

De orde der dingen

Sommige kernproblemen van de sociale theorie zijn op de goede manier 'onoplosbaar'. Het probleem van de sociale orde, d.w.z. van de relatie tussen het microniveau van de sociale handelingen en representaties en het macroniveau van de sociale structuren en instituties, hoort daar ongetwijfeld bij: het is een van die 'essentieel omstreden' kwesties die op dit moment opnieuw moeten worden uitgevonden. Klassieke oplossingen lijken niet langer te voldoen. Dat geldt niet alleen voor politiek-filosofische visies die zijn geënt op het hobbesiaanse idee van het sociale contract (met moderne uitlopers in de rationele keuzetheorie), voor materialistische visies die teruggaan op Marx' postulaat van economische bepaling 'in laatste instantie' (met allerlei objectieve belangentheorieën als moderne erfgenamen), maar ook voor idealistische formuleringen, zoals bv. durkheimiaanse of parsoniaanse noties over de bindende kracht van collectieve voorstellingen en consensuele normen (die terugkeren in hedendaagse vormen van communitarisme). Al deze oplossingen verliezen aan krediet in het licht van eigentijdse processen van differentiatie of zelfs desintegratie die het sociale object op tal van manieren 'uitdunnen', vager maken, en in factoren ontbinden. Bekende processen van individualisering, secularisering, globalisering, vermarkting en vertechnisering zorgen ervoor dat het sociale weefsel extensiever wordt, dat de materiële afstanden tussen de individuen groter worden (denk aan moderne verkeers- en communicatiemiddelen), en dat individuen minder dan vroeger worden bepaald en belemmerd door 'hun' instituties. Bovendien lijken hiërarchische structuren steeds meer plaats te maken voor 'acephale', zelfsturende organisatievormen, die niet langer een politiek of normatief leidend centrum bezitten. In plaats van een pyramidale en geïntegreerde structuur laat de maatschappij steeds meer het beeld zien van gescheiden, onderling concurrerende handelingssferen en een 'gelijkvloerse' balans van machten, en maakt dus steeds meer een chaotische en rommelige indruk.¹

In het licht van wat Durkheim al beschreef als de geleidelijke 'verdunning' van het collectieve bewustzijn als gevolg van de voortschrijdende arbeidsdeling, wordt de kernvraag opnieuw actueel: wat houdt een samenleving eigenlijk bij elkaar? Wat is het cement van de sociale en civiele orde, als het niet simpelweg bestaat in het feit dat 'every body is obliged to eat and drink'?² Welke integratiemechanismen vangen deze nieuwe differentiaties op, compenseren ze? *Moeten* ze wel worden gecompenseerd, of is de gedachte daaraan een typische reflex van professionele sociologen? Is het niet juist een kenmerk van (post)moderne samenlevingen dat ze met veel *minder* structuur, consensus en fundering toekunnen dan sociologen doorgaans denken (die natuurlijk een gevestigd belang hebben bij het geloof in het bestaan van sociale structuren)? Als er inderdaad sprake is van een dergelijke 'positieve deregulering', dan moet de beginvraag van alle sociologie, nl. die naar het bestaan en de bestaanswijze van collectieven³ wellicht anders worden gesteld: niet *hoe* bestaan sociale instituties, maar *hoeveel* 'bestaan' hebben ze eigenlijk nodig? *Hoeveel* sociale cohesie, collectief bewustzijn en gedeeld ethos, *hoeveel* cement is er eigenlijk vereist voor het instandhouden van moderne individualistische samenlevingsverbanden?⁴

Het constructivistische wetenschapsonderzoek, geflankeerd door nieuwe benaderingen in de antropologie en de geografie van de materiële cultuur,⁵ doet hier een pregnante suggestie, door nadrukkelijk aandacht te vragen voor de actieve, normerende en ordescheppende rol van de *dingen*. Het is precies deze vormende en dragende betekenis van fysieke objecten en technologische artefacten die, zo luidt de kritiek, door de gevestigde sociale en politieke wetenschappen schromelijk is verwaarloosd. Zij onderzochten wel de relaties tussen mensen onderling, maar bleken slechts marginaal geïnteresseerd te zijn in de relaties tussen mensen en dingen, tussen culturen en naturen, tussen sociale relaties en technologieën. Een merkwaardige blindheid, want als je mensen ontmoet, ontmoet je meteen ook de dingen die hen omringen, die ze aan hebben en meevoeren, waarin ze wonen, werken en bewegen, en die hen op hun beurt bewonen, bewerken en bewegen.

Ik noem op deze plaats slechts twee theoretici die deze materialistische wending betrekkelijk radicaal hebben ingezet: Karin Knorr Cetina en Bruno Latour, die niet voor niets ook behoren tot de wetenschapsantropologen en laboratoriummetnografen van het eerste uur. De eerste voert in enkele recente artikelen het begrip 'object-centered sociality' in, een vorm van sociale binding die de keerzijde of het complement is van de moderne ervaring van individualisering in 'postsociale' kennismaatschappijen.⁶ De hierboven al gesignaleerde verdunning van het collectieve bewustzijn en van de morele consensus, en de ontworpe-

ling en vervluchtiging van identiteiten, gemeenschappen, tradities, instituties, culturen die daarvan het gevolg is, wordt a.h.w. 'overgenomen' en gecompenseerd door bindingen aan objectwerelden die individuele identiteiten situeren en stabiliseren en nieuwe bindingen voortbrengen. Objecten nemen voor een deel de plaats in van relatiepartners en van 'inbeddende' sociale omgevingen; zij krijgen in toenemende mate een bemiddelende functie in menselijke verhoudingen. Door die objectivering (*objectualization* is Knorr Cetina's term) trekt het sociale zich terug; het wordt 'lossier' en 'platter'. Maar dit laat geen gaten vallen in het culturele weefsel. Er is geen sprake van verlies aan textuur en samenhang, maar slechts van een transformatie van de samenstellende delen. 'Postsociale' relaties zijn geen 'asociale' of 'nonsociale' relaties; zij worden 'gecreoliseerd' met andere, met name met objectrelaties. Dat betekent dat de notie van socialiteit zelf moet worden uitgebreid om plaats te maken voor deze integratie via de objecten.

De veelvuldige toename van wetenschappelijke kennisobjecten en technologische artefacten brengt bovendien relaties voort die verschillen van de twee traditionele vormen die objectbindingen aannemen in de industriële maatschappij: die van *waren* en *werktuigen*. Terwijl waren en werktuigen in een uiterlijke verhouding staan tot onze intenties en belangen, roepen kennisobjecten een intrinsieke belangstelling op. Anders dan de marxiaanse waar, die een relatie van vervreemding uitdrukt, of het werktuig, dat een letterlijk instrumentele waarde bezit, vraagt de binding met wetenschappelijke objecten juist om een positief engagement, een vorm van intimiteit, een intense emotionele identificatie met het ding die dicht in de buurt komt van een libidineuze omarming. In deze pregnante notie van 'objectualisering' van het sociale treden de objecten m.a.w. niet op als effecten of dragers van verdingelijking, instrumentalisering en vervreemding, maar juist als *sources of the self*: als bronnen van relationele intimiteit, gedeelde subjectiviteit en sociale integratie.⁷

Latours actor-netwerktheorie valt al wat langer op door de controverse wijze waarop een radicale symmetrie tussen mensen en dingen wordt gepropageerd.⁸ Die inzet valt het best te begrijpen tegen de achtergrond van een even radicale notie over de fragiliteit en 'virtualiteit' van de sociale werkelijkheid, die in belangrijke mate is geïnspireerd door de etnomethodologie (die overigens ook Knorr Cetina en andere wetenschapsonderzoekers sterk heeft beïnvloed).⁹ Die opvatting over de principiële contingentie van het sociale leven van mensen krijgt voor Latour pas goed reliëf in vergelijking met het sociale leven der apen. De moderne primatologie beschrijft het sociale leven in apengemeenschappen immers als een soort 'etnomethodologisch paradijs', waarin sociale relaties onophoudelijk worden getest, beproefd,

gerepareerd en onderhouden, door middel van interacties waarin van minuut tot minuut, *in real time and on the spot*, collectieve structuren worden gerealiseerd en weer ontbonden. De constructie van het sociale hangt enkel en alleen af van het lokale en praktische constructiewerk dat de actoren zelf verrichten om het zaakje bij elkaar te houden, hetgeen een voortdurende nerveuze oplettenheid vraagt van ieder individu voor de totale handelingssituatie. Menselijke interacties zijn daarentegen juist reductief: mensen hoeven niet alles en iedereen telkens opnieuw te mobiliseren, maar kunnen hun handelingen inkaderen, afscheiden van andere handelingen, isoleren van hun historische inbedding en sociale omgeving. Menselijke interacties gaan niet op elk moment over alles tegelijk, maar zijn selectief; ze worden altijd actief *gelokaliseerd*. 'Realistische' sociologen daarentegen, die geloven in het bestaan van transcendente sociale structuren, verklaren die effectiviteitsverhogende sortering van gedrag op grond van de a priori of *sui generis* autonomie van de sociale context zelf. Maar als alles in principe gebeurt in face-to-face interacties, zonder achterliggende generatieve structuur, hoe vormt zich dan een stabiele orde? Als de maatschappij altijd 'plat' blijft, hoe kunnen we dan sociale cohesie denken?

Het zal geen verrassing zijn dat op dit punt in Latours betoog de 'dingen' of de 'objecten' om de hoek komen kijken. Menselijke interacties worden niet alleen actief gelokaliseerd door middel van muren, deuren, afscheidingen, compartimenten, balies en loketten, maar even actief *geglocaliseerd*, d.w.z. samengevat of opgeteld met behulp van instrumenten, werktuigen, schema's, plattegronden, calculaties, overzichten, samenvattingen etc. die ons in staat stellen van de ene gecompliceerde interactie over te schakelen op de andere. Symbolische representaties zijn voor dit doel te zwak; zij moeten door iets anders worden bijgehouden dan de herinnering of het naakte brein. Waarom dan niet denken aan de talloze *objecten* die apen niet bezitten en mensen wel? Die letterlijk het kader van hun interactie vormen? Als het sociale of het symbolische op zichzelf niet solide genoeg is om interacties te verduurzamen, kan dat alleen gebeuren door ze te verankeren met behulp van niet-menselijke actoren. Door ons te associëren met de niet-mensen ontsnappen we uit de beperkingen van het hier-en-nu, gaan we deel uitmaken van iets duurzaam dat niet bestaat uit ons lichaam, zodat we in staat zijn over langere tijds- en ruimtelijke afstanden te handelen:

'Everything in the definition of macro-social order is due to the enrollment of nonhumans, that is, to technical mediation. Even the simple effect of duration, of long-lasting social force, cannot be obtained with-

out the durability of nonhumans to which human local interactions have been shifted ... Society is the outcome of local construction, but we are not alone at the construction site, since there we also mobilize the many nonhumans through which the order of space and time has been reshuffled. To be human requires sharing with nonhumans.'¹⁰

Nergens zien we mensen en dingen tegenover elkaar en op zichzelf staan; overal zien we hybride collectieven, mengvormen van cultuur en natuur, associaties en verplaatsingen van mensen en niet-mensen.¹¹ De sociale en menswetenschappen hebben zich juist tegen die objectbinding verzet, omdat ze de dingen doorgaans beschouwden als fetisjen of idolen, die zelf niets zijn, maar fungeren als projectiescherm van menselijke geloofsovertuigingen, voorstellingen of sociale relaties. Dingen zijn in de klassieke opvatting al gauw producten van *verdingelijking*, van een omkering van relaties waarbij de maker in de ban is geraakt van zijn eigen maaksel, dat hem boven het hoofd is gegroeid. Het opnieuw accentueren van het gewicht van de objecten in het sociale weefsel wordt dan al snel gezien als een fatale vergissing, een terugkeer naar objectivisme, naïef naturalisme of zelfs animisme. Maar als men de dingen werkelijk hun rechtmatige plaats wil teruggeven als actieve stabilisatoren van de sociale werkelijkheid, dan zal men dergelijke anti-fetisjistische reflexen moeten overwinnen en inzien dat reïficatie juist datgene is wat de sociale orde bij elkaar houdt. Als de 'interobjectiviteit' ontologisch zwaarder weegt dan de intersubjectiviteit, en niet-menselijke *actants* een actieve, morele, bindende rol vervullen, dan moet men ook erkennen dat mensen en dingen niet langer gescheiden zijn en hiërarchisch tegenover elkaar staan, zoals de klassieke reïficatiekritiek wil, maar in een symmetrische verhouding eigenschappen delen en competenties uitwisselen. Dan is ook de klaagzang van de ethici over de teloorgang van normen en waarden misplaatst; we zien immers dat we onze moraal grotendeels hebben gedelegeerd naar en 'ingeschreven in' de dingen.¹²

Dingen, wat zijn dat?

Bij deze materialistische wending kunnen een drietal samenhangende kanttekeningen worden geplaatst. Ten eerste moet het apodictische wegwerpgebaar dat (met name) Latour maakt naar de sociologie wel wat worden gerelativeerd.¹³ Hoewel zijn wetenschapsantropologie de vinger op een zere plek legt, en aannemelijk maakt dat de mainstream sociale wetenschap een 'idealistische' bias heeft vanwege de relatieve verwaarlozing van de materiële cultuur, wordt die kritiek door hem polemisch overdreven. Verschillende klassieke sociale theorieën heb-

ben wel degelijk oog gehad voor het 'sociale leven der dingen', zoals bijvoorbeeld blijkt uit Marx' analyse van het warenfetisjisme, Mauss' analyse van de gift of Simmels sociologie van het geld. *Das Kapital* begint met de bekende stelling dat de rijkdom van kapitalistische maatschappijen de vorm aanneemt van een 'kolossale opeenhoping van waren', en onmiddellijk begint het in de tekst te wemelen van dingen zoals ijzer, linnen, tarwe, jassen en tafels: producten van menselijke arbeid die de stoffelijke dragers vormen van de ruilwaarde.¹⁴ Terwijl Latour zich in een voetnoot afvraagt waarom Durkheims *De la division du travail social* niet over de dingen gaat, vergeet hij voor het gemak dat Durkheims godsdienstsociologie voor een belangrijk deel bestaat uit een analyse van het primitieve totemisme. Elias' theorie van het civilisatieproces stoelt in feite op een historische sociologie van de vork, de zakdoek, en andere huis-tuin-en-keukenobjecten. Latours scherpe kritiek op Bourdieus blindheid voor de wereld der objecten is eveneens nogal misplaatst, als we kijken naar diens uitvoerige analyses van de paraferalia van het gezag, van institutierituelen, van de distinctieve smaak voor bepaalde voedselsoorten, auto's, woninginrichtingen, muzieksoorten en andere consumptiegoederen, of naar zijn recente werk over televisie.¹⁵ De kritiek lijkt evenmin van toepassing te zijn op het werk van Goffmann, Garfinkel en andere etnomethodologen.¹⁶ Natuurlijk komt het hyperbolische karakter van Latours bezwaar tegen de sociologie deels voort uit onvrede over de *manier waarop* de materiële objecten worden geanalyseerd, die doorgaans uitmondt in een kritische theorie over verdingelijking of fetisjisme; maar dat betekent dat hij te veel toegeeft aan de metafysische verleiding om te denken dat wat je niet bevalt ook eigenlijk helemaal niet bestaat.

Ten tweede: wat zijn eigenlijk die objecten of dingen die door de sociale theorie zouden worden verwaarloosd en door de actor-netwerkttheorie weer in het hart van de aandacht worden geplaatst? Hier beseffen we onmiddellijk dat het woord 'ding' notoir onbepaald en filosofisch diepgaand omstreden is. Dingen zijn permanent 'in het geding', om even misbruik te maken van een belangrijke etymologische wortel van het begrip.¹⁷ Het is een van die vele sociaal-politieke noties die beantwoorden aan de logica van wat Gallie 'essentially contested concepts' heeft genoemd. Wat een ding is, en hoe de grenzen worden getrokken tussen dingen en andere entiteiten, tussen 'dode' en 'levende' dingen (bv. lichamen), tussen dingen die men als dingen (bv. als particulier eigendom) kan en mag behandelen, die men kan instrumentaliseren en uitbuiten, en zaken of entiteiten die respect en aandacht verdienen (volgens onze huidige gevoelshuishouding: mensen, dieren, ideeën), is een historisch veranderlijk gegeven en vormt onophoudelijk inzet van strijd (bv. de afschaffing van de slavernij, de emancipatie van

arbeiders, van vrouwen, van sommige dieren, van bepaalde onderdelen van de biosfeer). In dit discussieveld doet de latouriaanse actor-netwerktheorie het prikkelende voorstel om de ontologische scheidslijnen en normatieve classificaties opnieuw enkele graden te verplaatsen: mensen en niet-mensen dienen *symmetrisch* te worden behandeld, met het doel om de materiële objecten de waardigheid, de intentionaliteit, het morele agentschap en de politieke stem terug te geven die ze in 'humanistische' sociale theorieën te veel zijn kwijtgeraakt.

Maar als men vervolgens wil weten wat die dingen eigenlijk zijn die moeten worden gereanimeerd en gerehabiliteerd, blijkt dat toch niet zo eenvoudig vast te stellen. Ook bij Knorr Cetina lopen de fysieke, materiële objecten en de 'objecten van wetenschappelijke kennis', die geen materiële bepaaldheid hoeven te hebben en ook relaties, voorstellingen, zelfs ficties kunnen omvatten, voortdurend door elkaar. Bij Latour is die ongedifferentieerdheid op het eerste gezicht nog sterker: 'dingen', 'quasi-objecten' of 'niet-mensen' zijn in hun rol van *actants* in semiotische zin principieel onbepaald. Een 'ding' kan alles zijn wat in narratieve constructies wordt gestabiliseerd en in een zwarte doos kan worden gestopt. Latours concrete voorbeelden trekken echter voortdurend in de richting van materiële technologieën en fysieke artefacten, naar de sociologie van gewone dagelijkse dingen zoals deurdrangers, verkeersdrempels, veiligheidsgordels, het katten- (en meeuwen!)luikje van Guust Flater, de verzwaarde hotelsleutel, de eigenaardig gevormde Berlijnse sleutel etc. etc. In het titelstuk van *De Berlijnse sleutel* is die vergelijking van verhaal naar object duidelijk te volgen, wanneer Latour het heeft over uitspraken die circuleren 'van hand tot hand, van mond tot mond, van lijf tot lijf', quasi-objecten die stukje bij beetje worden opgeladen, zwaarder worden, en veranderen in een wereld waarbinnen de mensen op hun beurt gaan circuleren. Deze circulatie van uitspraken traceert en markeert de vorm (de 'voorlopige essentie') van het collectief, terwijl het collectief op zijn beurt wordt verplaatst, gewijzigd, en vertaald door alles wat de uitspraken oplaadt.¹⁸ Terwijl hij zodoende de narratieve status van alle 'dingen' sterk benadrukt, trekt zijn empirische analyse telkens weg van het niveau van symbolische representatie, definitie van de situatie en sociale interactie, om zich te richten op de concrete materiële connecties en mediaties van de technologische infrastructuur.¹⁹ De collectieven of *corporate bodies* waarin mensen en niet-mensen aan elkaar gekoppeld zijn, worden steeds door deze infrastructuur 'verzwaard'.

Deze nadruk hangt ongetwijfeld samen met Latours eerder gesignaleerde (etnomethodologische) overtuiging dat de sociale en symbolische constructie van de werkelijkheid te fragiel is om de maatschappelijke orde effectief te kunnen dragen. Het autonome macroniveau van

de sociale structuur bestaat volgens hem alleen maar in de hoofden van realistische sociologen. Sociale structuren zijn niet van een andere stof gemaakt dan de interacties in het hier-en-nu, en er bestaan in deze 'platte' maatschappij geen verschillen tussen het micro- en het macro-niveau. 'Omdat het sociale niet te maken valt met het sociale, daarom heeft het sleutels en sloten nodig', zo heet het in *De Berlijnse sleutel*.²⁰ Om handelingscontexten effectief te kunnen stabiliseren, moet men ze dan ook 'downloaden' naar andere dan menselijke actants: een proces van delegatie dat Latour elders 'technische mediatie' heeft genoemd. De kritische theorie gaat er steeds vanuit dat 'achter' de objecten sociale definities en sociale relaties schuilgaan, die er zijn 'ingeschreven' maar tegelijkertijd door hun verdingelijke vorm als zodanig onzichtbaar zijn geworden. Maar dat is volgens Latour een onwaarschijnlijke tautologie. Want als artefacten eigenlijk sociale relaties zijn, waarom moet de maatschappij zich via hen manifesteren? Waarom schrijft zij zich niet direct in, zonder tussenkomst van de dingen?

'Critical theory is unable to explain why artifacts enter the stream of our relations, why we so constantly recruit and socialize nonhumans. It is not to mirror, inscribe, or hide social relations, but to remake them through fresh and unexpected sources of power. Society is not stable enough to inscribe itself in anything. On the contrary, most of the features of what we mean by social order – scale, asymmetry, durability, power, hierarchy, the distribution of roles – are impossible to define without recruiting socialized nonhumans. Yes, society is constructed, but not *socially* constructed.'²¹

Maar als de stabilisatie van sociale orde zo exclusief wordt overgedragen op de technologie, brengt de materialistische wending van de wetenschapsantropologie ook een materialistische *bias* voort, die de cruciale 'idealistische' dimensie van de verdingelijking van sociale definities en relaties weer uit het oog doet verliezen. Als het sociale weefsel zo exclusief wordt opgehangen aan de dingen (en als de dingen vooral als *materiële* dingen worden opgevat), dan verdampt het klassieke sociologische probleem van de institutionalisering, van de bestaanswijze en de autonomie van de 'sociale feiten' (die volgens Durkheims bekende formule als 'dingen' moesten worden beschouwd). Latours expliciete omkering van Durkheims eerste regel van de sociologische methode (beschouw de dingen als sociale feiten) brengt een materialistische reductie tot stand die de zwaartekracht van *symbolische* constructies of reïficaties wederom onderschat. Dat wil zeggen dat de actor-netwerkteorie zich uiteindelijk toch te veel beweegt binnen de klassieke filosofische tegenstelling tussen idealisme en materialisme, een dualisme

waarvan zij zich juist van meet af aan had willen ontdoen. Het advies om de objecten of dingen als sociale instituties te beschouwen, trekt de aandacht weg van de durkheimiaanse vraag hoe sociale instituties of sociale feiten zelf weer worden geobjectiveerd en verdingelijkt. Ondanks de principiële semiotische inzet lijkt het niveau van definities, representaties, handelingen en instituties als zelfstandig analyseniveau niet langer te bestaan. Anders geformuleerd: de eerste uitdaging die het 'interactief materialisme'²² ons stelt is om te laten zien dat de sociale orde, ofschoon zij van minuut tot minuut door concrete interacties en investeringen steeds 'ter plaatse' wordt geproduceerd, wel degelijk in staat is om zichzelf direct 'in te schrijven' of te objectiveren; dat de maatschappij niet alleen wordt 'weggeschreven' in de materiële dingen, maar wel degelijk ook *sociaal* en via *symbolische representaties* wordt gestabiliseerd. Dat houdt in dat het traditionele 'idealisme' van de sociale en politieke theorie tegenover deze nieuwe materialistische tendens een belangwekkende waarheid bevat die de moeite waard is om te worden 'uitgepakt' en gereanimeerd.

Anti-anti-fetisjisme

Maar dat vergt op zijn beurt – en dit is mijn derde kanttekening – dat ook de *kritische* impuls van de klassieke reïficatie- of fetisjismetheorie tegenover het agnosticisme van de actor-netwerkttheorie behouden blijft. In hetzelfde gebaar waarmee de symbolische, definitiorische of kennisdimensie wordt teruggebracht in het ontologische spel, en de autonome kracht wordt bevestigd van *sociale* constructies en *symbolische* reïficaties, wordt ook de kritische dimensie van de analyse van processen van verdingelijking in ere hersteld. Het (vanuit mijn gezichtspunt) eigenaardige en verontrustende karakter van Latours beschrijving van de stabilisering van hybride collectieven is dat de verdingelijking of fetisjering die daarbij komt kijken ook impliciet lijkt te worden *onderschreven*. Reïficatie is niet zozeer een bedenkelijk, verhullend en onderdrukkend mechanisme als gevolg waarvan de producten van mensenhand zich tegen hun producenten keren, of sociale relaties zich tegenover de handelende individuen als een vreemde macht verzelfstandigen (zie de klassieke formule van Marx), maar wordt gezien als een normaal verschijnsel zonder hetwelk de sociale orde niet kan bestaan.²³ Zowel in haar beschrijving van de stabilisatie van natuurlijke feiten in de laboratoriumpraktijk als van de stabilisatie van politieke soevereiniteit in de orde van de Leviathan (die ook optreedt als metafoor voor de *sociale* orde) wil de actor-netwerkttheorie per se vermijden dat zij het 'beter weet' dan de actoren zelf; waardoor de indruk wordt gewekt dat zij de dagelijkse praktijk van verdingelijking en

naturalisering ('wat iedereen altijd al doet') stilzwijgend ook beschouwt als navolgenswaardig ('volg de actoren').²⁴

Het belangrijkste bezwaar dat Latour aanvoert tegen de modernistische kritiek is dat deze naïef blijft geloven in de klassieke scheiding tussen kennis en geloof, realiteit en fictie, feit en fetisj. De kritische beeldenstormer wil de idolen en fetisjen stukslaan, omdat zij niet meer zijn dan het projectiescherm van onze hoop, fantasie, arbeid, of passies. Mensen leven in een omgekeerde wereld, omdat zij zonder het te beseffen door hun eigen maaksels worden gemaakt. De anti-fetisjist wil deze omkering op zijn beurt omkeren, en de 'werkelijke' verhouding herstellen door het geloof in de fetisj te ontcrachten. Op deze manier krijgt de fetisjismekritiek altijd een *beschuldigend* accent, omdat zij wordt geuit door personen die er op hun beurt zeker van zijn dat zij zelf aan de illusie van het fetisj-geloof ontsnappen. Maar het feit dat als hamer wordt gehanteerd is zelf ook gefabriceerd, is zelf een constructie, en kan niet worden gebruikt door de iconoclast om er een geloof mee stuk te slaan. Ook de feiten zijn fetisjen! Vandaar de noodzaak van een niet-kritische, 'amoderne' theorie die erkent en toont wat iedereen – premodernen, modernen en postmodernen – in hun concrete praktijken altijd al doet, maar wat de modernen in hun kritische kenistheorie niet goed kunnen verantwoorden: dat ze feiten en fetisjen voortdurend door elkaar gooien, ofwel dat ze onophoudelijk 'feitisjen' (*factishes*) produceren:

'To be anti-fetishist was feasible when facts could be used as destructive weapons against beliefs. But if we are now talking of factishes, there exist neither beliefs (to be fostered or destroyed) nor facts (to be used as hammer) ... It is one thing to attack beliefs by believing in science. But what is one supposed to do when science itself is transformed into belief?'²⁵

Als we m.a.w. de klassieke kritische figuur van de verdingelijingskritiek willen behouden, stelt de actor-netwerkteorie ons voor een tweede grote uitdaging. Deze heeft niet zozeer te maken met de (ontologische) tegenstelling tussen idealisme en materialisme, en de mogelijke vruchtbaarheid van een idealistisch perspectief op sociale cohesie tegenover de privilegiëring van het materialisme van de dingen, maar met de haaks daarop staande tegenstelling tussen een realistische en een constructivistische kennistheorie. Inderdaad kan men in de geschiedenis van het sociale denken bij herhaling waarnemen dat de kritische analyse van processen van reïficatie steeds vertrekt vanuit een realistische epistemologie, en dat (vanuit constructivistisch perspectief gezien) telkens de ene reïficatie wordt vervangen door de volgende

reïficatie. Dat geldt niet alleen voor de marxistische kritiek op het warenfetisjisme, die een realistisch-wetenschappelijk inzicht in de 'werkelijkheid van de productieverhoudingen' veronderstelt, maar ook voor moderne vormen van reïficatiekritiek zoals die bijvoorbeeld te vinden zijn bij Elias, Giddens en Bourdieu. De ontmaskering of onthulling vindt steeds plaats in de zekerheid dat men zich op de bodem van de feitelijkheid bevindt.

Eerder namen we al de latouriaanse handschoen op door, vanuit een strikt performatieve visie op de sociale werkelijkheid die geen ruimte laat voor de sociologische reïficatie van sociale structuren, te vragen hoe niettemin de stabilisatie van sociale instituties op het niveau van situatiedefinities tot stand kan komen. Hier vragen we ons af hoe we het idee van de sociale constructie van de werkelijkheid kunnen rehabiliteren zonder terug te vallen in de epistemologische scheiding tussen geloof en kennis, of die tussen fictie en realiteit. Als de modernistische scheiding tussen feit en fictie wordt opgezegd, verlaten we inderdaad de bodem van de moderne 'ontmaskerende' ideologiekritiek. Een kritisch constructivisme zal immers moeten erkennen dat ook de tweede-ordeconstructies van de objectiverende waarnemer niet meer zijn dan *factishes* of fictieve realiteiten die niet de 'echte' realiteit weerspiegelen maar haar net zo goed performatief bewerken of 'iets aandoen'. Niet feit staat dan tegenover fictie, maar het ene verhaal staat tegenover het andere; en omdat dergelijke verhalen zich niet kunnen beroepen op een vaste transcendente grondslag, hebben zij onvermijdelijk een *circular* karakter. Maar juist in de reflexieve erkenning van die circulariteit schuilt m.i. de mogelijkheid van een niet-modernistische maar toch kritische epistemologie.²⁶

Een ideologiekritiek die niet stoelt op epistemologisch realisme, en bovendien prat gaat op haar eigen circulariteit: het lijkt een fatale en onzinnige paradox. Maar zo'n kritiek is niet op voorhand onmogelijk, zodra men inzielt (tegenover Latour) dat de constructivistische opvatting over de 'circulaire' continuïteit tussen feit en fictie, en de performatieve visie op de fragiliteit en 'virtualiteit' van de sociale werkelijkheid door het merendeel van de 'gewone' actoren in de routine van het dagelijks leven niet of nauwelijks wordt gedeeld (dat geldt trouwens ook voor de meerderheid der sociologen). Voor hen gelden zowel de sociale ficties als de technologische artefacten in de meeste gevallen als harde feiten of zwarte dozen, vanzelfsprekende banen en paden waarlangs hun denken en handelen verloopt. Natuurlijk is er ook sprake van dagelijkse ironie, en kunnen mensen spelen met hun definities van de sociale feiten en deze daarmee verbuigen en naar hun hand zetten. Natuurlijk zijn mensen in staat om hun dagelijkse reïficaties te doorzien ('doen alsof') en handig te manipuleren zoals het hen uit-

komt. Maar dat dagelijks constructivisme is geen permanente 'onderwatercode' die op elk gewenst strategisch moment kan worden opgeroepen om het dagelijks realisme vloeibaar te maken of te doen verdampen. Het is doorgaans een marginaal bewustzijn dat gemakkelijk wordt overwoekerd door het massieve gewicht van de dagelijkse reïfificaties. Daarom is er nog steeds plaats voor een kritische theorie die processen van verdingelijking analyseert, zowel op het ideële niveau van de dagelijkse voorstellingen als op het praktische niveau van de dagelijkse 'arbeid' of de technologische stoffering van het bestaan.

Die theorie laat zien dat beide niveaus onmiddellijk in elkaar grijpen, dat m.a.w. de dingen onmiddellijk definitie- en handelingsafhankelijk zijn en dat definities en praktijken op hun beurt afhankelijk zijn van de materiële omgeving; en dat de sociale orde op beide niveaus wordt bijeengehouden door *reïfificaties* die door gewone actoren worden gemaakt maar vaak voor henzelf niet als zodanig zichtbaar zijn. In een parafrase op Durkheim: de sociale feiten moeten niet als dingen worden beschouwd, maar kritischer: als reïfificaties of zwarte dozen. Hetzelfde geldt voor de materiële dingen, die niet alleen als sociale feiten moeten worden gezien, maar kritischer: als fixaties of verharde vormen die menselijke handelingen en interpretaties sturen en zelfs afdwingen. Een kennispolitieke analyse kan ervoor zorgen dat op beide niveaus de zwarte dozen weer worden opengedoken, de flexibiliteit van interpretaties weer wordt hersteld, de woordvoerders weer in het spel worden gebracht, en de ontwerpen of strategische keuzes die aan het begin van het stabiliseringstraject stonden opnieuw zichtbaar worden gemaakt.²⁷

Een kritisch perspectief op reïfificatie en fetisjering brengt ten slotte ook met zich mee dat de strikte ontologische symmetrie tussen mensen en dingen, zoals die door Latour wordt gepropageerd, niet kan worden onderschreven. Hoewel zijn analyses leiden tot een verhoogd respect (om niet te zeggen heilig ontzag) voor de 'morele competentie' en 'handelingsbekwaamheid' van de dingen, en de harde filosofische demarcatie tussen mensen en niet-mensen wordt verzacht, veronderstelt reïfificatiekritiek een zwakkere en meer gedifferentieerde *asymmetrie* tussen mensen en dingen (sociale feiten, arbeidsproducten, technologische artefacten), waarin het ten slotte niet de dingen zijn die de mensen, maar de mensen zijn die de dingen maken (hoewel niet, zoals Marx al vaststelde, onder zelf gekozen voorwaarden). Een kritische fetisjismetheorie handhaaft in twee belangrijke opzichten een zwakke ontologische asymmetrie tussen mensen en dingen: *normatief* en *reflexief*. In normatieve zin blijft het onderscheid van belang in het licht van het aloude verlichtingsadagium dat mensen niet als dingen (werktuigen, instrumenten, eigendommen) moeten worden beschouwd; een

adagium dat we tegenwoordig graag uitbreiden tot sommige dier- en plantensoorten, of zelfs gehele bossen, rivieren, landschappen, biotopen.²⁸ In reflexief opzicht is het onderscheid van belang omdat narratieve constructies of representaties van mensen en dingen, die symmetrisch kunnen figureren als *shifted-out characters* of *actants* op het niveau van het verhaal zelf, steeds onvermijdelijk afkomstig zijn van menselijke vertellers.²⁹

Samengevat: de latouriaanse wetenschapsantropologie legt de vinger op de zere plek, maar trekt, ondanks haar semiotische opvatting over het discursieve karakter van alle techniek, sterk naar de materialistische kant van de idealisme-materialisme tegenstelling. De enorme complexiteit van de categorie der 'dingen' (of quasi-objecten, of *nonhumans*), die op theoretisch niveau wel degelijk wordt erkend, lijkt op het niveau van de empirische casestudies herhaaldelijk te worden versmald in de richting van materiële technologische artefacten. De dimensie van de verdingelijking van sociale instituties en representaties wordt in dat geval moeilijk zichtbaar als een afzonderlijk niveau van analyse. Het denkbeeld van een 'platte' samenleving loopt het reductionistische gevaar dat ook het (vulgaire) marxisme bedreigt, wanneer het zich vrolijk maakt over de 'politieke en godsdienstige nonsens' die mensen nog eens 'extra' zou bijeenhouden bovenop hun materialistische samenhang.³⁰ Als Latour een 'praktische materialist' is in deze marxiaanse zin (laten we bedenken dat ook voor Marx de dingen handhavers zijn van de sociale orde), dan vertoont zijn materialisme tegelijkertijd een aantal eigenaardige trekken. Het is immers van meet af aan verbonden met een sterke vorm van kennistheoretisch constructivisme, en moet niet veel hebben van de 'modernistische', ontmaskerende ideologiekritiek die voor Marx zelf nog de dragende denkfiguur vormt. In een formule gevat: Latour = Marx zonder realisme³¹ en zonder de Kritiek.

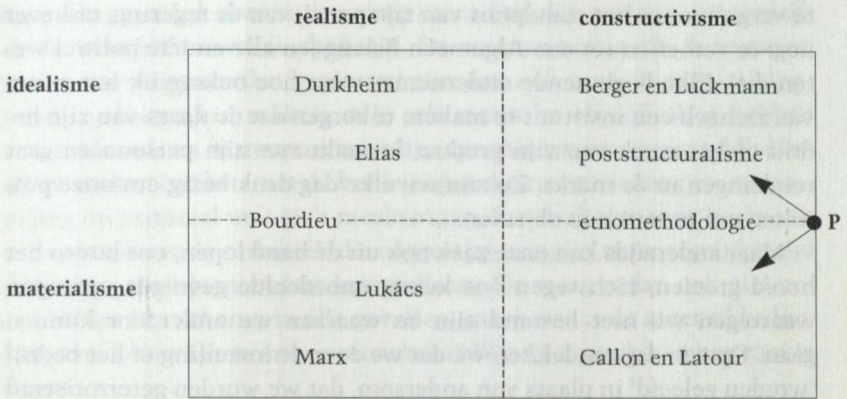
Een programma van onderzoek

Bovenstaande polemiek vindt zijn doel niet in zichzelf, maar heeft tot oogmerk gehad een onderzoeksveld vrij te maken en een invalshoek te vinden voor een reflexieve en performatieve benadering van de sociale werkelijkheid die zowel recht doet aan de vormende, configurerende kracht van de dingen als aan de complementaire verdingelijking van sociale relaties en betekenissen. Dat vergt een onderzoeksprogramma dat een kritische verbinding legt tussen de klassieke vervreemdings- en ideologietheorie en de recente suggesties van het wetenschaps- en technologieonderzoek, met name waar het gaat om de bindende rol van materiële objecten. Die inclusieve benadering moet evenveel reke-

ning houden met de *enabling* als met de *constraining* effecten van zowel de sociale als de materiële feiten: zowel met hun 'ontlastende' als hun belastende werking, zowel hun productieve als hun verwoestende kracht. Beide, zowel de sociale instituties als de materiële dingen, nemen werk van ons over en houden arbeid vast, maar ze doen ons in datzelfde proces tegelijkertijd 'iets aan'; en het is juist deze dubbelzinnige terugwerkende kracht van de sociale en materiële objectiveringen die het onderwerp van analyse moet zijn.

Het is duidelijk dat zo'n programma binnen het bestek van dit artikel alleen in ruwe contouren kan worden aangekondigd. Voor dit doel kan misschien onderstaande matrix worden opgesteld, die een eerste ordening probeert aan te brengen in het veld van historische en eigentijdse benaderingen van reïficatie en fetisjisme. De hoofdfassen van deze classificatie werden in de eerder gevoerde kritische discussie al enkele malen aangestipt. De matrix breekt immers de filosofische oertegenstelling tussen 'zijn' en 'bewustzijn' op in twee haaks op elkaar staande dualismen: *idealisme* versus *materialisme* en *realisme* versus *constructivisme*. De eerste tegenstelling gaat over de ontologische vraag welke entiteiten de sociale orde dragen: zijn het de ideeën, de voorstellingen, de betekenissen, of zijn het de dingen of stoffelijke objecten (hier bevinden we ons dus in het oude raamwerk van onderbouw vs. bovenbouw). De tweede tegenstelling bevindt zich op epistemologisch vlak, en geeft tegengestelde antwoorden op de vraag: hoe weet je dat (zo zeker)? Welk realiteitsfundament hebben theorieën hierover? In dit vlak strijden benaderingen die een scherpe demarcatie verdedigen tussen representatie en realiteit, en die sterke ('spiegelende' of mimetische) objectiviteits- en funderingsclaims op tafel leggen, met benaderingen die zich kennistheoretisch zwakker en onzekerder opstellen, en reflexief erkennen dat zij ook maar constructies zijn waarin woord en wereld in een performatieve, circulaire verbinding met elkaar staan. Tussen benaderingen m.a.w. die worden voortgedreven door een wil tot ontmaskering van sociale fantasieën en fetisjen, op de toon van de aanklacht, en op basis van een geprivilegieerde toegang tot de structuur of de feiten, en een 'zwakkere' kritiek die wel argumentatief en polemisch is maar zich ervan bewust is dat zij 'ook maar' een verhaal vertelt. (Zie figuur p. 71)

Laat ik enigszins apodictisch mijn eigen programmatische inzet weergeven, zonder deze op deze plaats verder te kunnen uitwerken. Wat betreft de 'horizontale' tegenstelling tussen idealistische en materialistische benaderingen van het sociale ordeprobleem moeten we *weigeren te kiezen*: d.w.z. we dienen buiten de theoretische reflex te treden volgens welke het materialisme steeds weer een correctie is op het idealisme en vice versa, en op zoek te gaan naar een oplossing die



Veld van theorieën over reïficatie

beide polen werkelijk samenbrengt. Maar de tweede tegenstelling, die tussen realisme en constructivisme, moet volgens mij juist duidelijker worden *opgespeeld en geëxploiteerd*, hetgeen een keuze inhoudt voor een kritische, antirealistische kennistheorie.³² Dit kritische constructivisme richt zich tegen vormen van verdingelijking of reïficatie, zowel op het niveau van voorstellingen en betekenissen als op het vlak van de materiële cultuur; het markeert het omslagpunt wanneer sociale of materiële objectiveringen een eigen leven gaan leiden dat zich aan de controle van hun makers onttrekt. Het behoudt daarmee een zwakkere versie van de klassieke intuïtie dat de makers door hun maaksels worden gemaakt (of overheerst, of zelfs gebroken), en dat het mogelijk is om met behulp van kritisch inzicht in dat vervreemdingsproces iets te doen aan de verwoestende kracht van zowel de sociale apparaten als de technische materie.

Zowel in het dagelijkse als in het sociologische spraakgebruik treffen we een breed scala van omgangsvormen aan met de sociale en materiële objecten. Dat scala verloopt van ironische relativering en ingenieus constructiespel via tal van tussen- en mengvormen naar een naïef geloof in en onderwerping aan de eenvoudige realiteit van de dingen 'zoals ze nu eenmaal zijn'. Een scala dus van 'doen alsof' tot en met 'doe maar gewoon, dan doe je al gek genoeg'. Elke effectieve sollicitatiebrief en curriculum vitae bevat verwijzingen naar sociale instituties waarvan het prestige dient af te stralen op de voortreffelijkheid van de sollicitant. Iedereen die subsidie aanvraagt weet hoe hij/zij zichzelf kan uitvergroten door zo veel mogelijk mensen en dingen (beroemde referenten, een respectabele publicatielijst, een uniek en veelbelovend onderzoeksproject) om zich heen te verzamelen, onder het briefhoofd van de prestigieuze instelling waarvoor je werkt maar die je nu voor je laat werken. Elke politicus streeft ernaar zijn standpunt uit

te vergroten tot het standpunt van zijn partij, van de regering, of liever nog: te verheffen tot een Algemeen Belang (en alle andere politici weten dit). Elke beginnende ondernemer weet hoe belangrijk het is om van zichzelf een instituut te maken: te zorgen dat de naam van zijn bedrijf of het merk van zijn product losraakt van zijn persoon en gaat rondzingen in de markt. Zo zijn wij elke dag druk bezig om onze projecten om te zetten in objecten.

Maar anderzijds kan onze zaak ook uit de hand lopen, ons boven het hoofd groeien, zich tegen ons keren, onbedoelde gevolgen oproepen waartegen wij niet bestand zijn en waaraan we onderdoor kunnen gaan. Op een dag ontdekken we dat we door de instelling of het bedrijf 'worden geleefd' in plaats van andersom, dat we worden geterroriseerd door ons werk, onze agenda, onze afspraken, onze mobiele telefoon. De instituties kunnen ons plezier vergallen, ons ziek en overspannen maken, ons zelfs het leven benemen. Ziedaar het inwendige dilemma of de 'genetische paradox' van alle objectivering en institutionalisering: het idee dat in de kiem ervan het risico van vervreemding schuilt, en dat de sociale (en materiële) objecten in de kern dubbelzinnig zijn: *enabling* en *constraining*, tegelijkertijd zowel 'vrijheidswerken' als 'gevangeniswerken'.³³ De taak van een kritische reïficatietheorie zou dan (nog steeds) zijn om in het gevarieerde traject waarlangs projecten veranderen in objecten gevaarlijke plekken en omslagpunten te identificeren waar de objecten zich losmaken van de performatieve bijdragen van hun makers en woordvoerders. Dan gaat het besef verloren dat de objecten een relatief en precair bestaan hebben dat onophoudelijk in opbouw en afbraak is, en dat op elk moment afhankelijk is van de praktische investeringen en situatiedefinities van de betrokken actoren, en zetten zij zich vast als ongrijpbare, 'uitwendige' essenties. Anders gezegd: wanneer de woordvoerders hun sociale 'dingen' zó effectief naar voren schuiven als zelfstandige, onpersoonlijke krachten die al het werk voor ze doen, dat het theatrale of spelelement (het element van 'doen alsof') verdwijnt, en mensen het slachtoffer worden van hun eigen en andermans harde objectiveringen (de wetten der natuur, van de economie, de roep van het vaderland, van de eigen identiteit etc.). Andersom zou een kritische reïficatietheorie het vermogen om te 'doen alsof', om te spelen met de sociale dingen ('staatje spelen', 'bedrijfje spelen', 'universiteitje spelen', 'mannetje/vrouwetje spelen') bevorderen; hetgeen ook inhoudt dat je je eigen performatieve investeringen in het object steeds 'actief' in het zicht houdt (en bij anderen doorziet zodra zij vervallen in essentialistische ernst).³⁴

Er zijn ter afsluiting drie dingen die over schema's als het bovenstaande moeten worden gezegd. Ten eerste zijn ze vanzelfsprekend schematisch; de dichotomieën die in eerste instantie polariserend wer-

ken, zijn eigenlijk continua waarop een geleidelijk verloop van significante verschillen wordt afgebeeld. De reconstructies die ze bevatten (wie waar moet worden geplaatst) zijn dan ook nooit helemaal klopend of sluitend te maken. Alle schematische classificaties hebben een rafelrand, en vertonen inwendige spanningen en ongeregelde heden die te maken hebben met de beslissingen die categorisering en versimpeling nu eenmaal met zich meebrengen. Een mal of matrix heeft ook een organiserende esthetiek die suggestief kan zijn maar tegelijkertijd de dwang van lijnen en boxen installeert. De vraag is dan ook niet zozeer klopt het schema in alle gevallen, maar wat is de inzet of bedoeling ervan, wat kan je ermee uitrichten? Wat voor werk kan het voor je doen?

Die vraag leidt meteen naar mijn tweede caveat. Een schema als hierboven, dat een bepaalde structuur suggereert, is zelf een 'ingedampte' of 'verstijfde' narratieve constructie. Daarom kan het niet kiezen tussen feit en fictie. Het heeft naast een historisch-beschrijvende tegelijkertijd ook een normatieve en performatieve intentie: het vertoont een 'natuurlijke saamhorigheid' van feiten en waarden.³⁵ Anders gezegd: het is een ordening, een verhaallijn, waar de auteur of woordvoerder zelf met zijn hele hebben en houden in zit, met zijn wil-tot-weten, zijn kennisbelangen, en zijn idee (of liever: intuïtie) over waar het verhaal uiteindelijk naartoe moet gaan. Elk vergelijkbaar schema kent een reflexief punt (P), de plaats waar de verteller staat, die altijd zelf in zijn eigen verhaal voorkomt. Die plek is ook het dragende punt van de narratieve structuur, dat ook wel als een *needle-point* kan worden gekarakteriseerd, omdat het gehele raamwerk in feite balanceert op de scherpe punt van een naald (en er gemakkelijk af kan vallen).

Er is nog een derde eigenschap van de matrix die in deze context van exemplarisch belang is. Als gematerialiseerde voorstelling die op een overheadscherm wordt geprojecteerd of op een tijdschrift- of boekpagina wordt afgedrukt, houdt het op een eigenaardige manier het midden tussen woord en ding. Het schema is noch zuivere gedachte noch harde objectiviteit: het is een stukje materie waarin ideeën en intenties zijn geobjectiveerd (maar die objectivering is nog vers, de inkt is nog niet droog, de transparency is nog warm, de black box nog niet gesloten; deze viervoetige niet-mens valt nog gemakkelijk te ontrafelen). Juist het plaatsen van het reflexieve punt P maakt het moeilijker om het maaksel te scheiden van zijn maker, en de objectivering te laten degenereren tot een reïficatie waarbij de maker uit zijn maaksel is verdwenen, en het woord zich kan loszingen van zijn woordvoerder. Dat wil zeggen dat het schema niet alleen pretendeert reflexief te zijn op het niveau van de 'verticale' tegenstelling, door zijn antirealistische en proconstructivistische inzet vanuit punt P, maar tegelijkertijd ook re-

flexieve consistentie bezit op het 'horizontale' niveau, omdat het niet wil of kan kiezen of het een woord of een ding is.

Noten

1. Cf. Luhmann, 1982; Vattimo, 1992; Pels, 1993.
2. Cf. Mandeville, 1970, p. 350.
3. Cf. Bourdieu, 1989, p. 169.
4. Cf. Duyvendak, 1997; Koenis, 1997.
5. Cf. Miller, 1982; Shields, 1991; Thrift, 1996; Hetherington, 1997; Spyer, 1998; P. Pels, 1998.
6. Knorr Cetina, 1997a en 1997b. Zie voor een eerdere versie van dit argument Böhme, 1992, p. 85-86, die wijst op de toenemende 'externalisering' van vormen van dwang in de 'technobeschaving', waarmee Elias' analyse van de toenemende internalisering van vormen van dwang lijkt te worden omgekeerd. Begint het wiel van de geschiedenis de andere kant op te draaien als gevolg van het structurele geweld van de technische apparatuur en infrastructuur?
7. Idem, 1997b, p. 23.
8. Latour 1994a, 1994b, 1996a, 1996b, 1996c.
9. Idem, 1994b; cf. Knorr Cetina, 1981.
10. Idem, 1994b, p. 51.
11. Idem, 1994a, 1997.
12. Idem, 1997.
13. Anders dan Latour, die weinig van de mainstream sociale wetenschap moet hebben (zijn venijn richt zich vooral op mede-Parijzenaar Bourdieu), staat Knorr Cetina dichter bij de sociologische traditie en sluit zij beter aan bij het traditionele sociologische vocabulaire (cf. Hagendijk, 1997, p. 159).
14. Cf. Stallybrass, 1998, p. 203, die het discours over de fetisj beschrijft als een belangrijke episode in de scheiding tussen subjecten en objecten, filosofisch gemarkeerd door het kantiaanse imperatief om mensen niet als dingen te behandelen. Maar, vraagt hij dan: 'what have we done to things to have such contempt for them?'.
15. Cf. Bourdieu, 1989, 67ff, 1997.
16. Cf. Lynch, 1996, p. 248.
17. In Romaanse en Germaanse talen staat 'ding' (*causa*, *Sache*, *Ding*) oorspronkelijk voor 'procesvoering' of 'deliberatie'. Het woord 'ding', zo kan men dus zeggen, is zelf een gereificeerd proces (Elster, 1985, p. 80).
18. Latour, 1997, p. 36-37.
19. Idem, 1996a, p. 239-240.
20. Idem, 1997, p. 49.
21. Idem, 1994b, p. 53.
22. Deze term is van Mol en Harbers, 1994; cf. ook Harbers, 1998.
23. Als gevolg hiervan lijkt de terugwerking van de dingen op de mensen steeds in positieve zin te worden opgevat, terwijl zowel de sociale als de materiële feiten ons natuurlijk ook iets kunnen 'aandoen', zoals onmiddellijk blijkt uit bekende voorbeelden als de kernwapenwedloop of de uit de hand gelopen verkeerschaos.
24. Pels, 1995 en 1996. Het is zuiverder om te stellen dat Latour, door de stabilisatie van natuurlijke en sociaal-politieke feiten gelijk te stellen aan verdingelijking, steeds 'voor de helft' meegaat met de reïficatie (en het realisme). Want voor de andere helft laat hij zien 'hoe het werkt', hoe de actoren precies die verdingelijkingssarbeid verrichten. Hij lijkt daarmee te zeggen: de gewone actoren reïficeren (het zijn praktische realisten) en ze weten het, ze kunnen er te allen tijde mee spelen. In mijn

opvatting is dat maar zeer ten dele het geval, en moeten we in methodisch-kritisch opzicht iets meer doen dan het 'volgen der actoren'.

25. Latour, 1996c, p. 19.

26. Cf. uitgebreider Pels, 1997.

27. Cf. Winner, 1986.

28. Afgezien van evidente sociale rampen als de slavernij of de holocaust, waarin mensen als (minder dan) dingen werden behandeld, kunnen we denken aan de vele dagelijkse uitdrukkingen waarin een normatief onderscheid tussen mensen en niet-mensen wordt verondersteld: 'Ze leeft als een plant die je af en toe water moet geven'; 'Ze ligt in coma, omringd door apparatuur, nauwelijks te onderscheiden van een ding; is dat nog menselijk leven te noemen?'

29. Het postulaat van de symmetrie tussen mensen en niet-mensen is 'maar' een verhaal ('just another story', cf. Latour, 1988), dat natuurlijk niet door de dingen zelf, maar door de mens Latour wordt verteld. Zie ook de dubbele boodschap van de semiotische definitie van *actants* als 'any entity that can be said to do things' (mijn cursiveringen). Alle ontologieën hebben een woordvoerdersprobleem. 'To say that there are non-human actants' is een ontologische claim van een verteller (in dit geval twee, cf. Callon en Law, 1995, p. 63). De semiotische wending is nog steeds een wending die wordt ondernomen door *semiotici*. Het mag zo zijn dat 'all actants are created equal' (idem, p. 67), maar hun Creator blijft dan gemakkelijk buiten schot. In mijn ogen kunnen we niet voorbij een 'specieciest' definitie van actorschap die altijd weer geeft wat menselijke actoren bereid zijn om als actoren te beschouwen (dat kunnen heel goed dingen zijn), en kunnen we geen actorschap toeschrijven op een manier die haaks staat op menselijke opvattingen erover (cf. idem, p. 68 en 73). Ik ben het dan ook eens met Kögler (tegen Pickering en Latour) dat 'semiotics should not lead ... to a mere "interactive parallelism" of society and nature, but to a theory of how material agency is always mediated symbolically for social agents' (1997, p. 248n).

30. Marx en Engels, 1972, p. 31.

31. Maar zie noot 24.

32. Cf. ook Wynne, 1996. Zie voor een uitvoerige uitwerking van een kritische reïficatietheorie a.d.h. van de geschiedenis van de sociologie, Vandenbergh, 1997 en 1998.

33. Cf. Beerling, 1964; Berger en Luckmann, 1967; Giddens, 1984; Pitkin, 1987.

34. De voorbeelden van verkrachting en seksueel fetisjisme zijn hier misschien verhelderend. Verkrachting houdt in principe in dat men andere mensen verdingelijkt, tot seksueel object reduceert. Maar wat is bv. de aantrekkingskracht van SM? Van seksueel fetisjisme? Is het niet *leuk*, aantrekkelijk etc. om een object te zijn, of een ander te objectiveren? Het normatieve verschil tussen spel en ernst (en tussen daad en misdaad) zit hier opnieuw in de mogelijkheid om te 'doen alsof', en de mate waarin beide partijen de 'vervreemdende', objectiverende modus naar believen en onmiddellijk kunnen uitschakelen.

35. Cf. Pels, 1990.

Literatuur

- Beerling, R., *Wijsgerig-sociologische verkenningen*, deel I, De Haan, Zeist/Arnhem 1964.
- Berger, P. en T. Luckmann, *The social construction of reality*, Doubleday, New York 1967.
- Böhme, G., *Coping with science*, Westview, Boulder CA 1992.
- Bourdieu, P., *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*, Van Gennep, Amsterdam 1989.

- Bourdieu, P., *Over televisie*, Boom, Amsterdam 1997.
- Callon, M. en J. Law, Agency and the hybrid collectif, *South Atlantic Quarterly* 94 (1995), p. 38-76.
- Duyvendak, J.W., *Waar blijft de politiek?*, Van Gennep, Amsterdam 1997.
- Elster, J., *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.
- Hagendijk, R., Aap, noot, Mies ... Dolly. Karin Knorr Cetina's radicaal-constructivistisch wetenschapsonderzoek en de epistemische samenleving, in: B. van Heerikhuizen, E. Fiechter en D. van de Ree (red.), *Tegenvoeters: Een vriendenboek voor Piet Nijhoff*, Het Spinhuis, Amsterdam 1997.
- Giddens, A., *The constitution of society*, Polity Press, Cambridge 1984.
- Harbers, H., *De sociale orde der dingen*, paper Sociaal-Wetenschappelijke Studiedagen, Amsterdam, 16-17 april 1998.
- Hetherington, K., *The badlands of modernity*, Routledge, Londen 1997.
- Knorr Cetina, K., *The manufacture of knowledge*, Pergamon Press, Oxford 1981.
- Knorr Cetina, K., Sociality with objects: Social relations in postsocial knowledge societies, *Theory, Culture, and Society* 14 (1997a) 4, p. 1-30.
- Knorr Cetina, K., De epistemische samenleving, *Kennis & Methode XXI* (1997b) 1, p. 5-28.
- Koenis, S., *Het verlangen naar gemeenschap*, Van Gennep, Amsterdam 1997.
- Kögler, H.H., Reconceptualizing reflexive sociology: A reply, *Social Epistemology* 11 (1997) 1, p. 223-250.
- Latour, B., The politics of explanation: An alternative, in S. Woolgar (red.), *Knowledge and reflexivity*, Sage, Londen 1988.
- Latour, B., *Wij zijn nooit modern geweest*, Van Gennep, Amsterdam 1994a.
- Latour, B., On technical mediation: Philosophy, sociology, genealogy, *Common Knowledge* (1994b) 3, p. 29-64.
- Latour, B., On interobjectivity, *Mind, Culture, and Activity* 3 (1996a) 4, p. 228-245.
- Latour, B., *Touching the untouchable factishes, or can we do politics without the critique?*, unpublished paper, 1996b.
- Latour, B., *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Synthélabo, Parijs 1996c.
- Latour, B., *De Berlijnse sleutel*, Van Gennep, Amsterdam 1997.
- Lynch, M., DeKanting agency: Comments on Bruno Latour's interobjectivity, *Mind, Culture, and Activity* 3 (1996) 4, p. 246-251.
- Luhmann, N., *The differentiation of society*, Columbia University Press, New York 1982.
- Mandeville, B., *The fable of the bees*, Penguin, Harmondsworth 1970 (1714).
- Marx, K. en F. Engels, *De Duitse ideologie*, SUN, Nijmegen 1972.
- Miller, D., *Material culture and mass consumption*, Blackwell, Oxford 1982.
- Mol, A. en H. Harbers, Inleiding, H. Harbers en A. Mol (red.), *De aard der dingen*, themanummer *Kennis & Methode XVIII* (1994) 1, p. 5-11.
- Pels, D., De natuurlijke saamhorigheid van feiten en waarden, *Kennis & Methode XIV* (1990) 1, p. 14-43.
- Pels, D., *Het democratisch verschil: Jacques de Kadt en de nieuwe elite*, Van Gennep, Amsterdam 1993.
- Pels, D., Have we never been modern? Towards a demontage of Latour's modern constitution, *History of the Human Sciences* 8 (1995) 3, p. 129-141.
- Pels, D., The politics of symmetry, *Social Studies of Science* (1996) 26, p. 277-304.
- Pels, D., Reflexiviteit: Een schepje erboven op!, *Krisis* (1997) 68, p. 67-86.
- Pels, P., The spirit of matter: On fetish, rarity, fact, and fancy, in Spyer (red.), 1998.
- Pitkin, H.F., Rethinking reification, *Theory and Society* 16 (1987), p. 263-293.
- Shields, R., *Places on the margin*, Routledge, Londen 1991.

- Spyer, P., Introduction, in: Idem (red.), *Border fetishisms: Material objects in unstable spaces*, Routledge, Londen 1998.
- Stallybrass, P., Marx's coat, in: Spyer (red.), 1998.
- Thrift, N., *Spatial formations*, Sage, Londen 1996.
- Vattimo, G., *The transparent society*, Polity Press, Cambridge 1992.
- Vandenbergh, F., *Une histoire critique de la sociologie allemande: Aliénation et reïfication*, I en II, La Découverte, Parijs 1997 en 1998.
- Winner, L., *The whale and the reactor*, University of Chicago Press, Chicago 1986.
- Wynne, B., May the sheep safely graze? A reflexive view of the expert-lay knowledge divide, in: S. Lash, B. Szerszynski en B. Wynne (red.), *Risk, environment and modernity: Towards a new ecology*, Sage, Londen 1996.