Immanuel Wallerstein*

De sociale wetenschap en het zoeken naar een rechtvaardige samenleving

'Macro' en 'micro' vormen een tegenstelling die reeds lang in de sociale wetenschappen, en overigens ook in de natuurwetenschappen, in gebruik is. In de afgelopen twintig jaar is daarnaast de tegenstelling 'globaal'/'lokaal' in de sociale wetenschappen in zwang gekomen. Een derde begrippenpaar, 'structuur'/'handelen' (*structure/agency*), wordt eveneens in ruime kring gebruikt en speelt een centrale rol in de recente literatuur op het terrein van culturele studies. Deze drie tegenstellingen betekenen niet precies hetzelfde maar in het denken van vele geleerden overlappen zij in hoge mate en als slagwoorden worden ze vaak door elkaar gebruikt.

Macro/micro is een begrippenpaar dat slechts betrekking lijkt te hebben op verschillen in voorkeur. Sommigen geven de voorkeur aan het bestuderen van macro-verschijnselen, anderen prefereren micro-verschijnselen. Globaal/lokaal en meer nog structuur/handelen zijn echter begrippenparen waaraan passies verbonden zijn. Velen menen dat uitsluitend het globale of juist uitsluitend het lokale kader de zinvolle context van analyse is. De spanningen rondom structuur/handelen zijn zo mogelijk nog groter. Deze begrippen worden vaak gebruikt als morele klaroenstoten; velen hebben het gevoel dat zij verwijzen naar de enig zaligmakende legitieme grond voor wetenschappelijk werk.

Waarom gaat dit debat met zoveel emoties gepaard? Die vraag is niet moeilijk te beantwoorden. We worden collectief geconfronteerd met een dilemma dat gedurende enkele millennia door uiteenlopende denkers is bediscussieerd. In deze tegenstellingen ligt het debat over determinisme versus vrije wil besloten, een debat dat talloze rondes heeft gekend binnen de theologie, de filosofie en de wetenschap. Het is zeker geen onbeduidende kwestie en het is ook geen kwestie waarover in de loop van duizenden jaren een werkelijke consensus is bereikt. Ik denk dat onze onmacht om een uitweg uit deze tegenstelling te vinden een belangrijk struikelblok vormt voor ons gemeenschappelijke vermogen om een vorm van kennis tot stand te brengen die adequaat is voor de vergaand getransformeerde wereld die ik in de komende eeuw en het komende millennium verwacht. Ik stel daarom voor te bezien hoe dit reeds lang bestaande debat gevoerd is binnen onze gemeenschap, dat wil zeggen binnen het kader van die zeer re-

cente constructie, 'de sociale wetenschap'. Ik wil beargumenteren dat de wijze waarop het probleem tot nu toe gesteld is, het tevens onoplosbaar heeft gemaakt. Ik wil ook betogen dat we thans op een punt zijn aangekomen waarop we wellicht de sociale constructies van de negentiende eeuw kunnen overwinnen op manieren die ons in staat stellen constructief en collectief voortgang te boeken in de onderhavige kwestie.

Laat ik beginnen met het determinisme en de vrije wil in het theologische discours. Het idee dat alles gedetermineerd is, schijnt rechtstreeks voort te vloeien uit de conceptie van de almacht van God, een conceptie die, althans in alle monotheïstische religies, van centraal belang is. Als er een almachtige God is, dan is alles bepaald door de wil van God en de suggestie dat het misschien anders zou kunnen zijn, zou blasfemisch zijn. Aan de andere kant hebben de kerken van de wereld zich altijd bezig-gehouden met de regulering van moreel gedrag. En het determinisme verschaft de zondaar een gemakkelijk excuus. Heeft God inderdaad bepaald dat wij zullen zondigen? En als dat zo is, zouden wij dan moeten proberen tegen de wil van God in te gaan? Dit is een strikvraag waar theologen van meet af aan mee geworsteld hebben. Eén uitweg is om te betogen dat God ons een vrije wil heeft gegeven, dat wil zeggen, ons in staat heeft gesteld te kiezen tussen wèl en niet zondigen. Deze oplossing is echter te simpel. Waarom zou het voor God noodzakelijk of wenselijk zijn geweest dat te doen? Het lijkt wel of wij dan God's speelgoed zijn. Bovendien leidt de redenering niet tot een logisch sluitend argument. Wanneer God ons van een vrije wil heeft voorzien, kunnen we die dan gebruiken op onvoorspelbare manieren? En zo ja, is God dan almachtig? En zo nee, kan dan wel gesteld worden dat wij een vrije wil hebben?

Nu ik een rede houd in het hoofdgebouw van de Vrije Universiteit, in het centrum van de calvinistische theologie, wil ik nog eens benadrukken dat ik de scherpzinnigheid van Calvijns poging dit dilemma op te lossen altijd indrukwekkend heb gevonden. Het calvinistische argument is zeer eenvoudig. Onze bestemmingen zijn inderdaad niet gepredestineerd, niet omdat God niet alles zou kunnen bepalen, maar omdat mensen wanneer zij betogen dat alles voorbeschikt is daardoor afbreuk doen aan Gods vermogen om te bepalen. In feite betoogt Calvijn dat *wij* wellicht onze geest niet kunnen veranderen maar dat God dat wel kan, anders zou God niet almachtig zijn. Niettemin, zoals u allen weet, waren de calvinisten bepaald geen lieden die immoreel gedrag goedkeurden. Hoe konden mensen er dan toe gebracht worden zich in te spannen om zich te houden aan de normen waarvan de calvinisten meenden dat ze zich eraan moesten houden? Vergeet niet dat Calvijn deel was van de reformatorische beweging die erop uit was de doctrine van de rooms-katholieke kerk te weerleggen die

stelde dat goede daden door God beloond worden (een visie die tevens de verkoop van aflaten rechtvaardigde). Om hieruit te komen, namen de calvinisten hun toevlucht tot het begrip van de negatieve genade, dat in werkelijkheid een vertrouwd en uiterst modern werktuig van de wetenschap is, namelijk het idee van tegenbewijs. We konden dan wel geen voorkennis hebben omtrent degenen die uitverkoren waren, aangezien dat Gods besluiten zou beperken, maar we konden wel voorkennis hebben omtrent hen die *niet* gered zouden worden. Betoogd werd dat God het vooruitzicht van verdoeming zichtbaar maakt in het zondige gedrag van mensen en wel in het zondige gedrag zoals dat door de kerk werd gedefinieerd. Zij die zondigen, zullen zeker *niet* uitverkoren worden, want God zou niet toestaan dat de uitverkorenen zo zouden handelen.

De calvinistische oplossing van het dilemma tussen determinisme en vrije wil is zo scherpzinnig dat zij vervolgens werd overgenomen door de revolutionaire bewegingen van de negentiende en twintigste eeuw die in een andere vorm met hetzelfde dilemma kampten. Het analoge argument ging ongeveer als volgt. We kunnen niet zeker weten wie de revolutie bevordert maar we kunnen wel zeker weten wie dat *niet* doet, namelijk degenen die zondig handelen, dat wil zeggen, op manieren die tegen de besluiten van de revolutionaire organisatie ingaan. Elk lid is een potentiële zondaar, zelfs wanneer de activist zich in het verleden juist heeft gedragen. Op die manier zijn leden voortdurend onderworpen aan het oordeel van de revolutionaire autoriteiten, waarbij de vraag is of ze al dan niet tegen Gods wil, te weten: de wil van de revolutionaire organisatie, zijn ingegaan.

Niet alleen de revolutionaire organisaties namen de calvinistische oplossing over. In de grond van de zaak deed ook de moderne wetenschap dat. We kunnen nooit zeker weten of een wetenschapsbeoefenaar tot waarheid is gekomen, maar we weten wel wanneer een wetenschapsbeoefenaar gezondigd heeft. Dat is het geval wanneer hij de normen van de gepaste wetenschappelijke methoden, zoals gedefinieerd door de wetenschappelijke gemeenschap, niet heeft nagevolgd en daardoor niet langer als 'rationeel' kan gelden, dat wil zeggen wanneer de wetenschapsbeoefenaar zich heeft verlaagd tot politiek, journalistiek, poëzie of andere soortgelijke infame activiteiten.

De calvinistische oplossing is weliswaar scherpzinnig maar heeft één zeer groot nadeel. Zij kent buitensporig grote macht toe aan diegenen - kerkelijke, revolutionaire en wetenschappelijke autoriteiten - die beoordelen of anderen al of niet tekenen van negatieve genade vertonen. En wie zal de bewakers bewaken? Bestaat er een oplossing voor dit bezwaar? De door de tijd geheiligde remedie is het verkondigen van de deugd van de menselijke vrijheid. De goede calvinist John Milton heeft een prachtig gedicht

geschreven waarin hij deze remedie verheerlijkt. Het heette *Paradise Lost*. Veel lezers hebben opgemerkt dat achter Miltons uitdrukkelijk eerbewijs aan God zijn ware held Lucifer was en dat Lucifers rebellie de poging van de mensheid symboliseerde om op te staan tegen de beperking van de wil door een onzienbare en onkenbare God. Maar het geneesmiddel lijkt hier even erg als de kwaal. Moeten we Lucifer prijzen? In wier belang handelt hij eigenlijk?

Ik ben gekomen om Caesar te begraven, niet om hem te prijzen.

* * * * *

Neem de Verlichting. Welke boodschap werd er toen uitgedragen? Het komt mij voor dat de wezenlijke boodschap anti-clericaal was: mensen waren in staat tot rationeel oordelen en beschikten derhalve over het vermogen het ware en het goede rechtstreeks te bereiken, door hun eigen beste inspanningen. De Verlichting betekende de definitieve verwerping van religieuze autoriteiten als rechters in zaken van waarheid en goedheid. Maar wie kwamen er voor hen in de plaats? Ik denk dat je zou moeten zeggen: de filosofen. Kant wilde de theologen hun recht om te oordelen over waarheid en goedheid bijzonder graag ontnemen. Waar het de waarheid betrof, ging hem dat gemakkelijk af maar met de goedheid viel het hem moeilijker. Nadat hij tot de slotsom was gekomen dat morele wetten niet bewezen kunnen worden zoals natuurwetten, had hij het goede aan de theologen kunnen overlaten. Maar nee, hij stond erop dat ook wat het goede betreft de filosofen het antwoord konden verschaffen, een antwoord dat voor hem gelegen was in het idee van de categorische imperatief.

Maar hoe het ook zij, gedurende het proces van secularisering van kennis zetten de filosofen de twijfel op een voetstuk en dat leidde op den duur tot hun ondergang. Want vervolgens kwamen de wetenschapsbeoefenaars die betoogden dat de filosofen slechts vermomde theologen waren. Zij bestreden het recht van zowel de filosofen als de theologen om zich uit te laten over de waarheid, terwijl ze benadrukten dat wetenschapsbeoefenaars *geen* filosofen waren. Is er ook maar iets, zo vroegen de wetenschapsmensen zich af, dat de speculaties en het geredeneer van de filosofen rechtvaardigt, iets dat ons in staat stelt te zeggen dat hun redeneringen waar zijn? Daartegenover beweerden de wetenschapsbeoefenaars dat zijzelf wel beschikten over een stevige basis voor waarheid, namelijk empirisch onderzoek dat leidde tot toetsbare en getoetste hypothesen, tot die voorlopig geldige universalia die wetenschappelijke theorema's genoemd worden. De wetenschapsbeoefenaars, in tegenstelling tot Kant, en misschien ook wijzer en minder moedig dan Kant, wilden echter niets te maken hebben met

morele wetten. Zij maakten derhalve slechts aanspraak op de helft van de taak die de filosofen van de theologen geërfd hadden. Wetenschapsbeoefenaars zouden uitsluitend naar waarheid zoeken. Wat het goede betreft, stelden zij dat het oninteressant was daarnaar te zoeken aangezien goedheid nu eenmaal geen object van kennis kon zijn in de zin waarin binnen de wetenschap kennis werd gedefinieerd.

De pretentie van de wetenschapsmensen dat wetenschap de enige weg was voor het vaststellen van waarheid verwierf ruime culturele ondersteuning en de wetenschapsmensen werden in de late achttiende en de vroege negentiende eeuw de bouwers van kennis bij uitstek. In diezelfde tijd speelde zich echter een klein evenement af, de Franse revolutie genaamd, waarvan de voorvechters betoogden dat zij handelden ter bevordering van het goede. Sindsdien heeft de Franse revolutie gediend als bron voor een geloofssysteem dat minstens even sterk was als het geloofssysteem dat ontstaan was met de culturele dominantie van wetenschap. Bijgevolg hebben we de afgelopen 200 jaar geprobeerd de speurtocht naar het ware en de speurtocht naar het goede opnieuw op elkaar af te stemmen. De sociale wetenschap, zoals die gevestigd raakte gedurende de negentiende eeuw, was de erfgenaam van beide onderzoekstradities en presenteerde zichzelf in sommige opzichten als het terrein waarbinnen beide tradities met elkaar verzoend konden worden. Ik moet echter toegeven dat de sociale wetenschap daarin niet erg succesvol is geweest aangezien zij, in plaats van beide tradities te verenigen, zelf verscheurd is geraakt door de dissonantie tussen beide.

De centrifugale krachten van 'de twee culturen' (zoals we ze nu noemen) zijn buitengewoon sterk geweest. Zij hebben de centrale thema's van de retoriek van het publieke debat over kennis geleverd. Zij hebben de structuren van de universiteiten bepaald toen deze in de negentiende eeuw vernieuwd en geherstructureerd werden. De voortdurende sterkte van deze krachten verklaart de blijvend hoge graad van gepassioneerdheid rondom de tegenstellingen die ik genoemd heb. Het verklaart ook het feit dat de sociale wetenschap nooit een werkelijk autonoom kennisdomein heeft gekregen en evenmin die mate van publieke achting en publieke steun heeft verworven die zij meent te verdienen.

De kloof tussen 'de twee culturen' was de weloverwogen constructie van de Newtoniaans-Cartesiaanse wetenschap. In deze worsteling was de wetenschap zeer zelfverzekerd. Dat wordt goed geïllustreerd door twee beroemd geworden uitspraken van de markies de Laplace. De ene was het *bon mot* waarmee hij antwoord gaf op Napoleon's vraag naar de afwezigheid van God in de fysica: 'Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse'.[1]

De andere was zijn bikkelharde verklaring over datgene wat de wetenschap kon kennen:

> The present state of the system of nature is evidently a resultant of what it was in the preceding instant, and if we conceive of an Intelligence who, for a given moment, embraces all the relations of beings in the Universe, It will be able to determine for any instant of the past or future their respectieve positions, motions, and generally their affections.[2]

De triomferende wetenschap was niet bereid twijfel toe te laten of het toneel met iemand anders te delen.

De filosofie en meer in het algemeen wat in de loop van de negentiende eeuw de humaniora werden genoemd, daalden in de publieke achting en trokken zich terug op een defensieve positie. Niet bij machte de capaciteit van de wetenschap in het verklaren van de fysische wereld te ontkennen, trokken zij zich integraal van dat terrein terug. In plaats daarvan insisteerden zij dat er een heel ander domein bestond - het menselijke, het spirituele, het morele - dat net zo belangrijk, zo niet nog belangrijker, was dan het domein van de natuurwetenschap. Dat is ook de reden waarom zij, althans in het Engelse taalgebied, het etiket van *humanities* verkregen. Zij trachtten de natuurwetenschap van dit domein uit te sluiten of ten minste een zeer secundaire positie toe te kennen. Zolang de *humanities* zich bezighielden met metafysica of literatuur was de wetenschap geneigd deze uitsluiting te tolereren en wel met het neerbuigende argument dat dit niet-wetenschappelijke zaken waren. Maar toen het ging om de beschrijving en analyse van de sociale werkelijkheid was er zelfs geen stilzwijgend bestand tussen beide kampen mogelijk. Beide culturen eisten dit gebied voor zichzelf op.

Een kader van professionele specialisten in de studie van de sociale werkelijkheid kwam slechts langzaam en op onzekere wijze tot stand. In veel opzichten is het meest interessante geval dat van de ontwikkeling van de geschiedenis. Van alle disciplines die we nu sociale wetenschappen noemen, heeft de geschiedenis de langste afstammingslijn. Al lang voor de negentiende eeuw was het een begrip en een term. Maar de basis van de moderne historische discipline was de revolutie in de geschiedschrijving die geassocieerd is met Leopold von Ranke. En de moderne versie van geschiedenis, die Ranke en zijn collega's *Geschichte* noemden en geen *Historie*, was in zijn fundamentele premissen buitengewoon sciëntistisch. Haar beoefenaars beweerden dat de sociale werkelijkheid kenbaar was. Ze betoogden dat dergelijke kennis objectief kon zijn; dat wil zeggen, dat er correcte en niet correcte uitspraken over het verleden waren, en dat historici verplicht waren geschiedenis te schrijven 'zoals het werkelijk gebeurd

was', wat ook de reden was dat zij hun discipline *Geschichte* noemden. Ze betoogden dat geleerden hun vooroordelen niet moesten laten meespelen bij de analyse en interpretatie van de gegevens. Ze drongen er dus ook op aan dat geleerden bewijs moesten leveren voor hun uitspraken, bewijs dat gebaseerd was op empirisch onderzoek en dat onderworpen kon worden aan controle en verificatie door de gemeenschap der geleerden. Ze omschreven zelfs welk type gegevens kon gelden als acceptabel bewijs (primaire bronnen in archieven). Op al deze manieren probeerden zij de praktijken van de 'discipline' af te bakenen en uit de geschiedschrijving alles te verwijderen dat 'filosofisch' was, oftewel speculatief, deductief, mythisch. Ik heb deze instelling omschreven als 'history in search of science'.[3]

In de praktijk bleken historici echter bescheiden wetenschapsbeoefenaars. Ze wilden zeer dicht bij hun gegevens blijven en uitspraken over causale verbanden beperken tot uitspraken over directe sequenties - specifieke directe sequenties. Zij waren afkerig van 'generalisaties', een term waarmee ze doelden op inductie van gedragspatronen aan de hand van specifieke gevallen of op uitspraken over causale sequenties waarin de beide variabelen minder nauw aan dezelfde tijd en plaats gebonden waren. We zouden royaal kunnen zijn en kunnen zeggen dat ze dat deden omdat ze gevoelig waren voor de zwakke basis die de in de negentiende eeuw verzamelde empirische gegevens boden voor correcte inductieve uitspraken. Maar hoe dat ook zij, ze werden gekweld door de vrees dat generaliseren gelijk stond aan filosoferen en dus anti-wetenschappelijk was. En zo kwamen zij tot hun verafgoding van het bijzondere, het idiografische, zelfs het unieke, en verwierpen zij in meerderheid het etiket van sociale wetenschap, ondanks het feit dat zij 'in search of science' waren.

Andere vakbeoefenaars hadden meer lef. De opkomende disciplines van de economie, de sociologie en de politieke wetenschap hulden zichzelf goeddeels in de mantel en de mantra van 'sociale wetenschap', terwijl ze zich de methoden en de verdiensten van de triomferende wetenschap toeeigenden (zij het vaak tot ergernis en/of wanhoop van de natuurwetenschappers). Deze sociaal-wetenschappelijke disciplines beschouwden zichzelf als 'nomothetisch', op zoek naar universele wetten, en modelleerden zichzelf welbewust naar het goede voorbeeld van de fysica (althans, zo goed als ze konden). Ze moesten natuurlijk toegeven dat de kwaliteit van hun gegevens en de plausibiliteit/validiteit van hun theorema's ver onder het niveau lagen dat door hun collega's in de natuurwetenschappen bereikt was, maar ze waren uitdagend optimistisch over de toekomstige vooruitgang in hun wetenschappelijke capaciteiten.

Ik wil graag onderstrepen dat deze zogenaamde grote *Methodenstreit* tussen de idiografische geschiedenis en het nomothetische trio van de 'echte' sociale wetenschappen in veel opzichten een erg opgeblazen aangelegenheid was, aangezien beide zijden in dit disciplinaire en methodologische debat de superioriteit van wetenschap boven filosofie volledig onderschreven. De wetenschap had inderdaad gemakkelijk de strijd om de ziel van de sociale wetenschappen kunnen winnen, ware het niet dat de natuurwetenschappers tamelijk snobistisch weigerden de opdringerige sociale wetenschappers te accepteren als volwaardige leden van de broederschap.

Geschiedenis en het nomothetische trio bleven tot omstreeks 1945 in hoge mate de sociale wetenschappen van de beschaafde wereld, door de beschaafde wereld en over de beschaafde wereld. Voor de omgang met de gekoloniseerde wereld van de zogenaamd primitieve volkeren werd een aparte sociaal-wetenschappelijke discipline geconstrueerd, de antropologie, met haar eigen aparte methoden en tradities. En de resterende helft van de wereld, die van de niet-westerse, zogenaamd 'hoge beschavingen' - dat wil zeggen, onder meer China, India, en de Arabisch-Islamitische wereld - werd overgelaten aan een speciale groep geleerden die zich bezig hielden met iets dat de naam 'Oriëntalistische studies' verwierf, een discipline die haar humanistische karakter krachtig onderstreepte en niet beschouwd wenste te worden als deel van de sociale wetenschappen. Het is vandaag de dag zonneklaar waarom de kloof tussen een sociale wetenschap van en voor de beschaafde wereld en een tweede sociale wetenschap van en voor de rest van de wereld als vanzelfsprekend werd beschouwd door negentiende-eeuwse Europese geleerden en waarom deze kloof nu zo absurd lijkt. Ik zal er dan ook niet verder op ingaan.[4] Ik wil slechts aantekenen dat zowel de antropologen als de Oriëntalisten, gedreven door de logica van hun betrokkenheid bij een sociale wetenschap over de anderen/de niet-moderne wereld/de barbaren, zich veel meer op hun gemak voelden aan de idiografische kant van de *Methodenstreit* aangezien de universalistische implicaties van een nomothetische sociale wetenschap hun geen ruimte leek te laten om te zeggen wat ze te zeggen hadden.

In de negentiende eeuw voerden de idiografen en de nomothetici hevige strijd over de kwestie wie objectiever was en dat had een merkwaardig gevolg voor het onderscheid tussen micro en macro. Wanneer we ons verdiepen in de vroegste werken en de eerste grote figuren binnen de zich ontwikkelende disciplines valt het op dat zij schreven over zeer brede thema's, zoals universele geschiedenis of de stadia van beschaving. De titels van hun boeken neigden ernaar allesomvattend te zijn. Dit paste heel goed binnen de wending die het moderne denken in die eeuw doormaakte, de wending naar evolutie als de fundamentele metafoor. Deze boeken

waren in hoge mate 'macro' wat betreft de enorme reikwijdte van hun onderwerpen en ze beschreven niets minder dan de evolutie van de mensheid. Ze waren zelden monografisch. Maar deze 'macro'-kwaliteit van het onderzoek duurde niet lang.

Teneinde corporatieve structuren te scheppen, trachtten de verschillende sociaal-wetenschappelijke disciplines greep te krijgen op de opleiding en de carrière-patronen van hen die tot de broederschap wilden toetreden. Ze stelden eisen van originaliteit en objectiviteit en dat leidde tot een zich afwenden van macro-studies. Originaliteit vereiste dat elke volgende geleerde iets nieuws te zeggen zou hebben en de eenvoudigste manier om dat te bereiken was het opdelen van het totale onderwerp van onderzoek in steeds kleinere partjes van een steeds geringere reikwijdte wat betreft tijd, ruimte en te beschouwen variabelen. Dit proces van onderverdeling opende eindeloze mogelijkheden om het werk van voorgaande geleerden niet te hoeven herhalen. Door het beperken van de reikwijdte meende men bovendien geleerden beter in staat te stellen zorgvuldigheid te betrachten bij het verzamelen en analyseren van gegevens. Het was de mentaliteit van de microscoop en het bracht geleerden ertoe steeds sterkere microscopen te gebruiken. Dat paste ook goed binnen een ethos van reductionisme.

Deze microscopisering van de sociale wetenschap versterkte de kloof tussen de idiografische en de nomothetische varianten. De beide kampen waren gelijkelijk op zoek naar objectiviteit maar volgden diametraal tegenovergestelde wegen om die te bereiken, voornamelijk omdat ze tegenovergestelde risico's van subjectiviteit zagen. Het idiografische kamp was bang voor twee dingen. Ze meenden dat het gevaar van subjectiviteit enerzijds voortkwam uit inadequaat begrip van de context en anderzijds uit het laten meespelen van eigenbelang. Inzoverre men afhankelijk was van primaire bronnen, werd men verplicht die correct te lezen en niet anachronistisch of door het prisma van een andere cultuur. Dat vereiste aanzienlijke kennis van de context: het empirische detail, de definitie van grenzen, het gebruik van de taal (in veel gevallen van het handschrift) en de culturele verwijzingen in de documenten. De geleerden trachtten dus hermeneutisch te zijn oftewel door te dringen in de mentaliteit van personen en groepen die ver van hen af stonden en de wereld te zien op de manier waarop degenen die onderzocht werden de wereld zagen. Dat vereiste een lange 'onderdompeling' in de taal en cultuur die onderzocht werden. Voor de historici leek het daarom het eenvoudigst hun eigen natie/cultuur te bestuderen want daarmee waren ze immers al doordrenkt. Van de antropologen, die per definitie deze weg niet konden volgen, werd zo'n enorme investering gevergd om voldoende te weten te komen over een bepaalde groep 'anderen' dat het verstandig leek van het onderzoek van één zo'n

groep een levenswerk te maken. En voor de oriëntalisten betekende het goed doen van hun filologische exercities een levenslange toewijding aan verbetering van moeilijke linguïstische vaardigheden. Er waren dus in elk veld objectieve krachten werkzaam die geleerden ertoe brachten de reikwijdte van hun onderzoek te beperken en een niveau van specialisatie te bereiken dat op zijn best met enkele anderen op de wereld werd gedeeld.

De problematiek van niet-betrokkenheid, van onpartijdigheid, was voor de idiografische geleerden ook een ernstige kwestie. De historici losten dit probleem aanvankelijk zo op dat ze geschiedschrijving van het heden uitsloten en vervolgens door 'het verleden' te laten eindigen op een punt dat relatief ver verwijderd was van het heden. Het argument was dat wij allen onvermijdelijk politiek betrokken zijn in het heden maar dat we wanneer we teruggaan in de tijd ons wellicht minder betrokken kunnen voelen. Deze redenering werd versterkt door het gegeven dat historici zichzelf afhankelijk hadden gemaakt van archieven en dat de staten die het materiaal voor de archieven leverden om voor de hand liggende redenen niet bereid waren (en niet bereid zijn) om documenten openbaar te maken over lopende gebeurtenissen. De Oriëntalistische geleerden trachtten hun neutraliteit veilig te stellen door werkelijk contact met de beschavingen die ze bestudeerden te vermijden. Aangezien hun discipline voornamelijk filologisch van aard is, legden ze zich toe op het lezen van teksten; een taak die ze in hun studeerkamer konden vervullen, wat ze dan ook overwegend deden. Wat de antropologie betreft, was 'going native' de grote angst van de discipline waardoor antropologen niet meer in staat zouden zijn hun rol van wetenschappelijk waarnemer te vervullen. De voornaamste maatregel daartegen was ervoor te zorgen dat de antropoloog niet al te lang in 'het veld' zou blijven. In al deze oplossingen werd de nadruk gelegd op afstand als het mechanisme om 'bias' te beheersen. Daarnaast werd de validiteit gegarandeerd door de interpretatieve vaardigheden van zorgvuldig getrainde onderzoekers.

Het nomothetische trio van de economie, de politieke wetenschap en de sociologie draaiden deze technieken om. Niet afstand maar juist nabijheid was hun manier om 'bias' te vermijden, maar het was een heel bepaald soort nabijheid. Objectieve gegevens werden gedefinieerd als repliceerbare gegevens, dat wil zeggen 'data' die *niet* het resultaat waren van een 'interpretatie'. Naarmate de data meer kwantitatief van aard waren, zou het gemakkelijker zijn ze te repliceren. Maar voor gegevens uit het verleden of uit ver verwijderde delen van de wereld ontbrak de infrastructurele basis voor de noodzakelijke garanties van kwaliteit, van 'hardheid'. Het tegendeel was het geval: de beste data waren de meest recente, verzameld in de landen met de beste infrastructuur voor het bijhouden van data. Gegevens

van oudere datum of uit verder weg liggende gebieden waren onvermijdelijk incompleet, slechts bij benadering geschikt, of zelfs van mythische aard. Dat mocht dan voldoende zijn voor journalistieke doeleinden of voor reisverslagen maar niet voor de wetenschap. Bovendien verouderden ook recent verzamelde data spoedig, aangezien in de loop der tijd de kwaliteit van de data-verzameling steeds toenam, zeker wat betreft de vergelijkbaarheid van gegevens die in twee of meer verschillende gebieden verzameld waren. Het nomothetische trio trok zich dus steeds verder terug in het heden en zelfs in het directe heden van het hier en nu.

Voorzover men verfijnde bewerkingen wilde uitvoeren op kwantitatieve gegevens werd het voorts belangrijk om het aantal variabelen te beperken en om indicatoren te gebruiken waaromtrent men geschikte, harde data kon verzamelen. De eisen van betrouwbaarheid dwongen deze sociale wetenschappers er dus toe de reikwijdte in tijd en ruimte van hun analyses almaar verder te vernauwen en zich uitsluitend bezig te houden met het toetsen van zorgvuldig ingeperkte proposities. Je kunt je dan afvragen wat de validiteit was van de resultaten, maar dat probleem werd opgelost door de epistemologische premissen. Voor degenen die geloofden dat er universele wetten van het menselijk gedrag bestonden, werd de locus van het onderzoek irrelevant. Men koos terreinen voor data-verzameling afhankelijk van de kwaliteit van de gegevens die men kon verkrijgen en niet vanwege hun grotere relevantie.

Ik concludeer hieruit dat de grote methodologische debatten waarmee de historische constructie van de sociale wetenschappen gepaard ging, schijndebatten waren. Debatten die ons afhielden van een heldere bewustwording van de mate waarin de 'echtscheiding' tussen filosofie en wetenschap de speurtocht naar het goede effectief verstoten had uit het domein van de kennis en de speurtocht naar het ware beperkt had tot een microscopisch positivisme, dat overigens vele verschillende gedaanten aannam. De aanvankelijke hoop van de sociale wetenschapsbeoefenaars dat ze moderne filosoof-koningen konden zijn, bleek geheel en al ijdel en ze voegden zich uiteindelijk in de rol van dienaren van het gouvernementele reformisme. Wanneer ze dat openlijk deden, noemden ze hun werk toegepaste sociale wetenschap. Maar merendeels deden ze het half beschaamd, waarbij ze betoogden dat hun rol slechts bestond uit het doen van onderzoek waaruit anderen, de politici, dan maar de conclusies moesten trekken die eruit leken voort te vloeien. Kortom, toen ze eenmaal gegeten hadden van de appel der kennis, werd de neutraliteit van de geleerden het vijgeblad voor hun schaamte.

* * * * *

Zolang de moderne wereld één lang succesverhaal van technologische triomfen leek, bleef de noodzakelijke politieke basis die een zeker evenwicht binnen het systeem handhaafde, bestaan. Temidden van alle successen kreeg de wereld van de wetenschap de ene na de andere ereplaats binnen dit systeem, alsof alle triomfen haar verdienste waren. De sociale wetenschappen werden op dit tij meegevoerd. Niemand stelde serieuze vragen over de fundamentele premissen van kennis. De vele ziekten van het systeem - van racisme tot seksisme en kolonialisme als uitdrukkingen van de duidelijk toenemende polarisering in de wereld, van fascistische bewegingen tot socialistische goelags en liberale formalismen, die als alternatieve middelen gebruikt werden om democratisering tegen te houden - werden alle geduid als voorbijgaande problemen, aangezien men meende dat ze uiteindelijk allemaal overwonnen zouden kunnen worden, zoals zovele andere turbulente afwijkingen van de norm, in een wereld waarin de grote lijn van de ontwikkeling steeds was teruggekeerd naar de curve van lineair opgaand evenwicht. Aan alle kanten beloofden degenen die zich met politiek bezighielden dat het goede gloorde aan de horizon, een vooruitzicht waarvan verondersteld werd dat het gegarandeerd was door de continue vooruitgang in het zoeken naar waarheid.

Dit was een illusie, een illusie die gevoed werd door de scheiding en reïficatie van de twee culturen. De scheiding tussen de twee culturen was zelfs een van de voornaamste factoren die de ontwikkelingslijnen vergaand uit hun evenwicht bracht. Kennisverwerving is in feite één grote onderneming en er zijn geen fundamentele tegenstellingen tussen het verkrijgen van kennis in de natuurlijke en in de menselijke wereld, aangezien beide integraal deel zijn van hetzelfde universum. Ook staat kennis niet los van creativiteit of avontuurlijkheid of van de speurtocht naar de goede samenleving. We kunnen er zeker van zijn dat kennisverwerving altijd een voortgaande zoektocht zal blijven en nooit een aankomstpunt zal worden. Deze zelfde constatering stelt ons tevens in staat om in te zien dat macro en micro, globaal en lokaal, en meer nog structuur en handelen geen onoplosbare tegenstellingen zijn maar veeleer yin en yang.

In de laatste twintig jaar hebben zich twee opmerkelijke intellectuele ontwikkelingen voorgedaan die een geheel nieuwe trend vormen en die er wellicht op duiden dat de wereld zich thans in het proces bevindt van het overwinnen van de beide culturen. Deze ontwikkelingen zijn slechts marginaal door sociale wetenschappers teweeggebracht, maar ze zijn buitengewoon bemoedigend voor de toekomst van de sociale wetenschap. Ik doel op de zogenaamde complexiteitsstudies in de natuurwetenschappen en op de culturele studies in de humaniora. Ik ben niet van zins de inmiddels immense literatuur op beide gebieden de revue te laten passeren. Maar ik wil

wel proberen beide velden te situeren in termen van hun epistemologische implicaties voor kennis en van hun implicaties voor de sociale wetenschappen.

Waarom dragen de complexiteitsstudies die naam? Dat is omdat ze een van de meest fundamentele premissen van de moderne wetenschapsbeoefening verwerpen. De Newtoniaanse wetenschap veronderstelde dat er eenvoudige onderliggende formules waren die alles verklaarden. Einstein was ongelukkig met het gegeven dat $e=mc^2$ slechts de helft van het universum verklaarde. Hij was op zoek naar een verenigde-veld-theorie die met een even eenvoudige vergelijking alles zou kunnen verklaren. In de complexiteitsstudies wordt betoogd dat al dergelijke formules op zijn best partieel zijn en op zijn hoogst wel het verleden kunnen verklaren maar nooit de toekomst. Uiteraard dienen we een zorgvuldig onderscheid te maken tussen de dubieuze veronderstelling dat de waarheid eenvoudig is en het verstandige methodologische gebod van het scheermes van Occam dat ons erop wijst dat we altijd moeten proberen logische tierelantijnen buiten ons betoog te houden en dat we in onze vergelijkingen uitsluitend die termen moeten opnemen die nodig zijn om ze helder te formuleren.

Waarom is waarheid complex? Omdat de werkelijkheid complex is. En de werkelijkheid is complex vanwege één essentiële reden: de pijl van de tijd. Alles hangt met alles samen en naarmate de tijd verstrijkt, neemt datgene dat 'alles' is onverbiddelijk toe. In zekere zin verdwijnt er niets, hoewel er veel wegsterft en vervaagt. Het universum ontwikkelt zich verder, het heeft een eigen leven in zijn ordelijke wanorde of zijn wanordelijke orde. Vanzelfsprekend zijn er eindeloze aantallen voorlopige ordelijke patronen, die gevestigd zijn geraakt, die dingen bij elkaar houden en die een schijnbare coherentie teweegbrengen. Maar geen daarvan is perfect, aangezien perfecte orde natuurlijk gelijk is aan de dood en er in elk geval nooit een duurzame orde heeft bestaan. Perfecte orde is misschien wat we bedoelen als we het over God hebben, maar die valt per definitie buiten het kenbare universum. De atomen, de melkwegstelsels en de biota vervolgen alle hun weg, hun evolutie zo u wilt, totdat de interne tegenstellingen van hun structuren ze verder en verder verwijderen van hun tijdelijke evenwichten van welke aard ook. Deze evoluerende structuren bereiken herhaaldelijk punten waarop hun evenwichten niet meer hersteld kunnen worden, ze bereiken tweesprongen waarop nieuwe wegen moeten worden ingeslagen en nieuwe ordes moeten worden gevestigd en wij kunnen nooit vantevoren weten wat die nieuwe ordes zullen zijn.

Het beeld van het universum dat uit dit model voortvloeit, is intrinsiek niet-deterministisch, aangezien de toevallige combinaties van invloeden te groot in aantal zijn en het aantal kleine beslissende momenten te omvang-

rijk is voor ons om ooit te kunnen voorspellen waar het universum zich naartoe zal bewegen. Maar daaruit volgt niet dat het universum zich in elke mogelijke richting kan ontwikkelen. Het is een kind van zijn eigen verleden, een verleden dat parameters heeft geschapen waarbinnen de nieuwe wegen gekozen moeten worden. Uitspraken over de ontwikkelingen waarin wij ons thans bevinden, kunnen uiteraard gedaan worden en ook op een zorgvuldige wijze, dat wil zeggen kwantitatief, worden geformuleerd. Maar als we de precisie van de data te ver door willen drijven, wachten ons instabiele resultaten, zoals de mathematici ons voorhouden.[5]

Wanneer fysici en mathematici ons erover informeren dat waarheid op hun terrein complex en onbepaald is en afhankelijk van de pijl der tijd, wat betekent dat dan voor de sociale wetenschappers? Het is immers duidelijk dat van alle systemen in het universum menselijke sociale systemen de meest complexe structuren zijn die er bestaan, de systemen met de kortstdurende stabiele evenwichten en met het grootste aantal externe variabelen waarmee rekening moet worden gehouden en dus de systemen die het moeilijkst te bestuderen zijn.

We kunnen slechts doen wat ook de natuurwetenschappers doen. We kunnen zoeken naar interpretatieve patronen en wel van twee typen. We kunnen op zoek gaan naar wat we *formele* interpretatieve patronen zouden kunnen noemen, van het soort dat bijvoorbeeld vaststelt dat alle menselijke sociale systemen historische sociale systemen zijn, niet alleen in die zin dat ze een historische ontwikkelingsgang doormaken maar ook in de zin dat ze ontstaan of zich voor het eerst ontwikkelen om bepaalde redenen in bepaalde tijden en op bepaalde plaatsen, om bepaalde redenen functioneren volgens bepaalde verzamelingen regels, en ten einde komen, sterven of desintegreren in bepaalde tijden en op bepaalde plaatsen omdat ze om specifieke redenen niet langer in staat zijn hun eigen tegenstellingen te beheersen. Zulke formele interpretatieve patronen kennen uiteraard zelf een eindige relevantie. Op een dag kan een gegeven formeel patroon niet langer meer functioneren, al lijkt op dit moment die dag nog ver weg.

We kunnen ook op zoek gaan naar wat we *substantiële* interpretatieve patronen zouden kunnen noemen, zoals de beschrijving van de regels van een bepaald historisch sociaal systeem. Als ik bijvoorbeeld het moderne wereldsysteem aanduid als een kapitalistische wereldeconomie dan beweer ik daarmee dat er een specifiek substantieel patroon bestaat. Daarover is natuurlijk discussie mogelijk en er is ook veel over gediscussieerd. Voorts zijn er substantiële patronen binnen substantiële patronen, zoals een serie doosjes die in elkaar passen, zodat we, zelfs wanneer we het er allemaal over eens zouden zijn dat de wereld waarin we leven een kapitalistische wereldeconomie is, toch nog van mening kunnen verschillen over de kwes-

tie of die economie afgebakende stadia heeft gekend, over de vraag of ongelijke ruil steeds de norm is geweest, en over tal van andere aspecten van het functioneren van die economie.

Het is van kardinaal belang op te merken dat in complexiteitsstudies geenszins het idee van wetenschappelijke analyse verworpen wordt maar slechts het Newtoniaanse determinisme. Maar door sommige premissen op hun kop te zetten, en in het bijzonder het concept van reversibiliteit te verwerpen ten faveure van het concept van de pijl der tijd, nemen de natuurwetenschappen een reuzestap in de richting van het traditionele domein van de sociale wetenschappen, oftewel de verklaring van de werkelijkheid als een geconstrueerde werkelijkheid.

Wanneer we nu vervolgens de culturele studies in de beschouwing betrekken, kunnen we beginnen met dezelfde vraag. Waarom worden ze culturele studies genoemd? Bij mijn weten is die vraag nooit gesteld, wat opmerkelijk is voor een groep geleerden die zozeer in beslag wordt genomen door linguïstische analyse. Het eerste waar ik op wil wijzen is het feit dat culturele studies geen werkelijke cultuurstudies zijn maar studies van culturele produkten. Dat is een gevolg van het gegeven dat ze zozeer geworteld zijn in de humaniora en omgekeerd verklaart dat hun grote aantrekkingskracht voor de humaniora. In de arbeidsverdeling tussen de twee culturen werd immers aan de humaniora het domein van de culturele produkten toegewezen.

Ze kregen ook het domein van het goede toegewezen maar ze waren uitermate terughoudend om dat daadwerkelijk aan te pakken. Het leek zo politiek, zo oncultureel, zo vluchtig en niet solide, en zozeer ontdaan van eeuwige continuïteiten. De persoonlijke ontwikkelingsgang van Wordsworth, van dichter van de Franse revolutie tot dichter van de dichtkunst, illustreert de vaak voorgekomen vlucht van kunstenaars en geleerden op het gebied van culturele produkten naar de veiliger oorden van 'l'art pour l'art', een esthetische wending naar binnen. Ze troostten zichzelf met de regels van Keats: 'Beauty is truth; truth beauty - that is all Ye know on earth, and all ye need to know'.[6]

Natuurlijk waren er altijd mensen die beweerden dat culturele produkten het produkt waren van de cultuur en dat dat verklaard kon worden in termen van de structuren van het systeem. De culturele studies, zoals we die nu kennen, stamden oorspronkelijk uit het Engeland van de jaren vijftig waar auteurs juist dit thema beargumenteerden. Er zij aan herinnerd dat zij op zoek waren naar een arbeiderscultuur. Maar vervolgens namen de culturele studies een wending die wel aangeduid is als een linguïstische of een hermeneutische wending maar die ik beschouw als een 1968-wending. De revoluties van 1968 waren gericht tegen het liberale centrum. Betoogd

werd onder meer dat niet alleen het oude Links deel uitmaakte van dit centrum maar ook dat het liberale centrum net zo gevaarlijk, zo niet nog gevaarlijker, was dan de werkelijke conservatieven.

Wat betreft de studie van culturele produkten, betekende dat dat niet alleen degenen die culturele produkten bestudeerden volgens conservatieve, traditionele normen (de zogenaamde canons) beschouwd werden als vijanden, maar ook degenen (van oud Links) die culturele produkten bij voorkeur analyseerden in termen van hun zogenaamde oorzaken in de politieke economie. Er volgde een explosie waardoor alles ten prooi viel aan deconstructie. Maar wat houdt die exercitie in? Mijns inziens komt het in de grond van de zaak hierop neer dat men betoogt dat een absolute esthetica ontbreekt en dat men erop staat dat verklaard wordt hoe bepaalde culturele produkten geproduceerd werden toen ze geproduceerd werden, waarom ze die vorm kregen en vervolgens hoe ze ontvangen werden *en nog worden* door anderen en wat daarvoor de redenen zijn.

We hebben hier duidelijk te maken met een uiterst complexe activiteit, een waarin de evenwichten (de canons) op zijn best van voorbijgaande aard zijn en een waarin geen vaststaande toekomst is aangezien de hoeveelheid toevallige invloeden te groot is. In de loop van dit proces heeft de studie van culturele produkten zich verwijderd van het traditionele terrein van de humaniora en is zij verder opgeschoven in de richting van de sociale wetenschappen waarbinnen de werkelijkheid als een geconstrueerde werkelijkheid wordt verklaard. Dit vormt natuurlijk ook een van de redenen waarom zoveel sociale wetenschappers open staan voor deze ontwikkeling.

De beweging van natuurwetenschappers naar de sociale wetenschappen (de complexiteitsstudies) en de beweging van geleerden in de humaniora in dezelfde richting (de culturele studies) heeft zowel in de natuurwetenschappen als in de humaniora ook weerstand opgeroepen. Die oppositie was in feite zeer fel, maar het was volgens mij goeddeels een achterhoedegevecht. Overigens hebben de voorstanders van complexiteitsstudies en de voorstanders van culturele studies hun activiteiten niet geïnterpreteerd als een beweging in de richting van het kamp van de sociale wetenschappen. En evenmin hebben alle of de meeste sociale wetenschappers de situatie geanalyseerd op de manier waarop dat hier gedaan is.

Het wordt echter tijd om de dingen bij hun naam te noemen. We bevinden ons in een proces van het te boven komen van de scheiding tussen de beide culturen, een proces dat plaatsvindt via de 'sociaal-verwetenschappelijking' van alle kennis, door de erkenning dat de werkelijkheid een geconstrueerde werkelijkheid is en dat het doel van alle wetenschappelijke/filosofische activiteit is om te komen tot bruikbare, plausibele interpretaties van die werkelijkheid. Interpretaties die onvermijdelijk van voorbijgaande aard

zijn maar voor hun tijd niettemin correct zijn of correcter dan andere interpretaties. Wanneer echter de werkelijkheid een geconstrueerde werkelijkheid is, dan zijn degenen die de constructie verrichten de actoren in de werkelijke wereld en niet de geleerden. De rol van de geleerden is niet om de werkelijkheid te construeren maar om uit te zoeken hoe die werkelijkheid geconstrueerd is en om meerdere sociale constructies van de werkelijkheid aan elkaar te toetsen. In zekere zin is dit een spel met een oneindig aantal spiegels. We proberen de realiteit te ontdekken op basis waarvan we de werkelijkheid geconstrueerd hebben. Hebben we die eenmaal bereikt, dan proberen we te begrijpen hoe deze onderliggende realiteit op zijn beurt weer sociaal geconstrueerd is. In dit navigeren temidden van spiegels zijn er echter wel degelijk meer en minder correcte wetenschappelijke analyses. Die geleerde analyses die correcter zijn, zijn ook sociaal bruikbaarder in die zin dat ze de wereld helpen een substantieel meer rationele werkelijkheid te construeren. De speurtocht naar het ware en de speurtocht naar het goede zijn derhalve onlosmakelijk met elkaar verbonden. We zijn allemaal betrokken, en simultaan betrokken, bij beide.

* * * * *

In zijn meest recente boek zegt Ilya Prigogine twee dingen op een heel eenvoudige manier: 'The possible is richer than the real. Nature presents us in effect with the image of creation, of the unforeseeable, of novelty' en: 'science is a dialogue with nature'.[7] Ik wil deze twee thema's als uitgangspunt nemen voor mijn slotopmerkingen.

Het mogelijke is rijker dan het bestaande. Wie zou dit beter beseffen dan juist de sociale wetenschappers? Waarom zijn we zo bang om het mogelijke te bediscussiëren, het mogelijke te analyseren of te exploreren? We moeten geen utopia's maar 'utopistiek' in het centrum van de sociaalwetenschappelijke aandacht plaatsen. Utopistiek is de analyse van mogelijke utopia's, van hun beperkingen en van de obstakels die hun realisering in de weg staan. Het is de analytische studie van reële historische alternatieven in het heden. Het is de verzoening tussen het zoeken naar het ware en het zoeken naar het goede.

Utopistiek is doorlopend een verantwoordelijkheid van sociale wetenschapsbeoefenaars. Maar het is een bijzonder urgente taak wanneer de keuzemogelijkheden op hun grootst zijn. Wanneer is dat het geval? Juist dan wanneer het historische sociale systeem, waar we deel van zijn, het verst verwijderd is van een evenwichtstoestand, wanneer de fluctuaties op hun grootst zijn, wanneer de tweesprongen dicht genaderd zijn en wanneer

een kleine *input* leidt tot een grote *output*. Dat is het moment waarop we nu leven en waarin we de komende 25 tot 50 jaar zullen leven.[8]

Wanneer we utopistiek serieus nemen dan moeten we stoppen met bekvechten over *non-issues* en de voornaamste daarvan zijn determinisme versus vrije wil, structuur versus handelen, globaal versus lokaal en macro versus micro. Het lijkt me dat we nu duidelijk kunnen inzien dat deze tegenstellingen geen kwestie zijn van correctheid, of zelfs maar van voorkeur, maar van *timing* en de diepgang van het perspectief. Vanuit zeer lange en vanuit zeer korte termijnperspectieven en vanuit zeer diepgaande en heel oppervlakkige perspectieven lijken de dingen gedetermineerd te zijn, maar voor de uitgestrekte zones daartussen lijken de dingen een kwestie van vrije wil. We kunnen altijd onze gezichtshoek zo verschuiven dat we desgewenst bewijs vinden voor determinisme dan wel voor de vrije wil.

Wat betekent het om te zeggen dat iets gedetermineerd is? Binnen het domein van de theologie kan ik het wel begrijpen. Het betekent dat we geloven in het bestaan van een almachtige God die alles heeft bepaald. Maar zelfs in dat domein komen we al snel in de problemen, zoals ik geschetst heb. Maar we hebben tenminste te maken met een *causa efficiens*, zoals Aristoteles zou zeggen. Maar wanneer ik bijvoorbeeld beweer dat de mogelijkheid om de werkloosheid in Europa in de komende tien jaar terug te dringen, bepaald is, wie of wat doet dan de bepaling en hoe ver moet ik teruggaan om die bepaling op te sporen? En zelfs als u me ervan zou kunnen overtuigen dat dit enige analytische betekenis zou hebben (en dat zou moeilijk zijn), heeft het dan ook enigerlei praktische relevantie? Volgt daar dan uit dat het slechts een kwestie is van vrije wil en dat ik u, wanneer Nederlandse of Duitse of Franse politici, ondernemers en vakbondsleiders bepaalde dingen zouden doen, ervan zou kunnen verzekeren dat de werkloosheid werkelijk teruggedrongen zou worden? Zelfs wanneer zij, of ik, zouden weten wat die bepaalde dingen zouden zijn, of wanneer we zouden denken dat we dat wisten, wat zou ons dan kunnen motiveren die dingen te doen als we ze eerder niet hadden gedaan? En als op dit alles een antwoord zou zijn, betekent dat dan dat onze vrije wil bepaald is door iets dat daaraan vooraf gaat? En zo ja, wat dan? Dit is een eindeloze, zinloze keten van sequenties. Beginnend bij de vrije wil, komen we uit bij het determinisme, en als we bij het determinisme beginnen, komen we uit bij de vrije wil.

Kunnen we de problematiek niet op een andere manier benaderen? Laten we ervan uitgaan dat we ernaar streven de complexiteit te verhelderen, dat we die op een bruikbare en plausibele manier willen 'interpreteren'. We zouden dan kunnen beginnen met de eenvoudige taak van het vaststellen van schijnbare regelmatigheden. We zouden ook kunnen proberen de be-

trekkelijke kracht van de beperkingen waaraan het individuele en collectieve handelen is onderworpen, vast te stellen. Deze taak zouden we het vaststellen van de structuren van de *longue durée* kunnen noemen. Ik noemde het een eenvoudige taak, maar het is uiteraard geen gemakkelijke taak. Het is eenvoudig in die zin dat het weinig verklaart en ook in die zin dat het een taak is die voorafgaat aan andere meer complexe taken. Zeker is dat we, wanneer we de structuren niet helder voor ogen hebben, niet door kunnen gaan met het analyseren van welke complexere zaak ook, zoals bijvoorbeeld de zogenaamde micro-geschiedenissen, of teksten, of patronen bij het stemmen.

Het analyseren van structuren legt geen enkele beperking op aan welke handelende instantie ook. We kunnen zelfs stellen dat we pas nadat we de structuren onder de knie hebben, ja zelfs 'master narratives' hebben opgebouwd die plausibel, relevant en vooreerst geldig zijn, kunnen beginnen met het soort oordelen die geïmpliceerd worden door het idee van handelende instanties. Anders is onze zogenaamde handelende instantie blind en als die blind is, is die ook gemanipuleerd, zo niet rechtstreeks dan toch indirect. We kijken naar de figuren in Plato's grot en we denken dat we ze kunnen beïnvloeden.

Dat brengt me op Prigogine's tweede uitspraak: 'Science is a dialogue with nature'. Een dialoog heeft twee deelnemers. Wie zijn dat in dit geval? Is 'de wetenschap' één wetenschapper of de gemeenschap van wetenschapsbeoefenaars of een of andere wetenschappelijke organisatie, of is het iedereen voorzover hij of zij een denkend wezen is? Is 'de natuur' een levende entiteit, een soort pantheïstische god of de almachtige God? Ik denk dat we niet zeker weten wie met deze dialoog bezig is. Het zoeken naar de deelnemers aan de dialoog is deel van de dialoog zelf. Wat we constant moeten houden is de mogelijkheid om meer te weten en het beter te doen. Dit blijft altijd alleen maar een mogelijkheid maar geen onbereikbare mogelijkheid. Om een begin te kunnen maken met de verwerkelijking van die mogelijkheid moeten we ophouden te debatteren over de schijnproblemen van het verleden die geschapen zijn om ons af te houden van het inslaan van vruchtbaarder wegen. De wetenschap staat nog pas in de kinderschoenen. Alle kennis is sociale kennis. En de sociale wetenschap pretendeert het domein te zijn van zelfreflectie op kennis, een pretentie die niet gehandhaafd wordt tegenover de filosofie of tegenover de natuurwetenschappen maar die met hen gedeeld wordt.

Ik denk dat de komende 25 tot 50 jaar verschrikkelijk zullen zijn wat betreft de menselijke sociale relaties, dat het een periode wordt van desintegratie van ons bestaande historische sociale systeem en van overgang naar een onzeker alternatief, maar ik denk ook dat de komende 25 tot 50

jaar een buitengewoon opwindende tijd zal worden in de wereld der kennis. De systeemcrisis zal dwingen tot sociale reflectie. Ik houd het voor mogelijk dat de scheiding tussen wetenschap en filosofie definitief teneinde zal komen en zoals ik heb betoogd zie ik de sociale wetenschap als het terrein bij uitstek voor een herenigde wereld van kennis. We kunnen niet weten waar dat toe zal leiden. Ik denk slechts dat de woorden van Wordsworth over de Franse revolutie ook hier van toepassing zijn: 'Bliss was it in that dawn to be alive. But to be young was very Heaven!'[9]

Noten

* Rede, uitgesproken bij de opening van Van de hoed en de rand, Sociaal-wetenschappelijke Studiedagen, 11 april 1996. De rede werd vertaald door Leonoor Broeder.

Deze vertaling was mogelijk door een financiële bijdrage van SISWO/Instituut voor Maatschappijwetenschappen.

1. Geciteerd in Alexander Koyré, *From the Closed World to the Infinite Universe*, (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1957), 276.
2. *Oeuvres complètes de Laplace* (Paris: Gauthier-Villars), VIII, 1891, 144-145, geciteerd in: R. Hahn, *Laplace as a Newtonian Scientist* (A Paper delivered at a Seminar of The Newtonian Influence, held at the Clark Library, 8 april 1967. University of California, Los Angeles: William Andrews Clark Memorial Library 1967), 15.
3. 'History in Search of Science', *Review*, XIX, 1, 1996, 11-22.
4. Zie de discussie in I. Wallerstein et al., *Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, (Stanford: Stanford University Press, 1996), passim.
5. Het kristal is vergruisd, zoals Ivar Ekeland ons zegt: 'The qualitative approach is not a mere stand-in for quantitative methods. It may lead tot great theoretical advances, as in fluid dynamics. It also has a significant advantage over quantitative methods, namely, stability.' *Mathematics and the Unexpected*, (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 73.
6. John Keats, *Ode to a Grecian Urn*.
7. *La fin des certitudes*, (Paris: Ed. Odile Jacob, 1996), 83, 177.
8. Ik heb dit betoogd in 'Peace, Stability, and Legitimacy, 1990-2025/2050', in: *After Liberalism*, (New York: New Press, 1995), 25-45.
9. William Wordsworth, *The Preludes*, Bk. XI, 1, p. 108.