

De 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden

Dick Pels

1. Vooraf

De Waarden, zo kan men de moderne cultuurpessimist horen klagen, zijn niet meer wat ze geweest zijn. Taal en praktijk van de huidige moraal, zo verklaren denkers als MacIntyre, Bloom en Finkelkraut in litanie, verkeren in een deplorabele staat van verwarring: morele oordelen zijn permanent omstreden en lijken niet langer rationeel te kunnen worden gefundeerd. Maar ook de Feiten, zo zullen dezelfde of collega-pessimisten meteen toevoegen, zijn geen schaduw meer van hun vroegere zelf. Sinds Poppers vervanging van de inductivistische metafoor van de 'rockbottom of knowledge' door die van het 'moeras' heeft het relativistisch virus zich in de moderne kennistheorie vastgezet en lijken alle vaste 'gronden' aan de wetenschap te ontvallen. Het antwoord op de eerste kantiaanse vraag 'wat kunnen we weten?' lijkt daarmee even onvindbaar te zijn geworden als het antwoord op de tweede: 'wat behoren we te doen?'.

Bij deze twee klachten voegt zich gemakkelijk een derde, zodat het pessimistisch *a capella* compleet is. Ook de kunst om waarden en feiten, normatieve en empirische uitspraken op een logisch verantwoorde manier *uit elkaar te houden* lijkt in de huidige tijd definitief verloren te zijn gegaan. De categorische scheiding tussen de sferen van *Sein* en *Sollen*, die precare verworvenheid van het gerationaliseerde westerse wereldbeeld, eerst al onder zware druk gezet door de politisering van de wetenschap, lijkt nu door een pragmatistische en postmoderne generatie in één beweging op de intellectuele schroothoop te worden geworpen. De waardevrijheid van de wetenschap is een antiquarisch dogma waarin niemand meer serieus lijkt te willen investeren.

In het navolgende doe ik een poging om dit drievoudige pessimisme om te munten tot een driedubbel optimisme. Dat het positivistische project van de rationele fundering van empirische verklaringen nu al evenzeer lijkt te hebben gefaald als het klassieke Verlichtingsproject van de rationele fundering van waarden, is geen intellectuele ramp maar eerder het tweemaal wakker worden uit een onmogelijke en gevaarlijke droom. De 'onfundeerbaarheid' van beide typen oordelen is niet een dubbel valluik dat opent naar de

volstreekte regelloosheid, maar eerder een symptoom van axiologische en kennistheoretische bescheidenheid: van de afwezigheid van de symbolische geweldpleging die de wil-tot-universaliseren onvermijdelijk begeleidt.

Op deze plaats wil ik me echter niet zozeer bezighouden met axiologische of epistemologische funderingsproblemen als wel met het probleem van de *wederzijdse relatie* tussen waarden en feiten; om een standpunt te verdedigen dat lijnrecht ingaat tegen het dualistische standaardbeeld van hun categorische scheiding (Moore, Weber, Popper) en dat ook in dit vlak pessimisme inruilt voor een optimistisch postulaat: dat van de 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden. De gedachte dat empirisch-cognitieve en evaluatieve uitspraken elkaar (moeten) doordringen dient kortom niet te worden opgevat als teken van filosofische en morele regressie, van een terugval in een naïef en gevaarlijk monisme, maar als een interessant en vruchtbaar uitgangspunt voor theorievorming en onderzoek. Net als andere binaire opposities in het sociale denken is ook het feit/waarde onderscheid toe aan een 'implosie' of 'deconstructie' naar het postmoderne recept van Baudrillard of Derrida.

Dit postulaat van de 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden is alleen maar voorstelbaar wanneer het zich van meet af aan niet voordoet als een zuiver feitelijke constatering, maar als een oordeel waarin alweer constaterende en normatieve elementen onmiddellijk verweven zijn. Zo komt het tegemoet aan een elementaire eis van zelfreflexiviteit en levert daarmee een eerste illustratie van de nuttigheid van het hier voorgestelde principe, dat vanzelfsprekend niet mag ontsnappen aan de normatief-methodische regel die het zelf stelt. Dat is ook de reden dat een uitdrukking als 'natuurlijke' saamhorigheid beter past dan bijvoorbeeld 'logische' saamhorigheid. Niet alleen vanwege het 'politionele' karakter dat logische argumentatieregels vaak aankleeft, maar ook omdat deze term, door zijn ironische knipoog naar alle vormen van 'naturalisering', meteen de typische dubbelzinnigheid van het natuurlijkheidsbegrip uitbuit, dat steeds is ingespannen tussen constatering en waardering.¹

2. *Feit en waarde in het dagelijks spraakgebruik*

Kenmerkend voor de standaardopvatting² is dat het 'kritisch dualisme' van feiten en waarden wordt geïnterpreteerd als een vanzelfsprekend wezensinzicht, dat alleen een geschiedenis bezit in de finalistische zin van een geleidelijke ontvouwing van monisme naar dualisme, van een primitief stadium van niet-scheiding of osmose in de richting van rationeel inzicht in de noodzaak van scheiding en heterogeniteit. Het klassieke dualisme wordt daarmee zowel afgezet tegen een *historisch* beginpunt in de filosofische traditie,

als tegen het bezinnsel van dit primitieve monisme in het dagelijks spraakgebruik, dat nog steeds een continuum van interacties tussen werkelijkheids- en waardeoordelen toelaat.³ Een belangrijk element van de traditionele opvatting is immers dat de omgangstaal vol zit met ongecontroleerde overgangen tussen het feitelijkheidsdiscours en het normatieve discours en dat één van de belangrijkste contrasten tussen common sense en wetenschap zou liggen in een strenge methodische scheiding tussen beide.

Het is daarom interessant om waar te nemen dat de common sense begrippen 'feit' en 'waarde' veel dichterbij elkaar liggen dan het filosofisch standaardbeeld acceptabel acht. Bovendien laten zij 'inwendig' dezelfde polariteit zien tussen de meer objectieve en de meer subjectieve interpretaties die in het filosofisch dualisme juist worden gescheiden en op maximale afstand worden gezet. In het idee van een 'ontologisch hiaat' tussen feiten en waarden komen met andere woorden juist die eigenschappen van beide begrippen naar voren die, onder veronachtzaming en geleidelijke uitsluiting van aangrenzende betekenissen, ervoor zorgen dat zij cognitief gezien haaks op elkaar komen te staan. De weinig gedifferentieerde 'stof' van het dagelijks taalgebruik wordt tweemaal zodanig verdeeld dat het continuum wordt opgebroken in de richting van een scherpe logisch-semantiche oppositie.

Analysen we eerst het *waardebegrip*, dan zien we in het dagelijks spraakgebruik twee min of meer tegenovergestelde betekenissen optreden: een objectiverende betekenis, waarin 'waarde' wordt opgevat als 'ding' of 'goed' in economistische zin ('datgene wat waarde *bezit*') en die afkomstig is uit de klassieke politiek-economische waardeleer, en een bredere betekenis die 'waarden' gelijkstelt met alle soorten van zedelijke of normatieve (morele, religieuze, esthetische, politieke) oordelen ('wat mensen waardevol *achten*; het Goede'). De polariteit die hier in vage lijnen zichtbaar wordt is die tussen een substantialistische en kwantitatieve opvatting van waarde-als-ding (of: waarde als *feit*) en een interpretatieve of subjectiverende betekenis (waarde als 'toegekende kwaliteit'), waarbij het dagelijks taalgebruik en de dictionaries nog het continuum vasthouden dat tussen beide polen is gespannen.

Het waardebegrip in de brede 'morele' betekenis ontstaat trouwens pas in het midden van de negentiende eeuw in de Duitse filosofie, wanneer het technisch-economische begrip van de klassieke politieke economie geleidelijk in 'culturele' richting wordt verbreed, vooral door pioniers van de neo-kantiaanse beweging als Lotze en diens leerling Windelband en in het spoor van Nietzsche's nihilistische *Umwertung aller Werte*. Door de neo-kantianen wordt filosofie überhaupt steeds sterker vereenzelvigd met een algemene waardenleer, zodat het begrip een centrale positie gaat innemen in de cultuurwetenschappen en een kapstok wordt voor de cultuur-natuur dichoto-

mie.⁴ Via Windelband en Rickert vindt het zijn weg naar Max Weber en de *Werturteilsstreit* in de Verein für Sozialpolitik, waar Weber tegenover Schmollers 'normatieve maatschappijwetenschap' het beginsel van de waardevrijheid verdedigt.⁵ Pas in die periode vormt het waardenbegrip zich als de grote contrast-categorie tegenover het feitenbegrip, omdat het gaat fungeren als conceptuele container van alles wat geacht wordt buiten de empirisch-causale wetenschap te vallen.⁶

Richten we ons vervolgens op het facticiteitsbegrip, dan zien we dat het op dezelfde oecumenische wijze is ingespannen tussen de twee betekenispolen van 'gegevenheid' en 'gemaaktheid', van determinisme en constructivisme, dus wederom: van objectiviteit en subjectiviteit. Een feit kan zijn een 'gedane zaak' of 'verrichte daad', zoals in 'wapenfeit' of in 'de misdadiger bekende de feiten'; in de etymologische diepte ligt dan de Latijnse wortel *facere* en het voltooid deelwoord *factum*. Dit is de betekenis waarop zoveel wordt gespeculeerd door moderne constructivisten als Knorr, Collins en Latour, die daarmee een 'contra-factische' omdraaiing voorstaan van de filosofisch veel sterker ingeburgerde betekenis van feitelijkheid als 'gegevenheid' of 'objectieve realiteit'.

Een feit is immers ook datgene wat werkelijk heeft plaatsgehad; een gebeurtenis, omstandigheid of handeling waarvan de werkelijkheid vaststaat, zoals in uitdrukkingen als: 'het is een feit dat...', 'de feiten spreken voor zich', 'in feite', 'een voldongen feit'. Feiten in deze zin zijn 'hard', dingen waar je 'niet omheen kunt', die 'zich aandienen', waarvan je moet 'uitgaan' en waar je 'respect' voor dient te hebben. Het zijn entiteiten in de werkelijkheid die los van ons denken en spreken 'objectief' bestaan, en als zodanig vaststaande, onbetwifelbare zekerheden opleveren.

Uit deze onmiddellijke koppeling van 'werkelijkheid' en 'zekerheid' blijkt wel dat er aan de objectiviteitskant van het routineuze feitelijkheidsbegrip nog een ander verschil moet worden gemaakt. Wat objectief *vaststaat* of *zeker* is (en in die zin contrasteert met 'mening', 'opinie' of 'interpretatie') valt in logische zin immers niet onmiddellijk samen met wat *gegeven* is, wat objectief bestaat onafhankelijk van ons doen en laten en niet zomaar willekeurig door ons handelen kan worden gemodificeerd. Juist deze vereenzelviging van feiten als 'dingen in de wereld' en van feiten als 'zekerheden' vormt een hoofdelement van het inductivisme en empirisme, dat de zekerheidsclaim onmiddellijk afleidt van of fundeert in de werkelijkheids- of ontologische claim.

Net als bij het waardebegrip dienen we ook hier te beseffen dat het begrip 'feit' in deze laatste betekenis van 'ding-in-de-wereld' een historische constructie is en dat de kwaliteiten die het op maximale afstand plaatsen van het waardebegrip ('naaktheid' niet alleen in de zin van 'waardevrijheid' maar

ook in de zin van 'theorievrijheid') het produkt zijn van een lang uitgesponnen proces van splitsing, zuivering en toespitsing van betekenissen. Een cruciale momentopname in dit 'scheppingsverhaal van de feiten' is de formulering van het inductivistisch programma door filosofen als Bacon en natuurkundigen als Boyle in het zeventiende eeuwse Engeland. In Bacons leer van de Idolen (*Novum Organum*, 1620) tekent zich een scheiding af tussen feiten en theorieën (opinies, hypothesen, vooroordelen) die in nog scherpere vorm terugkeert in het werk van zijn leerling Boyle (*New Experiments Physico-Mechanical*, 1660). In diens notie van experimentele 'matters of fact' worden feiten onmiddellijk vereenzelvigd met objectieve standen van zaken in een waardevrije en theorieloze 'natuur' en vormen als zodanig de harde ondergrond voor de wetenschappelijke zekerheid. Het is deze gekoppelde notie van feitelijkheid als 'spiegel der natuur' en als basis van objectieve zekerheid die tot ver in de moderne tijd het zelfbeeld van de wetenschap heeft bepaald en die een vanzelfsprekende dominantie heeft verworven in het dagelijks spraakgebruik.

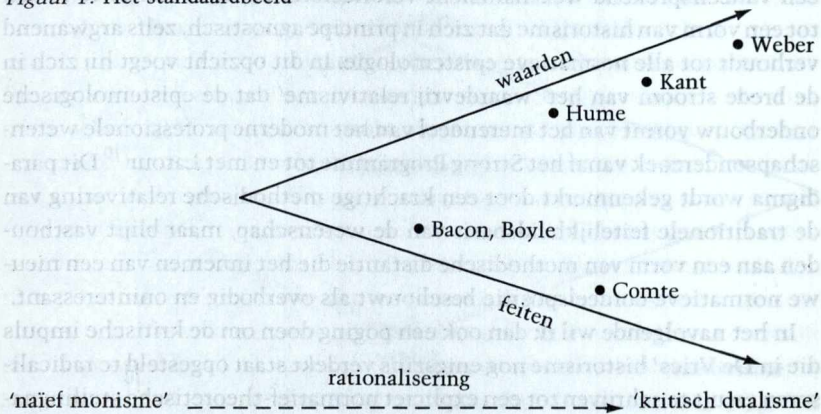
3. *Het ruitschema*

Zowel van de waarden als van de feiten valt dus een scheppingsverhaal te vertellen, een dubbel verhaal van historische constructie of produktie, dat het proces van de geleidelijke 'verdinglijking' of 'verharding' van de feiten spiegelt aan het gelijk opgaande en tegenovergestelde proces van de 'idealisering' of 'verzachting' van de waarden. De twee begrippen profileren zich als het ware ten koste van elkaar, in een langzame diffusiebeweging waarin hun aanvankelijke symbiose plaats maakt voor een kennislogische asymmetrie. Het (onto)logisch dualisme wordt daarmee vloeibaar gemaakt en verschijnt als (tijdelijk) eindpunt van een langdurig historisch proces van splitsing, waarbij de begrippen 'feit' en 'waarde' zich steeds sterker als contrastbegrippen tegenover elkaar profileren en in cognitieve zin 'ruggelings' tegenover elkaar komen te staan.⁷

Het filosofisch standaardbeeld bevriest deze ontwikkelingslogica en vereeuwigd zodoende wat niet meer is dan een momentopname in een langlopend historisch proces.⁸ De historisering van het feiten-waarden onderscheid laat op zijn beurt zien hoe precair en veranderlijk deze zo stabiel en 'wetmatig' lijkende filosofische demarcatie uiteindelijk is. Door het dualisme 'vloeibaar' te maken onthult zij tevens de inwendige cognitieve samenhang, om niet te zeggen cognitieve symbiose, die tussen beide begrippen in de historische diepte bestaat. Zo krijgt het idee van de 'natuurlijke saamhorigheid' tussen feiten en waarden ook een historische verankering.

Dat heeft tendentieel tot gevolg dat traditionele legitimeringen van de au-

Figuur 1: Het standaardbeeld



tonomé, professionele wetenschapsbeoefening via het waardevrijheidsbeginsel en het traditionele feitelijkheidsbegrip op losse schroeven worden gezet. Het feit-waarde onderscheid, zo betoogt ook De Vries, kan geen onproblematische fundering leveren voor de culturele differentiatie tussen wetenschap en samenleving, omdat het onderscheid geen oorzaak maar juist een *gevolg* is van deze differentiatie. Het is geenszins ontologisch of epistemologisch gegeven, maar een historisch construct dat de opkomst van een nieuwe wetenschappelijke stijl en van de professionele verzelfstandiging van het wetenschapsbedrijf begeleidt en legitimeert. De (onto)logische 'bevriezing' fungeert eerder als dekmantel van een proces van institutionele of sociale demarcatie; een sociale scheiding wordt gehuld in tijdloos filosofisch gevaad.⁹

Hoewel hiermee een intrigerende aanzet van ideologiekritiek op het wetenschappelijk standaardbeeld en het waardevrijheidsethos wordt gegeven, maakt De Vries niet duidelijk hoe de relatie tussen 'feiten' en 'waarden' verder moet worden gedacht. Zijn historiserende strategie toont wel de samenhang aan tussen de filosofische en de sociale demarcatie en relateert de eerste als een sociaal-historisch 'construct', maar zet deze kritische impuls niet door in de richting van een expliciet alternatief. In het voetspoor van Graham suggereert hij terecht dat er veel meer principiële 'interactie' bestaat tussen de domeinen van 'feit' en 'waarde' dan het standaardbeeld kan toelaten. Hij wijst hierbij op de opkomst van de interdisciplinaire, beleidsgerichte 'kundes', op de ontwikkeling van 'doelgeoriënteerde' praktische wetenschappen, en op de nieuwe, culturele rol die de wetenschap in een ingewikkelde verstrengeling brengt met tal van maatschappelijke handelingsvelden.

Zijn terechte kritiek op 'Whig histories' die het feit-waarde-dualisme als

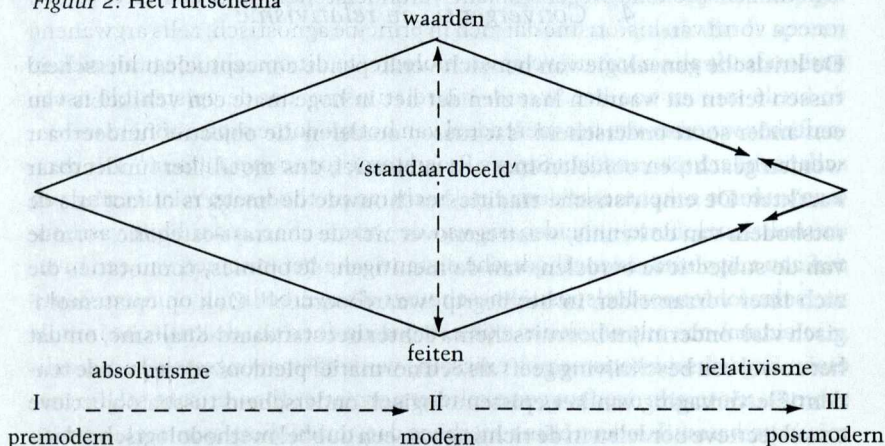
een vanzelfsprekend wezensinzicht veronderstellen, lijkt echter te leiden tot een vorm van historisme dat zich in principe agnostisch, zelfs argwanend verhoudt tot alle normatieve epistemologie. In dit opzicht voegt hij zich in de brede stroom van het 'waardevrij relativisme' dat de epistemologische onderbouw vormt van het merendeel van het moderne professionele wetenschapsonderzoek vanaf het Strong Programme tot en met Latour.¹⁰ Dit paradigma wordt gekenmerkt door een krachtige methodische relativisering van de traditionele feitelijkheidsbasis van de wetenschap, maar blijft vasthouden aan een vorm van methodische distantie die het innemen van een nieuwe normatieve oordeelspositie beschouwt als overbodig en oninteressant.

In het navolgende wil ik dan ook een poging doen om de kritische impuls die in De Vries' historisme nog enigszins verdekt staat opgesteld te radicaliseren en uit te schrijven tot een expliciet normatief-theoretische stellingname. Mijn basisveronderstelling hierbij is dat, terwijl het essentieel is om de 'Whig fallacy' te vermijden, waarin een hedendaags standpunt wordt verabsoluteerd en geprojecteerd in de historische diepte, tegelijkertijd het verleden pas wordt opgelegd door de retrojectie vanuit een kritisch standpunt in het heden en alle geschiedschrijving dus (naar het bekende woord van Croce) geschiedschrijving van het heden is. Ook De Vries' historisme wordt ingegeven door een kritische oordeelspositie die alleen denkbaar is vanuit een constellatie van rivaliserende motieven in het heden.¹¹ In die zin is 'Whig history' niet alleen onvermijdelijk maar zelfs wenselijk; het gevaar schuilt immers niet zozeer in het hodie-centrisme als zodanig, maar in het traditionele absolutisme van de positie van waaruit het oordeel wordt (te)ruggeprojecteerd.

Om dit nieuwe standpunt te vinden wil ik de antinomie tussen feiten en waarden principiëler opvatten in de zin van een quasi-hegeliaanse *contradictie* of *antithese*. Dit gaat verder dan te zeggen dat het dualisme van feiten en waarden geen tijdloos axioma, geen buiten de geschiedenis verblijvende ontologische gegevenheid of kennislogische 'waarheid' is. Het dualisme wordt nu immers opgevat als het produkt van een dubbel *vervreemdings*proces, dat in 'tegenspraak' is met de 'natuurlijke saamhorigheid' die feiten en waarden verbindt. Dat wil ook zeggen dat expliciet wordt gestreefd naar een overbrugging of dichtung van de kennislogische kloof die het zwakke postulaat van hun wederzijdse 'interactie' voorbijstreeft in de richting van de sterkere claim van versmelting of *osmose*.

Deze osmose heft de historische antinomie op en doet haar beide afsplitsingen weer samenkomen in een nieuwe synthese die enige gelijkenis (maar ook belangrijke verschillen) vertoont met het monistische, ongedeelde punt van oorsprong. Het historische schema van de dubbele divergentie kan met andere woorden worden 'doorgezet' en (in spiegelbeeld) worden 'omgeklapt', zodat het volgende ruitvormige basispatroon resulteert:

Figuur 2: Het ruitschema



In dit quasi-dialectisch schema van divergentie, antinomie en convergentie vormt het historisch eindpunt tegelijkertijd een utopisch, logisch-normatief beginpunt van waaruit de gehele beweging wordt teruggeprojecteerd. Dat wil zeggen dat het schema niet alleen ambieert om bepaalde lange termijn ontwikkelingen in het filosofisch-maatschappelijk denken te reconstrueren en in kaart te brengen, maar tegelijkertijd expliciet tot doel heeft om een bepaald kritisch standpunt te legitimeren en via deze historiografische 'omweg' te verduidelijken en te onderbouwen.¹²

In die zin onttrekt het schema zich niet aan de 'reflexieve paradox' die ontstaat zodra het zichzelf zou voordoen als een uitzondering op de zelf gestelde regel. Die paradox besluipt onontkoombaar alle (onto)logische argumentatie omtrent een vermeende 'kloof' tussen feiten- en waardenoordelen (die zouden thuis horen in twee absoluut van elkaar onderscheiden 'werelden', 'zijnssferen' of 'logische bereiken'), omdat dit axioma zelf door zijn evidente menging van beschrijving en waardering onmiddellijk zijn eigen grondregel overtreedt. Dit probleem ontstaat al bij Hume, de (omstreden) vader van het idee van de 'naturalistic fallacy'.¹³ Het keert terug in acute vorm in Webers postulaat van de 'absolute heterogeniteit' tussen de beide oordeelssferen van *Sollen* en *Sein*, dat daarmee tot een wel zeer paradoxaal (maar daarom des te sprekender) voorbeeld wordt van hun 'natuurlijke saamhorigheid'.¹⁴ Maar ook in een moderne verzoeningspoging als die van Habermas, die de kloof verkleint maar vasthoudt aan het postulaat van het verschillende 'ontologische bereik' van normatieve en cognitieve rationaliteitsclaims, is deze reflexieve paradox nog steeds actief.

4. *Convergentie en relativisme*

De kritische genealogie van het zich verdiepende conceptuele onderscheid tussen feiten en waarden laat zien dat het in hoge mate een vehikel is van een ander soort onderscheid: dat tussen oordelen die objectief fundeerbaar werden geacht, en oordelen met een subjectief, dus moeilijker fundeerbaar karakter. De empiristische traditie beschouwde de 'matters of fact' als de rotsbodem van de kennis, waartegenover zich de contrast-categorie vormde van de subjectieve oordelen, van de meningen, de opinies, connotaties die zich later verzamelden in het begrip 'waardeoordeel'. Ook op epistemologisch vlak ondermijnt het ruitschema echter het standaard-dualisme, omdat het zowel een beschrijving geeft als een normatief pleidooi voert voor de tendentiële vervaging van het epistemologisch onderscheid tussen objectieve en subjectieve oordelen in de richting van een dubbel methodologisch relativisme. Dat wil zeggen dat de 'deconstructie van de waarden' die de objectieve waardeleer van neo-kantiaanse snit al eerder verving door het emotivistisch relativisme, wordt aangevuld met en gecompleteerd door een gelijksoortige 'deconstructie van de feiten', die convergerend werkt, omdat de relativistische logica van het 'waardedebat' nu ook wordt uitgebreid tot het domein van de feitelijke vaststellingen.

Aan de 'feitenkant' van het schema nemen we immers een stapsgewijze omkering waar van de historische constructielogica die de feiten eerder had 'gereïficeerd', dat wil zeggen geïsoleerd van hun als 'vooroordelen' of 'idolen' opgevatte theoretisch/normatieve inbeddingen. Deze beweging resulteert in een steeds duidelijker relativering van het empiristische onderscheid tussen feiten en theorieën en in het verlengde daarvan, ook in een stelselmatige overbrugging van de kloof tussen beschrijvende en normatieve theorie. Het begin van deze beweging vinden we in de taalfilosofie van de late Wittgenstein en in Poppers principiële kritiek op het inductivisme.¹⁵

In de verdere ontwikkeling van de moderne wetenschapstheorie en het wetenschapsonderzoek na Kuhn worden deze koppelingen geradicaliseerd. Het Starnberger programma introduceert het idee van de 'normatieve finalisering' van (natuur)wetenschap; Habermas 'egaliseert' via een expliciete kritiek op Weber het kennistheoretisch statuut van de normatieve en de cognitieve rationaliteit. Sociologen als Gouldner, Phillips en Bourdieu uiten hun scepsis over de mogelijkheid en wenselijkheid van een waarde vrije sociale wetenschap, een scepsis die wordt gedeeld door historici als Ginzburg en Schama en geschiedsfilosofen als Rüsen en White. Een verdere vervluchting van het klassieke werkelijkheidsbegrip vindt men in de genealogieën van Foucault, in het neo-pragmatisme van Rorty en in het postmodernisme van Derrida en Lyotard. In het moderne 'constructivisme' van o.a. Knorr en

Latour wordt het klassieke feitelijkheidsbegrip zelfs geheel op zijn kop gezet; een feit wordt daar opgevat als een subjectieve aanspraak die de sporen van zijn eigen sociale en kennispolitieke constructie met succes heeft weten uit te wissen.

Als men dit laatste mag opvatten als een kritische theorie over 'reïficatie'¹⁶, dan wordt zichtbaar dat de klassiek-empiristische notie dat feiten dingen-in-de-wereld zijn die niet worden 'gemaakt' maar moeten worden 'ontdekt' eigenlijk een *zekerheidsclaim* is die ten onrechte paradeert als een *ontologische claim*. Deze verwisseling bepaalt ook de produktielogica van het begrip 'feit' zoals dat zich voor het eerst manifesteert in Bacons Idolenleer en in Boyles 'experimentele' filosofie. Een 'feit' was immers een kennisitem waaromtrent absolute en blijvende zekerheid kon worden verkregen – iets wat veel minder goed voorstelbaar was in het geval van theorieën. Omdat feiten, anders dan theorieën, niet werden gezien als menselijke constructies maar als 'spiegelingen der natuur', werden zij geacht een dwingend fundament te kunnen verschaffen voor de nagestreefde universele consensus. De linguïstische demarcaties van Boyles experimenteel programma lieten de scheiding tussen theorieën en feiten samenvallen met de scheiding tussen wat onvast en betwistbaar was en wat kon worden beschouwd als 'natuurlijk gegeven', dus als bron van onwrikbare zekerheden.¹⁷

Wanneer de post-empiristische wetenschapsfilosofie zich dan ook realiseert dat feiten niet zomaar voor zichzelf spreken maar altijd zijn geladen met theorie en dat theoretische en feitelijke uitspraken niet radicaal kunnen worden gescheiden, vestigt zich ook het inzicht dat feiten niet zozeer *ontologisch* dienen te worden opgevat, als werkelijk bestaande 'dingen', maar *epistemologisch*, als aanspraken op zekere kennis. Met de meeste uitspraken in de trant van: 'het is een feit dat...' wordt immers niet veel anders toegevoegd aan de inhoud van de uitspraak dan de grotere nadruk van de zekerheidsclaim of waarheidsaanspraak. De uitspraak wordt kracht bijgezet en in die zin is 'feit' niet zozeer een verwijzing naar iets dat 'in de wereld' bestaat als wel een legitimerende en verhullende *krachtterm*.

Maar als het begrip 'feit' alleen zinvol kan worden gehanteerd op het niveau van uitspraken en dienst doet als 'aangever' van een bepaalde kennis-theoretische status¹⁸, dan is de verdinglijking of 'ontologisering' van de feiten een effectief ideologisch middel om oordeelszekerheid te claimen, om oordelen te objectiveren en universaliseren door ze te ontdoen van hun zichtbare oordeelskarakter en voor te stellen als elementen in een onafhankelijke buitenwereld die zich aan de waarnemer opdringt. 'Reïficatie van de feiten' is een strategie van naturalisering en dus 'verzekering': *verdinglijking* is verzekering. De feitelijkheidsvraag wordt daarmee 'uitgesmeerd' over een continuum van relatieve oordeelszekerheid dat geen principiële ce-

suur meer kent tussen feiten en artefacten. Ook het uiteinde van het continuüm geeft ons niet 'de dingen zelf'. De onmiddellijke, 'dwangmatige' verbinding tussen de representatie van de werkelijkheid en de rechtvaardiging van kennis wordt daarmee verbroken.

Het is deze vorm van (methodisch, niet ontologisch) relativisme die het epistemologisch statuut van de feiten en de waarden 'gelijktrekt' en 'samentrekt', zodat de normatieve en de waarheidsdiscoursen convergeren in het osmosepunt van het ruitschema. Dit schema beschrijft (en rechtvaardigt) daarmee een dubbele ontwikkeling; want door de quasi-circulaire beweging die verloopt van eenheid naar differentiatie naar eenheid-op-hogerniveau en die ogenschijnlijk terugkeert tot zijn eigen beginpunt, weeft zich een andere, lineaire beweging die verloopt van kennistheoretisch absolutisme en 'fundamentalisme' in de richting van relativisme en anti-fundamentalisme. De 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden, die aan het begin een absolutistische vorm aanneemt, keert aan het eindpunt terug in nieuwe, want relativistische gedaante.

De relatieve *scheiding* tussen de logica van de feiten en die van de waarden die wordt aangebracht door het Engelse empirisme wordt al gemotiveerd door een anti-dogmatische, sceptische houding tegenover de funderingsmogelijkheden van essentialistisch geformuleerde hypothesen en theorieën, en zoekt die fundering exclusief in de experimentele 'matters of fact'. De neo-Kantiaanse scheiding tussen feiten en waarden stoelt op een nog veel krachtiger besef van de relatieve 'onfundeerbaarheid' van waarden en het onvermijdelijk waardengeladen perspectivisme van alle theorieën; hoewel ook hier de notie van een onafhankelijk 'beslissende' werkelijkheid tenslotte intact blijft. Maar het is ook duidelijk dat radicalere vormen van kennistheoretische scepsis juist tot gevolg hebben dat de kloof tussen feiten en waarden weer wordt overbrugd. Terwijl een 'halve' absolutisme-kritiek leidt tot het 'sceptisch dualisme' van het feit-waarde onderscheid, voert een 'hele' absolutisme-kritiek daar weer aan voorbij in de richting van versmelting en osmose. Dit is al voor een deel het geval in Habermas' notie van de principiële interdependentie en rationele 'gelijkwaardigheid' van het theoretische en het praktische discours. Het geldt des te sterker voor pogingen die het rationalisme van Habermas voorbijstreven in 'postmodern-relativistische' richting en die de nog door Habermas gestelde eis van rationele (in de zin van dwingende, universalistische) fundeerbaarheid geheel laten voor wat zij is.

De feiten-waarden-ruit vertoont al met al een opvallende gelijkenis met de structuur en gang van de Hegeliaanse dialectiek. Zij schrijdt immers voort via een spanningsvolle 'Entzweiung des Geistes' naar een 'finale' staat waar de oorspronkelijke eenheid na het intermezzo van vervreemding op

een ander niveau wordt hersteld.¹⁹ Het primitieve holisme dat het Zijnde en het Goede samentrekt in het Absolute moet in het geprojecteerde eindpunt plaats maken voor een relativistisch holisme dat de feiten en de waarden weer hun oorspronkelijke 'saamhorigheid' teruggeeft. Het schema heeft daarmee net als de hegeliaanse dialectiek een dubbele logische pretentie, omdat het zowel historisch-beschrijvend is als doortrokken lijkt te zijn van een idealistische teleologie.

Maar die teleologische indruk is schijn. De finalistische logica loopt immers niet 'van links naar rechts' mee met de historische tijd, maar andersom, tegen de tijdstroom in; en de motor van het proces is *niet* zoiets als de noodzakelijke 'zelfontwikkeling' van het Begrip. Waar Hegel het proces van ontvouwing van de Absolute Geest een reflexieve apotheose laat bereiken in zijn eigen filosofie die meteen aan het eindpunt van de (denk)geschiedenis staat, en zich zodoende 'laat dragen' door een historisch proces dat zowel objectiviteit als noodzakelijkheid bezit, is het ruitschema eerder een poging tot *kennispolitieke* reconstructie, tot *retrojectie* vanuit een als relativistisch en contingent opgevatte oordeelspositie in het heden.

Net als in de hegeliaanse dialectiek wil het dus niet ontsnappen aan het denkvoorstel dat het zelf belichaamt: dat van de 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden. Maar anders dan in de hegeliaanse drieslag vervalt het dwingende absolutisme waarmee de eindpositie als de enige rationeel-voorstelbare uit de bus komt. Hoewel het schema wel degelijk aanspraak maakt op 'werkelijkheidszin', wordt het daarom niet alleen door de historische 'werkelijkheid' onderbouwd. Als vorm van werkelijkheidsgerichte 'verbeelding', die ontstaat in het contact tussen historisch materiaal en kennispolitiiek perspectief, heeft het een 'ongefundeerd', dus precair ophangpunt: het hangt als het ware aan een zijden draad.

5. *Reductionisme en de 'naturalistic fallacy'*

Een ander belangrijk normatief-beschrijvend kenmerk van het ruitschema is de manier waarop het allerlei historische *reductiedebatten* kan weergeven en ordenen. De opening van de cognitieve ruimte, die een gevolg is van de geleidelijke divergentie tussen waarden en feiten, schept immers de mogelijkheid van het plaatsen en verleggen van het filosofisch of logisch priemaat, zodat ofwel de normen ofwel de feiten tot de uiteindelijke 'grond' van kennis kunnen worden uitgeroepen. Normen kunnen ofwel tot feiten worden gereduceerd of feiten kunnen worden afgeleid van of gefundeerd door middel van normen. In de eerste fase van het ruitpatroon manifesteert deze reductielogica zich nog nauwelijks, terwijl zij in de laatste fase wederom zijn zin verliest. Zij komt immers pas op gang zodra er een vermeend 'onto-

logisch hiaat' valt tussen het waardendomein en het feitendomein en treedt pas op in de acute vorm van een 'reductie-dilemma' zodra dit hiaat de dramatische breedte en diepte krijgt van een 'tijdloos' filosofisch dualisme.

In oervorm vinden we dit reductiedilemma terug in de klassieke middeleeuwse rivaliteit tussen theologie en filosofie, tussen religieuze en wetenschappelijke waarheid, zoals die bij voorbeeld manifest wordt in het beroemde proces tegen Galileï. De religieuze waardensfeer kan als dogmatisch uitgangspunt worden genomen, zodat aan de wetenschap de rol toevallt van dienstmaagd van de theologie, die het wonderbaarlijke radarwerk van de schepping onthult. Of omgekeerd kan men, zoals bij de Verlichtingsdenkers, pogingen doen om de morele sfeer te onderwerpen aan de natuurlijk-wetenschappelijke en streven naar een secularisering of verwetenschappelijking van de moraal. Het begin van een 'natuurwetenschap van de maatschappij' in bij voorbeeld de sociale wiskunde van Condorcet, de 'ideologie' van Destutt de Tracy en de sociale fysica van Saint-Simon en Comte sluit juist aan bij dit Verlichtingsstreven.²⁰

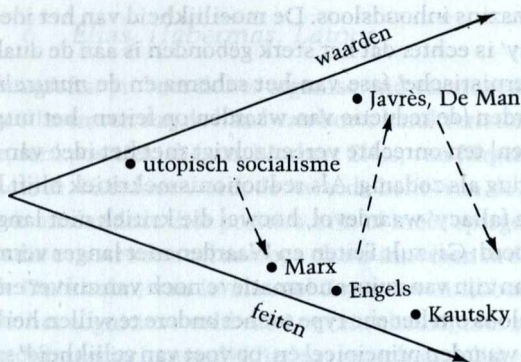
De historische differentiatie tussen religie en wetenschap ging daarom steeds gepaard met en werd als het ware telkens definitiever geconstitueerd door toedoen van rivaliserende omkeringen en reducties. Van Hume naar Kant en de neo-kantianen kan een rechte lijn worden getrokken voorzover steeds duidelijker wordt gepleit voor het behoud, zelfs het ontologisch primaat van een zelfstandige waardensfeer. Kant grenst de theoretische rede, waarvan de invloed beperkt blijft tot de objectieve ervaringswereld, niet alleen af van de praktische rede, maar stelt tevens het expliciete primaat van de tweede boven de eerste. Zijn doel is, zoals Banning het nogal statig formuleert, om 'het zedelijk bewustzijn, dat onvoorwaardelijk "moeten" uitstraalt, in zijn soevereine onherleidbaarheid veilig te stellen', om het zedelijke gebod te doen uitkomen 'in zijn eigen oorspronkelijke hoogte'.²¹

Ook Lotze en andere neo-kantianen als Windelband, Rickert en Weber stellen het primaat van de cultuurwaarden (en de cultuurwetenschappen), die gevrijwaard moeten blijven van naturalisering en oneigenlijke verwetenschappelijking. Volgens Gouldner wordt Webers demarcatie tussen *Sollen* en *Sein* vooral gemotiveerd doordat hij, in het zicht van de overal om zich heen grijpende rationalisering, de autonomie wil bewaren van een gebied waar de persoonlijke wil en morele overtuigingen nog ongehinderd een rol kunnen spelen. Weliswaar tracht Weber de sfeer van waarde of geloof en die van de wetenschappelijke kennis tegenover elkaar te beschermen, maar niet als volwaardige partners:

'The two orders are separate but unequal. For in Weber, reason only consults conscience and perhaps even cross-examines it. But conscience has the last word, and passion and will the last deed.'²²

Ook Webers dualistisch axioma kan dus niet los worden gezien van polemische, rivaliserende motieven, in dit geval vooral gericht tegen de positivistische verwetenschappelijking van de moraal zoals hij die bij voorbeeld aantrof in de 'normative Gesellschaftswissenschaft' van historische economen als Schmoller en Wagner en in de reductionistische kritiek op alle ethische bewustzijn zoals die kenmerkend was voor het marxisme. Een parallel spel van omkering en reductie treft men ook buiten het academisch universum aan, wanneer men ziet hoe het utopisch socialisme met zijn expliciete (objectivistische) rechtvaardigheidstheorie door Marx en Engels wordt 'omgedraaid' tot wetenschappelijk determinisme en positivisme; waarna denkers als Jaurès en 'neo-kantiaanse' socialisten als Cohen, Vorländer, De Man en Banning dit wetenschappelijk marxisme op hun beurt weer 'op zijn kop zetten' door het socialisme opnieuw op te vatten (nu in meer subjectiverende termen) als een 'eis der gerechtigheid' in plaats van als een onvermijdelijk gevolg van wetenschappelijk inzicht.

Figuur 3: Reducties



Het ruitschema bezit zodoende twee dimensies: een 'horizontale', die het chronologisch verloop van de divergentie en convergentie laat zien, en een 'verticale' dimensie, waarbinnen theoretici en tradities kunnen worden gesitueerd in termen van een primaats- of reductielogica. Ook vanwege deze tweedimensionaliteit is het mijns inziens superieur aan het standaardschema, dat alleen kan onderscheiden op de horizontale dimensie en niet tegelijkertijd ook op de verticale lijn. Het ruitschema differentieert dan ook veel soepeler tussen relatieve *osmose* en *reductie* en laat ook de verschillende *richtingen* zien die reductie- of assimilatiepogingen kunnen inslaan. Bij Popper, Weber of Kolakowski daarentegen liggen alle theoretische standpunten al gauw op dezelfde lijn van rationalisering/onttovering die voert van 'naïef monisme' naar 'kritisch dualisme' en verdwijnen alle belangrijke verschillen tussen bij voorbeeld het monisme van Plato, Aristoteles, Hegel

en Marx in de globale kritiek op de 'vermenging' of 'verwarring' van feiten en waarden.

Die 'vermenging' is echter geen eenheidsbrei, maar kan vele verschillende gestalten aannemen. Het ruitschema laat dan ook als gevolg van zijn relatieve ontkoppeling van horizontale en verticale dimensies, een interessante verplaatsing toe van het uitgangspunt en schootsveld van de kennistheoretische kritiek. Die wordt nu verlegd van het 'normatieve feit' van de osmose zelf naar alle vormen van *reductie*. Het osmosepunt is, zo heb ik al betoogd, juist het geprivilegieerde punt van 'aankomst' van het ruitschema, dat juist als doel heeft om het dualisme van feiten en waarden radicaal te overstijgen – en daarmee ook de standaardvraag of een 'sprong' van Zijn naar Behoren (of andersom) nu wel of niet geoorloofd is, eigenlijk terzijde legt. Het kritische probleem wordt immers niet zozeer gevormd door de toenadering of integratie van beide oordeelstypen als zodanig, als wel door pogingen tot afleiding of onderschikking van het ene type van/aan het ander.²³

De kritiek op het reductionisme van de 'naturalistic fallacy' wordt daarmee geenszins inhoudsloos. De moeilijkheid van het idee van de 'naturalistic fallacy' is echter dat het sterk gebonden is aan de dualistische logica van de 'modernistische' fase van het schema en de *naturalisering* of *reïficatie* van waarden (de reductie van waarden op feiten, het uitgeven van waarden voor feiten) ten onrechte vereenzelvigd met het idee van de feiten-waarden-vermenging als zodanig. Als reductionismekritiek blijft het idee van de 'naturalistic fallacy' waardevol, hoewel die kritiek niet langer uitmondt in het wachtwoord: Gij zult Feiten en Waarden niet langer vermengen. Als er geen sprake kan zijn van zuiver normatieve noch van zuiver empirische oordelen, is het zinloos om het ene type tot het andere te willen herleiden. Juist *omdat* feiten en waarden principieel en 'op voet van gelijkheid' samengaan, kunnen normatieve claims niet langer worden gefundeerd op empirisch-wetenschappelijke claims.²⁴

Dit laatste kan goed worden verduidelijkt aan de hand van de klassieke kennistheoretische kritiek op de 'naturalisering' van de ethiek door het marxisme. Die kritiek neemt zowel in het 'ethisch socialisme' van neo-kantiaanse snit, waarin het primaat van de objectieve feiten en wetmatigheden weer wordt verruild voor het primaat van de ethische beginselen, als bij moderne critici als Kolakowski of Lukes steeds de vorm aan van een dubbele verwerping van het wetenschappelijk objectivisme *en* van het 'onvoldoende uit elkaar houden' van wetenschappelijke en waardeoordelen. Marx, zo stelt men keer op keer, laat normen ten onrechte optreden als feiten, leidt normatieve en politieke uitgangspunten rechtstreeks af van objectieve ontwikkelingswetten en hanteert dus latente, want vermomde waardeoordelen.

Maar een dergelijke kritiek op de crypto-normatieve onderbouw van het

marxisme, die zonder meer geldigheid bezit, hoeft niet per definitie gekoppeld te zijn aan een neo-kantiaanse of andere (onto)logisch-dualistische positie. Vanuit die positie verdwijnt al gauw het specifieke karakter van het reductionisme van Marx uit het gezichtsveld. Bij Marx wordt de logica van het ethische niet zozeer 'vermengd' met als wel *opgeslokt* door, *ondergeschikt gemaakt* aan de logica van het feitelijk-wetmatige. Een kritiek die vertrekt vanuit het standpunt van de 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden richt zich dan ook niet op de assimilatie zelf maar op de specifieke *manier* waarop het marxisme de normen en de feiten assimileert, namelijk ten koste van de normen. Het is zonder twijfel een fundamenteel ken-theoretisch probleem van het marxisme dat het zich onvoldoende rekenschap geeft van de 'inwendige' morele verankering van alle analytische en empirische activiteit. Maar het probleem is dus niet *dat* het normen en feiten 'door elkaar haalt', maar eerder dat het dit *onvoldoende principieel* doet.²⁵

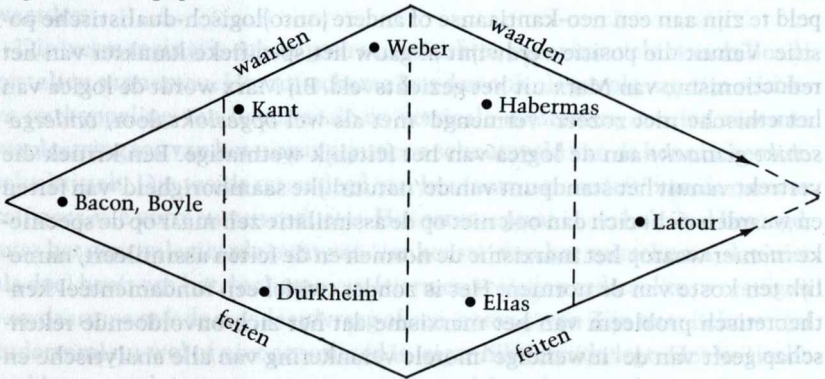
6. Elias, Habermas, Latour

In de nu volgende paragrafen probeer ik het organiserend vermogen van het ruitschema verder te illustreren aan de hand van korte karakteristieken van een drietal moderne denkposities: die van Norbert Elias, van Jürgen Habermas en van Bruno Latour. Hierdoor wordt de 'tweede helft' van de ruit wat beter gestoffeerd, ook omdat deze drie posities min of meer spiegelbeeldig zijn aan drie posities die een structureel analoge plaats innemen in de 'eerste helft': die van Emile Durkheim, van Immanuel Kant en van Robert Boyle. Aldus is het mogelijk het cognitieve veld van het ruitschema, met zijn horizontale en verticale differentiatiemogelijkheden, aanschouwelijker te maken, en de kritische functies ervan wat directer naar aanleiding van eigentijdse standpunten te ontwikkelen.

Het eerste van die standpunten wordt geleverd door Elias' positivistische kennissociologie, die in de horizontale dimensie een poging doet om de statische tegenstelling tussen subject en object, en die tussen subjectiverende (of 'betrokken') en objectiverende (of 'gedistantieerde') bindingen en methoden te overbruggen, maar die in de verticale dimensie sterk vasthoudt aan de voorrang van de objectiverende empirische wetenschap en al even sterk geneigd is om normatieve problemen op klassiek-positivistische wijze 'onder te schuiven' bij de feiten.²⁶

Enerzijds leidt Elias' procesbenadering ertoe dat de scherpe 'statische' polariteit tussen subject en object historisch en logisch vloeibaar wordt gemaakt en plaats maakt voor een rijper besef van hun 'ontologische samenhang'. De daarmee verbonden en al even klassieke oppositie tussen waar-

Fig. 4: Homologe posities



dengebondenheid en waardevrijheid, betrokkenheid en distantie, dient te worden vervangen door een *continuum* van interacties waarvan 'betrokkenheid' en 'distantie' de extreme en eigenlijk niet bestaande grensgevallen vormen. Aldus ontstaat een graduele schaal van mengvormen, van wisselende balansen en gevarieerde verbindingen, waarbij 'betrokkenheid' duidt op het relatief overheersen van de eigenschappen van de waarnemer in observatieuitspraken, en 'distantie' op de relatieve dominantie van de eigenschappen van het object.²⁷

Tegelijkertijd is echter duidelijk dat het aldus geprojecteerde continuum niet zomaar beschrijvend is maar een normatieve richting bezit. Ofschoon er altijd een onvermijdelijke rest van subjectiviteit en geëngageerdheid zal achterblijven in de waarneming, is het doel van de onderzoeker immers om te trachten dichter te naderen tot de distantie-pool, dat wil zeggen maximaal afstand te nemen van zijn eigen belangen, gevoelens, meningen en idealen, en aldus nader te komen tot 'de werkelijkheid zelf'. Ergens in het middengebied van het logisch continuum ligt dus een normatieve drempel waar de balans van relatieve betrokkenheid omslaat in relatieve gedistantieerdheid. Het continuum wordt daarmee een normatief continuum, met een ingebouwd gradualistisch waarheidscriterium dat betrokkenheid of affectgeladenheid meteen vereenzelvigt met bevangenheid en met een 'hoog fantasiegehalte' van de kennis, en distantie en zelfbeheersing even vanzelfsprekend in verband brengt met 'werkelijkheidsadequaatheid'.²⁸ Elias' continuum levert daarmee een voorbeeld van dezelfde mixture van normatieve en beschrijvende postulaten die hij op strenge toon in anderen (sociologische grondleggers als Marx, Weber of Parsons) veroordeelt. Bovendien gaat het niet zomaar om een mixture maar om een vorm van *reductie* waarbij het normatieve element verdekt staat opgesteld.

Deze interpretatie vindt verdere bevestiging wanneer men ziet dat dit ver-

huld-normatieve continuüm, in weerwil van Elias' eigen waarschuwingen tegen de verfeitelijking van normen, tegelijkertijd in de geschiedenis wordt geprojecteerd en de basis vormt van een evenzeer verhuld-normatieve ontwikkelingslogica.

In primitieve samenlevingen, stelt Elias, wordt de mens nog sterk bevangen door angst voor en identificatie met de natuur; zijn houding is er een van grote betrokkenheid en geringe distantie en dit gebrek aan beheersing van emoties houdt hem gevangen in magisch-mythische denkbeelden. Langzaamaan is het mogelijk om de knoop van deze dubbelbinding te ontwarren, de vicieuze cirkel van het gebrek aan zelfbeheersing en natuurbeheersing te doorbreken, en het fantasiegehalte van de kennis te verminderen ten opzichte van het realiteitsgehalte ervan. De vraag 'wat is dit voor mij of voor ons?' wordt dan ondergeschikt aan de vraag: 'wat is dit?'. De menselijke kennisvoorraad wordt steeds realistischer, dat wil zeggen meer in overeenstemming met het feitelijk verloop van gebeurtenissen dan met wensen en verlangens en de daarmee verbonden fantasievoorstellingen.

Ook in deze procesbeschrijving ligt een normatieve drempel ingebouwd: daar waar de (natuur)wetenschappelijke revolutie van de zestiende en zeventiende eeuw een definitieve doorbraak bewerkstelligt en de balans van betrokkenheid en distantie beslissend doet verschuiven in de richting van de distantie. Sindsdien bestaat er een discrepantie tussen het denken over natuurlijke en dat over menselijk-maatschappelijke samenhangen, omdat de sociale wetenschappen die definitieve doorbraak nog niet hebben kunnen voltrekken. Niettemin wenkt de belofte van eenzelfde revolutie in de menswetenschappen, wanneer ook zij in staat zullen zijn om de knoop van de dubbelbinding te ontwarren en via een grotere zelfbeheersing tegenover de sociale werkelijkheid het distantie-gehalte van hun uitspraken zodanig kunnen verhogen dat kennis ontstaat die op haar beurt weer kan leiden tot grotere procesbeheersing.

Ondanks de aanvankelijke afstand die Elias neemt ten opzichte van het categorische ('statische') onderscheid tussen feiten en waarden, heeft zijn historisme en methodisch gradualisme daarom veel weg van een epistemologische schijnbeweging, die nauwelijks maskeert dat hij vasthoudt aan enkele klassieke leerstukken van het sociologisch positivisme. Daar is allereerst de vanzelfsprekende tegenoverstelling van 'feitenkennis' en 'politiek-wereldbeschouwelijke idealen' en de even vanzelfsprekende gelijkstelling van idealen met 'vooringenomen' geloofsdoctrines en ideologieën: een eigentijdse reprise van de oude positivistische logica van Bacon, die ook het sociologisch positivisme van Saint-Simon, Comte en Durkheim zo sterk inspireert. Daarmee hangt samen de bijna automatische neiging om betrokkenheid, hartstocht, partijdigheid of persoonlijkheid te vereenzelvigen met

*beperkt*heid, vooringenomenheid en kennistheoretische 'vervuiling'. Ten tweede de impliciete waarheidstheorie die zich als vanzelfsprekend richt naar het correspondentie-ideaal ('werkelijkheidsadequaatheid') en als zodanig een universalistische funderingspretentie in zich draagt. Beide elementen komen samen in Elias' opvatting van de wetenschapsbeoefenaar als een 'mythenjager', die probeert 'door middel van feitelijke observatie onbewezen voorstellingen, mythen, geloofsvoorstellingen en metafysische speculaties te vervangen door theorieën, dat wil zeggen door modellen van samenhangen die wél door feitelijke waarnemingen te verifiëren, te bewijzen en te corrigeren zijn'.²⁹

Een derde positivistisch element is de nauwelijks gerelativeerde voorbeeldfunctie van de 'natuurwetenschappelijke' distantie en het daaraan gekoppelde vooruitgangsoptimisme. Elias waarschuwt wel tegen het mechanisch overnemen van natuurwetenschappelijke modellen en het overgeneraliseren van het natuurwetenschappelijk rationaliteitsbegrip en de daarop stoelende methode, maar dit betreft eerder de relatieve toepasbaarheid van wetmatige verklaringen versus die van procesmodellen, de interactie tussen inductieve en deductieve onderzoeksfasen en het probleem van het 'subject-karakter' van het sociaalwetenschappelijk object. De 'moraal' die ligt besloten in het idee van de historische discrepantie tussen natuur- en sociale wetenschappen, namelijk dat ook in de sociale wetenschappen onderzoekers zich zullen moeten distantieren van hun eigen deelnemerspositie om de werkelijkheid te doen verschijnen 'zoals zij is', blijft daarmee onverlet.³⁰

Dit houdt per saldo ook de omarming in van een klassiek waardevrijheidsethos waarin alle vormen van vermenging van feiten en waarden wordt afgewezen als oneigenlijk en ongewenst. De grote pioniers van de sociologie, vermeldt Elias, waren enerzijds gericht op de inherente structuur van de sociale ontwikkeling, maar bevonden zich anderzijds toch in de ban van hun hoop of angst, van 'de vijandschappen en overtuigingen die uit hun rol als direct betrokken deelnemers' voortkwamen; zodat in hun werk betrokkenheid en distantie nog onontwarbaar met elkaar waren verweven. De onmiskenbare implicatie is hier dat vermenging gelijkstaat met verwarring en dat de twee componenten logisch dienen te worden gescheiden.³¹

Elias neemt wel enigszins afstand van de ingesloten dichotomie tussen 'waardevrije' en 'niet-waardevrije' procedures (of wetenschappen) ten voordele van een continuum van relatieve waardevrijheid/gebondenheid, maar stelt meteen dat de wetenschap ernaar moet streven zoveel mogelijk door 'autonome', dat wil zeggen wetenschapsinterne waarden (zoals het streven naar waarheid) en zo min mogelijk door 'heteronome' of wetenschapsexterne waarden (zoals die b.v. voortkomen uit betrokkenheid) te worden bepaald.³² Dit is echter niet meer dan een verbale oplossing die niet alleen een

petitio principii bevat maar nogmaals duidelijk maakt aan welke kant het normatieve gewicht ligt. Elias' continuüm van betrokkenheid en distantie, van waardering en feitelijke vaststelling, blijft zo gevangen in een onopgemerkte contradictie tussen beschrijvende 'vermenging' en normatieve oppositie. Anders gezegd: het continuüm van mengvormen van en balansen tussen distantie en betrokkenheid bevat een onderhuidse, verholde normatieve spanning waarin de beide extreme polen ook tegenover elkaar staan in de gedaante van Goed en Kwaad.

7. Habermas

Habermas' sociale filosofie kan, binnen de logica van het ruitschema, worden beschouwd als de meest ernstige eigentijdse poging om het dubbele, bewegende front van het 'verval' der feiten en waarden recht te trekken en op een bepaald punt te stabiliseren. Enerzijds grenst hij zijn positie af van de weberiaans-dualistische, en verwerpt hij het idee van een principiële asymmetrie tussen normatieve en cognitieve geldigheidsaanspraken; de 'waarheid' van empirische kennis en de 'juistheid' van intersubjectief geldige normen wordt in epistemologische zin gelijkgeschakeld. Tegelijkertijd poogt Habermas een dubbele verdedigingswal op te werpen tegen de verdere opmars van het relativisme door uit te gaan van de rationele argumentatieve fundeerbaarheid van zowel normen als cognities. De 'neo-kantiaanse' kloof tussen cognitieve en normatieve rationaliteit wordt daarmee van twee kanten verkleind maar niet gedicht.³³

De epistemologische gelijkschakeling van waarden en feiten wordt allereerst voltrokken via een relativisering van de objectieve fundeerbaarheid van analytische uitspraken middels een kritiek op het deductief-logische wetbegrip en de correspondentietheorie en de omarming van een consensus-theorie van de waarheid. Aan de waardenkant wordt, ten opzichte van de emotivistische en decisionistische 'willekeur', het geldigheidsfundament van de normatieve oordelen juist verstevigd, omdat zij wel degelijk via argumentatieve weg rationeel fundeerbaar worden geacht. Habermas onderneemt dus een partiële vermenging van *Sollen* en *Sein*, die niet tot een definitieve versmelting leidt, omdat het normatieve en het waarheidsdiscours een eigen logica en een eigen ontologisch bereik worden toegekend, en pas op rationele wijze onderling kunnen worden verbonden zodra deze 'eigenheid' voldoende wordt gerespecteerd.³⁴

Habermas' procedurele gelijkschakeling van de feiten en de waarden heeft ook een *polemische*, rivaliserende inhoud. Dit motief kan het beste worden verduidelijkt aan de hand van zijn fundamentele categorische onderscheid tussen 'arbeid' en 'interactie'. Aanvankelijk ontworpen als een kritische in-

interpretatie van Marx' onderscheid tussen produktiekrachten en produktieverhoudingen, wordt dit in zijn latere werk vertaald in een oppositie tussen doelrationeel (strategisch of instrumenteel) handelen en communicatief handelen en in de daaraan parallel lopende tegenstelling tussen 'systeem' en 'leefwereld'. Strategisch handelen veronderstelt een objectiverende houding van het subject tegenover de dingenwereld, terwijl het communicatief handelen naar zijn grondstructuur op andere subjecten betrokken is; het is gericht op het realiseren van intersubjectief gedeeld begrip in plaats van op het najagen van eigenbelang. In deze zin loopt het onderscheid evenwijdig met het feiten-waarden onderscheid, ook in ontologisch opzicht, omdat de objectiverende omgang met de 'natuur' plaatsvindt in de feitenwereld (en het 'systeem' wordt gezien als een complex van 'normvrije' domeinen), terwijl het domein van de interactie wordt geïdentificeerd met dat van de 'normatieve structuren' (communicatief handelen is immers handelen op basis van intersubjectief geldige *normen*).

Telkens is het Habermas' oogmerk om te laten zien dat er ook op het niveau van het communicatieve handelen rationaliseringsprocessen plaatsvinden die onafhankelijk zijn van en gelijkwaardig zijn aan de rationalisering die zich afspeelt binnen het domein van het doelrationele handelen. De grondtoon van zijn vroege Marx-kritiek (en van zijn parallelle kritiek op de positivistische 'halvering' van de rationaliteit) is dan ook dat interactie niet mag worden gereduceerd tot arbeid. Met behulp van een soort sociaal-ontologische variant van de analytische kritiek op de 'naturalistic fallacy' zet Habermas zich schrap tegen de 'vervaging' van het onderscheid tussen arbeid en interactie, van het 'technische' en het 'praktische' discours. Tegenover de positivistische reductie of assimilatie van communicatief tot doelrationeel handelen benadrukt hij telkens de ontologische 'eigenheid' van de normatieve structuren.

Deze anti-reductionistische 'vereffening' lijkt echter in zijn latere werk om te slaan in een privilegiëring van het communicatief handelen en een steeds duidelijker vestiging van het primaat van de communicatieve rationaliteit van de 'leefwereld'. Daarmee verlaat Habermas niet de dualistische logica die door het algemene onderscheid tussen 'subject-subject' verhoudingen en 'subject-object' verhoudingen en dat tussen 'rationele' en 'empirische' handelingscoördinatie wordt opgelegd, maar neigt ertoe het primaat ten opzichte van het klassieke marxisme en positivisme om te keren. In die termen wordt ook de problematiek van de *kolonisering* geformuleerd: systemen en leefwereld hebben ieder hun eigen legitiem bereik of werkingsveld, maar de dreiging van kolonisering of overwoekering van de laatste door de eerste noodzaakt ertoe om het primaat vast te houden van de normatieve rationalisering vanuit de leefwereld, teneinde de systemen rationeel in de leefwereld te kunnen 'verankeren'.

Deze verlegging van het primaat naar de normatieve rationalisering heeft bij Habermas ook een ontwikkelingslogische pendant. In 'archasche' maatschappijen (evenals in 'politieke klassenmaatschappijen') zijn leefwereld- en systeemprocessen, symbolische en materiële reproductie nog onontwaaibaar met elkaar verweven. De rationalisering van de leefwereld maakt echter de verzelfstandiging nodig van de materiële reproductie in speciale domeinen als markt en staat, waar de handelingscoördinatie met empirische middelen (geld, macht) kan plaatsvinden. Het ontstaan van zelfstandige economische en politieke domeinen, waar de actoren elkaar tegemoet treden als strategisch handelende actoren, is daarmee in laatste instantie afhankelijk gesteld van rationele leerprocessen op communicatief niveau, met name van de geleidelijke differentiatie van de geldigheidsaanspraken op analytische waarheid en normatieve juistheid en de daardoor mogelijk gemaakte verzelfstandiging van wetenschap en recht.

Net als in het geval van Elias kan het ook hier niet gaan om meer dan een korte en onvermijdelijk schematiserende karakteristiek van Habermas' positie. Niettemin is het mogelijk om een al eerder gedane kritische suggestie hier iets meer te profileren. Deze betreft het probleem van de (onto)logische status van het fundamentele onderscheid tussen leefwereld en systeem en de daarmee samenhangende dichotomieën (communicatief vs. strategisch handelen, symbolische vs. materiële reproductie, rationele motivatie vs. empirische motivatie etc.).³⁵ Het onderscheid tussen leefwereld en systeem is immers als ontologisch postulaat veel méér dan alleen een empirische hypothese: het is intrinsiek en onmiddellijk ook een normatief onderscheid dat veel weg heeft van een oppositie tussen Goed en Kwaad.

Die inwendige koppeling tussen normatieve en feitelijke hypothesen wordt duidelijk zichtbaar wanneer men de verschillende definitorische parallellen van het leefwereld-systeem onderscheid naast elkaar zet.³⁶ Terwijl tegenstellingen als die tussen symbolische en materiële reproductie, of tussen 'talige communicatie' en 'onttaalde media' relatief neutraal zijn, is dat al veel minder het geval met opposities als die tussen 'rationele' en 'empirische' motivatie, tussen 'goede redenen' en 'prikkel', tussen op 'privédoel-einden' gericht handelen en handelen dat is gericht op 'gedeeld begrip'. Dat wil zeggen dat het veelgelaagde onderscheid tussen leefwereld en systeem in de kern een vorm van 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden bevat die veel intiemer en principiëler is dan in de officiële ontologische argumentatie wordt erkend. De ontologie van de 'eigenheid', die een expliciete differentiatie voorstaat tussen normatieve en cognitieve geldigheidsbereiken en ze vervolgens 'rationeel' met elkaar wil 'verbinden', lijkt zelf te worden geplaagd door een onderhuidse mix van feiten en waarden die veel kernachtiger is en heel wat minder rationeel, omdat zij er meteen toe overgaat haar eigen regel te overtreden.

8. Latour

Het werk van Bruno Latour is zeer geschikt ter nadere bepaling van een derde denkpositie, die van het 'waardevrije relativisme' zoals dat zich heeft ontwikkeld na de 'kuhniaanse wending' in het moderne wetenschapsonderzoek. In het spoor van Kuhns naturalisme en historisme heeft zich, in sterk verzet tegen de klassieke normatieve wetenschapsfilosofie, een traditie van historische en sociale wetenschapsstudies gevestigd die, vanaf het Strong Programme van Bloor en Barnes via het Empirical Programme of Relativism van Collins naar het constructivisme van Knorr en Latour, steeds nader is gekomen tot een vorm van empirisch relativisme die het standaardbeeld van de 'representatie' van de werkelijkheid radicaal op zijn kop zet.³⁷

Het is echter niet deze verregaande 'ontharding' van het realiteitsfundament van de kennis die in het kader van het ruitschema problematisch is, maar veeleer het vanzelfsprekende anti-normativisme of normatief agnosticisme dat in deze traditie opgeld doet. Steen des aanstoots is niet het empirisch relativisme als zodanig maar de epistemologische combinatie van relativisme en waarde vrijheid (die klassiek is voor het cultuurrelativisme in de antropologie en voor Garfinkels etnomethodologie – beide hebben het moderne wetenschapsonderzoek sterk geïnspireerd). Het probleem schuilt kortom niet zozeer in de epistemologische status van de 'feiten' als wel in de logische relatie tussen feiten en waarden. Mijn suggestie is dat het moderne constructivisme blijft steken in (de resten van) het feit-waarde dualisme, en juist door zijn descriptief-historistische inslag normatieve beslissingen al snel onderschuift bij de 'empirie'. De beschrijvende stijl van het moderne wetenschapsonderzoek vertoont crypto-normatieve trekken.³⁸

De kritische antropologie die Latour en Woolgar in *Laboratory Life* loslaten op de wetenschapspraktijk suggereert dat het idee van de 'ontdekking' van feiten als dingen-in-de-wereld een mythe is, omdat feiten pas verschijnen aan het einde van een langdurig proces van constructie, in de loop waarvan alle controversen successievelijk worden beëindigd en subjectieve claims zich stabiliseren, 'uitharden', tot vanzelfsprekende, routineuze kennis. De wetenschapspraktijk laat een continuum van stabilisatie zien dat verloopt van *claims* naar *feiten*, waarbij de claims steeds verder van hun subjectieve, contextgebonden modaliteiten worden ontdaan en tenslotte optreden zonder verdere verwijzing naar hun plaats en tijd van ontstaan, naar hun producent of hun productieproces. Zodra de sporen van dit constructieproces zijn uitgewist blijft over het 'naakte' feit, ontmenselijkt, gedepersonaliseerd, 'asociaal', 'puur natuur'.³⁹

Een feit is dus een uitspraak die zijn eigen sociale en historische sporen succesvol heeft uitgewist; een claim die is 'hard gemaakt' door een succes-

vol proces van verdinglijking. Stabilisatie betekent immers dat een uitspraak zichzelf verdubbelt in een uitspraak over een object en het object zelf, dat een zelfstandige ontologische status wordt toegeschreven. Vervolgens hecht het realiteitsoordeel zich aan het object, dat nu als de oorzaak wordt beschouwd van de uitspraak, die daarmee de schijn aanneemt de 'buitenwereld' te 'weerspiegelen'. Maar de realiteit, aldus Latour en Woolgar, is het produkt, en niet de oorzaak van de wetenschappelijke stabilisatie. De 'werkelijkheid' kan niet verklaren waarom een uitspraak tot een feit wordt, want het 'realiteitseffect' ontstaat pas nadat zij tot een feit is omgezet.⁴⁰

Er is dus volgens Latour en Woolgar weinig mysterieus aan de 'paradox' van het dagelijkse feitelijkheidsbegrip zoals we dat in een eerdere paragraaf hebben besproken. Het klassieke epistemologische dilemma van subjectivisme en objectivisme of van constructivisme en realisme wordt door hen uitgezet op een 'micro-historisch' of 'psychogenetisch' continuum, zodanig dat de tegengestelde polen van het kennistheoretisch dilemma de uiteinden beschrijven van een traject van stabilisatie of verdingelijking waardoor uitspraken geleidelijk worden hardgemaakt. Maar deze 'psychogenetische' oplossing van het oude epistemologische probleem is bij nader toezien helemaal geen oplossing, maar een klassiek voorbeeld van 'having the cake and eating it'. Deze contradictie verklaart veel van de irritatie die Latours opvattingen terzake hebben opgeroepen en werpt een bepaald licht op de beschrijvend-ironische stijl waarmee het boek is geschreven.

De kritische belofte van Latour en Woolgars analyse van het wetenschapsbedrijf wordt immers slechts ten dele ingelost. De kritiek op de spiegelmetafoor en de correspondentietheorie van de kennis komt in feite neer op een onmiddellijke omkering van de klassieke relatie tussen 'representatie' en 'object'⁴¹, die nog sterk lijkt te worden bepaald door datgene wat wordt omgekeerd. Enerzijds zijn feiten immers nooit meer dan artefacten, constructies, maakwerk; anderzijds zijn feiten eigenlijk *reïficaties* omdat uitspraken in de loop van het stabilisatieproces ontologisch worden 'verdubbeld' tot dingen. Hoewel Latour en Woolgar dus laten zien dat feiten eigenlijk het produkt zijn van 'verharding' en fetisjering, treden zij dit produktieproces zelf niet (ideologie)kritisch tegemoet – zodat per saldo het gehele proces van de micro-historische 'splitsing en omkering' wordt gelegitimeerd en tussen de regels door een moraal wordt gepredikt waarin alles is geoorloofd wat leidt tot het gewenste doel: de totstandkoming van 'naakte' en dus 'harde' feiten.

Deze opportunistische crypto-moraal is ook te vinden in Latours recentere *Science in Action*, waarin de wetenschap wordt voorgesteld als een Janus *bifrons*, die steeds het dubbelgezicht vertoont van de 'pasklare', officiële wetenschap en dat van de onofficiële wetenschap 'in de maak'. Wanneer niet de

eindproducten (de geblackboxte feiten) maar hun maakproces in ogen-schouw wordt genomen, blijkt bij voorbeeld dat, anders dan het façade-beeld suggereert, inhoud en context (of kennis en belang) volstrekt door elkaar lopen en de wetenschapsbeoefening in allerlei opzichten neerkomt op 'een vorm van politiek die wordt voortgezet met andere middelen'.

Maar voor Latour fungeert de klassieke topos van de contradictie tussen 'zeggen' en 'doen', van 'voorkant' en 'achterkant' niet onmiddellijk op de wijze van een ideologiekritiek. Het gezicht van de 'wetenschap-in-de-maak' wordt met andere woorden niet gebruikt om het gezicht van de 'pasklare' wetenschap te bekritisieren en te vervangen; beide beelden worden descriptief naast elkaar gezet en epistemologisch even serieus genomen. Tussen zelfbeeld en waarnemersbeeld (want daar gaat het hier eigenlijk om) valt geen normatief hiaat; Latour projecteert beide beelden in de werkelijkheid van het onderzoeksproces en schrijft ook het 'kennispolitieke' beeld toe aan de 'working scientists'. Hierdoor kan de wetenschap worden voorgesteld als een wandelende contradictie van 'science in action' en 'ready-made science', waarin twee stemmen elkaar permanent en gelijktijdig tegenspreken.

Aldus resulteert een klassiek-dialectische argumentatiestructuur, waarin het ene gezicht van de Janus *bifrons* heimelijk *fronst* naar het andere gezicht; waarin de fraaie voordeur van de wetenschap 'als vanzelf' uit zijn hengsels wordt gelicht door de sterke tocht die binnentreedt via de lelijke achterdeur. Deze dialectiek zorgt er tegelijkertijd voor dat de kritische impuls van de theoreticus wordt afgeschoven naar de 'objectieve' werkelijkheid – iets wat natuurlijk elders in de constructivistische denkwereld geldt als een laakbare en verdachte onderneming. Latour wil zich, lofwaardig genoeg, niet verheffen boven de door hem bestudeerde subjecten; maar de uitkomst van zijn pose van 'antropologische distantie' is dat hij zich achter 'zijn' wetenschappers *verschuilt* en zodoende onvoldoende verantwoorde-lijkheid neemt voor het door hemzelf bepleite relativisme.

'What really goes on', volgens de beschrijving van Latour, is dat wetenschapsmensen zichzelf, hun collega's en het grote publiek voor de gek houden *én* dat zij welbewust cynische kennispolitiek bedrijven, beide via het mechanisme van de splitsing en omkering. Zijn machiavellistische pseudomoraal luidt dan: *doe als zij*, probeer je claims zo hard mogelijk te maken, tot 'naakte' feiten te transformeren. Maar dat is weinig meer dan een cynisch-sociologische omkering van de klassieke overtuiging van de normatieve wetenschapsfilosofie dat de waarheid zodanig 'hard' is dat zij zichzelf verspreidt. Wat gelijk blijft is het streven naar *hardheid*, naar stabiliteit en soliditeit, naar 'verzekering' van kennisclaims; een streven dat in het ene geval verloopt volgens een intern-cognitieve logica, in het andere volgens een politiek-sociaal scenario van het verlengen van netwerken. Maar daar-

mee verdubbelt en vergoelijkt de constructivistische kennistheorie juist de reïficaties van de wetenschappelijke praktijk, in plaats van deze als zodanig te ontmaskeren.⁴²

9. *Besluit*

De drie besproken intellectuele posities 'lijden' daarom aan dezelfde 'kwaal' die in de logica van het reflexieve ruitschema juist wordt beschouwd als een bewijs van goede gezondheid. Zij laten veel meer 'interactie' tussen feiten- en waardeoordelen zien dan niet alleen volgens het klassieke dualisme, maar ook volgens hun eigen 'progressievere' methodologische index toelaatbaar is. Zij vertonen daarom een veel meer intrinsieke en 'natuurlijke', om niet te zeggen 'symbiotische' saamhorigheid tussen waarden en feiten.

Die symbiose wordt in het ruitpatroon tevens zichtbaar gemaakt via een historische dialectiek van divergentie, antinomie en convergentie. Bovendien wordt het postulaat van de 'natuurlijke saamhorigheid' zelf in het schema ingebouwd omdat het welbewust vanuit een dubbele normatief-beschrijvende intentie wordt 'teruggeprojecteerd' in het historische materiaal en zowel via deze omweg als rechtstreeks een pleidooi voert voor een dubbele, convergerende relativering van de 'objectieve' geldigheid van waarden en feiten. Een weinig relativisme voert in de richting van het 'sceptisch dualisme' van waarden en feiten; méér relativisme voert weer in de richting van hun 'natuurlijke saamhorigheid'.

In de standaardopvatting, waarin het feit-waarde onderscheid doorgaans wordt opgevat als een onherroepelijk wezensinzicht, wordt ook de genese van dit inzicht beschreven als een onomkeerbaar proces van verlichting en rationalisering. Het ruitschema laat daarentegen zien dat het rationaliseringsproces historisch gezien weliswaar 'gebruik maakt' van het dualisme, maar tegelijkertijd objectivistische risico's met zich meebrengt die het nodig maken om de dualistische positie weer te verlaten. De drie hiervoor bekritiseerde denkers kan men daarom ook waarderen in positieve zin, als leveranciers van nieuwe denkmiddelen die de rationalisering verder kunnen voeren. Bij Elias is dat het besef van de noodzaak om het klassieke subject-object-dualisme te doen vervloeien; bij Habermas de verbreding van de rationaliteitstheorie en het nieuwe 'evenwicht' tussen empirische en normatieve geldigheid en bij Latour het inzicht in het geconstrueerde karakter van alle feitelijkheid en de daaruit voortvloeiende kritiek op alle funderingsdenken.

Tenslotte heeft het hier gepresenteerde ruitschema enkele cruciale implicaties voor de klassieke spanningsrelatie tussen wetenschappelijke en dagelijkse kennis. Enerzijds leidt het idee van de 'natuurlijke saamhorigheid' van

feiten en waarden ertoe dat de wetenschap zich minder sterk kan profileren tegenover wat Habermas de 'kommunikative Alltagspraxis' noemt, waarin immers de vermenging van descriptieve en prescriptieve oordeelselementen de natuurlijkste zaak van de wereld is. De vermeende superioriteit van de wetenschap, voorzover gelegitimeerd via de scheiding tussen feiten en waarden en het ethos van de waardevrijheid, wordt daarmee sterk gerelativeerd.

Maar in een ander opzicht moet de wetenschap juist méér afstand nemen van de common sense dan vaak het geval is. Het ruitschema behoudt immers tegenover de routines van de dagelijkse omgangstaal, waarin de 'naturalistic fallacy' op een vanzelfsprekende wijze telkens opnieuw wordt bevestigd, de kritische impuls van het anti-reductionisme. De kritiek op de dagelijkse reductie van waarden tot feiten is daarom zo essentieel, omdat juist via het onbewust waarderende, dus performatieve karakter van dagelijkse 'constatering' op een ongecontroleerde manier allerlei dwingende 'realiteiten' tot stand worden gebracht. Veel sociale wetenschap bestaat er vervolgens uit om die dagelijkse reïficaties in ingewikkelder taal te herhalen en van een procedurele legitimatie te voorzien. Een werkelijk kritische kennistheorie zal dergelijke ongereflecteerde verdubbelingen van de common sense het best kunnen bestrijden door in het vervolg feiten en waarden met open ogen door elkaar te gooien.

Noten

1. Vgl. Dick Pels, *Macht of eigendom? Een kwestie van intellectuele rivaliteit*, Van Gennep, Amsterdam 1987, pp. 219-220; ook 'Het project als object: Durkheims kennispolitiek in relativistisch perspectief', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 10:1, 1983, vooral pp. 57-65; en 'De terugkeer van de Minotaurus', *Krisis*, 15, 1984.

2. Deze wordt hier korthedshalve niet verder uiteengezet of toegelicht. Zie de 'Inleiding' en Gerard de Vries, 'Feitelijk expansionisme, een restrictionistische visie: praktische wetenschappen en waardevrijheid', beide in dit nummer.

3. Vgl. Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon*, Minuit, Parijs 1982, p. 18: 'Dans l'existence ordinaire, on ne parle pratiquement jamais de ce qui est que pour dire, par surcroît, qu'il est conforme ou contraire à la nature des choses, normal ou anormal, admis ou exclu, béni ou maudit'. Bourdieu's kernbegrippen 'smaak' en 'habitus' verwijzen o.a. naar deze onmiddellijke samenhang van schema's van waarneming en van waardering in de dagelijkse context van het sociale handelen. Cf. ook Peter Berger en Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Doubleday, New York 1966, pp. 93-94, 109.

4. Ton Lemaire, *Over de waarde van kulturen*, Ambo, Baarn 1976, pp. 134 ff; H. Schnaedelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt am Main 1983, p. 197.

5. Rein de Wilde, 'Onpartijdige of waardevrije wetenschap', *Kennis en Methode*, IX, 1985.

6. Lemaire, 138.

7. Ook MacIntyre suggereert dat de notie van een domein van moreel neutrale feiten zich pas vormt gelijk opgaand met het idee van een autonome waardensfeer: 'Fact' becomes value-free, 'is' becomes a stranger to 'ought' and explanation, as well as evaluation, changes its character as a result of this divorce between 'is' and 'ought' (*After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame ID, 1984, p. 84). Er is in dit bestek geen ruimte om deze dubbele articulatie van het feiten- en waardenbegrip verder historisch te traceren. Voor de 'waardenkant' uitgebreider: MacIntyre; voor de 'feitenkant' onder andere Kolakowski, *Positivist Philosophy*, Penguin, Harmondsworth 1972, en De Valk, *De evolutie van het wetsebegrip in de sociologie*, Van Gorcum, Assen 1970, die eveneens de geleidelijke divergentie beschrijft tussen het 'normatieve' en het 'constaterende' wetsebegrip in de sociale wetenschappen.

8. Cf. Gerard Radnitzky, 'Het politiek en wetenschappelijk belang van het onderscheid tussen feiten en waarden', in Harry Kunneman (red.), *Wetenschap en ideologiekritiek*, Boom, Meppel/Amsterdam 1978, pp 33-34, 37. In het spoor van Popper en Kolakowski beschrijft Radnitzky de genese van het feiten-waarden onderscheid (en het parallelle onderscheid tussen kennis en belang) als een onomkeerbaar proces van verlichting; als 'waarschijnlijk de meest beslissende stap in de intellectuele geschiedenis' en evenals andere intellectuele ontdekkingen, 'uniek en onherroepelijk'. De epistemologische superioriteit van een cultuur 'die het onderscheid tussen feiten en waarden erkent' boven culturen die dit verschil 'nog niet kennen' leidt volgens Radnitzky ook tot de technologische superioriteit van de eerste boven de laatste.

9. De Vries, in dit nummer.

10. Cf. ook Gerard de Vries, 'De stijl van het moderne wetenschapsonderzoek', in Louis Boon en Gerard de Vries (red.), *Wetenschapstheorie. De empirische wending*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1989; en Rein de Wilde en Gerard de Vries, 'De constructie van historische continuïteit', in J.L. Peschar en W. van Rossum, *Wetenschap en technologie: de ontwikkeling van het wetenschapsonderzoek in Nederland*, boek-afl. *Mens & Maatschappij*, Deventer 1987.

11. 'Historiseren' als methodologie is vaak een manier om kritische oordelen te vellen zonder die indruk te wekken. Vgl. ook Steve Woolgar, *Science: The Very Idea*, Tavistock, Londen 1988, pp. 91, 100.

12. Dit ruitschema is qua globale structuur en bedoeling hetzelfde als het schema dat eerder werd toegepast op de theoretische antinomie tussen 'macht' en 'eigendom' (Pels, 1987). 13. '...if Hume does affirm the impossibility of deriving an "ought" from and "is" then he is the first to perform this particular impossibility', A.C. MacIntyre, 'Hume on "Is" and "Ought"', in W.D. Hudson, *The Is-Ought Question*, MacMillan, Londen and Basingstoke 1969, p. 39; ook Max Black, 'The Gap Between "Is" and "Should"', *ibid.*, p. 100.

14. Zie uitgebreider Dick Pels, 'De terugkeer van de Minotaurus', 1984. Wanneer Radnitzky (*op. cit.*, pp. 22, 29-30) stelt dat 'respect voor het onderscheid tussen feiten en waarden' zelf een fundamentele wetenschappelijke waarde is en niet alleen 'correspondeert met iets in de werkelijkheid' maar ook nuttig is voor het gestelde doel, namelijk de verdediging van de Open Maatschappij, ontstaat hetzelfde reflexieve probleem.

15. Voorlopers van Popper in dit opzicht zijn Franse 'conventionalisten' als Poincaré, Duhem en Le Roy en Amerikaanse pragmatisten als Peirce en James. Zie Kolakowski, 1972, hst. 6 en 7.

16. Wat in het moderne constructivisme niet geheel duidelijk is. Zie verderop voor een kritiek op Latour in deze zin.

17. Steven Shapin, 'Pump and Circumstance: Robert Boyle's Literary Technology', *Social Studies of Science*, 14, 1984, pp. 501-502; vgl. Steven Shapin en Simon Schaffer, *Leviathan and the Air-Pump*, Princeton University Press, Princeton 1985.

18. W.J. van der Dussen, *Filosofie van de geschiedwetenschappen*, Martinus Nijhoff, Leiden 1988, pp. 35-6.

19. Het schema volgt daarmee de klassiek-hegeliaanse (en marxistische) kritiek op de 'metafysica', die begrippen ten onrechte zou opvatten als op zichzelf staande, starre, eens en voor altijd gegeven toestanden en daartegenover de dialectiek mobiliseert, die begrippen beschouwt als in principe veranderlijk en vergankelijk en die toelaat dat beide polen van de tegenstelling elkaar tenslotte wederzijds doordringen.

20. Een sprekend voorbeeld van de omkering van de primaatsvolgorde vindt men b.v. in Condorcets kritiek op de moraalfilosofie van Pascal.

21. W. Banning, *Typen van zedeleer*, Haarlem 1958, p. 92. Vgl pp. 86-87, waar Banning in neo-kantiaanse stijl spreekt over 'de scherpe en klare scheiding tussen twee werelden, die men verderop tot in de negentiende eeuw en onze tijd toe, heeft verwaarloosd met alle schade en troebelheid daaraan verbonden: de wereld der feiten en die van het behoren; en de laatste is niet alleen niet tot de eerste te herleiden maar heeft het primaat. Zij geeft leiding aan ons leven en verbindt ons menselijk bestaan aan de metafysische werkelijkheid'. Vgl. ook Lemaire, p. 138: 'De eigen aard van de moderne cultuur, die in Kants filosofie tot wijsgerige verwoording komt, bestaat juist daarin dat de cultuur zichzelf autonoom verklaart en de discontinuïteit tussen natuur en cultuur benadrukt'.

22. Alvin Gouldner, 'Anti-Minotaur', in *For Sociology*, Allen Lane, Londen 1973, p. 23; vgl. ook Talcott Parsons, 'Evaluation and Objectivity in Social Science: An Interpretation of Max Weber's Contributions', in *Sociological Theory and Modern Society*, The Free Press, New York 1967, pp. 82, 96. Wanneer Phillips stelt dat Weber verklaarende theorieën een geprivilegieerde epistemologische positie toekent boven normatieve theorieën, berust dat op een verwisseling tussen Weber en de positivistische interpretatie van Weber, of wat Phillips aanduidt als de 'received wisdom' in de sociale wetenschap (Derek L. Phillips, *Toward a Just Social Order*, Princeton University Press, Princeton 1986, pp. 38-39). Zie b.v. E.B. Portis' scherpe uiteenzetting van Webers positie in 'Max Weber and the Unity of Normative and Empirical Theory', *Political Studies*, 31, 1983.

23. Zie voor een standpunt (een uit vele) dat de reductionismekritiek onmiddellijk vereenzelvigt met de categorische scheiding tussen feiten en waarden: Jeffrey Alexander, 'Looking for Theory: "Facts" and "Values" as the Intellectual Legacy of the 1970s', *Theory and Society*, 10, 1981.

24. Daarom zijn pogingen om logische, linguïstische of inhoudelijke 'bewijzen' te vinden voor de mogelijkheid om 'Ought' af te leiden van 'Is' (Black, Searle, MacIntyre, Kohlberg) toch nog te sterk gebonden aan de logica van het dualisme.

25. Dit gaat enkele stappen verder dan de habermasiaanse positie zoals die wordt verwoord in Harry Kunneman, *De waarheidstrechter*, Boom, Meppel/Amsterdam 1986, hst 5.

26. Norbert Elias, *Het civilisatieproces*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1982, dl. I, pp. 292-294, 303, 305-306, 315-317, 319, 332, 375-376. Kritiek op de 'vermenging' van *Sollen* en *Sein* vindt men ook in *Wat is sociologie?*, Het Spectrum, Utrecht/Antwerpen 1971, pp. 17-18, 23-25, 171-177. Cf. ook Stephen Mennell, *Norbert Elias. Civilisation and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford 1989, hst. 7 en 8.

27. Norbert Elias, *Problemen van betrokkenheid en distantie*, Meulenhoff, Am-

sterdam 1982, passim. Vgl. noot p. 140 en het voorbeeld van 'Paul en Peter'.

28. Elias, *Civilisatieproces*, pp. 324, 328, 329-30; *Wat is sociologie?*, pp. 23-25, 60, 62. Ook p. 58, waar Elias expliciet afstand neemt van 'statisch-polaire' begrippen als 'waar' en 'onwaar': 'het gaat om de dynamiek van de wetenschappelijke processen waarbij de theoretisch-empirische kennis groter, juist, adequater wordt'. Vgl. Derek Layder, 'Social Reality as Figuration: A Critique of Elias' Conception of Sociological Analysis', *Sociology*, no. 3, 1986, pp. 381-83.

29. *Wat is sociologie?*, p. 58.

30. *Betrokkenheid en distantie*, pp. 56, 65, 74, 120-121.

31. *Ibid.*, pp. 19-20. Zie ook p. 111.

32. *Ibid.*, p. 140; ook *Wat is Sociologie?*, pp. 17-18.

33. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1967; idem, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1976; *Theorie des kommunikativen Handelns*, 1 & 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984. Heldere uiteenzettingen van Habermas' positie vindt men in Harry Kunneman en Jozef Keulartz, *Rondom Habermas*, Boom, Meppel/Amsterdam 1985 en Harry Kunneman, 1986.

34. Vgl. Kunneman, pp. 129-136, 187-188, 280-281, 335-336.

35. Daarmee ga ik voor het ogenblik voorbij aan de empirische kritiek waaraan het onderscheid inmiddels is onderworpen (nl. dat een aantal centrale maatschappelijke instituties zoals scholen, ziekenhuizen, universiteiten etc. zowel leefwereld- als systeemkenmerken vertonen; dat het communicatief handelen een veel grotere rol speelt in formele organisaties en omgekeerd het strategisch handelen in de leefwereld veel belangrijker is dan Habermas' dichotomie lijkt toe te laten); zie de samenvatting van Kunneman, p. 127.

36. Zie b.v. Keulartz en Kunneman, p. 127.

37. Zie voor een kritisch en meer differentiërend overzicht: Olga Amsterdamska en Rob Hagendijk, 'Normatieve implicaties van modern wetenschapsonderzoek', in dit nummer.

38. Vgl. Louis Boons kritiek op het Strong Programme in *De list der wetenschap*, Ambo, Baarn 1983, p. 34; algemener in 'Wetenschapstheorie en historisme', in Louis Boon en Gerard de Vries (red.), 1989.

39. Bruno Latour en Steven Woolgar, *Laboratory Life. The Social Construction of Scientific Facts*, Sage, Londen 1979; Bruno Latour, *Les microbes. Guerre et paix*, Fayard, Parijs 1984; idem, *Science in Action*, Open University Press, Milton Keynes 1987; Steven Woolgar, 1988.

40. pp. 177, 180, 182.

41. Vgl. ook Woolgar, 1988, hst. 2.

42. In 'The Politics of Explanation: an Alternative' (opgenomen in S. Woolgar, *Knowledge and Reflexivity*, Sage, Londen 1988) lijkt Latour zich enkele stappen te verwijderen van de 'cynische' lezing die bij voorbeeld *Science in Action* nog toelaat. Daar stelt hij enkele normatieve vragen over de zin van het 'harde' netwerk-bouwen die in zijn werk tot dat moment niet waren te vinden.