0,76
Eigenwaarde	2,88
R ²	0,58
Cronbachs alfa	0,87
Meting autoritarisme (1 = zeer oneens; 5 = zeer eens)	
Er zijn twee soorten mensen: sterken en zwakken	0,57

Jonge mensen krijgen soms opstandige denkbeelden, maar als zij ouder worden behoren zij daar overheen te groeien en zich aan te passen aan de realiteit	0,55
Onze sociale problemen zouden grotendeels opgelost zijn als we op de een of andere manier de misdadige en asociale mensen uit de samenleving konden verwijderen	0,65
Wat we nodig hebben zijn minder wetten en meer moedige, onvermoeibare en toegewijde leiders waar het volk vertrouwen in kan hebben	0,53
Van iemand met slechte manieren, gewoonten en opvoeding kan men nauwelijks verwachten dat hij goed om kan gaan met fatsoenlijke mensen	0,52
Gehoorzaamheid en respect voor autoriteit zijn de belangrijkste waarden die mensen hun kinderen moeten meegeven	0,59
Eigenwaarde	2,39
R ²	0,42
Cronbachs alfa	0,77
Meting etnische intolerantie (1 = zeer oneens; 5 = zeer eens)	
Buitenlanders dragen allerlei vieze luchtjes met zich mee	0,76
Met Marokkanen weet je nooit zeker of ze niet plotseling agressief zullen worden	0,84
De meeste Surinamers werken nogal langzaam	0,84
De meeste Turken zijn op het werk nogal gemakzuchtig	0,82
Buitenlanders die in Nederland wonen behoren Nederlandse gewoonten en gebruiken over te nemen	0,52
Nederland had eigenlijk nooit gastarbeiders binnen moeten halen	0,58
Eigenwaarde	3,32
R ²	0,55
Cronbachs alfa	0,87

Bron: CROCUS Survey on Worldviews in The Netherlands III (2012), eigen berekeningen.

Tabel A2. Metingen gebruikte schalen waterstofonderzoek.

Meting steun voor waterstoftechnologie (1 = helemaal oneens; 5 = helemaal eens/1 = heel slecht idee; 5 = heel goed idee)	Factorlading
Het is een goed idee om te investeren in waterstoftechnologie	0,86
Het is een goed idee om bussen te laten rijden op waterstof	0,87
Het gebruik van waterstof als brandstof is goed voor het milieu	0,81
We moeten zo snel mogelijk overgaan op waterstof als brandstof	0,81

Vindt u waterstof als brandstof voor auto's een heel goed idee, goed idee, noch goed noch slecht idee, een slecht idee, of een heel slecht idee?	0,79
Eigenwaarde	3,45
R ²	0,69
Cronbachs alfa	0,88
Meting steun voor rentmeesterschap (1 = helemaal oneens; 5 = helemaal eens)	
Wij hebben de aarde/natuur in bruikleen gekregen en wij moeten haar beheren voor de volgende generatie	0,74
De natuur heeft bescherming nodig van de mens	0,69
Het is aan de mens om voor de natuur te zorgen	0,69
Wij moeten verantwoording afleggen over onze omgang met de natuur	0,66
We moeten de aarde respecteren	0,66
De natuur heeft een herder nodig	0,54
Eigenwaarde	2,65
R ²	0,44
Cronbachs alfa	0,73
Meting steun voor heerschappij (1 = helemaal oneens; 5 = helemaal eens)	
Planten en dieren zijn er speciaal voor mensen om deze te gebruiken	0,66
De natuur is er om er mee te doen wat wij zelf willen	0,66
Mensen mogen de natuur gebruiken in hun eigen voordeel	0,69
Het is niet erg om de natuurlijke omgeving aan te passen aan de mens	0,62
Mensen zijn op de aarde gezet om over de natuur te heersen	0,58
De natuur past zich aan onze wensen aan en niet wij aan de natuur	0,59
Eigenwaarde	2,41
R ²	0,40
Cronbachs alfa	0,70
Meting affiniteit met holistische spiritualiteit (1 = helemaal oneens; 5 = helemaal eens)	
Het gehele universum komt voort uit één gezamenlijke spirituele energie	0,77
De kosmos is een levend geheel	0,55
Persoonlijke spiritualiteit is belangrijker dan trouw aan een religieuze traditie	0,52

Hoewel de enige ware religie niet bestaat, zijn er wel waarheden die je in alle religieuze tradities kunt terugvinden	0,64
Er is een soort geest of levenskracht die overal in aanwezig is	0,77
De Bijbel is niet meer geïnspireerd door God dan enig ander boek	0,78
Ik geloof in een geest of levenskracht	0,72
Het goddelijke bevindt zich niet ergens daarbuiten, maar binnenin ieder persoon	0,77
Eigenwaarde	3,49
R ²	0,49
Cronbachs alfa	0,85

Bron: CROCUS Survey on Worldviews in The Netherlands I (2008), eigen berekeningen.