

Het nut van sociologische onenigheid

Repliek op Duyvendak, Gabriëls en Volker

Willem Schinkel

Stel: aliens zweven in een ruimteschip rond de aarde om het aardse leven te observeren. Wat zouden ze vinden van sociologen? Zouden ze denken dat die de aardlingen zijn die objectieve kennis over het aardse sociale leven produceren, kennis die accumuleert om zo een zeker waarheidsideaal – hoe onbereikbaar ook – dichterbij te benaderen? Of zouden ze vaststellen dat sociologen operaties uitvoeren op het sociale leven, en dat dat sociale leven zichzelf daarmee met meer of minder succes stuurcapaciteit, aanpassingsvermogen, veranderpotentieel en praktisch leervermogen garandeert? De teneur van mijn betoog in *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven* is dat het laatste waarschijnlijk het geval zou zijn. En dat we daarmee zowel het nut als het nadeel van de sociologie inzichtelijk kunnen maken. Want: het sturen onder welke condities, de aanpassing aan wat, het veranderen van en naar wat, en het leren waarvan worden bevorderd door dat deel van het sociale leven dat ‘sociologie’ heet? Worden dominante machtsconstructies bestendigd? Of worden alternatieven verbeeldbaar gemaakt? Worden bestaande imaginairs van collectieve behuizing (‘samenleving’ bijvoorbeeld) gereproduceerd, of wordt de contingentie daarvan publiek gemaakt? In het eerste geval worden contingente abstracties waar praktische alternatieven voor zijn als enig concrete werkelijkheid behandeld. In het tweede worden abstracties ervaarbaar gemaakt als de abstracties die ze zijn. Abstracties zijn nuttig en noodzakelijk, maar het is tevens nuttig, en misschien zelfs noodzakelijk voor wie zich onderdeel van een democratisch project weet, om te ervaren dat ook dominante abstracties slechts singuliere uitkristallisaties uit meerdere mogelijkheden zijn. Het sociale loopt permanent over met tijdelijk onbenut potentieel. Een exclusieve nadruk op de actuele abstracties die zich hebben uitgekristalliseerd onder de noemer ‘empirie’ is ongelooflijk beperkend en nadelig. Werkelijkheid is veel meer dan het op dit moment actuele. Empirie – dat van het Griekse *empeiria*, ‘ervaring’, komt – behelst zoveel meer dan datgene waar het doorgaans toe gereduceerd wordt. Als mijn boek (mijn essay, stelt Jan Willem Duyvendak terecht) iets beargumenteert, dan is het wel dat we ‘empirie’ veel serieuzer moeten nemen dan we tot nog toe doen. We moeten veel en veel meer empirische sociologie bedrijven. En we moeten veel en veel meer soorten ervaring serieus nemen.

Ik ben vereerd met het initiatief van *Sociologie* om enkele collega’s te vragen op deze ideeën te reflecteren en te reageren, en er zijn mooie, relevante reacties gekomen waar ik hier graag op inga. Maar laat ik beginnen door te zeggen hoe mooi het is dat zo verschillend denkende en werkende sociologen over deze thematiek in discussie zijn. Afgezien van – in mijn eigen ervaring – de wat zure, humorloze reacties die mijn werk soms oproept onder emeriti die niet uit hun denkgroeven (kunnen of willen) geraken, is er soms wat weinig fundamentele

theoretische discussie in de Nederlandse sociologie, te weinig om goed te zijn voor een wetenschap. Alfred North Whitehead heeft eens gezegd dat 'a science that hesitates to forget its founders is lost' (1916: 413). Een wetenschap die vergeet onenigheid te organiseren over haar fundamenteën is dat evenzeer. Applaus voor onszelf dus! Goed, dat was de zelffelicitering. Nu dan de kritiek. Ik haal met name drie hoofdpunten uit de geleverde bijdragen. Sommige worden door alle drie de auteurs verwoord, sommige komen slechts bij een van hen terug. Het gaat om de volgende drie:

- 1 Hoe verhouden het abstracte en het concrete zich tot elkaar? En, als onderdeel hiervan, wat is de (abstracte, concrete) status van 'de samenleving' in de sociologie?
- 2 Wat te doen met de verhouding tussen 'micro' en 'macro'?
- 3 Wat moet de status van normativiteit in de sociologie zijn?

1. Het abstracte en het concrete

De relatie tussen abstraheren en concretiseren is onvoldoende uitgewerkt in mijn boek, stelt René Gabriëls. Ik denk dat hij zonder meer gelijk heeft, maar ik denk ook dat mijn benadering van 'abstracties' een net andere is dan de benadering die hij voor ogen heeft. Gabriëls volgt mijn gedachtegang tot waar ik mij door Benjamin laat inspireren, en hij brengt een en ander vervolgens in verband met Adorno. Benjamin en Adorno, stelt hij, denken 'niet alleen veel dialectischer over ervaring, maar ook over abstracte begrippen'. Hij zegt tevens: 'Schinkel wil hetzelfde als Adorno.' Ik betwijfel dat. En wel omdat ik mij niet aangetrokken voel tot Adorno's variant van dialectiek. En dat gold ook voor Benjamin, die door Adorno juist verweten werd dat hij (in wat later, mede dankzij Adorno, als het *Passagen-Werk* bekend is geworden) moest 'durchdialektiseren', maar het niet deed. Gabriëls stelt het abstracte tegenover het concrete en stelt ze vervolgens gelijk aan het algemene en het bijzondere. Op die manier trekt hij mijn bespreking van abstracties het domein van Adorno's dialectiek in, maar wat mij betreft gaat het niet om het algemene en het bijzondere. Het gaat zelfs niet om de tegenstelling tot het abstracte en het concrete. Zoals Gabriëls al zegt: 'De tegenstelling tussen abstracte begrippen en concrete ervaringen is onvruchtbaar.' Beate Volker zegt, om redenen waar ik straks nog bij stil zal staan, iets soortgelijks: 'De discussie abstract versus concreet is niet belangrijk.' Ik ben dat in principe met hen eens, en dat is waarom ik wel veel zeg over abstracties, maar niet over een tegenstelling tussen het abstracte en het concrete. En waar Gabriëls vervolgens de tegenstelling tussen het algemene en het bijzondere mobiliseert, ben ik eerder geneigd te zeggen dat het gaat om de veelheid van allemaal op zich uit die veelheid abstraherende ervaringen. Abstracte begrippen zijn wat mij betreft niet, zoals Gabriëls zegt, 'begrippen die niet tegemoet komen aan het concrete leven'. Het concrete is eenmaal altijd abstract, maar, en dat is het cruciale, het is *multipel abstract*. Een abstractie is één mogelijke actualiteit, en het actuele – dat ik als concept prefereer boven het concrete – is noodzakelijkerwijs abstract. En wel precies omdat het altijd selectie betreft, reductie van complexiteit, abstractie uit poten-

tialiteit en proces. We leven nooit in de *actuele* volheid van ervaring, maar in *potentiële* volheid. Dat is precies waarom het beperkend is om niet voorbij de contingente abstracties te kijken die op enig moment actueel zijn. Als ik het concrete zou moeten omschrijven, dan dus als multipel abstract. Gabriëls brengt deze thematiek in verband met mijn werk over geweld. Ik zou zeggen dat geweld precies de reductie van die multi-pele abstractie is tot één of enkele abstracties. Wie vastgepind wordt op een enkele abstractie – wie bijvoorbeeld één ‘identiteit’ krijgt toegeschreven zonder mogelijkheden die zelf vorm te geven of te veranderen – wordt geweld aangedaan. In extremis wordt een persoon tot de abstractie ‘lichaam’ of zelfs ‘ding’ gereduceerd. Lichaam en ding zijn op zich nuttige abstracties, maar, net als alle abstracties, beperken ze ook.

Dat is een thematiek die ook in de bijdragen van Volker en Duyvendak speelt. Volker zegt, in een mooie formulering: ‘Abstractie is onvermijdelijk, wenselijk, en geeft juist mogelijkheden tot verbeelding.’ En Duyvendak vraagt vanuit een vergelijkbare redenering: ‘Zullen andere conceptualisering van “het sociale” niet onherroepelijk ook noties van “wij” en “zij” kennen; zijn er conceptualisaties denkbaar die niets en niemand uitsluiten, die niet nadelig zijn voor “het leven”?’ Mijn antwoord daarop is: ‘Nee, natuurlijk niet.’ En dat is precies het punt dat ik in *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven* maak. Precies omdat dat niet kan, is het zaak te *variëren*. Het gaat mij er dus niet om concepten te vinden die minder abstract zijn, maar een conceptuele discipline die de beperkingen – want de abstractie – van ieder gefixeerd sociologisch conceptueel kader erkent. Of dat kader nu uit individu/familie/organisatie/institutie/samenleving bestaat, of uit netwerk/node, uit systeem/omgeving, uit actor/netwerk of uit individu/betekenis/interactie, het komt aan op het erkennen van de abstraherende werking ervan, precies omdat het conceptueel kader niet uit een andere werkelijkheid stamt dan de werkelijkheid waarin het ingrijpt en die beoogd wordt ermee begrijpelijk te maken. Die abstraherende werking is in meer of mindere mate heuristisch nuttig (zelf denk ik dat systeem/omgeving en actor/netwerk in onze tijd van groter heuristisch nut zijn en dat sommige andere een eeuw terug hun grootste heuristisch nut gehad hebben). Maar het exclusief omarmen van een enkele set conceptuele abstracties – staande praktijk in de sociologie en nagenoeg een voorwaarde om carrière te kunnen maken – is extreem problematisch wanneer er niet tegelijkertijd andere abstracties verbeeld worden.

Gerelateerd aan de vraag naar de relatie tussen het abstracte en het concrete is het gebruik van het concept ‘samenleving’ of het equivalent ‘maatschappij’ in de sociologie. Met name Duyvendak en Volker vragen zich af hoe problematisch dat is, beiden op licht verschillende wijze. Volker stelt dat zulke concepten nauwelijks voorkomen in de grote tijdschriften. Deels is dat waar, en ik heb eerder al eens precies hetzelfde geconstateerd. Mijn conclusie was echter niet dat die concepten in de sociologie dus niet belangrijk zijn, maar dat de praktijk van sociologisch onderzoek volstrekt niet uitgerust is voor het onderzoeken van de theoretische kernconcepten. Die theoretische kernconcepten zijn in ieder introductieboek te vinden – soms al in de titel van het boek – en ze bieden, ook wanneer ze niet expliciet genoemd worden, altijd het ultieme zingevende kader voor sociologisch werk. Bovendien zijn alle concepten die wel gebruikt worden historisch uitgekris-

Tabel 1: *Frequenties 'individual' en 'society' in de door Volker genoemde tijdschriften, op basis van de zoekfunctie van JSTOR, op 14 juni 2015*

Journal	N 'individual'	N 'society'	N 'societal'	N 'society' totaal
<i>American Journal of Sociology</i> (120 jaargangen)	9.707	12.434	1.944	14.378
<i>American Sociological Review</i> (77 jaargangen)	6.176	8.223	1.338	9.561
<i>Social Forces</i> (90 jaargangen)	6.335	8.256	1.433	9.689

talliseerd in een semantische ontwikkeling die nauw samenhangt met de samenlevingssemantiek. De reden waarom 'samenleving' niet veel in de tijdschriften voorkomt, is dat fundamentele disciplinaire begrippen de functie hebben probleemvelden af te bakenen, niet om als element in alledaagse onderzoeksvragen binnen de discipline te fungeren. Met andere woorden, juist omdat 'samenleving' zo'n funderend begrip is – let wel: een funderende abstractie – komt het relatief weinig in tijdschriftartikelen voor. Overigens moet dat gespecificeerd worden: het komt zelden voor als direct object van onderzoek; het komt vaak voor als term. Dat geldt minstens in de vergelijking met 'individual', waarvan Volker stelt dat het veel vaker te zien is in de tijdschriften. De twee concepten komen in de door haar genoemde tijdschriften voor met een frequentie die in tabel 1 gegeven wordt. Omdat 'individual' als zelfstandig naamwoord én als adjectief voorkomt, geef ik ook de frequentie van 'societal' weer, plus een samengestelde frequentie van zelfstandig naamwoord en adjectief:

Een veelvoorkomend concept dus, dat zelden onderzocht wordt. Dat is tevens waarop ik mijn pijlen richt in *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven*: op een verder ononderzocht fundament dat wel degelijk grenzen stelt aan het domein van het sociologisch denkbare en onderzoekbare. Dat brengt me bij een hieraan gerelateerde vraag die Jan Willem Duyvendak stelt: 'Zijn het wel de Grote Concepten die in hun alledaagse abstractie ons in de weg zitten, of zijn andere, meer quasi-empirische noties, kleinere concepten, niet minstens zo belemmerend?' Dat zijn ze denk ik zeker. Maar de 'grote' concepten die doorgaans zelf niet onderzocht worden, bakenen het domein waarop de 'kleine' concepten werkzaam zijn wel af en structureren het. Duyvendak zelf bekritiseert het concept superdiversiteit, allereerst om de wat mij betreft politiek wat dubieuze reden dat 'minderheidsgroepen er mee weggelopen' terwijl het ons 'dreigt te verblinden voor machtsverhoudingen'. Het lijkt mij dat het, juist met 'machtsverhoudingen' in het oog, zaak is met enige omzichtigheid concepten als nadelig te beschouwen waarmee personen spreken die in Nederland de positie van 'subalterns' innemen. Meer nog lijkt me dat alles wat Duyvendak zegt des te meer opgaat voor een concept dat hij verdedigt vis-à-vis 'superdiversiteit' en waar ook veel leden van wat hij 'minderheidsgroepen' noemt zich expliciet tegen verzetten vanwege de gewelddadige effecten ervan: 'integratie'. Precies de claim om door middel van 'integratie'

veranderingen in 'wat we als centrale normen beschouwen' (geciteerd door Duyvendak) te traceren, gaat voorbij aan het feit dat zulke sociologie doorgaans de betekenis van 'we' en van 'norm' op lageschoolniveau conceptualiseert – als het dat al is, want ik spreek met enige regelmaat Marokkaans-Nederlandse jongeren die meer reflexiviteit ten aanzien van zulke concepten hebben dan de sociologen die ze onproblematisch hanteren. Het punt is dat het hele spreken over 'integratie' gewelddadig is en dat dat pas begrepen kan worden als het – heel sociologisch – in historische en sociale context van de evolutie van een maatschappijsemantiek geplaatst wordt. Dan wordt duidelijk dat het een bij uitstek 'wit' concept is, een abstractie die bestaande dominantie naturaliseert en tot neutraal omcodeert. Het is dan soms simpelweg koddig een keurige integratieonderzoeker te horen vertellen dat er in Nederland wel discriminatie is, maar dat we het niet over racisme moeten hebben. Althans, zulke oprecht naïeve blindheid voor de eigen positie is koddig vanuit mijn positie; er zijn veel posities van waaruit dit alles minder onschuldig oogt.

Duyvendak maakt niettemin een belangrijk punt wanneer hij zegt dat de 'kleine' concepten, die verwijzen naar alledaagse praktijken, belangrijk zijn. Ik onderschrijf dat volledig. Mijn huidige ERC-onderzoek richt zich precies daarop, namelijk op de verbeelding van 'de samenleving' in alledaagse praktijken van monitoring, en van het letterlijk maken van beelden in het domein van migratie, financiële markten en economieën, en klimaatverandering (zie www.monitoringmodernity.eu).

2. Micro – macro?

Met 'integratie' kom ik ook bij het tweede punt. 'Integratie' naturaliseert en neutraliseert omdat het een typisch mediërend concept is dat opereert binnen de conceptuele ruimte die door de abstracties 'micro' en 'macro' gevormd wordt. In tegenstelling tot wat Volker stelt, zijn we het vrees ik niet 'met elkaar eens dat sociologie over samenlevingen gaat'. En wel omdat ik niet vertrek vanuit het idee, door Volker naar voren gebracht, dat er 'gedrag van (groepen van) individuen' is op microniveau dat zich dan 'vertaalt naar fenomenen op het macroniveau; [...] het niveau van de samenleving'. Een soortgelijke redenering lijkt schuil te gaan achter Duyvendaks tegenstelling tussen het 'grote' en het 'kleine', hoewel hij het over concepten heeft. Volker haalt onder meer Coleman aan om te zeggen: 'Het aggregaat van deze handelingen [van individuen, WS] bepaalt immers hoe het macroniveau eruit ziet.' Maar precies dat is nu juist nooit aantoonbaar gemaakt, en het is ook nog nooit theoretisch adequaat geconceptualiseerd, zonder in tautologieën te vervallen waarin het 'macro' bestaat op basis van het 'micro', en andersom. Een dergelijke redenering is ook bij uitstek niet onderzoekbaar, want het aggregaat wordt a priori als resultante van individuele handelingen gezien (Coleman weet al op pagina 2 van zijn boek dat het zo zit) – hoe dan te verifiëren of te falsifiëren of dat zo is? Wat Volker voorstelt is dat we ons daar verder niet druk over maken en dat we ons richten op wat 'onderzoekbaar' is, namelijk handelingen van individuen. Het heeft, stelt zij, geen zin ons druk te maken over

‘complexiteit’ omdat dat niet onderzoekbare fenomenen oplevert. Wat dat laatste betreft, daar zullen vele complexiteitsonderzoekers, die de menselijke geest tot het universum onderzoeken, het mee oneens zijn. Ik ook, hoewel ik ook de abstracties van het complexiteitsdenken wantrouw wanneer ze als universeel gedacht worden (kritische transities, attractoren, emergentie, et cetera). Ook iemand als Luhmann heeft een oeuvre gebouwd dat talloze onderzoekbare fenomenen heeft geïdentificeerd, en velen zijn in zijn voetspoor bezig met onderzoek dat kennelijk niet voor iedereen als zodanig telt. Wat ‘onderzoekbaar’ is, en wat dus de sociologie ‘handelingsopties’ biedt, is niet een gevolg van theoretische aannames; het is er onderdeel van. Met Luhmann bijvoorbeeld, of om enkele andere voorbeelden te noemen, met Latour of Harrison White, valt perfect onderzoek te doen. Alleen wordt dan afscheid genomen van abstracties als individu en subject, en wordt gewerkt met abstracties als communicatie, systeem en omgeving, of actor en netwerk, of netdom en narratief. Er zullen vaak tevens andere methoden gebruikt worden, maar handelingsopties voor onderzoek zijn er te over. Wat ‘onderzoekbaarheid’ is, is vaak een onderdeel van een disciplinaire ‘whig history’: op enig moment dominante methoden worden als enig praktische optie gezien, en daarmee stellen ze dwingende eisen aan de theoretische abstracties die legitiem zijn. ‘Niet onderzoekbaar’ is dan het verwijt dat gemaakt wordt aan benaderingen die met *fundamenteel* andere abstracties werken – en die dus soms vragen bestaande concepten en beproefde methoden te veranderen of zelfs simpelweg te verlaten. Micro/macro is, theoretisch gezien, een tautologische cirkel die de bestaande dominantie van methoden en benaderingen bestendigt.

Maar mijn grootste probleem met een dergelijke houding is verbonden met de vraag of een theoretisch startpunt dat onderzoekbare fenomenen oplevert zelf buiten het sociale gelokaliseerd is. En hetzelfde geldt voor de concepten waarmee gewerkt wordt. Juist een concept als ‘individu’ wijst zelf op een historisch contingent verschijnsel dat onder invloed van allerhande sociale factoren geëvolueerd is, en dat, zoals alle evolutionaire verschijnselen, hoogstwaarschijnlijk weer zal verdwijnen. Om die reden biedt ‘individu’ alleen een neutraal startpunt wanneer eerst alle ontologische en normatieve bagage die het met zich meedraagt onzichtbaar gemaakt wordt door de eenheid van analyse te naturaliseren en in een universele relatie tot een even genaturaliseerd ‘macroniveau’ te plaatsen. Met andere woorden, ‘individu’ biedt een schijnbaar neutraal startpunt. En een schijnbaar onderzoekbaar beginpunt ook, want wat wordt eigenlijk aan ‘individuen’ onderzocht? Meestal zijn individuen bundels gekwantificeerde antwoorden op surveyvragen, of het zijn ‘placeholders’ voor betekenissen, of het zijn verder inhoudelijk lege nodes in netwerkmodellen. Het is typisch dat de meeste sociologen op die ene vervolgvraag meestal geen antwoord hebben, of beginnen te stotteren: wat produceert individuen? Het verdwijnen van het individu waar ik zojuist al aan refereerde is overigens een these die Michel Foucault al eens formuleerde in andere bewoordingen. En het is een idee dat nauw aansluit bij wat Beate Volker in een heel interessante opsomming in haar tekst opsomt als onderzoeksprogramma:

'Nieuwe technologische ontwikkelingen zullen in de toekomst veel sociologisch onderzoek vereisen. Hoe gaan we om en wat betekenen de nieuwe technologische ontwikkelingen zoals de 3D-printers, kwesties van origineel en kopie, plagiaat, authenticiteit en vervreemding? En hoe gaan we om met vraagstukken over intelligente robots, de mogelijkheid om honderden jaren oud te worden, preventieve bodyscans (voor wie het kan betalen), enzovoort?'

Precies zulke ontwikkelingen zijn het die concepten als 'individu', maar overigens ook als 'we' (in 'hoe gaan we om met'), problematiseren en die tot nieuwe actoren en adressen aanleiding zullen geven. Wat ik hier in het bijzonder uit opmaak, is dat we wel degelijk in staat zijn de relevante thema's te identificeren, ondanks de theoretische divergentie in onze aanpak ervan. Ikzelf heb een groeiende interesse in dronesurveillance en in mens-machinerelaties, maar de overige ontwikkelingen die Volker noemt, lijken me even fascinerend en oprecht uitdagend voor de sociologie. En, als ik een voorspelling mag doen, denk ik dat 3D-printers, het vervagen van origineel en kopie en van mens en machine tevens de conceptuele plausibiliteit van micro/macro-differenties zullen doen afnemen.

3. De status van normativiteit in de sociologie

Mooi om te zien in de reacties op mijn boek, en in dat boek zelf, is dat we in meer of mindere mate allemaal worstelen met de vraag wat onze analysemodus vraagt van ons engagement. In de bijdrage van René Gabriëls wordt dat het meest uitgesproken en systematisch gethematiseerd, zij het op een manier waarop Duyvendak en Volker ongetwijfeld hun eigen kritiek zouden hebben. Dat is een discussie waarvan het de moeite meer dan waard is die binnen de Nederlandse sociologie te voeren op een meer georganiseerde en grotere schaal, maar dat terzijde. Gabriëls thematiseert de door taal gemedieerde relatie tussen zijn en behoren. Ook op dit punt probeert hij mijn werk met een midden-twintigste-eeuwse Duitse denker in verband te brengen, te weten Ernst Bloch. En hij stelt over mijn werk: het 'zou pas echt radicaal zijn wanneer wat *is* en *kan* geplaatst wordt in de context van wat *moet*'. Ik behandel cognitieve en normatieve kwesties op asymmetrische wijze, stelt hij. Op een bepaalde manier heeft hij daarin, denk ik, gelijk. Op een andere manier niet, en zou ik zeggen dat ik het normatieve op cognitieve wijze benader. Normen behelzen dan verwachtingen waaraan vastgehouden wordt, ook bij teleurstellingen. Met andere woorden: normativiteit behelst een vorm van hardleersheid, een gebrekkig aanpassingsvermogen. Normatieve abstracties (wat 'moet') zijn daarmee uitermate nuttig. Maar ze hebben de vervelende eigenschap universaliteit te claimen, en ik ben niet bereid die te accepteren. Dat levert geen waarderingsvrijheid op, zoals in de sociologie vaak officieel beleden wordt, maar een *meervoudig universalisme*, waarvan de meervoudigheid, dat geef ik toe, als universeel aangenomen wordt. Met meervoudig universalisme bedoel ik dat universele claims met andere universele claims geconfronteerd moeten worden, en dat alleen de wederzijdse omarming van het universele grond voor hoop biedt. Dat is

bijvoorbeeld hoe ik Habermas' ommezwaai richting toenmalig paus Benedictus XVI interpreteer.

Daarmee weiger ik de positie van wetgever, ook als ik mijn eigen normatieve uitgangspunten niet onder stoelen of banken steek of wanneer ik constateer dat diegenen die waarderingsvrijheid belijden in de praktijk een door en door normatief frame hanteren. In zaken van normativiteit prefereer ik het expliciete boven het impliciete. Maar de rol van wetgever die de positie van het *moeten* inneemt, vind ik buitengewoon irritant – irritant niet in de productieve, systeemtheoretische zin des woords. Het leidt al te snel tot wat Peter Sloterdijk decennia terug al eens een 'cynisch verlicht bewustzijn' noemde. Dat Gabriëls de positie van de relatie tussen zijn en behoren vertegenwoordigt zonder irritant over te komen, ligt aan het feit dat ook hij niet het 'moeten' centraal stelt in zijn werk, maar vooral gedreven wordt door het aanklaarten van wat *niet* zou moeten. Dat is een kritische omgang met contingentie, met de wens abstracties te variëren, en daar kan ik mee instemmen. Als Gabriëls de relatie tussen zijn en behoren centraal stelt in zijn reactie, dan is dat dus vooral een theoretische ambitie die hij doorgaans zelf gelukkig ook niet in praktijk brengt. Het is meer een uiteindelijke plaatsbepaling van een werk (plaatsbepaling in de letterlijke zin ook: Frankfurt) dat praktisch gezien niet per se hamert op het behoren. En het is een theoretische ambitie die uiteindelijk ingebed is in een subjecttheorie die wat mij betreft filosofisch onhoudbaar is. Luhmanns communicatiebegrip is voor mij een van de mogelijke alternatieven voor een dergelijke quasi-transcendentiaal filosofie. Voor Gabriëls niet, en ik *weet* niet of we hier te maken hebben met een vorm van 'wederzijds begrip'. Ik denk wel dat wederzijds onbegrip een productievare kracht in het leven is. Gabriëls wil ook hier het dialectisch denken in stelling brengen. In de terminologie die ik in mijn boek hanteer, is dialectiek te zien als één mogelijke omgang met schizotopie. Dialectiek is het met iedere stap een verschil maken dat met de volgende stap overbrugd wordt. Maar het is slechts één mogelijke omgang met schizotopie, eentje die wat mij betreft filosofisch op zijn laatste benen loopt – iets wat door Adorno onderkend werd in zijn uiteindelijke insistentie op een negatieve dialectiek, een in mijn optiek vrij humorloze onderneming. Gabriëls stelt tot slot (op basis van een misverstand over wat ik met 'kunst' bedoel dat ik graag aan mijn eigen onhelderheid op dit punt toeschrijf) dat misschien nagedacht moet worden over een minder utilitaristische sociologie, en over de mogelijkheid van een sociologie die nuttig noch nadelig is. Ik weet niet direct wat dat zou betekenen – en dat maakt dat ik er wel nieuwsgierig naar ben – maar ik zou willen benadrukken dat de nietzscheaanse vraag die ik stel, zoals ook Beate Volker onderkent, niet een utilitaristische vraag is. Nietzsche had niets op met het utilitarisme – pathetische rekenaars – en ik denk dat juist een sociologie die ten dienste staat van het 'moeten' in een utilitaristisch schema vervalt – ook wanneer de normatieve theorie die daarachter schuilt deontologisch van aard is. Wat de discussie over normativiteit wat mij betreft oplevert, is drieledig:

- 1 De radicale onderkenning van het bestaan van normativiteit in de sociologische analyse. Juist omdat het cognitieve uit multiple mogelijke abstracties bestaat, is normativiteit onuitroeibaar – er worden immers selecties en dus beslissingen gemaakt en daarvoor geven feiten nooit de doorslag.

- 2 De explicitering van impliciete vormen van normativiteit. Laten sociologen en andere sociale wetenschappers, evenals geesteswetenschappers, helder maken welke impliciete keuzes gemaakt zijn. Voor zover ze daartoe niet in staat zijn, kunnen ze het bij elkaar doen, zoals Gabriëls bij mij.
- 3 De omarming van de universaliteit van het meervoudige van al het universalisme. Op die smalle basis, die zelf geen vaste grond biedt, bestaat het principe 'hoop'.

Besluit

Laat ik nog kort terugkeren naar mijn openingsvoorbeeld, de aliens. Ik veronderstelde daar dat zij vanuit de ruimte het aardse leven konden observeren. Maar is dat wel mogelijk? Is dat niet precies het soort van 'God trick' waardoor wetenschappelijke objectiviteitsclaims volgens Donna Haraway zo vaak gekenmerkt worden? Vergelijkbare beelden voor zo'n fictieve positie zijn het 'God's eye point of view' (Hilary Putnam) en de 'view from nowhere' (Nagel). Natuurlijk kunnen die aliens maar in zeer beperkte mate iets leren over het aardse leven door vanaf een afstandje toe te kijken. Om het echt te leren kennen, zullen ze moeten experimenteren. Dat wil zeggen: ze moeten ingrijpen, manipuleren, selecteren en participeren, en dus waarschijnlijk zichzelf kenbaar maken. Ze moeten, met andere woorden, datgene wat ze willen observeren veranderen middels die observatie – die daarmee altijd alleen de door die observatie gemanipuleerde toestand observeert. Observeren is zo, als het goed is, altijd jezelf als observeerder terugzien in het observeren. Het hele idee van een op afstand observeren zonder in te grijpen is absurd: het probeert iets te zien door eerst naar buiten te gaan en de deur dicht te doen. Dat is in het sociale leven onmogelijk, en daarom strookt dit idee ook niet met de dagelijkse praktijk van onderzoek, ook van onderzoek dat op basis van die ideologische claim te werk gaat. Willen de aliens echt iets leren over het aardse leven, dan zullen ze neer moeten dalen en etnografie moeten doen, ons moeten vragen naar onze netwerken en experimenten moeten opzetten in samenwerking met ons en onze 'companion species'. Ze moeten, met andere woorden, voor een belangrijk deel ophouden aliens te zijn. Omgekeerd zullen zij die onder de noemer van een 'objectiviteit' het sociale leven willen observeren van buitenaf, aliens moeten worden. Dat zal hen niet lukken, en de poging maakt hen niet per se sympathiek. Sterker, voor zover het niet breed als nadelig wordt ervaren – een dergelijk publiek succes van *Over nut en nadeel van de sociologie voor het leven* wordt door de uitgever niet voorzien – draagt het toch minstens bij aan de volstrekte irrelevantieverklaring van de sociologie voor het leven. Al die zogenaamde kennis, die permanent zichzelf tegenspreekt en die permanent door het leven zelf achterhaald wordt. Al die puur interne discussie die zelden het medium 'journal' verlaat. Al die miljoenen die vooral de cv's langer maken van oninspirende sociologen die heel erg goed zijn in heel erg exclusief met elkaar discussieren. Zulke wannabe-alien sociologie zal voor mijn gevoel eerder vroeg dan laat voor een belastingbetaler komen te staan die zijn of haar geld terug wil. Alleen al om die reden is het toe te juichen dat de Nederlandse Sociologische Vereniging

besloten heeft Beate Volkers mooie idee om een seminar van verkenningen te ontwikkelen op basis van sciencefictionliteratuur, te sponsoren. Een prachtig besluit.

Literatuur

Whitehead, A.N. (1916) The Organization of Thought. *Science*, 22: 409-419.