

# Besprekingsartikel

## Een sociologie van de filosofie'

Naar aanleiding van RANDALL Collins, *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, MA: Harvard University Press 1998.

Er is geen gebrek aan boeken over 'de filosofie van de sociale wetenschappen'. In de titels van die boeken staat stevast de filosofie in het enkelvoud voorop, en de sociale wetenschappen komen in het meervoud op de tweede plaats. Met *The Sociology of Philosophies* heeft Randall Collins de verhoudingen omgedraaid. Hij lijkt daarmee terug te keren naar Auguste Comte, die de rol van overkoepelende discipline voor alle wetenschappen niet langer aan de filosofie toebedeelde maar aan de sociologie. Comte zag kennisvorming en kennisoverdracht als sociale processen, gebonden aan bepaalde sociale voorwaarden. De sociologie, die de structuur (de 'statica') en de ontwikkeling (de 'dynamica') van deze sociale voorwaarden bestudeert, zou daarom in de toekomst de functie overnemen die eeuwen achtereen door de filosofie was vervuld: ze zou de samenhang tussen de diverse wetenschapsgebieden verhelderen door aan te geven hoe al deze wetenschapsgebieden in de loop van de tijd in een bepaalde volgorde door de mensen ontwikkeld zijn.

Collins heeft op indrukwekkende wijze getoond dat het mogelijk is de filosofie tot onderwerp van interessant sociologisch onderzoek te maken.<sup>2</sup> Hij heeft enkele intellectuele prestaties gecombineerd die zelden samen voorkomen: zijn boek is origineel en erudiet, geleerd en leesbaar, prikkelend en overtuigend. Ik heb er grote bewondering voor; het enige wat ik er op heb aan te merken is dat terwijl één kant van het Comteaanse programma (de statica) magistraal wordt uitgevoerd, de andere kant (de dynamica) te weinig aan bod komt.

---

1 Met dank aan Johan Heilbron en Giselinde Kuipers voor hun commentaar.

2 Collins is niet de eerste die filosofie tot onderwerp van sociologisch onderzoek heeft gemaakt. In Frankrijk zijn op dit gebied specialistische studies verschenen van Pierre Bourdieu over Heidegger, van Jean-Louis Fabiani over de Franse filosofie tijdens de Derde republiek, van Louis Pinto over de Franse receptie van Nietzsche, en van Anna Boschetti over Sartre.

## De begrippen

Laat ik beginnen met de statica. Om misverstand te voorkomen: Collins zelf beroept zich nergens op Comte. Hij noemt als zijn belangrijkste sociologische inspiratoren Emile Durkheim, Max Weber en (enigszins verrassend als derde in deze rij) Erving Goffman. In de inleiding weet hij enkele centrale ideeën van deze sociologen samen te vlechten tot een theoretisch model met als belangrijkste begrippen sociaal netwerk, cultureel kapitaal, interactieritueel, emotionele energie, en 'de wet van de kleine getallen'.<sup>3</sup>

Deze vijf begrippen vormen het kader waarbinnen Collins een vraag behandelt die zelden in een zo simpele vorm tot inzet van een monografie is gemaakt: waaraan danken bepaalde filosofen hun grote en blijvende reputatie? In de Westeuropese traditie kunnen we hierbij denken aan namen als Plato en Aristoteles of Descartes en Kant. Het verschijnsel van de filosofische reputatievorming komt echter ook buiten Europa voor; denk bijvoorbeeld aan Confucius of Ibn Khaldun. De vraag is dus: hoe komt het dat onder verschillende sociale en culturele condities in verschillende perioden in verschillende delen van de wereld hetzelfde feit zich heeft voorgedaan, namelijk dat enkele figuren een eeuwige roem hebben verworven als groot filosoof?

Sociale netwerken vormen een voor de hand liggende eerste voorwaarde. Om naam te maken als filosoof moet je over de juiste contacten beschikken. Contacten met ouderen, aan wie je ideeën ontleent die je kunt overnemen, wijzigen of bestrijden; contacten met leeftijdgenoten met wie je in discussie treedt; contacten met jongeren die naar jouw ideeën blijven verwijzen, instemmend of polemisch.

De ideeën in kwestie vormen cultureel kapitaal. Ook dit is een voor de hand liggende voorwaarde. Wie er, om welke reden dan ook, niet in slaagt zich het culturele kapitaal eigen te maken dat in een bepaald sociaal netwerk circuleert, kan geen aansluiting vinden bij de in dat netwerk gevoerde discussies en zal geen reputatie voor zichzelf kunnen opbouwen.

Misschien ook wel voor de hand liggend, maar door Collins op toch vaak verrassende wijze in zijn betoog verwerkt, is de combinatie van interactie-

---

3 Opvallend afwezig onder de door Collins genoemde sociologische inspiratoren is Harrison White, over wiens werk Collins zich elders zeer positief heeft uitgelaten. De door White in *Identity and Control* (1992) ontwikkelde ideeën over sociale netwerken en persoonlijke identiteit vertonen veel overeenkomst met de benadering van Collins in *The Sociology of Philosophies*.

ritueel en emotionele energie. Interactieritueel is een van Goffman afkomstig begrip, dat de aandacht vestigt op het belang van persoonlijk contact in geïnstitueerde vormen zoals de leermeester-leerling verhouding. Deze verhoudingen, aldus Collins, genereren bepaalde vormen van emotionele energie die de intellectuele inspiratie al dan niet bevorderen. Een bruisende emotionele energie zet aan tot het bedenken van nieuwe ideeën; het ontbreken van emotionele energie werkt verlamdend.

De vier genoemde factoren staan duidelijk met elkaar in verband. Daar waar sociale netwerken met verschillend cultureel kapitaal elkaar kruisen, en de interactierituelen een onderlinge discussie mogelijk maken, ontstaat een gunstig klimaat voor de emotionele energie die mensen er toe brengt nieuwe gedachten in discussie te brengen. Er geldt hierbij echter altijd een beperking, en die is gelegen in de wet van de kleine getallen.

Deze 'wet' vormt als het ware de kap die Collins' model afsluit. Discussies moeten ergens over gaan, anders worden ze oeverloos en onvruchtbaar. Er kan ook niet eindeloos worden gediscussieerd over de agenda van de discussie, zelfs niet door filosofen. Deze noodzaak stelt een grens aan het aantal onderwerpen, en daarmee aan het aantal deelnemers. De deelnemers kunnen elk voor zich wel weer in een sub-discussie met een specifieke aanhang verwickeld zijn; maar zoals het woord sub-discussie (dat Collins zelf overigens niet gebruikt) al aangeeft, is de kans dat iemand die zich uitsluitend hierin roert ooit grote roem zal verwerven uiterst klein.

## Het materiaal

*The Sociology of Philosophies* is door zijn onderwerp en zijn omvang een imponerend, en voor sommigen op het eerste gezicht misschien zelfs een intimiderend boek. Het behandelt in een bestek van 1100 bladzijden alle belangrijke filosofische scholen uit de geschiedenis van Azië en Europa. Collins heeft er vijftwintig jaar aan gewerkt, en hij heeft zich zo goed ingelezen in deze complexe materie dat hij die met verrassend gemak toegankelijk weet te maken. Een op de meeste besproken gebieden niet onderlegde lezer zoals ik kan *The Sociology of Philosophies* gebruiken als een bibliografisch onderbouwd overzicht van de filosofische tradities in China, India, de Arabische wereld en Japan.

Dat is echter niet het doel waarvoor Collins dit boek heeft geschreven. Hij wil volgens de ondertitel 'een globale theorie van intellectuele verandering' ontwikkelen, en hij heeft de filosofie tot onderwerp gekozen omdat juist die zich naar zijn mening hier uitstekend toe leent. In de filosofie worden proble-

men van de grootste algemeenheid en het grootste belang ter discussie gesteld. Dit soort discussies zijn niet beperkt tot de Europese cultuur, maar komen in meerdere culturen voor. Daarom leent de filosofie als onderwerp zich voor theorievorming die waarlijk 'globaal' is, en niet uitsluitend gebaseerd op Europese voorbeelden.

Daar komt bij dat er juist in onze tijd steeds meer materiaal beschikbaar is gekomen dat als basis kan dienen voor een dergelijk project. Er bestaan al lange tijd contacten tussen de filosofische tradities van verschillende culturen. Deze contacten zijn vooral in de afgelopen twee eeuwen steeds sterker geworden, hetgeen onder meer geleid heeft tot het verschijnen van een aantal betrouwbare overzichtswerken, die een vergelijkende studie mogelijk maken. Tot dusver had nog niemand zich aan zo'n globaal samenvattende studie gewaagd; Collins verkeerde in de gunstige positie dat hij met zijn boek de eerste kon zijn.

Evenals Abram de Swaan in zijn vergelijkend onderzoek naar de opkomst van verzorgingsstaten heeft ook Collins uitsluitend gebruik gemaakt van secundaire bronnen.<sup>4</sup> Wat hem zelf er vooral van heeft overtuigd dat zijn plan uitvoerbaar was, was zijn ontdekking dat de canons van de diverse tradities slechts een betrekkelijk klein aantal namen bevatten van filosofen van wie vrijwel onbetwist wordt erkend dat hun werk blijvend belangwekkend is. Op grond van tellingen in handboeken en encyclopedieën heeft hij vastgesteld dat het totale aantal filosofen in de geschiedenis van de hele mensheid, die aan dit criterium beantwoorden, varieert tussen de 135 en 500; als we ook de figuren van het tweede plan meetellen, komen we nog steeds op niet meer dan 2.700 uit (pp. 76-77). Collins hoefde daarom niet eens een steekproef te trekken; hij kon voor iedere traditie de volledige populatie van grote filosofen in betrekkelijk eenvoudige tabellen en netwerkgrafieken weergeven. Naar deze tabellen en grafieken verwijst zijn theorie.

## De theorie

De theorie – daar is het Collins uiteindelijk om begonnen. *The Sociology of Philosophies* maakt deel uit van een oeuvre waarin hij gaandeweg een heel scala aan sociale en culturele verschijnselen heeft geanalyseerd met aan de sociologische theorie ontleende inzichten. Het beoogde rendement is steeds tweezijdig:

---

4 De Swaan 1989: 9.

de verschijnselen in kwestie worden beter begrepen en verklaard, en de theorie krijgt een steviger empirische basis. De grondgedachte die ik telkens meen terug te vinden is (vrij in mijn woorden weergegeven) dat mensen ten gevolge van hun sociale bindingen onvermijdelijk met elkaar in conflict raken; om sterker te staan in deze conflicten zoeken zij steun van anderen, waarmee ze nieuwe bindingen aangaan die vervolgens weer aanleiding geven tot conflict.

In *The Sociology of Philosophies* is deze grondgedachte al in de openingsalinea aanwezig. Hij staat daar echter zo terloops dat je er gemakkelijk overheen leest. Het boek begint met de mededeling dat intellectueel leven in de eerste plaats wordt gekenmerkt door conflict en onenigheid. Nieuwe ideeën worden geboren uit een voortdurende discussie vanuit tegengestelde posities. De stelling dat intellectueel leven bestaat bij gratie van het debat is onweerlegbaar: 'to deny this is to exemplify it' (p. 1).

Over sommige kwesties kan op den duur wel overeenstemming worden bereikt, maar dan verdwijnt ook het leven uit de intellectuele brouwerij. Zolang het debat aan de gang is, zijn er altijd grenzen gesteld aan het aantal ter discussie staande opvattingen. Die grenzen worden bepaald door twee eigenschappen die inherent zijn aan het debat: om de discussie binnen de perken te houden dienen enkele thema's centraal te staan, en wie gelijk wil krijgen heeft bondgenoten nodig. Deze dubbele constatering vormt voor Collins de grondslag voor de al eerder genoemde 'wet van de kleine getallen', die een van de hoekstenen van zijn theorie vormt, samen met de begrippen sociaal netwerk, cultureel kapitaal, interactieritueel, en emotionele energie.

Van deze begrippen is 'netwerk' het eenvoudigste en in *The Sociology of Philosophies* het meest gebruikte. Van filosofen wordt vaak verondersteld dat ze hun werk in volstrekte afzondering verrichten – een veronderstelling die in de hand gewerkt wordt door uitspraken uit de Europese traditie over het 'kenkend subject', dat van zichzelf kan beweren 'ik denk dus ik ben'. Norbert Elias heeft in dit verband gesproken van het stereotype van de in zichzelf besloten mens, de *homo clausus*, en van het imago van filosofen als 'denkende standbeelden'.<sup>5</sup> Ook Collins verwerpt het idee van filosofie als een strikt solitaire bezigheid: 'De geschiedenis van de filosofie is in aanzienlijke mate de geschiedenis van groepen' (p. 3); 'we have to see through the personalities' (p. 4). En als om deze laatste programmatische uitspraak te illustreren concludeert hij na een knappe analyse van Wittgenstein's sociale en intellectuele carrière: 'Wittgenstein's personality was his network position' (p. 736).

---

5 Elias 1987: 157-165.

Deze laatste boude uitspraak is meer typerend voor Collins dan zijn bewering dat de geschiedenis van de filosofie 'in aanzienlijke mate de geschiedenis van groepen' is, want het 'in aanzienlijke mate' vormt in het kader van zijn benadering een onnodig voorbehoud. Filosofie komt volgens Collins voort uit sociale netwerken, dankzij het in die netwerken uitgevoerde interactieritueel en het culturele kapitaal en de emotionele energie die daarbij worden geïnvesteerd, gegenereerd en doorgegeven. De filosofische creativiteit die we uit een aantal periodes van de mensheidsgeschiedenis kennen, was steeds een sociaal product. Plato en Aristoteles, Confucius en Mencius, Descartes en Kant zijn grote filosofen geworden dankzij de sociale netwerken waarin zij een centrale plaats innamen.

## Kritiek: de statica

*The Sociology of Philosophies* wijkt in drie opzichten af van de gangbare literatuur over de geschiedenis van de filosofie: het is globaal in de zin van wereldomvattend, het is sociologisch, en het is meer gericht op verklaren dan op beschrijven en waarden. Deze drie kenmerken hangen met elkaar samen. De verklaring vergt een theorie; deze wordt gevonden in de sociologie; de globale aanpak maakt het mogelijk het sociologische verklaringsmodel in een vergelijkend kader toe te passen.

Zoals bij een zo onorthodox boek verwacht mocht worden, was de ontvangst van *The Sociology of Philosophies* in de kritiek gemengd.<sup>6</sup> Sociologen uitten overwegend waardering, filosofen toonden vooral reserves. Maar zelfs de critici zijn het er bijna zonder uitzondering over eens dat Collins een indrukwekkende prestatie heeft geleverd.

Dit geldt bijvoorbeeld ook voor de Nederlandse filosoof Herman Philipse, die al kort na de verschijning van het boek er een lange bespreking aan heeft gewijd. Ondanks de waardering is Philipse's uiteindelijke oordeel echter toch negatief; hij meent dat Collins in zijn consequent sociologische benadering

---

6 Sociologen van wie mij een reactie onder ogen is gekomen zijn Charles Camic, Jean-Louis Fabiani en Jörg Rössel, alle in *European Journal of Social Theory* 31 (2000): 95-118. Filosofen zijn Mario Bunge en Steve Fuller in *Contemporary Sociology* 28 (1999): 277-81, A.C. Grayling in xxx, Herman Philipse in *Amsterdamse Boekengids* 19 (oktober 1999): 16-27, en (verreweg de meest positieve) Anthony Quinton in *The New York Review of Books*, April 8, 1999: 57-60.

veel te ver gaat en dat hij zich schuldig maakt aan onverantwoord determinisme.

Om met het eerste punt te beginnen: Philipse vindt dat Collins door zo sterk de nadruk te leggen op de netwerkpositie van grote filosofen geen recht doet aan hun individuele creativiteit. 'Elk weldenkend mens,' aldus Philipse, 'zou hier geneigd zijn om te wijzen op het belang van buiten-sociologische factoren, zoals aangeboren begaafdheid, wilskracht en intellectuele passie.'<sup>7</sup> Het is een tegenwerping die op het eerste gezicht aannemelijk lijkt, en in overeenstemming met het gezond verstand. De vraag is alleen: waar komen die factoren dan vandaan? Zijn ze wel zo 'buiten-sociologisch' als de meerderheid van weldenkende mensen misschien geneigd is te veronderstellen? Wat betekent 'buiten-sociologisch' eigenlijk? Dat deze factoren 'buiten het sociale' staan? Hebben wilskracht en intellectuele passie niets te maken met wat Collins noemt emotionele energie en cultureel kapitaal?

Als filosofische creativiteit inderdaad aan alle sociale invloeden ontheven zou zijn, waardoor wordt ze dan wel bepaald? Philipse schijnt hierover niet in onzekerheid te verkeren. Hij merkt nogal laatdunkend op dat het lijkt alsof het 'nature – nurture' debat sinds 1975 aan Collins is voorbijgegaan. Philipse zelf zegt het niet met zoveel woorden, maar zijn kritiek impliceert het standpunt dat het 'genetische factoren' zijn die bepalen of zich ergens in de wereld een periode van grote filosofische creativiteit voordoet.

Liever dan in te gaan op 'het debat van na 1975' en de vreemde uitwassen waar dat toe heeft geleid wijs ik hier op een uitspraak die Norbert Elias al in 1939 heeft gedaan: hoe onwaarschijnlijk het is dat culturele veranderingen veroorzaakt zouden zijn door plotseling opgetreden mutaties in het erfelijk materiaal.<sup>8</sup> Natuurlijk mogen we de mogelijkheid niet bij voorbaat geheel uitsluiten. Maar toch, wat ligt meer voor de hand: dat een filosofische bloeiperiode is toe te schrijven aan veranderde sociale en culturele omstandigheden of aan biologische mutaties? En nog afgezien van de waarschijnlijkheid, waar is de afstand tussen het te verklaren verschijnsel (de filosofische bloei) en de ter verklaring aangevoerde factoren groter: bij een biologische of bij een sociologische benadering?

Philipse zal hier vermoedelijk tegen inbrengen dat het hem gaat om de vraag *wie* er wel of niet creatief zijn. Maar dit is niet de kern van het probleem.

---

7 Philipse 1999: 19.

8 Elias 2001: 620. Voor een bespreking van de vreemde uitwassen zie Rose & Rose 2000.

Gegeven een bepaalde constellatie aan sociale kansen zal om deze kansen concurrentie ontstaan, en daaruit zullen bepaalde individuen als 'de beste' naar voren komen. Dit geldt voor prestaties op allerlei gebied, met als duidelijkste voorbeeld tegenwoordig de sport. Zo kan bij het tennis een bepaalde speler, zoals Andre Agassi, alleen maar als 'de beste' naar voren komen, *als en omdat* er toernooien gehouden worden.

Uit de aard van het toernooi (het 'sociale veld') vloeit voort dat er een winnaar zal zijn. Het feit dat de winnaar rond 2000 vaak Agassi heette, en rond 2010 iemand anders zal zijn, is ondergeschikt aan het gegeven dat er een mondiaal netwerk van toernooien bestaat waaruit winnaars naar voren komen. De kans een toernooi te winnen, stimuleert de spelers om het niveau van hun prestaties zo hoog mogelijk op te voeren.

Deze overwegingen, die ook centraal staan in het boek van Stephen J. Gould, *Full House*,<sup>9</sup> liggen ten grondslag aan *The Sociology of Philosophies*. Curieus genoeg toont Collins zich hierin sterk verwant aan 'de late Wittgenstein', die door Philipse juist tegen hem in stelling wordt gebracht. In zijn latere werk wees Wittgenstein er op dat filosofen gevangen zitten in taalspelen. Die taalspelen zijn hun toernooien. Zoals schakers met elkaar wedijveren op het schaakbord, zo wedijveren filosofen met elkaar in het debat.

Het debat, de discussie, genereert de ideeën – zoals het toernooi de zetten van de grootmeesters en de slagen van de tenniskampioenen genereert.

Met deze constatering is natuurlijk niet het laatste woord gezegd over de geschiedenis van de filosofie. Het is meer een eerste woord, waarmee een nieuw perspectief wordt geopend. Het vertrouwde beeld van de filosoof als een eenzame denker, een *homo clausus*, wordt doorbroken. In plaats van de 'denkende standbeelden' verschijnen discussiërende gezelschappen zoals die in het oude Griekenland waren aan te treffen in de Akademie, het Lyceum, de Stoa, de tuin van Epicurus, en tegenwoordig op universiteiten en conferenties.

Als Collins schrijft 'we have to see through the personalities', betekent dit niet dat hij het belang van persoonlijkheden ontkent. Integendeel, zijn hele theorie gaat uit van de netwerken van personen. Waar hij op aandringt is oog te hebben voor de sociale aard van het spel dat zij spelen en waarin sommigen van hen uitblinken. Individuele grootheid komt pas tot ontplooiing in een sociale figuratie. We doen de kwaliteiten van Agassi als tennisser niet te kort wanneer we erkennen dat hij deze kwaliteiten heeft ontwikkeld dankzij het tennis, dat hem de institutionele voorwaarden heeft geboden waarin hij kon floreren.

---

9 Gould 1996.



Er is op sportgebied een sociale dwang die mensen er toe aanzet de grenzen van hun fysieke kunnen te verkennen. Wanneer en waar die grenzen ooit bereikt zullen worden is niet te voorspellen; wel te voorspellen valt echter de richting waarin op een gegeven moment, binnen de waaiër aan geïnstitueerde sporten, de prestaties zich verder zullen ontwikkelen: hoger bij het hoogspringen, sneller bij het hardlopen, verder bij het discus werpen, enz.

We raken hier de kwestie van het determinisme, Philipse's tweede principiële bezwaar tegen *The Sociology of Philosophies*. Collins heeft zich in eerdere beschouwingen over andere onderwerpen, met name de techniek, gewaagd aan uitspraken met een zelfde naar determinisme neigende strekking.<sup>10</sup> Ook van technische ontwikkelingen zou de richting op grond van de heersende maatschappelijke druk te voorspellen zijn. In *The Sociology of Philosophies* doet hij analoge uitspraken over de filosofie. Al in het voorwoord stelt hij dat men, 'als men de principes kan begrijpen die intellectuele netwerken bepalen, een causale verklaring heeft van ideeën en hun veranderingen' (p. xviii). De uitspraak is weliswaar voorwaardelijk ingekleed, maar wekt toch een suggestie van grote stelligheid; en die suggestie komt diverse keren terug, zoals aan het eind van het eerste hoofdstuk: 'The flux of interaction ritual chains determines not merely who will be creative and when, but what their creations will be' (p. 53).

Het probleem met dit soort uitspraken is dat ze, volgens de regels van de (ook door Philipse aangehangen) analytische filosofie, metafysisch zijn. Ze drukken een visie op de werkelijkheid uit, die zich aan empirische toetsing onttrekt. In dit geval gaat het om een deterministische visie, die impliceert dat alles wat mensen denken of doen gedetermineerd is – ook al kunnen we niet van geval tot geval precies aangeven hoe die determinering in zijn werk gaat, omdat we onvoldoende inzicht hebben in alle relevante mechanismen en aanvangscondities. Want wie kan precies vaststellen wat in een specifiek geval 'the flux of interaction ritual chains' is?

Determinisme kan een aantrekkelijk uitgangspunt vormen voor een wetenschappelijk onderzoeksprogramma, waarin we ons voornemen om niet, naar een bekend woord van Marvin Harris, te vroeg af te haken. Maar als we aan zulk een 'methodologisch determinisme' willen vasthouden, dienen we wel te beseffen dat het altijd zal gaan om 'voorwaardelijk' determinisme. Uiteindelijk is elk determinisme voorwaardelijk – ook al klinkt dit als een contradictio in terminis, een paradox.

---

10 Collins 1986: 77-116.

Een aardige illustratie van dit algemene principe vormen de reacties die *The Sociology of Philosophies* tot dusver heeft uitgelokt. Het zou onmogelijk geweest zijn bij de verschijning van het boek meteen al met naam en toenaam te voorspellen welke auteurs waar en wanneer een recensie zouden schrijven en wat de inhoud van al die recensies zou zijn. Wel was echter te verwachten *dat* er recensies zouden komen, dat deze vooral door sociologen en filosofen geschreven zouden worden, en dat ze zouden vallen in een spectrum van enthousiast tot afwijzend – waarbij de netwerkposities van de recensenten zeker een rol zouden spelen.

Het feit dat de filosoof Herman Philipse zich in de discussie heeft gemengd is zo gezien weinig verrassend – evenmin als het feit dat zijn oordeel afwijzend is uitgevallen, of het feit dat ik als socioloog het voor Collins opneem. Van recensenten wordt een eigen oordeel verwacht; om dat te geven staan voor hen volgens het model van Collins twee wegen open: ze kunnen in de oppositie gaan of een synthese zoeken. Philipse heeft het oppositiep pad gekozen, terwijl ik juist probeer de visie van Collins met mijn eigen opvattingen te verenigen en zijn werk dichter in de buurt te brengen van andere door mij gewaardeerde sociologen zoals Comte en Elias. Zo bezien is de aard van onze reacties begrijpelijk en kan ze tot op zekere hoogte verklaarbaar en zelfs voorspelbaar genoemd worden.

Anders wordt het als het gaat om de preciese inhoud van de stukken van Philipse en van mij: de opbouw, de toon, de woordkeus. Zelfs hier kan nog wel een zekere mate van voorspelbaarheid gelden; maar naarmate hij en ik meer in detail treden kunnen we voorbeelden kiezen die net zo goed door andere te vervangen zijn. Zo had het vermoedelijk weinig verschil gemaakt als Philipse zijn kritiek niet had toegespitst op de passages over Wittgenstein maar op die over Husserl of Heidegger. Uiteindelijk zal ook deze keuze speciale redenen hebben gehad; maar die lijken me toch minder interessant dan de verklaring voor de algemene teneur van zijn bespreking."

---

11 Het was inderdaad niet te voorspellen geweest dat Herman Philipse een recensie zou schrijven en dat ik daarop zou reageren. Maar zodra we weten dat Philipse een recensie heeft geschreven en dat ik daarop gereageerd heb, is het niet moeilijk de strekking van beide stukken te voorspellen. Philipse zal het opnemen voor de filosofie, ik voor de sociologie. Onze identiteit en geloofwaardigheid als filosoof en socioloog is in het geding; aan dat feit kunnen we ons niet onttrekken. Om me tot mezelf te beperken: ik zou heel wat uit te leggen hebben, aan Collins in de eerste plaats, maar ook aan mijn naaste collega's en mijn studenten en aan andere lezers, als ik het filosofische standpunt van Philipse zou verkiezen boven de sociologische argumenten van Collins.

## Kritiek: de dynamica

Biologen hebben geleerd de hele geschiedenis van het leven vanuit een theoretisch perspectief te reconstrueren. Zou het niet mogelijk zijn een perspectief te ontwerpen dat in het verlengde ligt van de evolutietheorie, en dat inzicht verschaft in de ontwikkeling van de menselijke samenleving en de menselijke cultuur? En zou hierin niet ook plaats zijn voor de geschiedenis van de filosofie?

De gedachte is niet nieuw. Al een generatie vóór Darwin had Auguste Comte, voortbordurend op ideeën van Turgot en Condorcet, zijn theorie over de drie stadia in de ontwikkeling van het menselijk denken gelanceerd. Het eerste stadium was het religieuze of theologische; daarin trachtten de mensen de vele dingen die zij wel wilden maar niet konden begrijpen te verklaren door die dingen toe te schrijven aan de wil van wezens die er kennelijk een bedoeling mee hadden: goden. De macht van de goden ging die van de mensen te boven; maar zij hadden met de mensen gemeen dat ze handelden uit herkenbare motieven: liefde, haat, woede, en soms ook pure willekeur. Later kwamen er mensen die deze antropomorfe, animistische manier van redeneren afwezen, en in meer abstracte termen gingen nadenken over de dingen die zij niet begrepen. In plaats van te gissen naar de bedoelingen van goden, zochten zij naar een onpersoonlijk plan of doel. Hiermee begon volgens Comte het tweede stadium, het metafysische of filosofische. Het derde stadium was het positieve of wetenschappelijke; nu braken de mensen zich ook niet meer het hoofd in abstracte bespiegelingen over het wezen en de diepste aard der dingen, maar ze baseerden hun voorstellingen van de werkelijkheid op de methoden van het wetenschappelijk onderzoek: een combinatie van empirische waarnemingen en logische gevolgtrekkingen.

*The Sociology of Philosophies* past zonder meer in Comte's derde stadium. De filosofie speelt de hoofdrol, maar dan als voorwerp van onderzoek. De opzet van het boek is wetenschappelijk; de metafysica die er in te bespeuren valt is een typisch wetenschappelijk voorwaardelijk determinisme. Als er al in het boek ook nog religieuze registers worden aangeslagen, dan is mij dat ontgaan.

Collins' plan, het apparaat van zijn vijf kernbegrippen toe te passen op alle grote filosofen, is uitvoerbaar gebleken, dankzij het feit dat de populatie van grote filosofen beperkt en te overzien is. Collins heeft in 1100 pagina's het hele gebied kunnen behandelen, al is de stof niet geheel evenredig verdeeld over alle werelddelen en tijden.

De kritiek van filosofen als Herman Philipse, die Collins' sociologisering ontoelaatbaar achten en hem te ver vinden gaan in zijn voorwaardelijk determinisme, kan grotendeels ontzenuwd worden. Ook de voor de hand liggende

kritiek van specialistenzijde dat Collins' detailkennis te kort schiet heb ik nergens met een overtuigende reeks voorbeelden gestaafd gezien.<sup>12</sup>

Er blijft wel nog een andere vorm van kritiek mogelijk, en wel dat Collins in zijn sociologisering eigenlijk nog niet ver genoeg gaat. Wat ontbreekt is de door Comte zo sterk benadrukte 'dynamica'. Meer aandacht daarvoor zou om te beginnen al een antwoord hebben kunnen opleveren op een vraag die in de kritiek naar voren is gekomen, namelijk of Collins' hele probleemstelling niet anachronistisch en eurocentrisch is: wordt niet een aan moderne westerse universiteiten heersende opvatting over wat filosofie is geprojecteerd op gebieden en perioden met heel andere instituties en opvattingen?<sup>13</sup>

De dynamica is in *The Sociology of Philosophies* niet geheel afwezig. Er zit in de opeenvolging van de hoofdstukken een zekere, zij het niet geheel consequent aangehouden, chronologie. De hoofdstukken zijn stuk voor stuk gewijd aan één bepaalde episode in de geschiedenis van de filosofie; er is echter niet een strakke historische lijn die ze met elkaar verbindt.

Dit is wel begrijpelijk in het licht van de bezwaren die Collins elders heeft geformuleerd tegen evolutionaire benaderingen in de sociologie.<sup>14</sup> Bovendien, hij heeft al meer dan genoeg hooi op zijn vork genomen.

Toch zou een *Auseinandersetzung* met Comte's theorie over de ontwikkeling van het menselijk denken welkom zijn geweest. Collins behandelt de vraag of er lange-termijntrends in de filosofie te bespeuren zijn nu in een laatst hoofdstuk, getiteld 'Meta-reflecties'. Hij constateert daarin dat de diverse filosofische tradities vanuit heel verschillende sociale situaties begonnen zijn, waardoor hun probleemstellingen van meet af aan anders gericht waren: op kosmologische, epistemologische of wiskundige vraagstukken. Toch is er in de

---

12 De Britse filosoof A.C. Grayling beweert dat Collins door uitsluitend gebruik te maken van secundaire bronnen volledig voorbij gaat aan de discussies die over de door hem behandelde onderwerpen in de vakliteratuur worden gevoerd. Als dit zo is, passen hier twee opmerkingen. Ten eerste, dat kennelijk ook volgens Grayling een primair kenmerk van intellectueel leven is gelegen in discussie en onenigheid. Hierin verschilt hij dus niet van Collins. Ten tweede acht Grayling de onenigheid onder de filosofische experts zo groot, dat er op geen enkel punt van consensus sprake is. Voor zover de secundaire literatuur een indruk van consensus wekt, is die misleidend. Maar als de secundaire literatuur over filosofie werkelijk zo onbetrouwbaar is, welk nut heeft zij dan nog? Overigens heeft Grayling verzuimd ook maar één specifiek voorbeeld te noemen van waar Collins de plank heeft misgeslagen.

13 Dit punt is naar voren gebracht door Jean-Louis Fabiani (zie noot 3).

14 Collins 2000. Zie ook Collins 1999.

verscheiden tradities een gemeenschappelijke tendens aanwijsbaar, in de richting van meer reflectie en hogere abstractie. Deze tendens vloeit voort uit de interne dynamiek van de intellectuele gemeenschappen.

Comte's theorie van de drie stadia kan niet langer in de oorspronkelijke formulering als 'wet' gelden. Er zijn nuanceringen nodig, zoals Elias die bijvoorbeeld heeft gesuggereerd in *The Symbol Theory*.<sup>15</sup> Mede op basis van die suggesties zouden we de vraag kunnen stellen in hoeverre de netwerken van filosofen, die het onderwerp vormen van de studie van Collins, hebben bijgedragen tot het voortbestaan van de samenlevingen waarin ze voorkwamen. De stelling laat zich verdedigen dat in een bepaald stadium van de ontwikkeling van agrarische samenlevingen groepen met priesters grotere overlevingskansen hadden dan groepen zonder priesters.<sup>16</sup> Valt er iets te zeggen voor een analoge uitspraak over groepen met en zonder netwerken van filosofen?

De Comteaanse gedachte dat de dagen van de filosofie geteld zijn, wordt door Collins met klem verworpen.<sup>17</sup> Hij ziet een blijvende niche voor de filosofie als het gebied waar niet dogma's en vaststaande antwoorden heersen maar de diepste onopgeloste vraagstukken ter discussie staan. Wat dat betreft hadden zijn filosofische critici wel wat meer ingenomen mogen zijn met zijn bijdrage en wat genereuzer mogen reageren. Maar misschien zijn zij niet zover gekomen in het boek, en hebben ze Collins' bemoedigende slotsom niet opgemerkt.

J. GOUDSBLOM

## Literatuur

- Boschetti, Anna, *Sartre et 'Les Temps modernes': une entreprise intellectuelle*. Parijs: Les Éditions de Minuit 1985.
- Bourdieu, Pierre, *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Parijs: Les Éditions de Minuit 1988.
- Collins, Randall, *Weberian Sociological Theory*. New York: Cambridge University Press 1986.

---

15 Elias 1991: 135 ff.

16 Goudsblom 1997: 67-83.

17 Dichter bij de opvatting van Comte staat in dit opzicht Richard Kilminster met zijn boek *The Sociological Revolution* (1998).

- Collins, Randall, *Macrohistory. Essays in Sociology of the Long Run*. Stanford: Stanford University Press 1999.
- Collins, Randall, 'The Multidimensionality of Social Evolution and the Historical Pathways of Asia and the West'. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 27: 111-137.
- Elias, Norbert, *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt: Suhrkamp 1987.
- Elias, Norbert, *The Symbol Theory*. Londen: Sage 1991.
- Elias, Norbert, *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Vertaald uit het Duits (1939). Nieuwe uitgave. Amsterdam: Boom 2001.
- Fabiani, Jean-Louis, *Les philosophes de la République*. Parijs: Les Éditions de Minuit 1988.
- Goudsblom, J., *Het regime van de tijd*. Amsterdam: Meulenhoff 1997.
- Gould, Stephen J., *Full House. The Spread of Excellence from Plato to Darwin*. New York: Harmony Books 1996.
- Kilminster, Richard, *The Sociological Revolution. From the Enlightenment to the Global Age*. Londen: Routledge 1998.
- Pinto, Louis, *Les neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Éditions du Seuil 1995.
- Rose, Hilary, and Steven Rose (red.), *Alas, Poor Darwin. Arguments Against Evolutionary Psychology*. New York: Random House 2000.
- Swaan, Abram de, *Zorg en de staat*. Amsterdam: Bert Bakker 1989.
- White, Harrison C., *Identity and Control. A Structural Theory of Social Action*. Princeton: Princeton University Press 1992.