

Sociologie als ketterse praktijk

Debat: 'Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven'

René Gabriëls

Willem Schinkel is ongetwijfeld de beste Nederlandse socioloog van zijn generatie. De reden daarvoor is dat zijn generatiegenoten zich beperken tot – om met Thomas Kuhn te spreken – 'puzzle-solving', terwijl hij succesvol gespitst is op de anomalieën in zijn vak en het liefst een revolutie ontketent (Kuhn 1970). Maar met het oog op een wetenschappelijke carrière is het veiliger om de mainstream sociologie niet ter discussie te stellen en eenvoudige puzzels op te lossen. Iemand die daarvoor kiest, zal nooit – Friedrich Nietzsche indachtig – de vraag stellen wat het nut en nadeel van de sociologie is voor het leven (Nietzsche 1988). Schinkel stelt zich deze vraag wel, omdat hij uit liefde voor deze discipline zich zorgen maakt over haar toekomst. Dat maakt van hem een interessante grensganger die met geleerde onwetendheid over de rand van de sociologie kijkt.

De sociologie is volgens Schinkel nadelig voor het leven als ze abstracties creëert die gewelddadige machtsverhoudingen bestendigen. Door sociologen ontwikkelde abstracties als bijvoorbeeld samenleving en moderniteit zijn gewelddadig als ze geen rekenschap geven van de alledaagse ervaringen van mensen en daarbij geenszins fijnzinnig het bijzondere onder het algemene subsumeren. Het gevolg is dat de niet-identiteit (ofwel: de differentie of het anders-zijn) van iets of iemand wordt uitgesloten of gemarginaliseerd. Daarom neemt Schinkel deze abstracties van ruimte (samenleving) en tijd (moderniteit) in *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven* kritisch onder de loep. Volgens hem bestaat het nut van de sociologie voor het leven uit het verbeelden van alternatieven voor abstracties die de status quo reproduceren. Sociologen zouden zich niet moeten 'beperken tot het beschrijven of het verklaren van het bestaande, dat al dood is op het moment dat het beschreven wordt', maar ook 'opties moeten bieden voor toekomstige oriëntatie' (p. 14). Daarvoor is volgens Schinkel speculatieve verbeelding onontbeerlijk, dat wil zeggen het verbeelden van alternatieven.

De reflecties over het nut en nadeel van de sociologie voor het leven vormen voor Schinkel het opstapje om een ketterse sociologie te verdedigen. Daaronder verstaat hij sociologie die zich niet verheven acht boven datgene wat wordt bekritiseerd, maar erkent dat ze ermee verbonden is. Gericht op alternatieven voor het leven zoals dat nu geleefd wordt, levert de ketterse sociologie 'een mediatie in de verbeelding van wat is en wat mogelijk is' (p. 133). De terechte kritiek die Schinkel met zijn ketterse sociologie vertolkt, is radicaal, maar niet radicaal genoeg. Dat komt omdat hij over drie zaken in onvoldoende mate heeft nagedacht: de relatie tussen abstraheren en concretiseren, het spanningsveld tussen zijn en behoren, en de rol die daarbij de taal speelt. Deze drie punten zal ik achtereenvolgens aan de orde stellen in de hoop een bijdrage te leveren aan het waardevolle project van een ketterse sociologie.

Abstraheren en concretiseren

De vraag naar het nut en nadeel van de sociologie is een klassieke topos. Op gezette tijden wordt de vraag opgeworpen wat haar meerwaarde is. Nog voordat de sociologie een plek binnen de universiteit wist te veroveren, werd ze in het midden van de negentiende eeuw gezien als een bedreiging voor de sociale orde, omdat ze aan de samenleving prioriteit zou verlenen boven het gezin, de kerk en de staat (Rehberg 2010: 217). Na de Tweede Wereldoorlog kreeg de sociologie een voet aan de grond en werd ze zelfs korte tijd een modevak. De omarming van de *Homo Sociologicus* betekende geenszins dat de vraag naar de legitimiteit van deze discipline niet meer werd gesteld (Dahrendorf 1961). Zo stelden in de jaren negentig van de vorige eeuw bekende sociologen als Ralf Dahrendorf en Pierre Bourdieu de vraag waar sociologie nu goed voor is (Fritz-Vannahme 1996). Recente tijd wees Bauman erop dat het antwoord niet moet worden gezocht in hand-enspandiensten voor beleidsmakers, maar in een kritische analyse van sociale problemen (Bauman 2014).

Net als Bauman houdt Schinkel in de geest van C. Wright Mills een pleidooi voor sociologische verbeelding (Wright Mills 1961). Schinkel zet zijn eigen sociologische verbeelding in om twee abstracte begrippen uit de sociologie te deconstrueren: samenleving en moderniteit. De samenleving vergelijkt hij met God: 'zij is overal, maar niemand heeft haar ooit gezien' (p. 15). De wijze waarop sociologen het begrip samenleving gebruiken, leidt volgens hem tot de 'fallacy of misplaced concreteness' (Whitehead 1925: 52): abstracte begrippen worden ten onrechte geïdentificeerd met iets uit de werkelijkheid. Hij wil daarmee niet zeggen dat met het begrip samenleving geen alledaagse ervaringen worden gevat, maar wel dat daarvan wordt geabstraheerd door hun grote verscheidenheid te reduceren tot enkele aan elkaar gerelateerde factoren.

Terecht kritiseert Schinkel 'het geregionaliseerde maatschappijconcept' dat de samenleving vereenzelvigd met de natiestaat en ziet als een sociale eenheid met een afgebakend territorium. Wie in tijden van globalisering de samenleving beschouwt als een container vol met data maakt zich schuldig aan methodologisch nationalisme (Beck 2004: 39-54; Chernilo 2007: 9-20). Een samenleving wordt dan gezien als een afgesloten sociaaleconomische en culturele eenheid. Op grond van het methodologisch nationalisme bestaat de werkelijkheid uit intra- en internationale fenomenen. Kort gezegd is de kritiek op het methodologisch nationalisme dat de natiestaat als vanzelfsprekend vertrekpunt van wetenschappelijk onderzoek wordt beschouwd, waardoor het terugvalt in de of-of-logica: iets is binnen of buiten, is een intra- of internationaal fenomeen (Beck 2004: 51). De of-of-logica is blind voor transnationale fenomenen die alleen via een zowel-als-ook-logica in het vizier komen. Het Nederlandse wetenschapsbeleid is bijvoorbeeld niet alleen een binnenlandse aangelegenheid, maar ook het resultaat van de groeiende invloedssfeer van de Europese Unie en McKinsey cum suis (Münch 2009). Om het bezwaar van het methodologisch nationalisme te ondervangen heeft Niklas Luhmann het begrip mondiale samenleving (*Weltgesellschaft*) geïntroduceerd (Luhmann 1975). Zonder daarvoor goede argumenten te geven heeft Schinkel dit begrip ten onrechte ad acta gelegd. Hij stelt enkel dat een overkoepelend

maatschappijbegrip 'in het geheel niet meer nodig' is (p. 34). Maar biedt het meest overkoepelende begrip – de mondiale samenleving – niet juist de mogelijkheid om allerlei binnen-buitendifferentiaties en uitsluitingsmechanismen in het vizier te krijgen?

Naast de samenleving is de moderniteit een abstract sociologisch begrip waar Schinkel zijn pijlen op richt. Moderniteit is een begrip waarmee een breuk in de geschiedenis wordt aangeduid. Naar verluidt begint de moderniteit na de Middeleeuwen en vormt ze een tijdperk waarin de eeuwige wederkeer is afgelost door permanente veranderingen. Met begrippen als rationalisering, secularisering en individualisering heeft de sociologie deze veranderingen in kaart proberen te brengen. Uit historisch onderzoek blijkt echter dat zulke processen zich deels al tijdens de Middeleeuwen hebben voltrokken. Volgens Schinkel is de moderniteit vooral een retorisch construct waarmee degenen die het begrip gebruiken de werkelijkheid (on)bewust creëren en transformeren.

Voor Walter Benjamin betekent moderniteit de aflossing van ervaring (*Erfahrung*) door belevenis (*Erlebnis*) (Benjamin 1980b). Terwijl het bij de ervaring gaat om indrukwekkende gebeurtenissen die beklijven, gaat het bij de belevenis om de vluchtige registratie van geïsoleerde gebeurtenissen. Waar de ervaring meer past bij een traditionele samenleving die zich kenmerkt door een geconcentreerde aandacht voor zaken, past de belevenis eerder bij een moderne samenleving waar een verstrooide aandacht voor zaken vooropstaat. In de bewoordingen van Schinkel is dit 'een overgang van concrete naar abstracte ervaring' (p. 22). Het nadeel van de sociologie voor het leven is nu dat met abstracties als samenleving, moderniteit, individu en natiestaat alleen gefocust wordt op de abstracte ervaring. Schinkel vindt dat de sociologie haar nut voor het leven kan bewijzen door voorbijgaand aan deze abstracties recht te doen aan de concrete ervaring van mensen. Zo kan vermeden worden dat het gebruik van abstracte begrippen 'de volheid van de mogelijke ervaring van de wereld onderdrukt' (p. 15).

Schinkels gedachten over ervaring doen denken aan die van Benjamin en Theodor W. Adorno over de ervaring van het verlies van ervaring (Benjamin 1980a; Jay 2005: 312-360). Ook hun kritiek op de positivistische reductie van dit begrip tot 'sense data' klinkt door in het werk van Schinkel. Maar in tegenstelling tot hem denken Benjamin en Adorno niet alleen veel dialectischer over ervaring, maar ook over abstracte begrippen. Wie dialectisch denkt, creëert geen absolute tegenstelling tussen abstracte begrippen en de concrete ervaring van mensen, maar (h)erkent juist dat ze op zeer uiteenlopende wijzen met elkaar verbonden zijn. Het is niet in alle gevallen zo dat, zoals Schinkel in het voorafgaande citaat stelt, de volheid van de mogelijke ervaring van de wereld door abstracte begrippen wordt onderdrukt. Neem de abstracte want veelomvattende eigennaam Auschwitz. Deze eigennaam staat symbool voor de gruweldaden die tijdens de Tweede Wereldoorlog in een concentratiekamp plaatsvonden. Het concrete leed dat mensen destijds is aangedaan, is zo onbegrijpelijk dat het alleen met een relatief abstracte eigennaam kan worden uitgedrukt.

De tegenstelling tussen abstracte begrippen en concrete ervaringen is onvruchtbaar. Door in sommige gevallen het gebruik van zelfstandige en bijvoeglijke naamwoorden te vermijden en wat vaker werkwoordsvormen te gebruiken kan

meer recht worden gedaan aan het dialectisch gebruik van begrippen. In plaats van over het abstracte versus het concrete te spreken, kan beter over abstraheren en concretiseren worden gesproken. Dat leert ook de genealogie van beide op elkaar betrokken begrippen (Claessens 1993). Het abstraheren is een proces waarbij wordt geprobeerd om zo veel mogelijk fenomenen onder een paraplu te krijgen. Daarentegen is concretiseren een proces waarbij wordt geprobeerd om zo veel mogelijk aandacht te schenken aan het bijzondere karakter van fenomenen.

Ik onderschrijf Schinkels intuïtie dat het bijzondere niet zelden op een gewelddadige wijze onder het algemene wordt gesubsumeerd. Dat brengt hem andermaal dicht bij Adorno. Om zich rekenschap te geven van de alledaagse ervaringen keert Adorno zich tegen de hypostasering van het waarnemende subject, het waargenomen object en hun relatie (Adorno 1980). De waarnemer en datgene wat wordt waargenomen laten zich niet vastpinnen, laat staan hun relatie. Adorno probeert zo veel mogelijk recht te doen aan het bijzondere van iets of iemand. Net als bij Jacques Derrida, Gilles Deleuze en Jean-François Lyotard betekent dit een kritiek op het identificerende denken. Het identificerende denken doet volgens Adorno geen recht aan het bijzondere van iets of iemand, omdat het allerlei aspecten subsumeert onder een algemene noemer. Elk ding dat gedacht wordt, kenmerkt zich door een immanente negativiteit: het is wat het is, omdat het zich negatief verhoudt ten opzichte van alles wat het niet is. Daarom staat in Adorno's werk de bepaalde negatie (*bestimmte Negation*) centraal: om iets te bepalen (vast te stellen) is het nodig duidelijk te maken wat het niet is. Adorno kritiseert elke vorm van denken die alles onder één paraplu wil brengen en daardoor onvoldoende rekenschap geeft van het niet-identieke. Hij wil met zijn filosofie ruimte creëren voor ervaringen, waarbij het bijzondere van iets of iemand tot zijn recht komt: 'Wanneer het ook maar enigszins mogelijk is filosofie te definiëren, dan als inspanning te zeggen waarvan men niet spreken kan; het niet-identieke helpen tot uitdrukking te komen, en dat terwijl de uitdrukking het toch maar identificeert' (Adorno 1971: 336).

Schinkel wil hetzelfde als Adorno, maar snijdt zichzelf de pas af door niet precies te zijn. Precisie is geboden als het gaat om het vormgeven van een ervaringsbegrip dat tegemoetkomt aan de volheid van de mogelijke ervaring van de wereld. Dan gaat het eerder om de kwaliteit dan de kwantiteit van de ervaring. Toch vindt Schinkel dat de sociologie nuttig voor het leven wordt wanneer ze plaats biedt aan 'ervaringsmaximering, dat betekent dat meer moet worden gedaan om de veelvoud aan ervaringen te belichten' (p. 88). Maar gaat het niet om ervaringsintensivering in plaats van ervaringsmaximering? Moet de sociologie niet plaats bieden voor een ervaring die gevoed is door een specifieke herinnering (*mémoire involuntaire*) en niet een die gefixeerd is op het vastleggen van ervaringen die daarvan gespeend zijn? En terwijl Schinkel aanvankelijk abstracte begrippen diametraal tegenover de daardoor onderdrukte ervaring plaatst, brengt hij pas in de loop van zijn betoog wat nuance aan door het nut van abstraheren te erkennen: 'Abstractie is nuttig voor het leven, maar nadelig in afwezigheid van de speculatieve verbeelding van alternatieven' (p. 137). Dit brengt mij bij mijn tweede punt. Wat is het normatieve criterium om goede van slechte abstracties te onderscheiden? Is het criterium voor de demarcatie van een beschrijvende verbeelding hetzelfde als dat

van een speculatieve verbeelding? Of is het al dan niet gewelddadige karakter van abstracte begrippen het criterium?

Zijn en behoren

Cornelius Castoriades wijst erop dat de verbeelding in een samenleving zowel tot vernieuwing kan leiden als haar in de weg kan staan (Castoriades 1984). Zoiets moet Schinkel ook voor ogen hebben gestaan bij het onderscheid dat hij maakt tussen beschrijvende verbeelding en speculatieve verbeelding. Omdat de beschrijvende verbeelding gefixeerd is op het verbeelden van het hier en nu, staat ze het ontwikkelen van een alternatieve kijk op de werkelijkheid in de weg. De heersende machtsverhoudingen worden zo bestendigd. Daarentegen biedt de speculatieve verbeelding wel uitzicht op alternatieven. Schinkel wil duidelijk maken 'dat het van groot belang is om een meer speculatieve manier van denken te bezigen. Om de complexiteit in en achter alledaagse abstracties middels nieuwe concepten op nieuwe manieren tegelijk ervaarbaar en reduceerbaar te maken, is het van belang speculatieve connecties te maken' (p. 14).

Schinkels pleidooi voor speculatieve verbeelding doet erg denken aan de filosofie van Ernst Bloch. Beiden zijn van mening dat de verbeelding noodzakelijk is om voorbij het bestaande te zoeken naar alternatieve levensvormen die niet gewelddadig zijn, dat wil zeggen waar de menselijke waardigheid niet geschonden wordt. Voor Bloch is dat aanleiding om allerlei vormen van utopisch denken te onderzoeken en een ontologie van het nog-niet te ontwikkelen (Bloch 1979). Utopieën geven uitdrukking aan wat nog niet voorhanden is, maar wat wel wenselijk wordt geacht. In de lijn van Bloch ontwikkelt Schinkel een sociologie die de dingen niet alleen neemt zoals ze zijn, maar ook zoals ze kunnen zijn. Wie de dromen, fantasieën, anticipaties en speculaties van mensen serieus neemt, is niet alleen geïnteresseerd in 'S is P' (Willem is socioloog), maar ook in 'S is nog niet P' (Willem is nog niet gitarist bij Radiohead). Mainstream sociologie is echter uitsluitend gericht op 'S is P' en heeft geen oog voor wat sluimert. Daarom pleit Schinkel voor een ketterse filosofie die niet alleen verbeeldt wat is, maar ook wat mogelijk is. Hij zegt het zo: 'De verbeelding van datgene wat niet actueel is, maar wat actueel kan zijn, van wat nog gaat zijn' (p. 82).

Het is goed dat Schinkel tegelijkertijd oog heeft voor wat is en wat kan. Maar dat maakt zijn ketterse sociologie nog niet in voldoende mate radicaal. Zij zou pas werkelijk radicaal zijn wanneer wat *is* en *kan* wordt geplaatst in de context van wat *moet*. Schinkel behandelt cognitieve kwesties (wat is en kan) en normatieve kwesties (wat moet) op een asymmetrische wijze. Contrecoeur treedt hij daarmee in de voetstappen van de traditionele sociologie, die met haar waardevrijheidspostulaat ook deze asymmetrie omarmt (Albert 2010; Dahms 2013). De door haar veronderstelde kloof tussen zijn en behoren berust op de gedachte dat wetenschappers op zoek zijn naar objectieve feiten en derhalve subjectieve waardeoordeelen buiten de deur houden. Mijns inziens kan Schinkel er niet omheen normatieve kwesties serieus te nemen, omdat het criterium voor het maken van een onderscheid tussen goede en slechte abstracties of tussen speculatieve en

beschrijvende verbeelding normatief van aard is. Nolens volens berusten zijn reflecties over nut en nadeel van de sociologie voor het leven op allerlei normatieve vooronderstellingen. Zo zegt hij niet alleen dat sociologen zich moeten inzetten voor een 'publieke zaak', maar ook dat de 'ervaring van rechtvaardigheid' een belangrijk motief was voor het schrijven van het boek dat hier ter discussie staat (p. 135 en 141). Bovendien maakt hij zich zorgen over de verschuiving die zich sinds de jaren tachtig heeft voltrokken van een politiek vertoog dat is gebaseerd op rechtvaardigheid naar een politiek vertoog dat stoelt op veiligheid (Schinkel 2012: 285). Rechtvaardigheid is echter niet het normatief geladen begrip dat in zijn werk centraal staat. Dat is geweld.

Wanneer Schinkel het over geweld heeft, dan doelt hij op zowel fysiek als symbolisch geweld (Schinkel 2010). In het onderhavige boek gaat het vooral om symbolisch geweld. Daaronder verstaat hij het gebruik van abstracte begrippen die niet tegemoetkomen aan het concrete leven. Ze persen het concrete leven in 'mallen waar het nooit geheel in past en waaruit het weglegt' (p. 53). Schinkel hoopt dat in de toekomst de abstracties waarmee de complexiteit van de werkelijkheid wordt gereduceerd minder gewelddadig zijn. Blijkbaar wordt het begrip geweld door hem niet alleen gebruikt om fenomenen in de werkelijkheid te beschrijven, maar ook om voor te schrijven hoe die werkelijkheid eruit behoort te zien.

Mijn punt is niet dat Schinkel niet erkent dat begrippen normatief geladen zijn, maar dat hij niet de conceptuele middelen levert om normatieve kwesties adequaat aan de orde te stellen. Dan is de vraag of hij dat zou moeten doen. Het antwoord daarop luidt 'ja', omdat zijn ketterse kritiek anders in de lucht komt te hangen en wetenschap niet waardevrij is.

Ketterse kritiek houdt volgens Schinkel onder meer het volgende in: 'het direct bestrijden van onrecht' (p. 137). Maar hoe kan recht van onrecht worden onderscheiden? Schinkel laat het na om de intellectuele middelen te leveren die nodig zijn voor het beantwoorden van deze vraag. Zulke middelen zijn ook nodig om te kunnen beargumenteren waarom een bepaalde vorm van geweld al dan niet legitiem is. Neem Max Webers opvatting dat het monopolie over het gebruik van geweld constitutief is voor de staat (Weber 1980: 29). Wat maakt het monopolie over het gebruik van geweld legitiem? Om deze vraag afdoende te kunnen beantwoorden is een normatieve theorie nodig. Die is ook nodig om de vruchten van de door Schinkel zo hoog in het vaandel geschreven speculatieve verbeelding te kunnen beoordelen. Een slechte vrucht zou de blauwdruk voor een ideale samenleving kunnen zijn die eenmaal in de praktijk gebracht tot fysiek geweld leidt. De speculatieve verbeelding van alternatieven leidt onherroepelijk tot de vraag op grond van welke normen een bepaald alternatief de voorkeur verdient boven een ander alternatief. Daarnaast moet nog de vraag worden gesteld hoe deze normen kunnen worden gerechtvaardigd.

Schinkel is zelf van mening dat wetenschap niet waardevrij is. Dat onderstreept hij door te spreken van 'de genormeerde observatie van het zijn en het handelen van individuen en groepen' (Schinkel 2007: 477). Het onderzoek naar geweld is illustratief voor de genormeerde observatie. Geweld is wat Hilary Putnam een 'thick ethical concept' noemt, omdat prescriptieve en descriptieve aspecten nauw met elkaar verweven zijn (Putnam 2002: 35). Niettegenstaande de constatering

dat wetenschap niet waarde vrij is, bestaat bij Schinkel en veel andere sociologen koudwatervrees om zich over normatieve kwesties te buigen. Toch is dat nodig, omdat sociologen deel uitmaken van het object van hun onderzoek. Tijdens elke fase van hun onderzoek spelen waarden een rol. Zo zijn waarden bijvoorbeeld constitutief bij het beantwoorden van de vraag of een bepaald onderzoeksproject al dan niet moet worden gefinancierd, of bij de vraag of de voorspelbare consequenties ervan moreel verwerpelijk zijn.

Een ketterse sociologie zou zich dus niet alleen bezig moeten houden met cognitieve kwesties (feiten), maar ook met normatieve kwesties (waarden). Over beide kan een rationele discussie worden gevoerd. Net zo goed als er over de waarheid van feiten gedebatteerd kan worden, kan over de juistheid van waarden worden gedebatteerd. De juistheid van waardeoordelen kan volgens Philip Kitcher het beste worden vastgesteld binnen een gesprek dat voldoet aan drie eisen: '(1) It takes the body of discussants to be the members of our specie, including those who will come after us; (2) It supposes the discussion should meet conditions of mutual engagement; (3) It strives toward a situation in which all people have equal opportunities – serious equal opportunities – for living a worthwhile life' (Kitcher 2011: 50).

De taal van de sociologie

Het is mijn bedoeling om Schinkel beter te begrijpen dan hij zichzelf begrijpt en zodoende zijn terechte kritiek op de hedendaagse sociologie kracht bij te zetten. Terecht is bijvoorbeeld zijn kritiek op het reeds ter sprake gebrachte methodologisch nationalisme. Nog niet ter sprake gebracht is zijn meer impliciete kritiek op de taalblindheid van het gros van de sociologen. De 'linguistic turn' is aan de meeste sociologen voorbijgegaan. Zij veronachtzamen systematisch de rol die taal in de samenleving en hun onderzoek speelt. Schinkel is een stap vooruit op zijn collega's omdat taaltheoretische overwegingen een integraal bestanddeel zijn van zijn sociologie. Vanaf zijn eerste publicaties is hij geïnteresseerd in discours technieken en begrippenkaders.

In zijn onderzoek naar het nut en nadeel van de sociologie voor het leven buigt Schinkel zich vooral over de abstracte begrippenkaders van sociologen. Zoals gezien, moeten de binnen deze kaders veelvuldig gehanteerde begrippen samenleving en moderniteit het ontgelden. Ze zouden te abstract zijn om recht te kunnen doen aan de alledaagse ervaringen van mensen. Het nadeel ervan heeft volgens Schinkel te maken met het feit dat het gebruik van zulke abstracte begrippen onlosmakelijk verbonden is met machtsverhoudingen. Dat wordt duidelijk wanneer iemand (bijvoorbeeld Schinkel) van anderen (bijvoorbeeld collega's) te horen krijgt dat hij gewone taal (bijvoorbeeld jip-en-janneketaal) moet spreken: 'Wie teruggeroepen wordt tot "gewone taal" wordt teruggefloten door de macht' (p. 13). In navolging van Judith Butler wijst Schinkel erop dat begrippen als man en vrouw in sommige contexten ervaren worden als 'gewelddadige categorieën' omdat ze transseksuelen uitsluiten (p. 53). Sociologen zouden meer dan ze doen

aandacht moeten besteden aan het performatieve karakter van taal: met woorden wordt niet alleen de werkelijkheid beschreven, maar ook iets gedaan.

Hoezeer ik het waardeer dat Schinkel aandacht besteedt aan de macht van de taal, zijn taaltheoretische vooronderstellingen deel ik slechts ten dele. Dit heeft te maken met de nagenoeg kritiekloze wijze waarop hij zich beroept op Luhmanns ideeën over communicatie (p. 70-74). Communicatie is een centraal begrip in Luhmanns systeemtheorie. Hij onderscheidt diverse systemen: organismen, psychische systemen, sociale systemen en machines. Sociale systemen vormen het onderzoeksobject van de sociologie. Daaronder verstaat hij systemen die zich via communicatie afgrenzen van hun omgeving en hun elementen zelf (re)produceren (Luhmann 1997: 81). Sociale systemen bestaan volgens Luhmann niet uit mensen en handelingen, maar uit op elkaar aansluitende communicaties die betekenis (*Sinn*) genereren (ibid.: 44-59). Communicatie begint niet als iemand iets zegt, maar als een ander daarop reageert. De betekenis die daarbij wordt gegeneerd staat niet los van de binaire code die kenmerkend is voor een specifiek sociaal systeem. In bijvoorbeeld de wetenschap is dat de code waar/onwaar, en in het recht de code rechtmatig/onrechtmatig. De mondiale samenleving bestaat uit verschillende sociale systemen (wetenschap, recht, economie, politiek, religie en onderwijs), die op grond van binaire codes informatie verwerken. Daarbij wordt complexiteit zodanig gereduceerd dat ze verschillende functies vervullen. Om een bepaalde functie te kunnen vervullen moeten sociale systemen voortdurend communiceren. Communicatie voltrekt zich altijd in de tijd. Volgens Luhmann is dit een kwestie van variatie en selectie. De variatie komt door negatie tot stand. Door wat wordt gecommuniceerd tegen te spreken ontstaat een pool van mogelijkheden waaruit geselecteerd wordt. Zodoende leidt communicatie tot veranderingen. Luhmann stelt zich niet de vraag of deze veranderingen in moreel opzicht wenselijk zijn. Een dergelijke vraag kan tot onrust leiden en zelfs destructief zijn. Daarom moet juist gewaarschuwd worden voor de moraal (Luhmann 1990: 41).

Omdat Schinkel bijna kritiekloos Luhmanns ideeën over communicatie overneemt, komt hij volgens mij niet toe aan een dialectische kijk op de relatie tussen abstracte begrippen en concrete ervaringen, en lijdt zijn ketterse sociologie aan een asymmetrische behandeling van cognitieve en normatieve kwesties. Dat heeft te maken met het feit dat Luhmann communicatie uitsluitend vanuit het perspectief van de derde persoon (het, hij, zij) aan de orde stelt. Dit waarnemersperspectief gaat voorbij aan een aspect van communicatie dat aan het licht komt wanneer aandacht wordt besteed aan het deelnemersperspectief van de eerste persoon (ik, wij) en tweede persoon (jij, jullie): de zoektocht naar wederzijds begrip. Wanneer iemand iets zegt tegen een ander, kan hij daarop aangesproken worden met mededelingen als 'onbegrijpelijk' en 'oneens'. Hij kan dan nog eens uitleggen wat hij wilde zeggen of argumenten geven voor zijn standpunt. Omdat Luhmann communicatie alleen ziet in het licht van de vraag of ze bijdraagt aan de functie die een sociaal systeem vervult, blijft de verantwoordelijkheid van iemand voor wat hij zegt buiten beeld. De bereidheid om de waarheid van uitspraken en de juistheid van normen ter discussie te stellen is volgens Jürgen Habermas een kwestie van communicatieve rationaliteit (Habermas 1999: 107). Het geven van en vragen om reden voor wat iemand doet of zegt, is een niet-gewelddadige vorm van

interactie. Zo vraagt Butler zich af wat de redenen zijn om in bepaalde vertogen geen ruimte te bieden voor transseksualiteit. In situaties waar dat soort vragen niet meer kunnen en mogen worden gesteld, is sprake van geweld. Het gebruik van abstracte begrippen is dan ook niet bij voorbaat – zoals Schinkel met sommige uitingen suggereert – gewelddadig. Daar is wel sprake van als het gebruik van abstracte begrippen niet meer ter discussie kan worden gesteld.

Het ter discussie stellen van claims over de waarheid van uitspraken of de juistheid van normen is volgens Habermas een kwestie van communicatief handelen (Habermas 1981). Hij acht communicatief handelen onontbeerlijk voor de reproductie van moderne samenlevingen. Wanneer de mogelijkheden daartoe worden beperkt of onderdrukt, leidt dat onherroepelijk tot verzet of geweld. Dat is een reden waarom burgers in een democratie de ruimte krijgen om zaken die van algemeen belang zijn publiekelijk ter discussie te stellen. Van politieke legitimiteit is dan niet, zoals bij Luhmann, sprake wanneer burgers de facto het overheidsbeleid accepteren. Habermas vindt dat in een goed functionerende democratie burgers desgevraagd redenen moeten kunnen geven voor het accepteren van het overheidsbeleid. Dat wil niet zeggen dat consensus de telos is van de politiek.

Schinkel pleit voor ‘de bevordering van dissensus, als een meer fundamenteel politieke “waarde” dan consensus. Dissensus betekent het geven van een stem aan de veelheid van de wereld, zoals “politiek” bij Rancière begint bij de interruptie in de democratie van datgene wat er geen deel in heeft’ (p. 136). Waarom is dissensus politiek gezien waardevoller dan consensus? Schinkel geeft daarvoor geen enkel argument. Om stem te geven aan ‘de veelheid van de wereld’ is er een consensus nodig over het belang van pluraliteit. Bovendien is in de politiek een minimale consensus (bijvoorbeeld een eenvoudige meerderheid) nodig om besluiten te kunnen implementeren. In een deliberatieve democratie gaat aan besluitvorming een meningsvorming vooraf die in principe aan alle burgers een stem verleent.

Niet zelden wordt beweerd dat Habermas is gefixeerd op consensus en dat daardoor bij hem geen plaats is voor de dissensus (*le différend*). Dat is een misverstand. Het communicatief handelen is gericht op wederzijds begrip (*Verständigung*), maar niet op consensus (*Einverständnis*). Van wederzijds begrip is ook sprake wanneer iemand het niet eens is met een ander maar wel diens overwegingen begrijpt. Zij kunnen alleen verschillen (h)erkennen wanneer ze met elkaar communiceren. Zonder met elkaar te communiceren kunnen ze – al dan niet gebruikmakend van abstracte begrippen – geen uitdrukking geven aan hun ervaringen. Voor een dialectische kijk op de relatie tussen abstracte begrippen en concrete ervaringen zal rekenschap moeten worden gegeven aan het deelnemersperspectief van de eerste en tweede persoon. Omdat Luhmann vasthoudt aan het buitenstaandersperspectief van de derde persoon kan hij dat niet. Moet Schinkel dan niet concluderen dat Luhmanns sociologie nadelig is voor het leven omdat zijn abstracte begrippen de volheid van de mogelijke ervaring onderdrukken?

Tot slot wil ik nog stilstaan bij datgene wat Schinkel zegt over de taal van de kunst. Hij vindt dat kunst met haar alternatieve vormen van verbeelding een tegengewicht kan bieden aan de slechte abstracties van filosofen en wetenschappers. Kunst ‘behelst dat een object in zijn “compleetheid” ervaren wordt. En dat

betekent dat tegenover abstracties alternatieve verbeeldingsvormen geplaatst worden' (p. 134). Geldt dat ook voor de abstracte beeldtaal van bijvoorbeeld Wassily Kandinsky en Barnett Newman? Is hun werk niet tegelijkertijd abstract en concreet? Staat het 'interesselose Wohlgefallen' (Kant) bij het luisteren naar mooie muziek niet op gespannen voet met de utilitaristische vraag naar het nut en nadeel van de sociologie voor het leven? Misschien moet nagedacht worden over de mogelijkheid van een sociologie die nadelig noch nuttig is.

Literatuur

- Adorno, T.W. (1971) *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel* (Gesamelte Schriften, Band 5). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Adorno, T.W. (1980 [1966]) *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Albert, G. (2010) Der Werturteilsstreit. In: G. Kneer en S. Moebius (red.) *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, 14-45.
- Bauman, Z. (2014) *What Use is Sociology? Conversations with Michael-Hviid Jacobsen and Keith Tester*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (2004) *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Benjamin, W. (1980a) Erfahrung und Armut. In: W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 291-296.
- Benjamin, W. (1980b) Der Erzähler. In: W. Benjamin, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 385-410.
- Bloch, E. (1979 [1959]) *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Castoriadis, C. (1984 [1975]) *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Chernilo, D. (2007) *A Social Theory of the Nation-State. The political forms of modernity beyond methodological nationalism*. London: Routledge.
- Claessens, D. (1993) *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dahms, H.-J. (2013) Bemerkungen zur Geschichte des Werturteilsstreits. In: G. Schurz en M. Carrier (red.) *Werte in den Wissenschaften. Neue Ansätze zum Werturteilsstreit*. Berlin: Suhrkamp, 74-107.
- Dahrendorf, R. (1961) *Homo Sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle*. Köln: Westdeutscher Verlag.
- Fritz-Vannahme, J. (1996) *Wozu heute noch Soziologie?* Opladen: Leske + Budrich.
- Habermas, J. (1981) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1999) *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Jay, M. (2005) *Songs of Experience. Modern American and European Variations of a Universal Theme*. Berkeley: University of California Press.
- Kitcher, P. (2011) *Science in a Democratic Society*. New York: Prometheus Books.
- Kuhn, T.S. (1970 [1962]) *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1975 [1971]) *Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Luhmann, N. (1990) *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1997) *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Münch, R. (2009) *Globale Eliten, lokale Autoritäten. Bildung und Wissenschaft unter dem Regime von PISA, McKinsey & Co.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1988 [1873-1876]) Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. In: F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen*. München: dtv/de Gruyter, 243-334.
- Putnam, H. (2002) *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy, and other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- Rehberg, K.-S. (2010) Das Unbehagen in der Soziologie. Antisozilogische Motive und die Etablierung einer akademischen Disziplin. In: G. Kneer en S. Moebius (red.) *Soziologische Kontroversen. Beiträge zu einer anderen Geschichte der Wissenschaft vom Sozialen*. Berlin: Suhrkamp, 217-253.
- Schinkel, W. (2007) *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*. Kampen: Klement.
- Schinkel, W. (2010) *Aspects of Violence. A critical Theory*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Schinkel, W. (2012) *De nieuwe democratie. Naar andere vormen van politiek*. Amsterdam: De Bezige Bij.
- Schinkel, W. (2014) *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*. Amsterdam: Boom.
- Weber, M. (1980 [1921]) *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*. Tübingen: Mohr.
- Whitehead, A. (1925) *Science and the Modern World*. New York: Mentor Books.
- Wright Mills, C. (1961 [1959]) *The Sociological Imagination*. New York: Grove Press.