

DE CULTUS VAN HET INDIVIDU

HUMANISME EN DE TWEE WETENSCHAPSCULTUREN

door Anja MACHIELSE (Utrecht)

1. INTRODUCTIE

De Universiteit voor Humanistiek is een levensbeschouwelijke universiteit die zich laat inspireren door het humanistische gedachtegoed en zich richt op eigentijdse vragen over levensbeschouwing, humanisering en zingeving. De universiteit wil daarmee bijdragen aan een humane samenleving waarin alle mensen een waardig en zinvol leven kunnen leiden. Uitgangspunt van het onderzoeksprogramma *'A meaningful life in a just and caring society'* is de humanistische morele aanname dat mensen hun leven en samenleven in overeenstemming met hun eigen aspiraties en capaciteiten gestalte kunnen geven, als volwaardig deelnemer aan de samenleving.¹

Anja MACHIELSE (1956) is bijzonder hoogleraar 'Empowerment van Kwetsbare Ouderen' aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht (vakgroep Humanisme en Filosofie). Zij studeerde filosofie, promoveerde in de sociale wetenschappen en doet onderzoek naar sociale kwetsbaarheid (eenzaamheid, sociaal isolement) en zingeving. Recente publicaties: (met Susan Hupkens, Marleen Goumans en Peter Derkx), "Meaning in Life of Aged Persons: An Integrative Literature Review", *Nursing Ethics* 25 (2019): 973-91; (met Daan Duppen, Dominique Verté, Sara Dury en Liesbeth de Donder), "Meaning in Life for Frail Older Adults: Results from a Qualitative Study", *Journal of Community Health Nursing* 36 (2019): 65-77.

¹ *Onderzoeksprogramma van de Universiteit voor Humanistiek 2018-2020* (Utrecht: Universiteit voor Humanistiek, 2017).

Het onderzoek van de universiteit is ondergebracht in het brede NWO-domein van de *Social Sciences and Humanities*, een domein dat een grote variëteit aan disciplines uit verschillende wetenschapsculturen omvat.² Deze multidisciplinaire positionering leidt regelmatig tot discussies over de verhouding tussen het sociaalwetenschappelijke (theoretisch en empirisch) en het geesteswetenschappelijke (filosofisch en historisch) onderzoek van de universiteit en hun respectievelijke bijdrage aan humanistisch onderzoek. De discussies gaan over het verschil in wetenschapsopvatting binnen deze constituerende disciplines in relatie tot het humanisme. Ze hangen ook samen met verschillen binnen het moderne humanisme tussen een meer wetenschappelijk-empirisch (rationalistisch) humanisme, dat zich oriënteert op positivistische sociale wetenschappen, en concreet-maatschappelijk of sociaal humanisme, dat meer op de geesteswetenschappen is georiënteerd.³

De vraag in dit artikel is wat de bijdrage van de *sociale* wetenschappen kan zijn aan het normatieve, door het humanisme geïnspireerde onderzoek van de Universiteit voor Humanistiek, en hoe deze bijdrage zich verhoudt tot de *filosofische* doordenking van thema's die in het humanisme centraal staan. Ik zal deze vraag beantwoorden door te focussen op een fundamenteel uitgangspunt van het humanistische zingevingskader, namelijk de mogelijkheid van het individu om zélf vorm te geven aan zijn wereld. De vrijheid van het individu wordt zowel in de sociale wetenschappen als in de geesteswetenschappen bestudeerd in het kader van het *structure-agency*-debat.⁴ Dit debat gaat over de mate waarin menselijk

² Deze multidisciplinaire oriëntatie is al bij de oprichting van de Universiteit voor Humanistiek vastgelegd. Zie: *Staatscourant: Besluit van 13 juli 1991 tot aanwijzing krachtens artikel 218 van de Wet op het wetenschappelijk onderwijs van de Universiteit voor Humanistiek, uitgaande van de Stichting Universiteit voor Humanistiek, gevestigd te Utrecht* (Den Haag: 1991).

³ Dit onderscheid wordt bijvoorbeeld gemaakt door Jaap van Praag. Zie: Jaap van Praag, *Wat is humanistiek? Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de humanistische Stichting Socrates in de humanistiek en de antropologie van het humanisme bij de Rijksuniversiteit Leiden, op 21 mei 1965, door dr. J.P. van Praag* (Leiden: Rijksuniversiteit, 1965), 7.

⁴ John Parker, *Structuration: Concepts in the Social Sciences* (Buckingham, Philadelphia: Open Univ. Press, 2000), ix. Parker stelt dat zowel sociale wetenschappen als diverse geesteswetenschappelijke disciplines verschijnselen bestuderen die macht hebben over menselijke wezens (zoals sociale structuren, instituties, culturele tradities, genres, stijlen, modes), maar tegelijkertijd het product zijn van menselijke wezens die de wereld om zich heen betekenis geven. De spanning tussen *agency* en *structure* komt uitvoerig aan bod in het werk van o.a. Margaret Archer, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Bruno Latour en Nicos Mouzelis.

gedrag wordt bepaald door sociale structuren en in de cultuur vastgelegde denkkaders en gedragsmodellen (*structure*), en de ruimte van individuen om betekenis te geven aan de wereld en maatschappelijke verhoudingen (en daarmee ook zichzelf) te veranderen (*agency*). In dit artikel laat ik zien hoe deze relatie binnen verschillende *sociaalwetenschappelijke* wetenschaps-culturen is gedacht en waarom door het humanisme geïnspireerd onderzoek ook een *filosofische* doordenking van deze relatie behoeft.

Ik start met een introductie van de twee wetenschapsculturen, de *sciences* en de *humanities*, en de positie van de *social sciences* daartussenin. Daarna schets ik het humanistische mensbeeld en de opvattingen over het individu in de twee wetenschapsculturen. Vervolgens zoom ik in op de sociale wetenschappen en beschrijf aan de hand van theoretische analyses van respectievelijk Emile Durkheim en Ulrich Beck hoe zij — vanuit verschillende wetenschapstradities binnen de sociale wetenschappen — de vrijheid en *agency* van het individu conceptualiseren. Tot slot laat ik zien dat deze sociaalwetenschappelijke analyses relevante zienswijzen opleveren voor humanistisch geïnspireerd onderzoek naar autonomie en zelfbepaling, maar dat ze geen recht doen aan de levenspraktijk en de zijnservaring van concrete mensen. Ik concludeer dat filosofische perspectieven noodzakelijk zijn om invulling te geven aan de in het humanisme veronderstelde ruimte van het individu om zijn leven zelf vorm te geven.

2. TWEE WETENSCHAPSCULTUREN: *SCIENCES* EN *HUMANITIES*

De Britse schrijver en fysicus Charles Percy Snow hield in 1959 een invloedrijke lezing met als titel “The two cultures and the scientific revolution”.⁵ In deze lezing signaleerde hij een immense kloof tussen twee wetenschapsculturen: de *sciences* en de *humanities*. De twee wetenschapsculturen verwijzen volgens hem naar tegengestelde groepen wetenschappers die hun onderzoek doen op basis van onderliggende

⁵ Snow hield deze lezing op 7 mei 1959 als jaarlijkse “Rede Lecture” (of: “Sir Robert Rede’s Lecture”) op de Universiteit van Cambridge. De lezing werd vervolgens gepubliceerd in: Charles Percy Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959).

epistemologische vooronderstellingen die ze als nuttig en correct beschouwen. Snow beschrijft de kloof als een polarisatie tussen de universalistische *sciences*, die een empirische methode voorstaan om de waarheid te vinden, en de particularistische *humanities* met een alternatieve, meer empathische wijze van kennen. Snow was niet de eerste auteur die op de twee wetenschapsculturen wees. Al in 1931 constateerde de Belgisch-Amerikaanse wetenschapshistoricus George Sarton dat de intellectuele elite verdeeld was in twee groepen — de literaire en de natuurwetenschappelijke elite — die vijandig ten opzichte van elkaar stonden, niet dezelfde taal spraken en op verschillende manieren dachten.⁶ Volgens Sarton zijn wetenschappers in de *sciences* gericht op het ontdekken van de objectieve werkelijkheid door middel van een waardenneutrale methode, terwijl wetenschappers binnen de *humanities* waargedeladen denken en schrijven, literair of filosofisch. Hoewel op deze opvattingen verschillende kritieken zijn geformuleerd die op een derde of overbruggende cultuur wijzen,⁷ stuit samenwerking tussen verschillende wetenschapsculturen nog steeds op serieuze problemen.⁸

De disciplines die tot de *humanities* worden gerekend, bestaan al langer dan de *sciences*. Toch worden ze vaak gezien als een humanistische *tegencultuur* die werd geconstrueerd als verdediging tegen de imperialistische claims van de (natuur)wetenschappelijke cultuur.⁹ In werkelijkheid werd het onderscheid tussen de beide culturen pas een thema tijdens de wetenschappelijke revolutie van de 17e eeuw.¹⁰ Door grote praktische successen in de natuurwetenschappen kreeg empirisch onderzoek een

⁶ George Sarton, *The History of Science and the New Humanism* (New York: Henry Holt and company, 1931), 8.

⁷ Voorbeelden hiervan zijn: Wolf Lepenies, *Die drei Kulturen* (München: Hanser, 1985); John Brockmans, *The Third Culture* (London: Simon & Schuster, 1995); Richard E. Lee and Immanuel Wallerstein, *Overcoming the Two Cultures: Sciences versus the Humanities in the Modern World-System* (Boulder: Paradigm Publishers, 2004); Jerome Kaga, *The Three Cultures: Natural Sciences, Social Sciences, and the Humanities in the 21st Century* (New York: Cambridge Univ., 2009); Rens Bod, *De vergeten wetenschappen: Een geschiedenis van de humaniora* (Amsterdam: Bert Bakkers, 2010).

⁸ Zie bijvoorbeeld: Andrea Evers, Lotte Jensen en Herman Paul, *Grensverleggend: Kansen en belemmeringen voor interdisciplinair onderzoek* (Amsterdam: De Jonge Akademie, 2015), 32.

⁹ Richard E. Lee and Immanuel Wallerstein, *Overcoming the Two Cultures*.

¹⁰ Het standaardbeeld van wetenschap dat dominant werd tijdens de wetenschappelijke revolutie laat geen enkele ruimte voor filosofie. Zie bijvoorbeeld: Steven Shapin, *De wetenschappelijke revolutie*, vert. Stanneke Wagenaar en René van de Weijer (1996; Amsterdam: Uitgeverij Balans, 2005).

steeds centralere plaats en werd filosofie niet langer als wetenschap gezien; zij baseert zich immers op *a priori* waarheidsaanspraken die niet empirisch getoetst kunnen worden.¹¹ De verschillen tussen de twee wetenschapsculturen resulteerden uiteindelijk in strikt gescheiden faculteiten en disciplines in het moderne universitaire systeem.¹²

In de tweede helft van de 19e eeuw ontstond een derde soort wetenschappen, namelijk de *sociale* wetenschappen. Culturele veranderingen in Europa, grotendeels voortgebracht door de Franse Revolutie, resulteerden in een dringende behoefte aan relevante kennis over politieke en sociale transformaties. Vanaf het ontstaan van de sociale wetenschappen werd het debat tussen de twee reeds gevestigde wetenschapsculturen hierbinnen expliciet gevoerd.¹³ De belangrijkste vraag daarbij is of de epistemologische uitgangspunten en de methodes van de *sciences* voldoen voor onderzoek naar de sociale werkelijkheid of dat de epistemologische uitgangspunten en de methoden van de *humanities* daarvoor meer geschikt zijn.¹⁴ Er zijn verschillende antwoorden op deze vraag.

De Franse wiskundige en filosoof Auguste Comte (1798-1857) pleitte voor een toepassing van de natuurwetenschappelijke methode in de sociale wetenschappen. Hij introduceerde de termen ‘sociale fysica’ en ‘positieve wetenschap’. Positieve wetenschap — wetenschap ontdaan van theologie en metafysica — moet zich volgens hem beperken tot de studie van reële feiten — tot dat wat waarneembaar en meetbaar, kortom ‘positief’ is — zonder te trachten hun niet-empirische eerste oorzaken of hun uiteindelijke doel te achterhalen.¹⁵ De wetenschappelijke benadering die Comte voorstaat, is gericht op het formuleren van algemene wetten

¹¹ Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences* (Stanford US: Stanford Univ. Press, 1998), 5.

¹² Verschillende auteurs stelden deze grens ter discussie en wilden een bijdrage leveren aan beide culturen. Voorbeelden zijn Johann Wolfgang von Goethe, Arthur Schopenhauer en Alexander von Humboldt.

¹³ Met een hoogtepunt in de jaren 1945-1970. Na 1970 zorgden externe factoren (verschuiving in de politieke economie van het wereldsysteem na 1968) en interne factoren (zoals het ontstaan van complexiteitsstudies, diversiteitsbewegingen, culturele studies, ecologie) voor diverse tegenbewegingen (zie: Lee and Wallerstein, *Overcoming the Two Cultures*).

¹⁴ Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences, *Open the Social Sciences*, 9-10.

¹⁵ Auguste Comte, *A Discourse on the Positive Spirit* (London: William Reeves, 1903), 21.

die verondersteld worden het menselijke gedrag te sturen en een verklaring kunnen bieden voor de sociale orde en verstoringen daarvan. De nomothetische cultuur van de *sciences* (met name de newtoniaanse fysica) stond hiervoor model. Deze benadering is verder uitgewerkt door Emile Durkheim, een van de grondleggers van de academische sociologie. Zijn opvatting dat individuele gedragingen verklaard kunnen worden vanuit sociale feiten vormt de grondslag voor de latere hypothetisch-deductieve (Karl Popper) en deductief-nomologische (sociale) wetenschap (Carl Gustav Hempel) waarin feiten als primaire epistemologische eenheid van valide kennis en culturele autoriteit worden gezien.¹⁶ In deze (positivistische) wetenschapscultuur is geen plaats voor filosofische bespiegelingen of metafysische speculaties over de wereld, omdat die weliswaar de illusie van kennis kunnen wekken, maar geen echte kennis opleveren, stelt de Duitse Wiener Kreis filosoof Rudolf Carnap.¹⁷

In dezelfde tijd waarin Durkheim zijn opvatting over sociale wetenschappen ontwikkelde, ontstond binnen de sociale wetenschappen een stroming die geïnspireerd was door de — al veel langer bestaande — *hermeneutische* traditie en pleitte voor een eigen epistemologie van de sociale wetenschappen.¹⁸ Uitgangspunt hier is dat het kenobject van de sociale wetenschappen wezenlijk verschilt van het object van de natuurwetenschappen, omdat de mens een *geschichtlich* wezen is dat alleen interpreterend gekend kan worden.¹⁹ De Duitse filosoof en historicus Wilhelm Dilthey (1833-1911) stelt de begrijpende (*verstehende*) taak van de filosofie tegenover de opvatting dat wetenschap verklarend te werk moet gaan via de natuurwetenschappelijke methode. De hermeneutische benadering die Dilthey bepleit, is volgens de Duitse jurist en econoom Max Weber (1864-1920) ook geschikt voor de studie van de sociale werkelijkheid.²⁰ Sociale

¹⁶ Mary Poovey, *A History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1998).

¹⁷ Rudolf Carnap, *Der Logische Aufbau der Welt* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1928), 246.

¹⁸ De interpretatieve traditie heeft een lange geschiedenis die voorafgaat aan deze nadrukkelijke controverse in de laat-19e eeuw. Zie: Gerard Delanty and Piet Strydom, eds., *Philosophies of Social Sciences: The Classic and Contemporary Readings* (Maidenhead/Philadelphia: Open Univ. Press, 2003), 85.

¹⁹ Wilhelm Dilthey, "The Development of Hermeneutics", in *Wilhelm Dilthey: Selected Writings*, ed. Hans Peter Rickman (1900; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 247-9.

²⁰ Evenals Durkheim ziet hij sociaal handelen altijd in de context van de sociale gemeenschap waarvan mensen deel uitmaken en waarbinnen ze in hoge mate van elkaar afhankelijk zijn.

wetenschappen moeten zich volgens hem in de eerste plaats bezighouden met het interpretatieve begrijpen (*Verstehen*) van sociaal handelen (begrepen als georiënteerd door subjectieve betekenis) en pas in tweede instantie met het zoeken van causale verklaringen van de sociale werkelijkheid.²¹ Op deze manier trachtte Weber de spanning tussen naturalistische (nomologische) sociale wetenschappen en hermeneutische (idiografische) benaderingen te overbruggen. Hij houdt daarbij vast aan het streven om tot wetenschappelijk vastgestelde feiten te komen en waarde vrije wetenschap te bedrijven.

Deze interpretatieve benadering van de sociale wetenschappen wordt in het begin van de 20e eeuw opgenomen in een bredere kritische benadering die pleit voor een meer geëngageerde benadering in de sociale wetenschappen. Voortbouwend op de hegeliaans-marxistische traditie ontstaat een kritisch-theoretische stroming die de maatschappij opvat als een dynamische, zichzelf voortbrengende werkelijkheid die het onderwerp van wetenschappelijke studies moet zijn.²² In deze benadering worden de smalle wetenschappelijke rationaliteit en de antimetafysische houding van de gevestigde sociale wetenschappen nadrukkelijk verworpen. Het uitgangspunt van waardenneutraliteit dat in de positivistische en de interpretivistische sociale wetenschappen centraal staat, wordt hier opgevat als onmogelijk én onwenselijk. De Duitse filosoof en socioloog Max Horkheimer (1895-1973), oprichter en eerste directeur van het *Institut für Sozialforschung* in Frankfurt (de zogenaamde *Frankfurter Schule*), pleit voor wetenschap die geëngageerd is met de praktijk en niet alleen als taak heeft samenlevingen kritisch te analyseren en te beschrijven, maar ook een bijdrage levert aan een betere samenleving.²³ In deze maatschappijkritische theoretische benadering van de sociale

²¹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 1 (1921; Berkeley: Univ. of California Press, 1978), 4.

²² Het werk van Karl Marx ligt ten grondslag aan deze derde stroming in de sociologie; de maatschappijkritische benadering van de latere Kritische Theorie. Tot deze traditie kan ook de conflict-sociologie worden gerekend, die ervan uitgaat dat elk sociaal systeem wordt gekenmerkt door conflict, voortkomend uit sociale ongelijkheid en dwang. De Amerikaanse socioloog Randal Collins is de belangrijkste vertegenwoordiger van deze stroming.

²³ Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", in *Philosophies of Social Sciences: The Classic and Contemporary Readings*, ed. Gerard Delanty and Piet Strydom (1937; Maidenhead: Open Univ. Press, 2003), 218-23.

wetenschappen worden filosofische reflecties en de praktijk van sociale wetenschappen niet gezien als afzonderlijke activiteiten op verschillende niveaus, maar juist intrinsiek met elkaar verbonden. Veel vragen die traditioneel tot het domein van de filosofie behoorden, zijn in deze vorm van sociale wetenschappen geïncorporeerd.²⁴

3. HUMANISME EN DE TWEE WETENSCHAPSCULTUREN

Hoewel humanisme op zeer uiteenlopende manieren wordt opgevat, is gemeenschappelijk dat de mens wordt gezien als relatief autonoom, niet gedetermineerd door externe factoren en voorzien van een vrije wil.²⁵ Volgens de Nederlandse letterkundige en filosoof Jaap van Praag — oprichter en eerste voorzitter van het Humanistisch Verbond — berust het humanistische mensbeeld op twee postulaten. Ten eerste zijn alle mensen van dezelfde zintuiglijke structuur en geestelijke organisatie, ongeacht de cultuur of het tijdperk waarin zij leven; dit postulaat vormt de basis voor fundamentele gelijkheid. Het is ook de basis voor de onlosmakelijke verbinding van individu en gemeenschap.²⁶ Tegelijkertijd ontspringt de mens aan de werkelijkheid waarvan hij zelf deel is: “als actiecentrum geeft hij zelf vorm aan zijn wereld, en wel als een twee-eenheid van lichaam en bewustzijn”, stelt Van Praag.²⁷ Dat betekent volgens hem “dat de mens uitstijgt boven het puur biologische en zich bevrijdt uit de dagelijkse sleur”.²⁸ Ook dit vormgeven aan de eigen wereld vindt plaats in verbondenheid met anderen, omdat individu en samenleving niet geheel gescheiden kunnen worden.²⁹

²⁴ Gerard Delanty and Piet Strydom, eds. *Philosophies of Social Sciences: The Classic and Contemporary Readings* (Maidenhead/Philadelphia: Open Univ. Press, 2003), 3.

²⁵ Nicolas Walter, *Humanism: Finding Meaning in the Word* (Amherst: Prometheus Books, 1998); Andrew Copson, “What is Humanism?”, in Andrew Copson and Anthony Clifford Grayling, eds., *The Wiley Blackwell Handbook of Humanism* (New Jersey: John Wiley & Sons, 2015), 10.

²⁶ Jaap van Praag, *Wat is humanistiek?*, 8.

²⁷ *Ibid.*, 9.

²⁸ *Ibid.*, 9. Van Praag citeert hier uit Franz Beckmann, “Humanitas en pietas”, in *Humanitas: Ursprung und Idee*, hrsg. Wilhelm Schmid (Münster: Aschendorff Verlag, 1956), 6-7.

²⁹ Jaap van Praag, *Grondslagen van humanisme: Inleiding tot een humanistische levens- en denkwereld* (1978; Amsterdam: Boom, 1989), 90.

Hoewel het humanisme dus oog heeft voor de sociale rol die elk individu binnen de gemeenschap speelt, wordt een relatieve vrijheid en autonomie verondersteld. Deze vrijheid gaat gepaard met een morele opgave: de mens moet zijn vrijheid gebruiken om zichzelf te ontwikkelen en bewust zijn eigen wereld te vormen.³⁰ Moderne humanisten moedigen bewuste zelfontwikkeling met behulp van intellectuele vermogens en *phronesis* aan.³¹ De Engelse historicus Andrew Copson³² schrijft: “Het realiseren van iemands volledig potentieel in vaardigheden, mogelijkheden, morele ontwikkeling en psychologisch welzijn is het worden van een ‘hele persoon’. Het vinden van manieren om deze volheid van *zijn* aan te moedigen is een belangrijk onderdeel van de humanistische agenda.”³³

In de *scientific* cultuur is — onder invloed van de wetenschappelijke en technologische vooruitgang in de 19e en 20e eeuw — sprake van wetenschappelijk determinisme met een sterke en eenzijdige nadruk op rationaliteit en universalisme. Ook de mens wordt hier gereduceerd tot een *homme machine*, onderhevig aan de deterministische wetten van de natuur.³⁴ Deze antihumanistische opvatting sluit naadloos aan bij de rationalistische filosofie van Comte, maar ook bij andere auteurs die het geloof in de rede en het vrije menselijke subject aan de kaak stellen. Zo zag Freud niet de rede, maar driften als overheersend. Deze opvattingen werden nog versterkt door ontwikkelingen in de evolutiebiologie³⁵ en de sociobiologie. De Amerikaanse bioloog Edward O. Wilson stelt in zijn boek *Consilience: The Unity of Knowledge* (1998)³⁶ dat er sprake is van een gezamenlijke verklaringsbasis voor sociale verschijnselen en de

³⁰ Peter Derkx, “Humanism as a Meaning Frame”, in *What is Humanism and Why Does it Matter?*, ed. Anthony B. Pinn (Durham: Acumen, 2013), 42-57.

³¹ *Phronesis* is het aristotelische begrip van ‘praktische wijsheid’, dat verwijst naar zaken als gezond verstand, moreel inzicht en levenservaring.

³² Andrew Copson is de huidige president van de *British Humanist Association* en de *International Humanist and Ethical Union* (IHEU).

³³ Copson, “What is humanism?”, 16 (eigen vertaling).

³⁴ Bijvoorbeeld in het werk van Herbert Spencer en Charles Darwin, of de sociobiologie, van E.O Wilson tot Richard Dawkins.

³⁵ Eenzelfde debat vindt in de 20e eeuw plaats onder invloed van ontwikkelingen in de biologie, neurologie en genetica waarin autonomie ter discussie wordt gesteld.

³⁶ Edward O. Wilson, *Consilience: The Unity of Knowledge* (London: Abacus, 1998).

fysica. Betekenisvragen en ethische kwesties vallen volgens hem buiten dit *consilience*-model.³⁷ Ook in de Nederlandse sociologie is deze opvatting terug te vinden. De Nederlandse filosoof en socioloog Johannes Aengenent, hoogleraar aan het Groot-Seminarie te Warmond en later bisschop van Haarlem, schrijft in zijn *Leerboek der sociologie* (1911):

Welnu, gelijk overal de natuurwetenschappelijke methode heeft gezegevierd, zoo moet dit ook geschieden in de moderne maatschappijleer. Alle theoretisch-wijsgeerige bespiegeling moet worden verre gehouden; alle beroep op teleologie worden verwijderd. Zuivere observatie en inductie moeten ook de sociologie leiden. De speculatief-teleologische beschouwingwijze der oude christelijke wijsbegeerte moet voor goed worden verbannen; de historisch-genetische en zuiver-causale beschouwingwijze worden ingevoerd. De onveranderlijke, mechanisch-noodzakelijke wetten, volgens welke, naar zijne [August Comtes] mening, de ontwikkeling ook van het maatschappelijk leven zich voortbeweegt, zullen dan van zelf worden gevonden.³⁸

Binnen de *humanities* wordt de rationaliteit en universaliteit van de *sciences* weliswaar afgewezen, maar dat betekent niet dat de mens daar als volledig vrij wordt geconceptualiseerd. Zo stelt Weber dat het individu een subjectieve betekenis aan zijn gedrag kan geven, maar dat “handelen sociaal is voor zover de subjectieve betekenis ervan rekening houdt met het gedrag van anderen en daarop georiënteerd is”.³⁹ Op deze manier vervangt hij het universalisme van de *sciences* door een vorm van waarderrelativisme. De Duitse filosoof en theoloog Johann Gottfried Herder verwerpt het individuele gelijkheidsideaal en benadrukt “dat elk volk op aarde beschikt over een unieke, wezenlijke *Volksgeist*”.⁴⁰ Volgens Georg Wilhelm Friedrich Hegel stuurt een wereldgeest (*Weltgeist*) de ontwikkelingen van de mensheid in een bepaalde richting. Hij stelt dat elke fase van de geschiedenis een eigen vorm van bewustzijn (*Geist*) heeft en dat producten van de geest daarom altijd cultuurafhankelijk zijn. Elk individu gehoorzaamt, bewust of onbewust, aan de innerlijke

³⁷ Ruud Abma, *Over de grenzen van disciplines: Plaatsbepaling van de sociale wetenschappen* (Nijmegen: Uitgeverij Vantilt, 2011), 168.

³⁸ Johannes Dominicus Josephus Aengenent, *Leerboek der sociologie*, tweede herziene en vermeerderde uitgave (Leiden: Uitgeversvennootschap ‘Futura’, 1911), 3.

³⁹ Weber, *Economy and Society*, 4 (eigen vertaling).

⁴⁰ Jeroen Vanheste, *Humanisme en het avondland: De Europese humanistische traditie* (Budapest: Damon, 2010), 37.

wetmatigheid van het historisch gebeuren.⁴¹ Ook in de marxistische filosofie wordt de geschiedenis geïnterpreteerd als een aaneenschakeling van historische fasen die het denken en gedrag van de mens bepalen. Marx laat zien dat mensen hun eigen geschiedenis niet maken zoals ze dat zouden willen, maar binnen de omstandigheden die gegeven en overgedragen zijn door het verleden: “Niet het bewustzijn van mensen bepaalt hun zijn, maar, integendeel, hun sociale zijn bepaalt hun bewustzijn”, stelt hij.⁴² Deterministische natuurwetten maken hier dus plaats voor een zekere mate van historische of culturele bepaaldheid.

Het moderne humanisme verwerpt alle opvattingen die de mens reduceren tot een project van zijn biologische en genetische eigenschappen of tot een product van historische en culturele omstandigheden. Uitgangspunt is dat het individu altijd ruimte heeft om vorm te geven aan zijn eigen wereld. Over de speelruimte die het individu hierbij heeft en de manier waarop dit vormgevingsproces plaatsvindt, wordt binnen het humanisme op zeer verschillende manieren gedacht.⁴³ Hieronder ga ik na hoe de verhouding tussen individu en samenleving in verschillende wetenschapsfilosofische tradities binnen de *sociale* wetenschappen wordt gedacht en welke ruimte het individu heeft om zelf vorm te geven aan zijn wereld. Ik doe dat aan de hand van twee auteurs die allebei ingaan op de ontologische vraag of de mens vrij of autonoom is, maar dat vanuit verschillende sociaalwetenschappelijke perspectieven doen: Emile Durkheim en Ulrich Beck. Durkheim vertegenwoordigt de positivistische sociale wetenschappen, gebaseerd op de wetenschapscultuur van de *sciences*, met een wetenschappelijk-empirische (rationalistische) oriëntatie op de sociale werkelijkheid. Beck vertrekt vanuit de kritische benadering die het interpretivisme van de hermeneutische sociale wetenschappen omarmt en georiënteerd is op concrete sociale en maatschappelijke aspecten van de sociale werkelijkheid waarin mensen hun leven leiden en waarin wel ruimte is voor filosofische bespiegelingen.

⁴¹ Delanty and Strydom, *Philosophies of Social Sciences*, 126

⁴² Karl Marx, *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, ed. Tom Bottomore and Maximilien Rubel (Harmondsworth: Penguin, 1963), 67 (eigen vertaling).

⁴³ Walter, *Humanism*, 33.

4. EMILE DURKHEIM EN DE CULTUS VAN HET INDIVIDU

De Franse filosoof Emile Durkheim (1858-1917) bekleedde de eerste Franse leerstoel voor sociologie en pedagogie en legde de grondslag voor een sociologie die zich oriënteert op de natuurwetenschappen. Hij volgt daarin het klassieke positivisme van Comte, die vaak wordt gezien als de initiator van een wetenschappelijk-empirisch humanisme.⁴⁴ Durkheim verwerpt echter het metafysische vooruitgangskoncept van Comte en baseert zich op het ontologische uitgangspunt dat de werkelijkheid een onveranderlijke, eenduidige entiteit is die objectief kenbaar is.⁴⁵

Durkheim zette in *Les règles de la méthode sociologique* zijn ideeën over het object en de methode van de sociologie uiteen.⁴⁶ Volgens hem zijn vrijwel alle menselijke gebeurtenissen in de samenleving sociaal te noemen, maar zijn het niet per se sociale 'feiten'. Elk mens drinkt, eet, slaapt, redeneert, en het is in het belang van de samenleving dat deze functies op een ordelijke manier verlopen, stelt hij, maar deze feiten behoren tot het domein van de biologie en de psychologie en kunnen door de (natuur)wetenschappen worden bestudeerd. De sociologie moet zich volgens hem richten op een (beperkte) categorie 'sociale' feiten die onderscheiden kunnen worden van biologische of psychologische verschijnselen omdat de bron ervan niet in het individu ligt, maar in de gemeenschap; in de politieke gemeenschap als geheel of in sociale groepen daarbinnen, zoals een religieuze, politieke of professionele groep. Sociale feiten hebben betrekking op gedragingen, passend bij extern gedefinieerde rollen van individuen, bijvoorbeeld door wetgeving of contractuele verplichtingen, of door gewoonten, verplichtingen en rollen, zoals de rol van broer, echtgenoot of burger. Zelfs als deze rollen en verplichtingen in overeenstemming zijn met de subjectieve realiteit van het individu, gaat het volgens Durkheim toch om een objectieve

⁴⁴ Jaap P. van Praag, *Grondslagen van humanisme*, 43.

⁴⁵ Delanty and Strydom, *Philosophies of Social Sciences*, 18.

⁴⁶ Voor dit artikel is een Engelse vertaling gebruikt. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, ed. and with a new introduction by Steven Lukes (1895; New York: Free Press, 2013).

realiteit die niet door het individu zelf is gecreëerd, maar door socialisatie tot stand is gekomen.⁴⁷

Het kenmerkende van individuele gedragingen en gedachten is dat ze onafhankelijk zijn van de individuele wil, maar zich aan het individu opleggen met een dwingende macht. Ook wanneer deze dwang niet of slechts licht wordt gevoeld, omdat het individu volledig met de regels instemt en zich eraan conformeert, blijft dwang een intrinsiek kenmerk van deze feiten. Dat blijkt als het individu zich niet aan de conventies van de gemeenschap onderwerpt en geconfronteerd wordt met straffen: formeel, door wetgeving, of informeel, bijvoorbeeld in de vorm van afwijzing, uitsluiting of isolement. 'Sociale feiten' zijn dus niet altijd objectief waarneembaar; ze worden herkend door de externe kracht die ze uitoefenen over individuen, bijvoorbeeld door wetten, moraal, overtuigingen, gewoonten of modes, of door de weerstand die elk individu dat de sociale regels geweld aandoet, ondervindt. Er is dus een externe instantie die het individuele handelen controleert en reguleert. Durkheim noemt dit het *publieke* of *gemeenschappelijke* bewustzijn; de totaliteit van overtuigingen die gemiddelde leden van een bepaalde samenleving gemeenschappelijk hebben.⁴⁸

Bij sociale feiten gaat het niet alleen om overtuigingen die invloed op het individu hebben, maar ook om zogenaamde *sociale gewaarwordingen* die niet uit het particuliere individuele bewustzijn ontstaan, maar door de massa (*publieke opinie*) worden geproduceerd, zoals enthousiasme, verontwaardiging en medelijden. De oorsprong van deze *sociale gewaarwordingen* ligt buiten het individu en ook hier blijkt dat het duidelijkst op het moment dat het individu er weerstand aan biedt. Ze doen zich echter ook voor als individuen er geen weerstand aan bieden of er zich niet van bewust zijn: "Daarom zijn we het slachtoffer van een illusie die ons doet geloven dat we zelf hebben geproduceerd wat ons extern is opgelegd."⁴⁹ Op het moment dat de sociale invloeden niet langer op het individu inwerken en men weer alleen is, kunnen de emoties die men had vreemd

⁴⁷ Ibid., 20.

⁴⁸ Ibid., 21.

⁴⁹ Ibid., 22 (eigen vertaling).

lijken: men herkent ze niet langer als van zichzelf. Dan pas realiseert het individu zich dat deze gevoelens niet door hemzelf gecreëerd zijn, maar van buitenaf zijn ingeprent. Individuen kunnen zelfs het gevoel hebben dat de gevoelens tegen hun natuur ingaan: "Zo kunnen individuen die normaal volkomen onschadelijk zijn, wanneer ze in een menigte verzameld zijn, zich laten meeslepen in gruweldaden."⁵⁰ Dat geldt voor emoties in een menigte, maar ook voor meningen over politieke, religieuze, of artistieke zaken die permanent om individuen heen gevormd worden, in de bredere samenleving of in meer beperkte sociale kringen.

Durkheim stelt tot slot dat sociale feiten niet alleen betrekking hebben op manieren van *functioneren*; ook manieren van *zijn* worden op deze manier aan individuen opgelegd.⁵¹ Het collectieve leven, de politieke organisatie en de communicatiestromen in een samenleving zijn net zo verplichtend als sociale regels en conventies die het gedrag sturen. Individuen kunnen net zomin de stijl van hun huizen kiezen als hun kleding, stelt hij. Beide zijn even verplichtend. De politieke structuur van een samenleving is slechts de wijze waarin de samenstellende delen gewend zijn geraakt om met elkaar te leven; het zijn gekristalliseerde manieren van zijn, vergelijkbaar met *fysiologische* feiten.⁵² Er zijn wel gradaties in de mate waarin sociale feiten geconsolideerd zijn; het zijn levensvormen in verschillende fasen van kristallisatie, variërend van gewaarwordingen van het sociale leven die nog niet definitief gevormd zijn, tot feiten van de meest gearticuleerde structuur.⁵³

Durkheim ziet het individu dus als het product van complexe sociale krachten die op een individu inwerken vanuit de samenleving of de groep waarin hij leeft. Individuen zijn gebonden aan sociale beperkingen en overgeërfde verplichtingen die niet verklaard kunnen worden door (een toestand van) het individuele bewustzijn.⁵⁴ Verklaringen van het sociale leven moeten gezocht worden in de sociale feiten (oorzaken) die eraan voorafgegaan zijn, dat wil zeggen in de aard van de samenleving of

⁵⁰ Ibid., 22 (eigen vertaling).

⁵¹ Ibid., 26.

⁵² Ibid., 27.

⁵³ Ibid., 27.

⁵⁴ Ibid., 20-22.

het sociale systeem waarbinnen individuen hun leven leiden.⁵⁵ De samenleving is een realiteit die het individuele overstijgt, zowel in tijd als plaats, en gemeenschappelijke ideeën en normen (*collectieve representaties*) voortbrengt, die het denken en handelen van afzonderlijke individuen sturen en hun levenswijze bepalen.⁵⁶ Zelfs de meest individualistisch lijkende handelingen zijn volgens Durkheim een functie van onpersoonlijke sociale wetten en krachten. In zijn studie *Suicide* beschrijft hij zelfdoding als een sociaal feit, dat varieert met de mate van sociale integratie in de sociale groep waartoe een individu behoort. Individuele psychologie is volgens hem niet in staat om de krachten die een individu tot zelfdoding brengen te verklaren; de samenleving stelt de condities in termen waarvan zelfdoding plaatsvindt.⁵⁷ Wanneer het in een samenleving ontbreekt aan voldoende algemeen aanvaarde (gemeenschappelijke) normen en gedragspatronen (sociale regels), moeten mensen hun eigen individuele handlungsstrategieën volgen en worden ze stuurloos. De toestand van *anomie* of normloosheid die hierdoor ontstaat, is ontwrichtend voor de sociale orde in de samenleving en kan mensen aanzetten tot zelfdoding.

Het collectieve bewustzijn dat in de moderne, geïndividualiseerde samenleving ten grondslag ligt aan gemeenschappelijke normen en overtuigingen is *de cultus van het individu*.⁵⁸ De sociale regels in de moderne samenleving worden volgens Durkheim ondersteund door een individualistisch normen- en waardepatroon dat het menselijk handelen stuurt en bepaalt. Deze individuele autonomie is niet inherent aan de natuur van het individu als zodanig, maar is ontstaan door de transformaties in de samenleving die van het individu iets hebben gemaakt dat boven alles gerespecteerd moet worden. Dit 'nieuwe sociale ideaal' ziet hij als een 'sociaal feit' dat het resultaat is van een sociaal proces, waarin de mens steeds centraler is komen te staan en dat het collectieve bewustzijn is geworden in moderne westerse samenlevingen. Dit morele

⁵⁵ Ibid., 78.

⁵⁶ Ibid., 188.

⁵⁷ Emile Durkheim, "Suicide", in *Readings from Emile Durkheim*, ed. Kenneth Thompson (1897; London: Routledge, 1985), 95.

⁵⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life: A Study in Religious Sociology*, trans. Joseph Ward Swain (1915; London: George Allen & Unwin, 1964).

individualisme verwijst volgens Durkheim niet naar het concrete individu, de particuliere persoonlijkheid, maar naar de mens in het algemeen. Het is gebaseerd op de waarden die tot uitdrukking zijn gebracht door 18e-eeuwse filosofen die de Franse Revolutie hebben geïnspireerd. Deze waarden legden nadruk op de waardigheid en waarde van de *abstracte* mens; ze impliceren gevoelens van sympathie voor anderen en voor het menselijk lijden. Ze zijn gecreëerd door de samenleving en hadden aanvankelijk een religieuze kwaliteit, aangezien ze gefundeerd zijn in concepties die gemeenschappelijk zijn aan alle vormen van het christendom.⁵⁹ Respect voor het individu en de bijbehorende eis van gelijkheid zijn morele imperatieven die een verplichtend karakter hebben en ondersteund worden door sancties tegen afwijkingen. Deze normatieve regulering dient als basis voor het gedrag en de onderlinge verbondenheid van afzonderlijke individuen in de samenleving. De nadruk op het individu maakt het individu dus niet los van de samenleving, maar vergroot juist de sterkte van de onderlinge banden. Bij Durkheim is niet God, maar de samenleving de onpersoonlijke kracht (de effectieve oorzaak) die het menselijk handelen bepaalt.

De cultus van het individu is volgens hem een abstract en onpersoonlijk ideaal dat de wenselijke omgang tussen individuen definieert en abstraheert van hun concrete individualiteit.⁶⁰ Zijn antwoord op de ontologische vraag of de mens vrij en autonoom kan zijn, is dat het individu ook in de moderne samenleving gesocialiseerd is, maar nu binnen de ideologie van het 19e-eeuwse individualisme, dat eenzelfde rol vervult als eerdere sociale idealen.

5. ULRICH BECK EN GEÏNSTITUTIONALISEERD INDIVIDUALISME

De Duitse socioloog Ulrich Beck (1944-2015) kan worden gezien als een vertegenwoordiger van de stroming in de sociale wetenschappen die

⁵⁹ Ibid., 424-426.

⁶⁰ Rudi Laermans, "Sociale orde als morele orde: Een kennismaking met Durkheims moraalociologie", in Emile Durkheim, *Over moraliteit*, vert. met toelichtende noten K.L. van der Leeuw, inleiding Rudi Laermans (Amsterdam: Boom, 1977), 42.

zich oriënteert op de wetenschapscultuur van de *humanities*. Beck was als hoogleraar verbonden aan de Universiteit van München en de London School of Economics en verwierf grote bekendheid door zijn analyse van de laatmoderne samenleving als risicosamenleving.⁶¹ Hij stelt dat de analyses van Durkheim onvoldoende inzicht kunnen bieden in de conditie van de laatmoderne werkelijkheid.⁶² Om de sociale veranderingen in de tweede helft van de 20e eeuw te begrijpen, zijn volgens Beck nieuwe kaders en concepten nodig. Hij gaat daarvoor te rade bij de filosofische theorieën van Hegel en Marx, die gezien worden als grondleggers van het concreet-maatschappelijk of sociaal humanisme.⁶³

Beck vertrekt vanuit het algemene (ontologische) model van individualisering dat door Durkheim is beschreven en vult dit model aan met een filosofische analyse van de historische en culturele ontwikkelingen van de afgelopen decennia. Hij onderschrijft de *cultus van het individu*, die volgens Durkheim de uitkomst is van een maatschappelijk proces in de westerse cultuur. Hij verwerpt echter het idee van Durkheim dat individualisering, na een periode van anomie, heeft geleid tot een nieuwe sociale orde met een nieuw soort collectief bewustzijn. Volgens Beck is het proces van individualisering in de tweede helft van de 20e eeuw in een stroomversnelling geraakt en is er in de laatmoderne samenleving geen sprake meer van een gemeenschappelijk normen- en waardepatroon, maar slechts van fundamentele onzekerheden en risico's. Traditionele instituties, zoals de nationale staat, klasse, etniciteit en het traditionele gezin, die afzonderlijke individuen lang tijd voorzagen van een min of meer vanzelfsprekend handelingsrepertoire, hebben hun betekenis verloren. In de laatmoderne samenleving is geen sprake meer van een gemeenschappelijk normen- en waardepatroon met dwingende normen en bijbehorende verwachtingen dat het individuele denken en handelen reguleert.

⁶¹ Ulrich Beck, *Risk Society: Towards a New Modernity*, vert. Mark Ritter (1982; London: Sage, 1992).

⁶² Ulrich Beck, "The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization", in *Reflexive Modernization: Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order*, ed. Ulrich Beck, Anthony Giddens and S. Lash (Cambridge: Polity Press, 1994), 1-55 (p. 7).

⁶³ Van Praag, *Wat is humanistiek?*, 7.

De ‘de-traditionalisering’ of ‘ontroutinisering van het alledaagse leven’ gaat gepaard met een sterk toegenomen individuele beslissingsvrijheid: individuen moeten in principe zelf besluiten op welke manier zij hun leven richting en vorm willen geven.⁶⁴ De persoonlijke identiteit komt niet meer tot stand op basis van een collectief geïnternaliseerde verplichting, maar op grond van individuele voorkeuren, persoonlijke meningen en eigen initiatieven. Vertrouwde referentiekaders en standaardbiografieën zijn vervangen door keuzebiografieën.⁶⁵ Er zijn nog maar weinig aspecten van het leven waarover mensen niet zelf kunnen beslissen: beslissingen over onderwijs, beroep, baan, woonplaats, echtgenoot, aantal kinderen, enzovoort, met alle impliciete secundaire beslissingen die daarbij horen, moeten door mensen zelf worden gemaakt.⁶⁶ Het eigen leven is dus volledig afhankelijk van zelforganisatie en zelf-thematisering van de persoonlijke biografie en het zoeken naar de juiste middelen voor de realisatie daarvan: “Individen worden acteurs, bouwers, jongleurs, toneelmanagers van hun eigen biografieën en identiteiten en ook van hun sociale banden en netwerken.⁶⁷ Het individu moet actief, inventief en vindingrijk zijn en eigen ideeën ontwikkelen “om sneller, handiger en creatiever te zijn — niet slechts bij één gelegenheid, maar constant, dag in dag uit”.⁶⁸ Zelfverwerkelijking, zelfontplooiing en het vormen van een eigen individuele identiteit veronderstellen zelfstandige en autonome personen met ‘*agentic*’ capaciteiten die in staat zijn hun eigen leven op alle terreinen vorm te geven.

In deze context is de persoonlijke identiteit een complex van zelfopvattingen dat geconcretiseerd wordt in de eigen handelingspraktijk en dat op basis van (en in) die handelingspraktijk steeds opnieuw wordt overwogen en bijgesteld. De constructie van het zelf is dus een *reflexief* proces; het eigen leven is volgens Beck per definitie een *reflexief* leven,

⁶⁴ Beck, *Risk Society*, 128-9.

⁶⁵ *Ibid.*, 131-7.

⁶⁶ *Ibid.*, 135.

⁶⁷ Ulrich Beck, “A Life of One’s Own in a Runaway World: Individualization, Globalization and Politics”, in *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, ed. Ulrich Beck and Elisabeth Beck-Gernsheim (London: Sage, 2002), 22-29 (p. 23).

⁶⁸ *Ibid.*, 23 (eigen vertaling).

waarin sociale reflectie over de grote hoeveelheid — vaak tegenstrijdige en onvolledige — informatie centraal staat.⁶⁹

In deze context is het individu zelf verantwoordelijk voor zijn levenskansen en keuzes. Hij wordt geacht de mogelijke consequenties van zijn handelen te overdenken en weloverwogen beslissingen te nemen. De institutionele condities die de individuen bepalen, zijn niet langer slechts gebeurtenissen en condities die hen overkomen, maar de consequenties van besluiten die ze zelf hebben genomen. Zelfs bredere sociale problemen (zoals werkloosheid, migratie, milieuproblematiek) worden toegeschreven aan individuele beslissingen; ze worden volgens Beck collectief geïndividualiseerd.⁷⁰ De complexiteit van de samenleving maakt het echter onmogelijk om alle kanten en mogelijkheden te kennen.⁷¹ Maar, stelt Beck: “Zelfs wanneer het woord ‘beslissingen’ te groots is, omdat noch bewustzijn noch alternatieven aanwezig zijn, zal het individu moeten ‘betalen’ voor de gevolgen van niet-genomen beslissingen.”⁷²

Hoewel alle opvattingen, beslissingen of handelingen worden teruggevoerd op autonomie, individuele selecties en voorkeuren, stemt het idee van een onafhankelijk, autonoom menselijk wezen dat zijn leven zelf kan beheersen, volgens Beck niet overeen met de *geleefde ervaringen* van concrete individuen.⁷³ Mensen weten zich gebonden aan allerlei functionele voorschriften en condities die de onderlinge verhoudingen binnen de verschillende handelingscontexten waarin ze functioneren, reguleren. Een omvattend (onzichtbaar) netwerk van maatschappelijke instanties en normeringen, voorschriften en specialismen, bepaalt en beheerst in hoge mate de structurele randvoorwaarden van het moderne bestaan, zowel in de publieke als de private sfeer. Deze regels en voorschriften doordringen alle aspecten van het moderne leven, tot op het concrete niveau van de sociale relaties en de intimiteit van het zelf. Het zijn niet langer alleen maar privésituaties, maar ook altijd ‘institutioneel afhankelijke’

⁶⁹ Ibid., 24.

⁷⁰ Ibid., 24.

⁷¹ Beck, “The Reinvention of Politics”.

⁷² Beck, *Risk Society*, 135 (eigen vertaling).

⁷³ Beck, “A Life of One’s Own in a Runaway World”, 23.

individuele situaties.⁷⁴ Het private leven is dus niet wat het lijkt te zijn: een sfeer die afgescheiden is van de omgeving.⁷⁵

De differentiatie van sociaal-biografische situaties gaat dus gepaard met een hoge mate van standaardisering. Bij het inrichten van hun leven kunnen mensen putten uit het culturele materiaal van de hedendaagse samenleving, zoals economische normen en waarden, juridische en politieke regelingen, regelingen en voorschriften van de arbeidsmarkt, de verzorgingsstaat, het onderwijssysteem, de modes van medische, psychische en pedagogische adviesinstanties, leefstijlpatronen, leefvoorschriften, en aanwijzingen van de media. De beslissingen die ze nemen zijn keuzes uit gestandaardiseerde pakketten die in de moderne samenleving voorhanden zijn; door hun keuzes integreren mensen in een mondiale cultuur met “voorgeprogrammeerde antwoordfabrieken”.⁷⁶ De paradox van dit *geinstitutionaliseerde individualisme* is dus dat dit eigen leven niet eigen is aan het zelf, maar dat het een gestandaardiseerd leven is waarin belangen van het individu en de gerationaliseerde samenleving zijn samengevoegd. Het individu is onderdeel van de onpersoonlijke, gerationaliseerde structuren van de moderne maatschappij en de daarin belichaamde cultuur, en wordt zelf de reproductie-eenheid voor het sociale in de leefwereld.⁷⁷ Individualisering en de eis een eigen leven te leiden, is daarom de meest geavanceerde vorm van socialisatie.⁷⁸

Beck vindt dus — net als Durkheim — dat de mens in feite sociaal gevormd en gestuurd wordt, maar dat de socialisering binnen de ideologie van het laatmoderne individualisme subtieler en onzichtbaarder is dan in eerdere tijden, waardoor de mens gelooft dat hij vrijer is dan voorheen. De betrekkingen tussen het individu en de samenleving lopen niet langer via intermediaire structuren, zoals gezin en kerk, maar via het individu dat het middelpunt vormt van veelsoortige groepsverbanden. Door de verregaande differentiatie in de samenleving zijn mensen

⁷⁴ Beck, *Risk Society*, 130.

⁷⁵ *Ibid.*, 133.

⁷⁶ Ulrich Beck und Elisabeth Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 191.

⁷⁷ *Ibid.*, 130.

⁷⁸ Beck, *Risk Society*, 131.

niet als geheel geïntegreerd in functionele systemen van de samenleving, maar gedeeltelijk en tijdelijk in verschillende functionele sferen waarin ze verschillende rollen en functies vervullen (bijvoorbeeld als moeder, dochter, zus, partner, werknemer, belastingbetaler en consument). Omdat ze permanent moeten wisselen tussen de verschillende — deels onverenigbare — handelingslogica's die in deze functionele sferen gelden, zijn ze gedwongen hun eigen leven in handen te nemen.⁷⁹ Ze moeten de moderne richtlijnen en reguleringen zelf op een actieve manier in hun eigen levensplan incorporeren en uit alle (aangeboden) fragmenten een eigen coherent geheel construeren. Dat vraagt een 'egocentrisch' individu dat in staat is om op een betekenisvolle manier om te gaan met zich voordoende mogelijkheden en deze bruikbaar te maken voor de eigen biografie.⁸⁰

6. CONCLUSIE: HUMANISME EN DE TWEE WETENSCHAPSCULTUREN

De vraag in dit artikel is wat de bijdrage van de *sociale* wetenschappen kan zijn aan het normatieve, door het humanisme geïnspireerde onderzoek van de Universiteit voor Humanistiek en hoe deze bijdrage zich verhoudt tot de *filosofische* doordenking van thema's die in het humanisme centraal staan. Om deze vraag te beantwoorden heb ik me gericht op een fundamenteel uitgangspunt van het humanistische zingevingskader, namelijk de mogelijkheid van het individu om zélf vorm te geven aan zijn wereld. In het voorgaande is duidelijk geworden hoe Durkheim en Beck — respectievelijk geïnspireerd door de *scientific* en de *humanities*-benadering binnen de sociale wetenschappen — de vrijheid van het individu hebben gedacht.

Durkheim stelt als vertegenwoordiger van het klassieke positivisme dat de methode van de *sciences* de enige manier is om wetenschappelijke kennis te verkrijgen, ook over de sociale werkelijkheid. Hij veronderstelt een fundamentele eenheid van menselijke ervaring die het mogelijk

⁷⁹ Beck, "A Life of One's Own in a Runaway World", 23.

⁸⁰ *Ibid.*, 136.

maakt om universele kennis over de werkelijkheid te verkrijgen. Deze veronderstelling is gebaseerd op een realistische ontologie, waarin de werkelijkheid wordt gezien als causaal geordend en homogeen: “met hetzelfde effect correspondeert altijd dezelfde oorzaak”.⁸¹ Het principe van causaliteit is volgens Durkheim ook toepasbaar op sociale verschijnselen. Vanuit de epistemologische aanname dat de empirie de enige bron van kennis is, stelt Durkheim dat de sociale wetenschappen zich moeten beperken tot de studie van ‘sociale feiten’ die op dezelfde (objectieve) wijze kenbaar zijn als feiten in de fysieke werkelijkheid, omdat ze onmiddellijk en feitelijk gegeven zijn; direct of indirect via de kracht die ze uitoefenen op het individu. Omdat deze krachten een externe orde vormen, — buiten het individuele bewustzijn om — moeten sociale wetenschappen zich niet richten op individuele gedragingen van afzonderlijke individuen (*individueel bewustzijn*) maar op de sociale structuur (*collectief bewustzijn*) waarbinnen afzonderlijke individuen hun leven leiden.⁸²

Durkheim richt zich daarom uitsluitend op abstract opgevatte ‘sociale actoren’ die het product zijn van objectieve, zelf-bewegende krachten van systemen. Het individu vervult slechts rollen en functies die door het systeem zijn gecreëerd en die ten dienste staan van een bepaald sociaal doel, namelijk het niveau van sociale integratie dat nodig is voor een samenleving om te kunnen floreren. Een hoge mate van mentale uniformiteit en gemeenschappelijkheid in overtuigingen en handelen zorgt volgens Durkheim voor de sociale cohesie in een samenleving. De *cultus van het individu* is zo’n gedeelde overtuiging die dit sociale doel dient; het determineert individuele gedragingen, emoties en manieren van zijn.

In de theorie van Durkheim is geen aandacht voor de concrete realiteit of het concrete individu dat zelf vormgeeft aan zijn leven. Uitspraken over de *aard* of het wezen van sociale verschijnselen doet hij af als metafysische speculatie; ze leveren geen feitelijke kennis op omdat ze

⁸¹ Durkheim, *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*, 103 (eigen vertaling).

⁸² *Ibid.*, 116.

niet objectief toetsbaar zijn. Sociale wetenschappen moeten volgens hem geen stelling nemen in filosofische debatten, bijvoorbeeld over de vrije wil of het determinisme.⁸³ Door deze rationalistische stellingname verschuiven traditionele uitgangspunten en thema's van het humanisme naar de achtergrond. Het geloof in de menselijke vrije wil, het ideaal van intellectuele en morele vorming, de nadruk op de morele, praktische, sociale en maatschappelijke toepassingen van de rede zijn zaken die in de analyses van Durkheim geen plaats hebben.

In de door de *humanities* geïnspireerde benadering van Beck gaat het niet om het vinden van abstracte wetmatigheden over 'sociale feiten', maar om begrip van de leefwereld van concrete mensen. In tegenstelling tot Durkheim neemt hij de historisch-specifieke geleefde ervaringen van concrete individuen als uitgangspunt van zijn maatschappijanalyse. Beck stelt dat individuen in de laatmoderne samenleving niet langer deel uitmaken van een collectieve gemeenschap, maar in alle opzichten teruggeworpen zijn op hun eigen individualiteit, zonder recepten of modellen voor het leven. Tegelijk ziet hij absolute individuele onafhankelijkheid als een illusie. Hoewel er nog nooit zoveel mogelijkheden en opties voor individuele vrijheid en persoonlijke ontplooiing aanwezig zijn geweest als in de huidige westerse samenleving, is er volgens hem geen sprake van een atomistisch, onafhankelijk menselijk wezen dat zijn leven zelf kan beheersen. Mensen moeten hun individuele leven steeds opnieuw in harmonie brengen met een *institutioneel-afhankelijke controlestructuur* die de mogelijkheden om vorm te geven aan het eigen leven sterk inperkt.⁸⁴ De dichtheid van reguleringen is een complex geheel dat mensen van de wieg tot het graf vergezelt en een nieuwe manier van *socialisatie* impliceert.⁸⁵ De constructie van het zelf moet voldoen aan ongeschreven regels en patronen die passen in de samenleving en een zekere mate van conformisme vereisen. Deze condities maken het ingewikkeld om een eigen identiteit te ontwikkelen die de basis vormt voor een eigen — zelfgekozen — levensloop.

⁸³ Ibid., 111.

⁸⁴ Beck, *Risk Society*, 128-31.

⁸⁵ Ibid., 127.

Becks analyse van moderne westerse samenlevingen is niet zozeer gebaseerd op empirische feiten, maar vooral filosofisch en maatschappijkritisch van aard. Hij verwerpt de smalle wetenschappelijke rationaliteit en de antimetafysische houding van de positivistische sociale wetenschappen en ziet een belangrijke rol voor de filosofie, met name voor het analyseren van sociale problemen en als bron van normatieve visies. Hij vraagt aandacht voor (nieuwe) ongelijkheden in de samenleving die van belang zijn bij het vormgeven van het eigen leven, maar zijn theorie is bovenal een cultuurkritiek, bedoeld om het debat over mogelijkheden van — in zijn ogen noodzakelijke — sociale hervormingen te voeden.

Hoewel de theorie van Beck — meer dan die van Durkheim — recht doet aan de feitelijke levenservaring van concrete individuen en laat zien welke (beperkende) invloed sociale structuren, cultuur en socialisatie hebben op de keuzes waarmee zij in het dagelijkse leven worden geconfronteerd, ligt de nadruk in zijn filosofische analyse vooral op de spanningen tussen individuele autonomie en sociale structuren. Ook het humanisme gaat uit van een zekere spanning tussen de persoonlijke en de gemeenschappelijke werkelijkheid. De verbondenheid van individuen met de hun omringende sociale gemeenschap gaat in het humanisme echter nadrukkelijk samen met het principe dat de mens zijn eigen individuele mogelijkheden *kán* en *móet* realiseren: via zelf-vervulling, zelf-ontwikkeling, *studia humanitatis*, *Bildung* en persoonlijke groei.⁸⁶ Het primaat ligt hier bij het individu, met bewuste wensen, doelen en *agency* die het mogelijk maken om vorm te geven aan het eigen leven. Mensen worden geacht hun vrijheid te benutten om hun persoonlijke capaciteiten en talenten te ontwikkelen, en bewust de vorm en inhoud van hun leven te creëren, door doelen te kiezen die ze willen realiseren.⁸⁷ Door zich te identificeren met bepaalde wensen en doelen creëren mensen eenheid en continuïteit in hun leven en ontstaat een eigen persoonlijkheid of karakter. Dat individuele beslissingen vaak terug te voeren zijn op collectieve patronen doet niets af aan het feit dat het menselijke beslissingen zijn in

⁸⁶ Derkx, "The Future of Humanism".

⁸⁷ Alan Gewirth, geciteerd in Peter Derkx, "The Future of Humanism", 431.

door mensen gevormde omstandigheden, waaraan men zich collectief of individueel kan onderwerpen. Volgens Van Praag gaat het hier om praktische keuzevrijheid die niemand kan ontlopen.⁸⁸ De wereld is per definitie een door mensen geïnterpreteerde wereld die ze kunnen ondergaan, maar waarvan ze ook afstand kunnen nemen. In feite leeft elk individu in zijn eigen wereld of werkelijkheid, stelt Van Praag.⁸⁹

De sociaalwetenschappelijke analyse van Beck schetst de concrete leefwereld waarin individuen voortdurend beslissingen moeten nemen om hun bestaan vorm te geven; hij laat zien hoe deze laatmoderne conditie zelfs de persoonlijke levenssfeer doordringt. Ook maakt hij duidelijk dat de beperkte keuzevrijheid mensen niet ontslaat van verantwoordelijkheid. Integendeel, de mens is zelf verantwoordelijk voor de keuzes die hij maakt — en voor het níet maken van keuzes — en individuele keuzes zijn nog steeds (sociaal) gesanctioneerd. Hij geeft echter niet aan hoe individuen met deze laatmoderne conditie kunnen omgaan, welke mogelijkheden er zijn om een eigen identiteit te ontwikkelen en welke handelingsrichtingen er zijn om zichzelf te ontplooien. Om deze vragen te beantwoorden heeft humanisme de filosofie nodig. Het verlies van vanzelfsprekende kaders, waarden en normen confronteert mensen met ethische, maatschappelijke, politieke en religieuze vragen die filosofische reflectie noodzakelijk maken. Filosofie kan richtlijnen en kennis leveren over wezenlijke aspecten van het menselijke bestaan die buiten het bereik van de sociale wetenschappen liggen; kennis die mensen richting kan geven bij het vormgeven van hun dagelijkse leven. Waar de sociaalwetenschappelijke theorieën van Durkheim en Beck de historische en maatschappelijke context schetsen en de ruimte aangeven waarbinnen individuen hun leven zelf kunnen vormgeven, is zuivere en tijdloze filosofie noodzakelijk om perspectieven te bieden voor het benutten van die — weliswaar beperkte — individuele vrijheid. Perspectieven die cruciaal zijn voor een universiteit die zich bezighoudt met eigentijdse, normatieve vragen over levensbeschouwing, zingeving en humanisering.

⁸⁸ Jaap van Praag, *Grondslagen van humanisme*, 94.

⁸⁹ *Ibid.*, 105.

SLEUTELWOORDEN: humanisme, wetenschapsculturen, individuele handelingsvrijheid, Émile Durkheim, Ulrich Beck, *structure-agency*-debat.

KEYWORDS: humanism, scientific cultures, agency, Émile Durkheim, Ulrich Beck, structure-agency debate.

SUMMARY: *The Cult of the Individual: Humanism and the Two Scientific Cultures*

The research of the University of Humanistic Studies is emphatically multidisciplinary, with social sciences and philosophy as constituent disciplines. This article explores the social sciences' contribution to the normative, humanism-inspired research of the university, and the way this contribution relates to philosophical reflection on themes that are central to humanism. This has been done by focusing on a fundamental premise of the humanistic meaning frame, namely the individual's ability to shape his world. It is investigated how Emile Durkheim and Ulrich Beck — from different academic traditions within the social sciences — conceptualize the freedom and agency of the individual. The analysis shows that these social-scientific analyses yield relevant views for humanist-inspired research into autonomy and self-determination, yet fail to do justice to the life practice and lived experience of real people. My conclusion is that philosophical perspectives are necessary to give substance to the autonomy assumed by humanism to shape our own lives.