

VII

De transcendentie van het menselijk zijn

§ 30 *Recapitulatie*

Het uitgangspunt van deze studie is de empirisch-wetenschappelijke objectivatie van het menselijk bestaan. Deze objectivering is een probleem, omdat zij de schijn oproept dat zowel de strekking van de empirische sociale wetenschap, als de ideële grondslag van het handelen gereduceerd kunnen worden tot een effect van de historisch-maatschappelijke feitelijkheid en het logisch construerend verstand (§ 28). Dat doet zowel tekort aan de strekking van de sociale wetenschap als aan het ethisch gehalte van het handelen.

Aan de hand van Webers denken kan worden aangetoond dat een sociale wetenschap welke zich niet reductionistisch opstelt, geconfronteerd wordt met het apriorisch gehalte van ideeën en idealen die in het denken en handelen tot uitdrukking komen (§§ 16-19). Ideeën en idealen zijn niet zo maar feitelijk aantrefbare entiteiten of logische constructies, maar ze drukken op reflexieve wijze uit hoe mensen betrokken zijn op een besef van geldigheid dat inherent is aan het menselijk bestaan (§ 19). Dit besef van geldigheid is de grondslag van rationaliteit en vrijheid (§§ 26, 27). De thematisering van deze grondslag vormt het centrale probleem van deze studie. Filosofisch gesproken gaat het om de vraag op welke wijze het apriori in het denken en handelen gekarakteriseerd moet worden. Omdat de empirische sociale wetenschap in deze studie het uitgangspunt van filosofische reflexie is, ligt het zwaartepunt bij een analyse van het apriori dat ten grondslag ligt aan de wetenschappelijke vorm waarin de rationaliteit zich doet gelden.

Weber heeft het empirische sociaal-wetenschappelijke onderzoek gebruikt om zijn intuïtie met betrekking tot de samenhang van apriorisch gehalte en historische feitelijkheid te expliciteren. Hij heeft in de wetenschapstheoretische reflexie op zijn sociologie en in de cultuurfilosofische en ethische reflexie op de praktische vragen die de hedendaagse maatschappij oproept evenwel een scheiding verdedigd tussen feitelijkheid en geldigheid. Het gaat er in deze studie om de historische oorsprong en de filosofische strekking van dit dualisme te onderzoeken. Dat geschiedt zowel aan de hand van het denken van Weber zelf, als aan de hand van het denken van Rickert en Husserl, Webers filosofische leidsmannen in zoverre het om de eigen aard van het apriori gaat.

Wanneer we het betoog tot nu toe overzien blijkt het onderscheid van apriori en aposteriori, van geldigheid en feitelijkheid, telkens tot een scheiding te worden, terwijl juist de innerlijke samenhang van beide de noodzakelijke vooronderstelling van het denken bleef.

Rickerts formalistische conceptie van geldigheid is de filosofische uitdrukking van zijn intuïtie omtrent de transcendentie van absolute waarden. Willen waarden aan het feitelijk denken en handelen richting kunnen geven, dan moeten ze

zelf een boven-tijdelijke, absolute betekenis hebben (§§ 5, 6). Toch moet de intuïtie van geldigheid steunen op een concrete, feitelijk gegeven ervaring van behoren of geldigheid in de ethische of de theoretische sfeer. Want zonder die ervaring is Rickerts hele denken over het apriori zonder grondslag (§ 8). Rickert moet dus zowel blijven vasthouden aan de transcendentie van de absolute waarden, als aan het feit dat ze reëel gegeven zijn in de historische ervaring. Als hij de transcendentie van de absolute waarden zou prijsgeven, zou hij immers het feitelijk menselijk bestaan een absolute, oneindige betekenis geven (§ 6). Dat wijst hij terecht af. Als hij evenwel, vasthoudend aan hun transcendentie, hun immanentie zou ontkennen, zou zijn denken geen reële grondslag meer hebben. Deze problematiek heeft Rickert niet tot een oplossing weten te brengen.

Ook bij Husserl is de tegenstelling van geldigheid en feitelijkheid een centraal probleem. De evidentie van de apriorische waarneming is gefundeerd in zintuiglijk gegeven voorbeelden, welke apriorisch geduid kunnen worden (§ 11). De geldigheid van wezensinzichten voor de empirische werkelijkheid blijft evenwel problematisch (§§ 10, 12). Husserls verdediging van de specifieke aard van de wezensinzichten en zijn voorwerpelijke opvatting van wezensschauw verleiden hem tot de stelling dat 'wezens' een apart soort voorwerpen naast en onafhankelijk van zintuiglijk waarneembare voorwerpen zijn. Doordat hij het apriori als een aparte sfeer van voorwerpen beschouwt kan hij het verband van feitelijkheid en geldigheid niet meer denken. Toch is dat noodzakelijk, omdat wezensinzichten slechts aan de hand van concrete, zintuiglijk gegeven voorbeelden verworven kunnen worden.

Bij Weber komen deze problemen terug wanneer hij gaat nadenken over de grondslagen van de sociale wetenschappen en van het menselijk handelen. De grondslag van het verstaan van de empirische sociale wetenschap blijkt empirisch niet gevonden te kunnen worden, terwijl een rationele conceptie van verstaan geen recht doet aan het historisch en empirisch karakter van de sociale wetenschap (§ 17). Dat de verhouding van verstaan en verklaren in de methodologie een ontologische achtergrond heeft in de scheiding van zinlogica en causaal bepaalde feitelijkheid is uitdrukking van dezelfde problematiek (§§ 18, 19). Het parallelle probleem in de ethiek betreft het karakter van waarden als logische mogelijkheden en als causale factoren (§§ 22, 23). Enerzijds worden ze door Weber als theoretische denkconstructies voorgesteld, anderzijds is het blijkens de historische ervaring hun eigen aard motiverende invloed te hebben op de wil (§ 24). Webers mythische taal over de strijd der goden toont zijn poging de reële historische betekenis van waarden te vatten zonder ze van hun idealiteit te ontdoen. Maar de begripsmatige scheiding van feitelijkheid en geldigheid is daarmee niet overwonnen.

Weber is in de reflexie op de empirische sociale wetenschap (§ 26) en op de ethische vraagstukken die de hedendaagse samenleving oproept (§ 27), gebonden gebleven aan een objectiverende wijze van beschouwen welke de realiteit opvat als een geval binnen een speelruimte van logische mogelijkheden. Hij heeft de feitelijkheid van het historisch proces enerzijds als noodlot (*Schicksal*) ervaren en haar anderzijds begrepen als realisering van de rationaliteit. Zijn persoonlijke ambivalentie ten aanzien van de zin van het westerse proces van rationalisering is daar de existentiële uitdrukking van (§ 28).

Deze aporieën roepen de vraag op naar de oorsprong van het probleem waarmee Rickert, Husserl en Weber geworsteld hebben. Ik zoek die oorsprong in de botsing van de ervaring van het belichaamde, historische karakter van het menselijk bestaan met de ervaring van de geldigheid die in de strekking van het menselijk denken en handelen besloten ligt. Die botsing leidt tot een beschouwingswijze waarin de scheiding van geldigheid en feitelijkheid en daarmee de mathematisering van het wereldbeeld centraal staat. De objectivatie van het menselijk bestaan in vele vormen van feitelijkheid ontkracht evenwel niet de ervaring dat het menselijk bestaan als feitelijk bestaan op geldigheid betrokken is. Webers denken verwijst naar een niet-voorwerpelijke dimensie van geldigheid die de grondslag van rationaliteit en vrijheid uitmaakt.

Deze gedachte wordt in dit hoofdstuk nader op zijn strekking onderzocht. In Webers denken ligt een vooronderstelling van filosofische aard opgesloten die tegelijkertijd verdrongen wordt. Deze verdringing is af te lezen aan een aantal symptomatische ambivalenties die in de vorige hoofdstukken geanalyseerd zijn. Het ongedaan maken ervan betekent een bewustwording van transcendentie. Eerst ga ik in op de filosofische implicaties van deze stelling (§ 31). Vervolgens situeer ik mijn benadering van de problematiek die Webers denken oproept in de literatuur (§ 32). Tenslotte formuleer ik mijn conclusies over de filosofische grondslagen van Webers denken (§ 33).

§ 31 *Transcendentie*

De niet-voorwerpelijke dimensie van geldigheid waar ons feitelijk bestaan innerlijk naar verwijst, is theoretisch voorondersteld in Webers denken. Deze vooronderstelling is bij hem als besef aanwezig maar wordt door het filosofisch kader waarin hij zich beweegt tegelijkertijd verdrongen (§§ 17, 23, 26-29). De vraag is nu hoe we de innerlijke samenhang van feitelijkheid en geldigheid nader kunnen omschrijven. We kunnen dat door na te denken over de wijze waarop deze samenhang een rol speelt in onze ervaring. De ervaring van het feitelijke verwijst naar een horizon van geldigheid in relatie waartoe het feitelijke als feitelijk gegeven is. We moeten niet alleen aan het onderscheid maar evenzeer aan de innerlijke samenhang van beide vasthouden (§§ 17, 19, 23, 24, 28, 29). Hoe is dat mogelijk? Dat is mogelijk doordat de grondslag van deze dualiteit in ons eigen bestaan gelegen is. Onze ervaring moet immers de voorwaarde van haar mogelijkheid in ons eigen bestaan hebben. Als we er aan vasthouden dat geldigheid en feitelijkheid niet zonder meer samenvallen, moeten we ook concluderen dat de reële grondslag van de verhouding van feitelijkheid en geldigheid zelf niet volledig tot de orde van het feitelijke behoort.

De voorwaarde van de mogelijkheid denkend en handelend op geldigheid betrokken te zijn, is de transcendentie die in het bestaan van de mens zelf gelegen is. Die noem ik de 'transcendentie van het menselijk zijn'. 'Transcendentie' wil in dit verband zeggen, dat de zin van het denken en handelen verwijst naar een universele geldigheid die wezenlijk voor het menselijk bestaan is, maar zelf geen feitelijke karakter heeft. Het is noodzakelijk in dit verband de term 'zijn' te gebruiken, omdat het gaat om de reële voorwaarde van de mogelijkheid van de samenhang van geldigheid en feitelijkheid welke zich toont in

het denken en handelen. Deze samenhang is evenwel niet voorwerpelijk, als een aantrefbaar gegeven te constateren. Toch doet zij zich gelden in al het denken en handelen. Ons feitelijk denken en handelen is namelijk op universele geldigheid betrokken, zonder die ooit volledig te kunnen bezitten. De betrokkenheid op universele geldigheid moet haar basis in het menselijk bestaan zelf hebben, want ze is constitutief voor dat wat wij als specifiek menselijk ervaren.

Ik zal de strekking van deze beweringen toelichten door een aantal stellingen te formuleren over de transcendentie van het menselijk zijn.

1. De transcendentie van het menselijk zijn maakt het mogelijk dat concrete menselijke subjecten zich in hun feitelijk denken en handelen van geldigheid bewust worden. Deze bewustwording is een uitdrukking van de zelfstandigheid van het individuele bestaan. Individuen tonen hun eigen zelfstandigheid door te affirmeren dat hun denken en handelen op geldigheid betrokken is. Deze overschrijding van feitelijkheid die in de strekking van het denken en handelen gelegen is, is de transcendentie van het menselijk zijn. Transcendentie houdt dus in dat het menselijk bestaan nooit opgaat in de feitelijke determinaties en krachten waar het aan onderworpen is. Het denken en handelen wijst op een universaliteit van geldigheid waarop we nooit volledig greep kunnen krijgen. Toch gaat het om de reële grondslag van het specifiek menselijke, waar alle menselijke activiteiten naar verwijzen. Het eigene van het menselijk bestaan, het menselijk zijn, onttrekt zich aan feitelijke constatering en technische maakbaarheid.²¹⁰ Het menselijk zijn is altijd het zijn van iemand, van een subject. 'Subject' doelt op het zelfstandige en aanspreekbare zelf dat op lichamelijke wijze zijn eigen presentie affirmeert. Hoe verschijnt het eigene van het subject in onze ervaring? Dat geschiedt in de bewustwording van het gewicht van onze keuzes. Individuen laten hun subjectiviteit zien door zelfstandig uitdrukking te geven aan hetgeen voor hen van waarde is. De ervaring van het existentiële gewicht van de keuzes die vorm geven aan het menselijk bestaan belichaamt een intuïtie met betrekking tot geldigheid. Door die intuïtie wordt het subject geconstitueerd.

De bewustwording van geldigheid is een bewustwording van de universele strekking van het individuele denken en handelen. Individuen drukken die universele strekking uit door aanspraak te maken op erkenning van hun uitingen. De zelfaffirmatie die individuen in hun denken en handelen voltrekken heeft dus de betekenis van een mededeling die vraagt om instemming met haar geldigheidsaanspraak. Deze vraag om instemming laat zien dat de universaliteit die wordt uitgedrukt in ons denken en handelen geen feitelijk karakter heeft.

2. De transcendentie van het menselijk zijn is een impliciete intuïtie. De geldigheid waar ons denken en handelen naar verwijzen is een horizon waarvan we de strekking alleen op eindige wijze kunnen expliciteren. De menselijke eindigheid houdt dus in dat de notie van geldigheid berust op een intuïtie die

210 Vgl. G.A. van der Wal, (1988), 'Geen maken aan. Reflecties op de technologische samenleving vanuit de ethiek'.

wezenlijk impliciet is. Het is nodig om van 'intuïtie' te spreken omdat hiermee de onafleidbaarheid van het besef van geldigheid dat met ons denken en handelen verbonden is wordt aangeduid. Deze intuïtie is 'impliciet' omdat zij niet thematisch in ons normale denken en handelen bewust gemaakt wordt maar alleen als de horizon ervan meegegeven is. Hoe kunnen we in een theoretische reflexie greep krijgen op het intuïtief weet hebben van geldigheid? De produktiviteit van het denken moet er aan te pas komen om het intuïtief besef van geldigheid conceptueel tot uitdrukking te brengen. Maar de concepten waarmee expliciet criteria, maatstaven of normen geformuleerd worden, hebben geen zelfstandig leven. Ze ontleen hun plausibiliteit aan het intuïtief besef dat ze expliciteren. Ze kunnen dit besef nooit vervangen. Onze expliciete criteria en normen zijn gebrekkige representaties van iets waar we ons telkens in een reflexie van moeten vergewissen, zonder er ooit volledig greep op te kunnen krijgen. De intuïtie dat hetgeen we doen waard is om gedaan te worden en dat hetgeen we zeggen hout snijdt, wijst op een horizon van geldigheid die zelf niet objectiveerbaar is. Van deze horizon worden we ons niet anders bewust dan in een reflexie op de zin van ons denken en handelen. En dan nog is dat waarvan we ons in de reflexie bewust worden niet meer dan een impliciet aanwezig, intuïtief besef.

Nu zou je kunnen tegenwerpen, dat je met het verwijzen naar intuïtief besef opnieuw een oncontroleerbare en niet verhelderde instantie het denken binnensmokkelt. Deze tegenwerping zou terecht zijn als we het gehalte van onze intuïtie als een van de elementen van discursief denken naast andere gingen opvatten en niet als grondslag ervan. Dan zou intuïtie evenwel weer als een voorwerpelijke betrekking tot een gesteld of gegeven uitgangspunt geïnterpreteerd worden. We kunnen ons niet op intuïtie beroepen om keuzes in ons denken en handelen te rechtvaardigen of te rationaliseren.

3. De transcendentie van het menselijk zijn is de grondslag van de rationaliteit. Het feitelijk denken en spreken verwijst immers naar een intuïtief besef van geldigheid. Het enige dat met 'intuïtief besef' bedoeld wordt is het expliciet aanduiden van de niet-voorwerpelijke grondslag van de rationaliteit (vgl. § 28, § 29 einde). Naar deze grondslag kunnen we alleen verwijzen, zonder hem ooit te kunnen aanwijzen. De innerlijke kracht van het denken en handelen van mensen is gelegen in de pertinentie van deze verwijzing. In de gerationaliseerde cultuur waarin wij leven is het moeilijk de geldigheid van dit 'subjectief' moment van al het denken en handelen anders dan als toevallig gegeven te interpreteren. Toch is het de onontkoombare vooronderstelling van de these dat aanspraken op geldigheid in theoretische of praktische zin al dan niet aanvaard kunnen worden door concrete subjecten. Het subject is dus niet een instantie die een verhinderde of verminderde objectiviteit zou impliceren. Het verwijst naar de grondslag van het objectiviteitsprobleem zelf, namelijk een intuïtie omtrent de universaliteit van geldigheidsaanspraken.

Daarmee stelt het denken van individuen in beginsel zijn universele pretentie. Het ligt immers in de strekking van geldigheid een geldigheid voor allen te willen zijn. Zeggen dat alle geldigheid relatief is, bijvoorbeeld beperkt tot een tijd en plaats, zegt alleen iets over een feitelijk gestelde of empirisch geconsta-

teerde beperking, en niets over de strekking van geldigheid als zodanig. Deze strekking ligt aan het denken en handelen ten grondslag ook al wordt zij feitelijk altijd inadequaaf gerealiseerd.

4. De transcendentie van het menselijk zijn sluit het intersubjectief karakter van de rationaliteit in. Dat ligt besloten in de universele strekking van het besef van geldigheid. Hoe moeten we ons de rationaliteit denken gegeven de veelheid van concrete subjecten? We mogen haar in ieder geval niet als de rationaliteit van het formeel logisch denken vatten, die in vele subjecten wel numeriek vermenigvuldigd is maar kwalitatief telkens dezelfde blijft. Deze rationalistische denkfiguur is op basis van onze inzichten omtrent de veelvormigheid van het denken niet te handhaven. Hij is bovendien verbonden met het vooruitgangdenken op wetenschappelijk en maatschappelijk gebied. Juist dat denken heeft door de historische ervaringen in onze eeuw elke vanzelfsprekendheid verloren. Het tegendeel van de rationalistische opvatting is de gedachte dat het spreken over menselijke essentie zinloos is, omdat we alleen houvast hebben aan de verscheidenheid van de menselijke uitingen. We zijn dan terug bij de empirische wetenschap welke haar eigen aanspraken op universele geldigheid vooronderstelt zonder ze te kunnen verantwoorden.

De taalfilosofische wending van het hedendaagse denken is wat dat betreft kritischer. Door de rationaliteit te reconstrueren aan de hand van haar uitdrukking en realisering in het medium van de taal kunnen traditionele filosofische problemen, zoals bijvoorbeeld het betekenis- en het waarheidsprobleem, met groot raffinement geanalyseerd worden. Toch is het de vraag of we de intuïtie van geldigheid op theoretisch en praktisch gebied, een ervaring die de filosofische traditie interpreteert als betrekking tot de apriorische dimensie in ons denken en handelen, ten volle kunnen herleiden tot de structuur van de taal. Ook onze reflexie op de structuur van de taal veronderstelt intuïties omtrent de grondslag van het denken en handelen welke weliswaar aan de hand van de taal zichtbaar gemaakt kunnen worden, maar niet zelf als een soort constateerbare gegevenheden aan te treffen zijn. De taalfilosofische reflexie op het denken moet in haar denkconstructies verwijzen naar intuïties die zelf niet uitsluitend van de orde van de taal zijn.²¹¹

Het herleiden van de rationaliteit tot de orde van de taal is een van de vormen waarin de macht van de empirische wetenschap en van het objectivisme dat daarmee gepaard gaat, tot uitdrukking komt. De ethische en de esthetische dimensie van het handelen maken duidelijk dat de rationaliteit niet alleen of bij uitstek in het medium van de taal tot uitdrukking komt. Aan de veelvormige communicatie tussen mensen wordt zichtbaar dat mensen het besef van hun eigen zijn op velerlei manier kunnen actualiseren. In die communicatie wordt zichtbaar dat alle individuen in potentie een oorspronkelijke bijdrage aan

211 Men zou deze stelling kunnen illustreren met de lucide opmerking van E. Tugendhat, (1976), *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, p. 128: "Es bedarf (...) keiner langen Überlegungen, um sich klarzumachen, daß die Frage, was zu tun ist, keine semantische Frage ist." De vraag naar de grondslag van de ethische dimensie berust met andere woorden op een intuïtie die niet tot de structuur van de taal te herleiden is.

de menselijke gemeenschap hebben. Deze potentie verwijst naar de subjectiviteit van individuen. De uitdrukking, realisering hiervan actualiseert een gemeenschappelijkheid die op impliciete wijze in het veelvoudige zijn van de menselijke individuen opgesloten ligt. Het doel van communicatie opvatten - zoals Habermas doet - als consensus over geldigheidsaanspraken, brengt de oorspronkelijkheid van individuen niet tot uitdrukking (vgl. § 32 einde). Bovendien wordt de communicatie waarin het menselijke als zodanig tot uitdrukking komt dan eenzijdig geïnterpreteerd als het in taal uitwisselen van argumenten.

5. De veelvoudigheid die in de transcendentie van het menselijk zijn besloten ligt komt in de sociale wetenschap tot uitdrukking als een verscheidenheid van perspectieven. Ons eigen perspectief, dat geleid wordt door de betrokkenheid op bepaalde waarden, verdiept zich door de confrontatie met het waardegehalte van het kenobject (zie § 26). We kunnen daarom stellen dat kennen in beginsel een zaak van intersubjectiviteit is. In het kennen van de realiteit voltrekken we tegelijkertijd een reflexie op de grondslag van onze eigen activiteit.²¹² Maar de betrokkenheid op deze grondslag kan alleen geactualiseerd worden door begrip voor de vele reële vormen waarin zij in het historisch proces tot uitdrukking is gebracht. De zelfbewustwording is wezenlijk gebonden aan de intersubjectiviteit die in het historisch proces altijd al aanwezig is en door onze empirisch-wetenschappelijke zelfreflexie verder geactualiseerd wordt. De voorwaarde van de mogelijkheid van zo'n reflexieve beweging is de betrokkenheid van het kennen op de universele, niet-voorwerpelijke grondslag van het menselijk denken en handelen. Die grondslag is het menselijk bestaan genomen naar zijn universele strekking: het menselijk zijn. De strekking van deze vooronderstelling wordt in de empirische wetenschap uiteraard alleen op voorwerpelijke wijze geëxpliciteerd.

Het is daarom moeilijk de vraag te stellen naar de ideële grondslag van het menselijk bestaan onder voorwaarde van de huidige institutionalisering van zin en van het primaat van het verwetenschappelijkte denken. Het menselijk bestaan is namelijk empirisch wetenschappelijk niet anders aan te treffen en te ordenen dan in de veelheid van zijn feitelijke verschijningsvormen. De veelheid van maatschappelijke en culturele vormen waarin mensen samenleven, de pluraliteit van discours en taalspelen lijkt de vraag naar de subjectieve grondslag van het menselijk bestaan zo niet overbodig, dan toch onmogelijk respectievelijk onzinnig te maken. De vraag naar de essentie van het menselijk bestaan onttrekt zich aan het objectiverend wetenschappelijk denken en aan de vormen van reflexie op de wetenschap welke op een wetenschappelijke, objectiverende benadering gebaseerd zijn. Dat laatste geldt zowel voor de logische analyse van de wetenschap als voor een meer empirische benadering ervan. De essentie van het menselijke is in de reflexie op het menselijk bestaan als feitelijk gegeven gefragmenteerd in een veelheid van mogelijke taal- en levensvormen en van historisch-maatschappelijke structuren.

²¹² Gadamer heeft met zijn begrip 'horizonversmelting' hetzelfde fenomeen op het oog.

Het is zeker niet mijn bedoeling om de inzichten die met deze benaderingen tot uitdrukking gebracht zijn als onjuist of oninteressant af te doen. Integendeel, juist de veelvormigheid van het menselijk bestaan als eindig, geobjectiveerd bestaan wordt in deze stromingen pregnant en veelal overtuigend verwoord. Het denken over de vele feitelijke vormen waarin het menselijk bestaan zich voordoet, is een vorm van zelfbewustwording. Het subject komt in het verwetenschappelijkte denken zoals gezegd alleen op geobjectiveerde wijze ter sprake. Maar deze objectivatie kan niet het laatste woord zijn. Zij roept de vraag op naar de eigen aard van het subject dat deze reflexie op het menselijk bestaan voltrekt. Dit subject toont zich in de universele geldigheid die in de strekking van ons denken en handelen besloten ligt. Deze universele geldigheid is geen gegeven eigenschap van uitspraken of handelingen, maar is de horizon waarbinnen het menselijk denken en handelen zich voltrekt (vgl. § 27). De betrokkenheid van concrete, historisch gesitueerde subjecten op deze horizon is de voorwaarde van de mogelijkheid van het sociaal-wetenschappelijk verstaan.

6. De transcendentie van het menselijk zijn komt tot uitdrukking in de verantwoordelijkheid en de wederzijdse erkenning van individuen. Dat is de praktische wijze waarop het communicatief karakter van de rationaliteit zichtbaar wordt. Doordat het zijn van subjecten alle feitelijkeheid overschrijdt kunnen ze verantwoordelijk voor hun feitelijk doen en laten worden. Verantwoordelijk zijn voor feitelijke gebeurtenissen veronderstelt immers het hebben van macht over de feitelijkeheid ervan. Deze macht kan zelf niet meer alleen van feitelijk karakter - bijvoorbeeld een causale factor - zijn. De verwijzing naar een subject kan wel in het feitelijk maatschappelijk leven ontkend of genegeerd worden, maar juist dat feit wordt door ons als schandaal ondervonden. Het is de ontkenning van een strekking die immanent in het denken en handelen gelegen is. Het denken en handelen verwijst naar een subject dat eraan ten grondslag ligt. Zodra deze toeschrijving niet meer mogelijk is, kunnen we niet meer in eigenlijke zin van denken en handelen spreken.

De transcendentie van het zijn betekent dus dat individuen niet reduceerbaar zijn tot de maatschappelijke structuren waarin zij handelend present zijn. De zin van het handelen gaat uit boven de constellatie van voorwaarden waardoor het mogelijk is. Vaak is het zo dat de rationaliteit feitelijk opgaat in het volgen van regels, in het uitoefenen van denk- en levensvormen die historisch heersende machten vertegenwoordigen. Dit onoverdachte en niet ter discussie gestelde heersen is een gebrek aan bewustwording van de intuïtieve grondslag van de menselijke activiteit als subjectieve activiteit. Er bestaat een veelheid van filosofische en sociaal-wetenschappelijke stromingen welke de macht van deze feiten tot filosofisch principe verheft.²¹³ Juist de historische ervaring van de omverwer-

213 Een goed voorbeeld van een dergelijke beschouwingswijze geeft J. Derrida die de oorspronkelijkheid van het subject als spoor, als oorspronkelijk niet tegenwoordig zijn aan zichzelf, karakteriseert (J. Derrida, (1967/1983), *La voix et le phénomène*, i.h.b. p. 92vv). Men zou ook kunnen denken aan Wittgensteins theorie van de taalspelen zoals die geïnterpreteerd wordt door P. Winch (1970). Op sociologisch gebied werkt P. Bourdieu de gedachte uit van de overmacht die maatschappelijke samenhangen op het subject hebben. Men kan ook op de systeemtheorie van N. Luhmann wijzen.

ping en heropbouw van ordeningen in ons denken en handelen wijst in een andere richting. Deze ervaring maakt duidelijk, dat de strekking van het denken en handelen principieel niet samenvalt met gegeven structuren.

De toeschrijving van handelingen aan een subject maakt ze toetsbaar aan criteria of normen waar dat subject in zijn handelen op betrokken is. Het spreken over 'waarden' vindt hier zijn oorsprong. Handelingen kunnen begrepen worden vanuit de regels of waarden die ze impliciet of expliciet volgen of nastreven. Het waardefenomeen wordt evenwel niet uitgeput door een gegeven stelsel of ordening van regels of waarden. Door de veelheid van regels of waarden die het handelen feitelijk leiden of zouden kunnen leiden, kunnen keuzeproblemen ontstaan. Dat we bij handelingen over 'keuze' kunnen spreken, wijst er op dat handelingen door subjecten voltrokken worden. Subjecten kunnen in een keuze hun besef van geldigheid tot uitdrukking brengen zodat die keuze meer is dan een willekeurige beslissing. Het verwijzen naar procedures die theoretische of praktische aanspraken op geldigheid kunnen funderen, is onvoldoende om het probleem van de grondslag van geldigheidsaanspraken te verhelderen. Afgezien van de strikt formaliseerbare procedures die in de sfeer van formeel logisch en wiskundig denken mogelijk zijn, is het denken immers altijd gebonden aan overwegingen die steunen op interpretatie en die aanvaardbaar zijn op grond van hun plausibiliteit. En in die overwegingen en beoordelingen tonen subjecten hun eigen gehalte. Het denken in termen van consensus, kritiek of argumentatieve fundering waar het om geldigheidsaanspraken gaat, veronderstelt concrete subjecten die in een communicatie tot gelding komen. Dit laatste geldt evenwel idealiter. Subjecten worden zich niet altijd van hun eigen oorspronkelijkheid bewust. Bovendien is zin in de hedendaagse samenleving op zo'n wijze geïnstitutionaliseerd en gefunctionaliseerd, dat de subjectieve oorsprong van geldigheidsaanspraken al gauw uit het zicht verdwijnt. Dat wordt bijvoorbeeld duidelijk aan de geïnstitutionaliseerde produktie en snelle commercialisering van culturele vernieuwingen. Bij een dergelijke objectivering van zin ligt het voor de hand om in de produktiviteit van maatschappelijke systemen, dat wil zeggen van de reële afhankelijkheden waarin en de voorwaarden onder welke het handelen van mensen zich voltrekt, de enige drijfkracht ervan te zien. De subjectieve voorwaarde van de mogelijkheid van geldigheidsaanspraken is evenwel het menselijk zijn zelf.

Een filosofische reflexie kan expliciet maken dat de universele strekking van het menselijk zijn zich in beginsel toont in de communicatie tussen menselijke individuen. In die communicatie wordt zichtbaar dat allen aanspraak maken op erkenning van de oorspronkelijkheid van hun zijn. Maar de geldigheid die met die oorspronkelijkheid meegegeven is blijft impliciet als zij niet in de communicatie tussen mensen tot uitdrukking wordt gebracht. De wederzijdse erkenning tussen mensen is een verovering op de indifferente constatering van hun feitelijk bestaan en op de praktijk van maatschappelijke machtsverhoudingen. De opvatting dat met de opheffing van het bestaan, afgezien van het niet meer aantrefbaar zijn van bepaalde individuen, niets verloren is, is de miskennis van de geldigheid die in de oorspronkelijkheid van het zijn van de individuen zelf geïmpliceerd is. De onvoorwaardelijke aanspraak op erkenning die mensen doen is gegrond in hun bestaan zelf. En op basis daarvan kan ook de geldigheidsaan-

spraak die in de strekking van het denken en handelen opgesloten ligt, begrepen worden. Want geldigheidsaanspraken brengen expliciet en gearticuleerd tot uitdrukking dat de grondslag van het denken en handelen een intrinsieke betrokkenheid op geldigheid als zodanig is.

De intuïtie van geldigheid die verbonden is met de subjectiviteit van het bestaan van de individuen is impliciet. Zij moet expliciet worden uitgedrukt in het medium van de vele vormen van feitelijkheid, willen we haar concrete betekenis begrijpen. En dat betekent weer dat de uitdrukking gebonden is aan de eigen aard van de onderscheiden media waarin die uitdrukking plaats vindt. De uitdrukking van intenties in of aan het menselijk lichaam is bijvoorbeeld van heel andere aard dan de uitdrukking in de taal of de beeldende kunst. En al die concrete uitdrukkingen weer spiegelen bovendien het historisch samen-zijn van uitdrukkingen in hetzelfde medium. Ze komen onder de voorwaarde van communicatie tot stand. De uitdrukking van de impliciete intuïtie van de vele individuen is dus niet het werk van vele in zichzelf gesloten monaden, maar het gezamenlijke werk van velen.²¹⁴ Hoe we de diverse vormen van uitdrukking nader moeten analyseren is een zaak van empirische wetenschap. Hegels filosofische ordening en doordenking van de wetenschappen als zelfuitdrukking van de menselijke geest in zijn *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* veronderstelt de overwinning van de eindigheid van het menselijk denken. De ontdekking dat de geschiedenis van de westerse, christelijke beschaving niet het culminatiepunt van de ontwikkeling van de geest als zodanig is en de ontvullende ervaringen van onze eeuw, hebben de hedendaagse filosofie bescheidener gemaakt. De toegang die we tot het eigene van het menselijk bestaan hebben is van relatieve, historische aard.

§ 32 *Andere interpretaties van Webers denken*

Om het perspectief op Webers denken welke het resultaat van deze studie is wat nader te preciseren, is het van belang om het te situeren temidden van andere interpretaties. Nu is de literatuur zo overvloedig, dat er zelfs van een Weber-industrie gesproken kan worden²¹⁵. Deze veelheid overzien en beheersen is niet het doel van deze studie. Ook zijn de interesses die bij de interpretatie een rol spelen zo divers, dat het ondoenlijk is ze allemaal recht te doen en te plaatsen. Ik beperk me daarom tot de Weber-interpretaties die een filosofische strekking hebben. Het gaat mij vooral om het verduidelijken van de strekking

214 Men zou daarbij kunnen denken aan Hegels opmerkingen in de *Phänomenologie des Geistes*, p. 300: "ein Bewußtsein, das eine Sache auftut, macht vielmehr die Erfahrung, daß die Andern, wie die Fliegen zu frisch aufgestellter Milch, herbeieilen und sich dabei geschäftig wissen wollen; (...) so wird ebenso gegenseitig die Erfahrung gemacht, daß *alle* sich rühren und für eingeladen halten, und statt eines *reinen* Tuns oder eines *einzelnen* eigentümlichen Tuns vielmehr etwas, das *ebensowohl für Andere* ist oder *eine Sache selbst* aufgetan wurde. (...) Das Bewußtsein erfährt ... hierin was die *Natur der Sache selbst* ist, nämlich ...ein Wesen, dessen *Sein* das *Tun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen *Tun* unmittelbar *für andre* oder eine *Sache* ist und nur Sache ist als *Tun Aller* und *Jeder*; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist."

215 Käsler, (1989), 'Der retuschierte Klassiker', p. 40 en Roth, (1989), 'Vergangenheit und Zukunft der historischen Soziologie', p. 406.

van mijn studie door haar te contrasteren met enkele markante posities die binnen het veelvormige landschap van de interpretatie van Webers denken in het oog springen.

Al in de vroegste reacties op Weber is onderkend, dat het Weber te doen is om het overwinnen van het traditionele metafysische denken. Dit geldt zowel voor het metafysische denken in de hegeliaanse traditie, inclusief de filosofische componenten in het marxisme, als voor een filosofische ordening en fundering van waarden in de kantiaanse traditie, zoals bij Rickert. Een aantal klassiek geïnspireerde filosofen heeft zich tegen deze tendens in Webers denken scherp verzet, zoals Scheler, Metzger, Strauss en MacIntyre. Zij verwijten Weber dat zijn afwijzing van de metafysische traditie van het westers denken leidt tot een uitholling en formalisering van de rede en tot het uitleveren van de waarheidsaanspraak van het ethisch oordeel aan irrationele emoties. Webers sociologie is in deze visie de sociologie van de catastrofe²¹⁶, de verwoording van de ondergang van het redelijke subject dat zich verbonden weet met - of zelfs geborgen weet in - de ongebroken traditie van de westerse, grieks-christelijke beschaving.

Het probleem met deze in zeker opzicht restauratieve stroming is, dat Webers inzichten in de maatschappelijke en existentiële problemen die onze tijd met zich meebrengt, niet voldoende serieus genomen worden. De nieuwe vragen waarvoor het filosofische denken zich door de opkomst van de empirische wetenschappen en de maatschappelijke rationalisering gesteld ziet, kunnen dan niet positief worden opgenomen.

Webers afscheid van de metafysica kan, met positief voorteken, ook geïnterpreteerd worden als een zelfbeperking van het rationele denken tot de empirische wetenschap, zoals bij Tenbruck (1959), Albert, Brand, Rossi en Raynaud. Webers wending wordt dan opgevat als een bevrijding van of emancipatie uit de denktradities van het Europese verleden. Volgens deze interpretatie kunnen we in Webers geschriften, afgezien van empirisch onderzoek, ten hoogste een methodologie van de positieve wetenschap aantreffen en in het bijzonder een methodologie van de causale toerekening. Het overwinnen van de filosofie leidt aldus via de methodologische analyse van de causale toerekening tot de constitutie van de sociologie als empirische wetenschap.

Het nadeel van een dergelijke interpretatie is, dat Webers filosofische reflexie op de existentiële betekenis van de empirische wetenschap, zijn antropologie en zijn denken over waarden niet in het beeld passen. Alleen ten koste van een aanzienlijke reductie van de rijkdom van Webers denkwereld kan een zodanige interpretatie consequent volgehouden worden. Deze interpretatie strookt bovendien niet met Webers ambivalente houding tegenover de positieve wetenschap. Weber ziet deze namelijk enerzijds als de enig overgebleven mogelijkheid om ons rationeel van de werkelijkheid rekenschap te geven. Anderzijds is hij ervan overtuigd dat de inspiratie van het menselijk bestaan zich aan de greep van het rationeel berekenende denken onttrekt. Interpretaties die het zwaartepunt van Webers denken zoeken in zijn methodologie van de wetenschap schieten tekort

216 A. Metzger, (1933/1966), *Phänomenologie und Metaphysik*, p. 57 noot.

bij het begrijpen van de vele reflexieve elementen die er bovenuit wijzen. Bij Weber is een pregnante conceptie van subjectiviteit te vinden welke verwijst naar een wijsgerige antropologie die hem zeker in omtrek voor ogen gestaan moet hebben. De kritische inslag van Webers empirisch wetenschappelijk denken heeft grondslagen die binnen de methodologie van de empirische wetenschap niet verantwoord kunnen worden.

Wat meer recent populair geworden is de tendens om Webers afwijzing van de metafysica niet primair als een pleidooi voor de empirische wetenschap op te vatten, maar als een doorbreking van het metafysisch wereldbeeld ten gunste van een zichzelf stellende en producerende wil. Webers denken wordt dan uitgeroepen tot een eerste positief-wetenschappelijk gerichte voortzetting van Nietzsches metafysicakritiek. De interpretaties van Löwith, Fleischmann, Mommsen, Peukert en Eden zijn hier voorbeelden van. Webers concentratie op het subjectief voortbrengen of scheppen van zin in een situatie waarin die zin als objectief gegeven weggevallen is, zijn nadruk op het menselijk machtsstreven en op de strijd tussen waarden passen alle in dit beeld. Ook Webers opvatting over de grondslag van de wetenschap kan Nietzscheaans gelezen worden: de intellectuele redelijkheid die de mythe van de objectief gegeven zin doorbreekt is zowel bij Weber als bij Nietzsche te vinden²¹⁷.

Ondanks het onloochenbare feit dat Weber door Nietzsches denken diepgaand beïnvloed is, is hier voorzichtigheid op zijn plaats. Weber heeft Nietzsches vitalisme²¹⁸ niet willen overnemen. Hij heeft de ethische impuls van zijn denken, die tot uiting komt in de ethische betekenis die hij geeft aan de eenheid van de wil en van het subject, niet willen opgeven ten gunste van het primaat van de esthetica bij Nietzsche. Hij is bovendien altijd de waarde van de empirische wetenschap blijven verdedigen.

Een alternatieve mogelijkheid de grondslagen van Webers denken in een wijsgerige antropologie te zoeken, is het centraal stellen van 'zin' en niet van de wil zoals bij de interpreten die zich op Nietzsche beroepen. In de fenomenologisch geïnspireerde interpretatie van A. Schütz²¹⁹ staat de zinconstitutie door het belevende subject voorop en wordt vanuit dat uitgangspunt gezocht naar de grondslagen van een zin-interpreterende sociologie. Schütz onderzoekt de subjectieve acten waarin de transcendentale constitutie van zin door een belevend en op zijn belevingen reflecterend subject doorzichtig moet worden.

Maar deze nadruk op de transcendentale oorsprong van het zinbegrip maakt de subjectieve zinconstituerende prestatie van het subject tot een laatste instantie. Weber wordt daarentegen niet moe de eindigheid van het menselijk subject te benadrukken. Het menselijk subject is altijd al aan de paradoxen van het bestaan overgeleverd en alle zingeving moet van daaruit begrepen worden. Zin heeft in Webers denken altijd ook het karakter van noodlot, '*Schicksal*', een wedervaren dat niet tot een subjectieve constitutie gereduceerd mag worden.

217 R. Eden, (1987), 'Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism'.

218 G. Visser, (1987), *Nietzsche en Heidegger*, p. 194: "Dionysus is het grondwoord van Nietzsches denken."

219 A. Schütz, (1932), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*.

Bovendien wordt in een fenomenologische interpretatie het wils- en machtsaspect van het menselijk handelen te zeer verdonkeremaand. De paradoxen van het menselijk bestaan dwingen tot keuzes en tot strijd. Dat is niet in een interpretatie op basis van de subjectieve constitutie van zin alleen te verantwoorden.

Het centraal stellen van de rationaliteit geeft het onderzoek naar de wijsgerig-antropologische grondslagen van Webers denken een evenwichtiger aanzien. Deze thematiek kan namelijk zowel op het theoretische vlak - kennen, denken, wetenschap -, als op het praktische vlak - willen, realiseren, politiek - behandeld worden. De eerste die dit, nadat Löwith het idee in nuce reeds geformuleerd had, consequent heeft gedaan, is D. Henrich.²²⁰ Henrich probeert aan te tonen, dat zowel Webers wetenschapsleer als zijn ethiek gefundeerd zijn in een wijsgerige antropologie. Deze antropologie is op enkele cruciale plaatsen in het werk van Weber althans in aanzet te vinden. De opbrengst van Henrichs werk is, dat hij overtuigend de reflexieve structuur van het menselijk subject in Webers denken laat zien. Deze is op wetenschapstheoretisch gebied terug te vinden in het model van het interpreterend verklaren, en op praktisch gebied in de idee van de zelfbepaling van de vrije persoonlijkheid.

Toch stuit deze wijsgerig-antropologische interpretatie van Webers denken op grenzen. De vraag blijft namelijk of de grondslag van het menselijk denken en handelen in zin of waarden door een dergelijke interpretatie genoegzaam begrepen kan worden. Wat is de grondslag van het zin- of waardebegrip? Het manco van Henrichs interpretatie is, dat hij enerzijds de oorsprong van zin zoekt in de reflexieve structuur van het ethisch zelfbewustzijn dat op zijn eigen apriorische gehalte betrokken is. Anderzijds moet hij erkennen dat deze reflexiviteit bij Weber een formalistisch karakter heeft gekregen. Op basis van formele afwezigheid van tegenspraak is de constitutie van zin niet te begrijpen. Buiten het doorzetten van een formele rationaliteit heeft het menselijk subject - aldus Henrichs interpretatie van Weber - geen intrinsieke oriëntatie of gerichtheid. Als dit waar zou zijn, wordt de grondslag van het handelen in waarden door het handelen zelf geconstitueerd (vgl. § 23). Alleen door in tegenstelling tot Webers uitdrukkelijke opvattingen terug te grijpen op een substantieel begrip van zelfbewustzijn als zichzelf realiserende substantiële redelijkheid, kan Henrich deze conclusie vermijden. Hij verwijderd zich daardoor evenwel van Webers bedoelingen. Kennelijk stuit de wijsgerig-antropologische analyse van de grondslagen van Webers denken hier op haar beperkingen.

De meer recente Weber-interpretaties van J. Weiß en W. Schluchter²²¹ bouwen Henrichs aanzet verder uit. Het gaat in Webers denken - aldus Weiß en Schluchter - om de rationaliteit van het menselijk denken en handelen, en om het historisch proces van rationalisering waarin deze rationaliteit in specifieke vorm in het Westen tot uitdrukking komt. Ze zien deze rationaliteit vooral in

220 D. Henrich, (1952), *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*.

221 J. Weiß, (1975), *Max Webers Grundlegung der Soziologie*; dez., (1981), 'Max Weber: Die Entzauberung der Welt' en dez., (1984), 'Max Weber's Distinction Between Means-End Rationality and Value-Rationality - Rationale, Scope, Difficulties'; W. Schluchter, (1976), 'Die Paradoxie der Rationalisierung'; en dez., (1988), *Religion und Lebensführung*, Bd. I.

de verantwoordelijkheid van het menselijk subject voor zijn eigen denken en handelen. Weiß en Schluchter onderkennen de realisatie van deze verantwoordelijkheid in de intellectuele bezinning op de betekenis die aan het menselijk handelen ten grondslag ligt. Die zelfbezinning moet rationeel zijn, ze moet de zin die aan het handelen ten grondslag ligt intellectueel verhelderen en verwoorden; ze moet subjectief zijn, opdat concrete subjecten zelf verantwoordelijkheid kunnen nemen; en ze moet intersubjectief zijn, zodat ze onderworpen kan worden aan een kritische toets op houdbaarheid in een gesprek tussen mensen.

De vooronderstelling van deze opvatting, namelijk de vraag naar de grondslag van de verantwoordelijkheid voor het stellen van waarden (*Wertsetzungen*), blijft in deze genuanceerde en kritische interpretaties van Webers denken evenwel ondoordacht. Het centrale probleem in Webers ethiek, namelijk de onafleidbaarheid en ongefundeerdheid van 'laatste' uitgangspunten, door een beroep op intersubjectieve toetsing te willen overwinnen - zoals Weiß voorstelt -, veronderstelt een door subjecten gedeelde grondslag van denken en handelen die boven het uitwisselen van redenen of rationele argumenten uitgaat. Zo'n grondslag is in de door Weber expliciet verwoorde opvattingen niet te vinden. Schluchter erkent bij Weber dan ook een onreduceerbaar ethisch pluralisme. Hij ziet in Webers waardediscussie een minimum-ethiek van wederzijds respect en rationele verheldering van waardeuitgangspunten, gekoppeld aan een voluntarisme en decisionisme wat betreft de waarde-inhouden (vgl. § 23). Net zoals bij Henrich blijkt bij Weiß en Schluchter de ontoereikendheid van de wijsgerige antropologie om een grondslag voor Webers wetenschapstheoretisch en ethisch denken te vinden. De intersubjectieve en communicatieve wending van het begrip 'rationaliteit' geeft geen oplossing voor het centrale probleem dat ligt besloten in de gedachte van het scheppen of stellen van waarden. Op basis waarvan of met het oog waarop kan de rationaliteit van deze act begrepen worden? Wanneer en waardoor zijn waarden 'iets waard'?

Habermas is de denker die juist op deze vraag een antwoord heeft proberen te vinden.²²² Hij wil Webers conceptie van rationaliteit radicaliseren door de grondslag van zin en rationaliteit in een taal- en communicatietheorie te lokaliseren. In tegenstelling tot Weber onderscheidt Habermas cultureel en historisch relatieve waarde-inhouden van abstracte waardemaatstaven. Deze waardemaatstaven zijn: waarheid en welslagen voor de cognitief-instrumentele sfeer; gerechtigheid en normatieve juistheid voor de moreel-praktische sfeer; schoonheid en authenticiteit voor de esthetisch-expressieve sfeer. Met de tegenstelling van formele waardemaatstaf en historische waardematerie keert Habermas terug naar het denken van Rickert (§ 7). Daardoor heeft hij een historisch en cultureel invariante grondslag gevonden voor de historische waardeverwerking. Ook heeft hij de mogelijkheid geopend het proces van rationalisering te differentiëren naar de sfeer waarin zij voltrokken wordt. Daardoor relateert hij Webers oriëntatie op de rationeel empirische wetenschap in zoverre het om de structuur

222 J. Habermas, (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I.

van de rationaliteit gaat (§ 28). Habermas legt de eenheid van de rationaliteit in de argumentatieve staving van aanspraken op geldigheid.

Het universum van Webers denken wordt door Habermas expliciet verlaten, waarbij tegelijkertijd Webers grondintuïties overboord worden gezet. Dat geldt voor de onreduceerbaarheid en oorspronkelijkheid van menselijke subjecten. Habermas thematiseert de autonomie van individuen in functie van de rationalisering van de leefwereld. Hij gaat uit van het overwicht van de taal als systeem van regels op het denken en handelen van individuen. Daardoor kan hij voetstoots aannemen dat bij afwezigheid van dominantie (*Herrschaft*) de kracht van argumenten tot een rationeel gemotiveerde consensus leidt. Hij relateert ook Webers nadruk op de eindigheid van het subject die tot uitdrukking komt in de paradoxen en antithesen van de menselijke situatie en in de onontkoombaarheid en gebrekkige rationaliseerbaarheid van keuzes en van de machtsstrijd tussen mensen.²²³ Bij Habermas worden al deze fenomenen in een evolutietheorie opgenomen welke een gedachte aan vooruitgang veronderstelt die Weber zou afwijzen. Ze worden daardoor van hun existentiële gewicht ontdaan.

De denker die dit laatste uitdrukkelijk niet gedaan heeft, is Karl Jaspers. In zijn interpretatie moet Webers antropologie gelezen worden tegen de achtergrond van een existentiële zijnsbetrokkenheid die in de verschillende aspecten van Webers praktische en theoretische werkzaamheid aanwezig is zonder daarin expliciet theoretisch verwoord te worden. De horizon van Webers denken is de mogelijkheid van een waarachtig bestaan. Daar kunnen we theoretisch alleen maar naar verwijzen, zonder het intellectueel te vatten. De interpretatie van Weber die ik in deze studie naar voren breng is daarmee verwant in die zin, dat ik met Jaspers de metafysische horizon waarnaar Webers antropologie verwijst als de uiteindelijke horizon beschouw waarin diens denken filosofisch geïnterpreteerd moet worden. Anders dan Jaspers meen ik evenwel, dat deze horizon niet alleen aan Webers eigen existentie, maar ook aan zijn theoretisch wetenschappelijk werk gedemonstreerd kan worden.

§ 33 *Conclusies*

De vraag zou gesteld kunnen worden welke winst geboekt is met het expliciteren van de vooronderstelling die ik heb aangeduid als de 'transcendentie van het menselijk zijn' (§ 31). Want die winst is zeker niet op voorhand duidelijk.

Deze winst is ten eerste dat er een bijdrage geleverd wordt aan een filosofische doordenking van de sociale wetenschap welke de vraag naar de betekenis ervan voor het begrip van het menselijk bestaan centraal stelt. Een dergelijke reflexie werpt zowel licht op de sociale wetenschap als op het menselijk bestaan waar die wetenschap zich toe verhoudt.

De sociale wetenschap kan haar voordeel doen met een reflexie op de grondslag van haar eigen perspectief op de realiteit. De tekortkomingen die in deze studie bij Weber gesignaleerd zijn, kunnen dan vermeden worden. Wellicht is ook de tegenstelling in de hedendaagse sociologie tussen een hermeneutische,

²²³ Schluchter (1979), Weiß (1981).

op subjectieve zingeving georiënteerde benadering en een structurele, bijvoorbeeld systeemtheoretisch georiënteerde benadering van de sociale realiteit te interpreteren als de erfenis van een gebrekkige filosofische reflexie op de grondslag van de sociale wetenschap en van het maatschappelijk handelen (vgl. § 29).²²⁴

Ten tweede is de winst van deze reflexie de bijdrage die zij levert aan een filosofie van het menselijk bestaan. Zij is een bijdrage aan een hedendaagse filosofie van het zijn. Een dergelijke filosofie kan een concept van rationaliteit en vrijheid naar voren brengen dat het goed recht van een wetenschappelijke benadering van de realiteit expliciet maakt, zonder de logische vorm die de rationaliteit in de wetenschap krijgt te verabsoluteren. Deze theses kunnen toegelicht worden aan de hand van de conclusies van mijn interpretatie van Webers denken.

De kracht van Webers denken ligt daarin, dat het zich bezint op de historische gestalte die de vrijheid in onze tijd aanneemt. Deze gestalte heeft een wezenlijk historisch en maatschappelijk karakter. Webers sociologie is een onderzoek naar de wijze waarop het ideële gerealiseerd wordt onder contingente voorwaarden. Zijn prestatie bestaat erin dat hij laat zien dat een realistische bestudering van de draagwijdte van ideeën en idealen in het historisch proces niet hoeft te leiden tot een reductionistische wijze van beschouwen. In die zin onderscheidt hij zich gunstig van Marx, Nietzsche en Freud. Deze denkers hebben uit hun achterdocht tegen een idealistische beschouwing van mens en geschiedenis de conclusie getrokken, dat het ideële begrepen kan worden vanuit de materiële of vitale functie ervan. Weber constateert met hen dat de structurering van de voormoderne wereld door een immanent gegeven, alomvattende zin door het westerse proces van rationalisering doorbroken is. Hij trekt daaruit evenwel niet de conclusie dat ideeën en idealen een bijproduct van een zich ontwikkelend levensproces zijn. Juist de rationalisering van de westerse maatschappij laat zien dat de omvorming van de realiteit door het menselijk handelen steunt op ideeën en idealen. De rationaliteit is een essentiële, onreducerbare component waar het om de grondslag van het menselijk bestaan zelf gaat.

De moderne werkelijkheid is, in samenhang met de opkomst van de moderne empirische wetenschap, materiaal geworden voor bewerking en structurering door de mens zelf. Zolang deze rationaliseringsbeweging zich binnen een christelijk perspectief stelde, kon de arbeid aan de wereld verstaan worden als uitoefening van een goddelijke roeping.²²⁵ Webers denken zet in bij de constatering

²²⁴ Deze tegenstelling heb ik aan de hand van de sociologisch georiënteerde stadsgeografie onderzocht in 'Filosofiese vooronderstellingen van het 'choice/constraint-dilemma' (1987).

²²⁵ A. Metzger, (1933/1966), *Phänomenologie und Metaphysik*, 218v: "CUSANUS definiert 'unseren Geist' als 'vis assimilativa'. Diese Bestimmung ist der Ausdruck dafür, daß dem 'Geiste' im Menschen die 'Schwierigkeit und die Arbeit' auferlegt sind, in endlichen, das Endliche überwindenden 'Bestimmungen' das Un-endliche zu erkennen: daß ihm, mit HEGEL zu sprechen, 'der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen' aufgeladen sind. 'Difficultas et labor exoritur, dum multis mediis opus habemus'. [Cusanus, De docta ign. I,1]. Die Bestimmung ist der Ausdruck dafür, daß die Welt zu dem Gegenstand (Entgegenstehenden) der 'Arbeit' geworden ist. Das Seiende ist das Widerständige. Die fundamentale Idee der 'Arbeit' hat zur Bedingung ihrer Möglichkeit, daß die Welt aufgehört hat, das Objekt der Anschauung des in bestimmbaren (definiten) Begriffen offenbaren, eingeschränkten Gottes (Einheit) zu sein. 'Arbeit' (in diesem transzendentalen Verstande) ist der Gegenbegriff der Weltanschauung ('intueri mundum'). Die Verlegung der 'absoluten Einheit' in die verborgene Unendlichkeit und die Verwandlung des Erkenntnisbegriffs zu dem infiniten Prozeß praktisch-wissenschaftlicher 'Arbeit' sind Korrelate. 'Arbeit' bedeutet Rationalisierung. Rationalisierung ist die infinit-fortschreitende Geschichte des Hineinnemens der Andersheit in die Einheit - auf dem Grunde der göttlichen Natur im Menschen. Die Geschichte der 'Arbeit' ist die Geschichte der zunehmenden Gottwerdung

dat ook dit christelijke perspectief door het proces van rationalisering achterhaald is. Het menselijk subject kan niet meer verstaan worden als drager van een rede met in beginsel goddelijke allure. Weber verdedigt - in het licht van een pleiade van 19^e eeuwse denkers - deze these, omdat het proces van rationalisering en intellectualisering niet ondubbelzinnig als vooruitgang geïnterpreteerd kan worden. De uitoefening van de rede blijkt geen garantie te zijn voor het zinvol zijn van de geschiedenis. Integendeel, juist de rationalisering van de wereld heeft volgens Weber tot gevolg, dat verschillende waardesferen in een onverzoenlijke tegenstelling tot elkaar komen te staan. Filosofisch wil dat zeggen: er is geen aangeboren apriori dat de bewerking en structurering van de wereld tot uitoefening van een goddelijke roeping maakt.

De betekenis van de metafysica voor het verstaan van de moderne wereld is daarom in Webers gedachtengang definitief achterhaald. De wereld kan niet geïnterpreteerd worden als een rationeel geordende kosmos waarin alle waardesferen uiteindelijk hun zinvolle plaats vinden. Dit impliceert dat het begrijpen van de moderne wereld alleen mogelijk is op basis van de rationaliteit van de empirische wetenschap. De positief-wetenschappelijke analyse van het menselijk bestaan is immers één van de vormen waarin de rationalisering van de westerse wereld optreedt. De losmaking van deze wetenschap uit het filosofisch denken is een integrerend bestanddeel van de rationalisering die zich in de westerse wereld op alle levensterreinen manifesteert.²²⁶

Sommige auteurs die Weber filosofisch hebben geïnterpreteerd, zoals Scheler, Löwith, Tenbruck, Weyembergh en Mommsen, hebben de conclusie getrokken dat Webers wetenschapsopvatting nominalistisch van aard is. Wetenschap zou zich - in deze interpretatie van Webers opvattingen - moeten beperken tot het feitelijk constateren en denkend ordenen van empirische gegevens. Webers theorie over de rationalisering van de moderne wereld zou op deze wijze in een nominalistische wetenschapsleer haar logische pendant vinden. Met 'nominalisme' kan in deze context in ieder geval niet meer bedoeld worden, dat de denkende ordening van de wereld door de mens nog gefundeerd is in de aanwezigheid van een verborgen God, die het fundament van de menselijke activiteit is.²²⁷ Deze these had Weber juist afgevoerd. We moeten eerder denken aan de pragmatistische vorm waarin het nominalisme vervalt als de theologische inspiratie ervan afsterft. 'Nominalisme' zou dan zeggen, dat de zin van de wetenschappelijke begrippen geïnterpreteerd wordt vanuit de instrumentele, 'eco-

('deificatio') des Menschen. Die 'Arbeit' (Wissenschaft) wird den freien, indessen endlichen Subjekten überantwortet. Das *freie Subjekt* (als endliches) ist das in der 'Arbeit' frei werdende Subjekt."

226 Rel I, 569.

227 Vgl. Metzger, l.c.

nomische' functie ervan voor het denken.²²⁸ Wijsgerig-antropologisch betekent het, dat wij zelf de zin van de realiteit en van ons eigen handelen moeten voortbrengen.

Bij nauwkeurige lezing van Webers teksten valt op dat hij overwegingen te berde brengt die niet binnen een nominalistische opvatting van wetenschap passen. Hij vraagt zich namelijk af hoe het zit met de grondslag van het inzicht in het menselijk handelen dat de cultuurwetenschap ons biedt. De cultuurwetenschap blijkt te steunen op intellectueel inzicht (*Evidenz*) met betrekking tot het gehalte van waarden en zinsamenhangen (§§ 16-19). Weber vraagt zich parallel daaraan af, hoe ons handelen geleid wordt door praktische beginselen. Het handelen blijkt betrokken te zijn op de geldigheid die deze beginselen voor de wil bezitten (§§ 21-24). Tenslotte vraagt Weber zich af hoe vrijheid in een gebureaucratiseerde, rationeel gestructureerde samenleving denkbaar is. Hij laat zien hoe vrijheid de toegankelijkheid vooronderstelt van een geldigheid voor het denken en willen welke de feitelijkheid van het historisch proces te boven gaat (§§ 28, 29).

Weber stuit in de reflexie op zijn eigen ontwerp van sociologie dus op een apriori dat in de historische ervaring zichtbaar gemaakt kan worden zonder dat het reduceerbaar is tot puur feitelijke, contingente gegevens. Dit apriori is ook niet reduceerbaar tot de formele of logische structuur van het denken. We zouden het dan ook als een geldigheid kunnen karakteriseren die niet van feitelijke aard is en die de grondslag van het menselijk denken en handelen vormt. Weber ziet in dat het de maatschappijwetenschap te doen is om een begrip van onze historisch-maatschappelijke realiteit in haar eigen aard en doorbreekt het nominalistische kader wanneer hij gaat nadenken over de grondslagen van de cultuurwetenschappen en de sociale wetenschappen. Het betrokken-zijn op geldigheid is constitutief voor de betekenis van het theoretisch denken (§ 16). Het is enerzijds een vooronderstelling van wetenschap dat de beoefenaren ervan waarheid willen. Het onderzoek naar onze historische werkelijkheid krijgt bovendien richting door het geloof van de onderzoeker in de geldigheid van culturele waarden. Anderzijds is het verstaan in de cultuurwetenschappen betrokken op een inzichtelijke samenhang van de betekenis of zin waar het onderzochte handelen naar verwijst. De verklaring van het handelen is alleen mogelijk op basis van evidentie met betrekking tot zin of betekenis (§ 18). Het verstaan van de strekking van handelingen en het begrip van de keuzes die daarin vervat liggen, veronderstelt een inzicht in de veelheid en onderscheidenheid van waarden. Het nominalisme ontkent een dergelijke inzichtelijke grondslag van de kennis. En zelfs wat betreft de natuurwetenschappen blijft Weber niet bij een strikt nominalistische conceptie staan. Hij erkent dat de natuurwe-

228 Zie bijvoorbeeld Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II (LU II), A 165v / B₁ 166v: "Es ist ein vom mittelalterlichen Nominalismus herstammender Irrtum, wenn man die allgemeinen Begriffe und Namen als *bloße Kunstgriffe* einer Denkökonomie hinzustellen liebt, welche Kunstgriffe uns die Einzelbetrachtung und Einzelbenennung aller individuellen Dinge ersparen sollen. Durch die begriffliche Funktion, sagt man, überwindet der denkende Geist die ihm durch die unübersehbare Mannigfaltigkeit der individuellen Einzelheiten gesteckten Schranken, ihren denkökonomischen Leistungen dankt er die indirekte Erreichung des Erkenntnisziels, das auf direktem Wege nimmermehr erreichbar wäre."

tenschappen er op gericht zijn het universum te doorgronden en dat ze meer zijn dan de poging de werkelijkheid door het denken beheersbaar te maken.²²⁹ De nominalistische interpretatie van Webers wetenschapsleer is daarom niet houdbaar.

Het apriori dat Weber op het spoor komt is geen metafysische macht die zich in ons denken en handelen openbaart of realiseert. Het bepaalt ons denken en handelen alleen in zoverre we er zelf actief willend op betrokken zijn. Dit apriori is de universele geldigheid die in de strekking van ons denken en handelen gelegen is. Webers denken over de grondslag van het handelen in waarden laat dat duidelijk zien. Alle ethische dilemma's die Weber in onze cultuur aanwijst, verwijzen naar een intuïtie omtrent de geldigheid van waarden. De betrokkenheid van ons willen op deze geldigheid is de vooronderstelling van heel Webers ethische denken. Webers constatering dat waarden met elkaar in conflict zijn is alleen mogelijk op basis van een intuïtie omtrent het geldige beroep dat ze op ons doen (§ 24).

Zowel op theoretisch als op praktisch terrein verwijst het menselijk denken en handelen in Webers opvatting dus naar geldigheid. Ook zijn cultuurfilosofische beschouwingen over de mogelijkheid van vrijheid in de gerationaliseerde maatschappij waarin wij leven laten dat zien. De vrijheid van individuen houdt namelijk in dat de zin van hun handelen niet berust op een compromis van culturele en maatschappelijke invloeden, maar op een bewuste keuze tussen strijdende waarden. Een dergelijke vrijheid veronderstelt dat individuen in hun denken en handelen op geldigheid betrokken zijn (§ 28). Want elke zelfstandige beoordeling van historische feitelijkheid door individuen verwijst naar een gezichtspunt dat die feitelijkheid te boven gaat. Weber heeft ingezien dat geldigheid niet van de orde van het feitelijke is.

De gedachte die daar mijns inziens filosofisch aan verbonden moet worden is, dat deze geldigheid de grondslag van de subjectiviteit zelf is. Het feit dat we in ons denken en handelen op geldigheid betrokken zijn, wijst op het niet-voorwerpelijke karakter van de grondslag van het menselijk bestaan. Dit heb ik 'de transcendentie van het menselijk zijn' genoemd (§ 31). Alleen aan de subjectieve gerichtheid op geldigheid in de theoretische of praktische sfeer kan het denken en handelen betekenis ontleenen. De feitelijke realisering van het apriori is niet als innerlijke noodzaak inherent aan de menselijke natuur maar is mede afhankelijk van de gerichtheid van ons willen. Het handelen dat op geldigheid betrokken is, is de realisatie van het niet-voorwerpelijke karakter van de subjectiviteit.

Mijn benadering van de sociale wetenschap gaat er dus van uit dat het zinvol is de sociale wetenschap te interpreteren in het licht van het vrijheidsstreven van concrete subjecten (vgl. § 29).²³⁰ De hier verdedigde interpretatie van de

229 Zie WL 423, 599.

230 Het is verbazingwekkend om te constateren, dat zelfs sociologen als Elias en Bourdieu, die in hun sociologisch denken zeer sceptisch staan tegenover de gedachte aan menselijke zelfbepaling, die toch als uiteindelijke grondslag van de sociale wetenschap naar voren brengen (Bourdieu, (1989), *Opstellen over smaak, habitus en het veldbegrip*, p. 90v; Elias, (1989), *Studien über die Deutschen*, p. 396).

sociale wetenschap verwijst daarom naar de wenselijkheid van een filosofische doordenking van de vrijheid. De grondslag van het vrijheidsstreven ligt mijns inziens in het besef van geldigheid dat met ons bestaan zelf verbonden is. De vrijheid van concrete subjecten houdt het streven in dit besef in het eigen handelen tot uitdrukking te brengen. In het besef van eigen vrijheid ligt de grondslag van de subjectiviteit opgesloten. Het vrijheidsbesef is de wijze waarop het bestaan in eigenlijke zin voor ons toegankelijk wordt. Mijn interpretatie van de sociale wetenschap is betrokken op de subjectiviteit van het bestaan: de eenheid van zelfbesef en zelfaffirmatie welke de oorsprong van het menselijk denken en handelen vormt (§ 31).

Weber heeft zich in zijn wetenschapstheoretische reflexie op dit apriori gebonden aan een tweedeling van een mathematisch-logische, deductieve, en een empirische, factische, wijze van beschouwen. Dit is de prijs die hij voor zijn filosofische affiniteit tot Husserl en Rickert betaalt: de binding aan een dualisme van geldigheid en feitelijkheid, van zin als logisch-ideële mogelijkheid en als *causa efficiens* (§§ 17, 23). Hij heeft gemeend apriorische beginselen enerzijds, in navolging van Husserl, te moeten interpreteren als laatste uitgangspunten, axioma's voor het logisch redeneren. Dat is mijns inziens een rationalistische interpretatie, die het denken modelleert naar het voorbeeld van formele logica en wiskunde. Bovendien is deze interpretatie objectivistisch omdat beginselen worden voorgesteld als evident gegeven, eindige denkobjecten (§§ 11, 13, 23). Anderzijds heeft hij, in navolging van Rickert, gemeend ze empirisch-wetenschappelijk te moeten interpreteren als factische overtuigingen die bij mensen leven en die een zekere macht over hun denken en handelen uitoefenen. Hier wordt een interpretatie van 'bestaan' als 'feitelijk gegeven zijn' voorondersteld (§ 17). Door de objectivistische en rationalistische interpretatie van handelingsbeginselen en door een positivistische conceptie van feitelijkheid, heeft Weber de filosofische grondslag van zijn eigen sociologisch denken en van zijn ethische opvattingen niet adequaat kunnen begrijpen.

Webers denken over de grondslag van het sociaal-wetenschappelijk verstaan is dubbelzinnig gebleven. Enerzijds heeft hij het ideaaltypisch karakter van het verstaan van 'zinsamenhangen' sterk beklemtoond en daarmee het primaat van het rationeel verstaan gesteld. Anderzijds heeft hij ingezien dat, om recht te doen aan de historiciteit van de werkelijkheid, het verstaan empirisch en historisch van karakter moet zijn. Weber vat verstaan daarom op als een vorm van feitelijk constateren. De problematiek rond de verhouding van verklaren en verstaan, die ook in de Weber-interpretatie tot twistappel is geworden, is hiervan een rechtstreeks gevolg. Webers denken neigt tot een dualisme van zinlogica en causaal bepaalde feitelijkheid waardoor zijn centrale intuïtie dat elke zin gerealiseerde, historische zin is, verduisterd wordt (§ 18).

Ook Webers ethische en cultuurfilosofische inzichten zijn gestempeld door zijn inadequate reflexie op de grondslagen van zijn denken. Omdat Weber ideële handelingsbeginselen heeft opgevat als logische mogelijkheden, heeft hij gemeend dat de wil krachtens zijn eigen aard niet gericht is op enig beginsel of uitgangspunt. De wil wordt voluntaristisch geïnterpreteerd. De basis van Webers gedachtengang vormt een dualisme van intellect en wil. Hij stelt de

intellectuele betrokkenheid op logisch-noodzakelijke structuren tegenover een niet meer door beginselen geleide wil tot affirmatie of verwerping van die beginselen. Daardoor ontstaat een wezenlijke willekeurigheid in onze verhouding tot het apriori (§ 22). De wijze waarop dit voor de empirische wetenschap optreedt is daarvan het spiegelbeeld: de bepaaldheid van de wil is effect of resultante van de macht van waarden die als strijdende goden worden voorgesteld. De volstreckte innerlijke onbepaaldheid van de wil en de uitwendige, causale bepaaldheid door culturele factoren zijn elkaars spiegelbeeld. Ze drukken allebei het onvermogen uit de praktische rationaliteit van de wil zelf te onderkennen (§ 23).

Dat onvermogen komt ook tot uitdrukking in Webers cultuurfilosofie. Weber stelt het cultureel proces in onze samenleving voor als een strijd tussen waarden die optreden in de gedaante van mythische goden. Deze goden vechten over ons hoofd heen hun strijd uit en bepalen zo ons lot. Webers sprekende beelden zijn niet alleen een retorisch middel maar ze zijn ook een teken van een reële problematiek in zijn denken. Hoe kan je immers de macht van 'waarden' begrijpen als ze alleen subjectieve overtuigingen of logische mogelijkheden voor het denken zijn? Blijkbaar alleen zo, dat overtuigingen niet uit de willekeur van de wil voortkomen maar door een aan de menselijke individuen uitwendige macht teweeg gebracht worden. Webers opvatting, dat waarden op grond van een causale werking subjectieve overtuigingen teweeg brengen, is de uitweg uit een verlegenheid in zijn denken. De mogelijkheid van een vrije instemming met ideële beginselen als uitoefening van de praktische rede, welke Weber in zijn cultuurfilosofische beschouwingen wel degelijk ziet, wordt overdekt door de opvatting dat een ondoorgrondelijk noodlot heerst over de bestemming van onze ziel (§§ 24, 28).

Dat Webers tekortschietende reflexie op het waardebegrip ook consequenties heeft gehad voor zijn empirisch-sociologisch denken, kan geïllustreerd worden aan de hand van de ideële basis van het geldende recht in de hedendaagse westerse maatschappij. Weber laat alleen maar het kader zien waarin het moderne recht in onze maatschappij functioneert, namelijk als onderdeel van de doel-rationele organisatie van staat en economie. Het doel-rationeel handelen wordt geabstraheerd gedacht van een relatie tot waarde. Het is alleen nog betrokken op maximalisering van subjectieve bevrediging of nut voor een strategisch-doelrationeel handelende actor. Binnen deze gedachtengang is de rationalisering van onze maatschappij een proces waarin de onvrijheid toeneemt, omdat de betrokkenheid op waarden tendentieel afsterft. De legitimiteit van de gerationaliseerde maatschappelijke ordening blijkt eerder effect te zijn van institutionele arrangementen en eerder op bureaucratische manipulatie te berusten dan op een vrije instemming van individuen. Webers dualisme van feitelijkheid en geldigheid verhindert dat hij zich een bevredigende conceptie vormt van de mogelijkheid van een substantiele, niet-gemanipuleerde vorm van legitimiteit in de hedendaagse maatschappij (§ 29).

Webers tekortschietende opvatting over de grondslagen van zijn eigen denken heeft niet alleen wetenschappelijk, maar ook politiek zijn uitwerking gehad. Weber is door aanhangers van het Nazi-regime misbruikt. Dat heeft niet in zijn bedoeling gelegen, maar ondanks dat heeft zijn werk daar wel de mogelijkheden

voor geopend. In de rechtswetenschap is het bijvoorbeeld Carl Schmitt geweest die de degeneratie van het rechtsbesef in de Nazi-periode een intellectuele verwoording heeft gegeven. Habermas heeft hem om die reden de 'natuurlijke zoon' van Weber genoemd.²³¹

Webers denken is filosofisch gecentreerd rond twee tegenstellingen die beide een erfenis zijn van Rickert en Husserl. De ene is de tegenstelling van idealiteit en realiteit; de andere is de tegenstelling van onze theoretische en onze praktische verhouding tot de realiteit. Door de tegenstelling van realiteit en idealiteit, van empirische feitelijkheid en ideële geldigheid te verdedigen, weert Weber het reductionistische denken af, dat de zin van het ideële wil herleiden tot de voorwaarden waaronder het gerealiseerd wordt. Door de tegenstelling van theoretische en praktische verhouding tot de realiteit te verdedigen, kan Weber zowel de eigen aard van de moderne rationeel-empirische wetenschap, als de oorspronkelijkheid van de vrije menselijke wilsinzet laten zien. Weber denkt het onderscheid van apriori en aposteriori evenwel antithetisch, hij maakt het tot een scheiding. De consequentie daarvan is ten eerste, dat niet verplichtende waardeaxioma's gesteld worden tegenover een zinloos en irrationeel historisch proces. Ten tweede, dat een te beperkte conceptie van rationaliteit gesteld wordt tegenover de irrationele bepaaldheid van de menselijke wil. De wil wordt namelijk gevat als spontane waardescheppende kracht, of contrair daaraan als een speelbal van een demonische strijd van waarden.

Deze overwegingen tonen de noodzaak van een filosofische reflexie op het werk van Weber en op de sociale wetenschap die daaruit is voortgekomen. Webers eigen blik op zijn wetenschappelijke onderneming is gebonden gebleven aan de beperkingen van de filosofie van zijn tijd. Nu die filosofie haar macht heeft verloren is de mogelijkheid geschapen om Webers grondintuïties adequater filosofisch onder woorden te brengen. De veranderde historische omstandigheden maken een filosofische reflexie mogelijk die verder reikt dan voor Weber destijds mogelijk was. Deze reflexie werpt zowel licht op de grondslagen van de sociale wetenschappen als op het bestaan waar die wetenschappen op betrokken zijn. Het gaat bij deze reflexie om de grondslag van de vrijheid in de transcendentie van het menselijk zijn (§ 31). De bewustwording van die grondslag zou het trekken van irrationalistische conclusies uit de sociale wetenschap kunnen ontmoedigen. De grondslagen van Webers wereldbeeld, zoals die uit zijn wetenschapsleer en cultuurfilosofie naar voren komen, kunnen door een filosofische reflexie ontkracht worden.

Tegenover het antithetisch denken van Weber zou ik willen vasthouden aan de innerlijke samenhang van realiteit en idealiteit in de theoretische sfeer en van wilsinzet en rationaliteit in de praktische sfeer. De identiteit van de handelingen

231 J. Habermas, (1965), 'Eine Diskussionsbemerkung', herdr. in: dez., (1970), p. 321. Vgl. ook W.J. Mommsen, (1974b), *Max Weber und die deutsche Politik*, p. 407-415. W. Hennis (1987, *Max Webers Fragestellung*, p. 168 noot) signaleert, dat door Turner en Factor in de Amerikaanse politieke wetenschap een parallel voor Schmitt is gevonden in de persoon van H.J. Morgenthau. Een ander voorbeeld is de conservatieve reactie op 'Wissenschaft als Beruf' (zie E. Troeltsch, (1921), 'Die Revolution in der Wissenschaft').

die het object van ons kennen vormen wordt geconstitueerd door de verwijzing naar de zin, de idealiteit waar ze uitdrukking van zijn. Deze idealiteit ontleent op haar beurt haar basis in het bestaan aan de realiteit van de handelingen waardoor ze gedragen wordt. Slechts door een reflexie op historisch gebonden vormen van handelen kunnen we inzicht verwerven in de eigen aard van de rationaliteit. De uitdrukking van dat inzicht in expliciet gemaakte maatstaven of criteria van rationaliteit is van historisch karakter. De sociale wetenschap maakt ons bewust van het historisch karakter van de rationaliteit. Zij onderzoekt de wijze waarop deze gefunctionaliseerd en geïnstitutionaliseerd wordt in de historisch-maatschappelijke werkelijkheid. Toch blijft dit onderzoek naar de belichaming van de rationaliteit een vorm van zelfbewustwording. Er wordt immers telkens gezocht naar de verstaanbare zin waar de historische realiteit naar verwijst. Dit ideële gehalte, dat de sociale wetenschap reflexief tot uitdrukking brengt door over 'rationaliteit' of 'waarden' te spreken, is ook de grondslag van het willen. De praktische rede vat alle waarden impliciet als mogelijke specificaties van de wijze waarop het menselijk goed als zodanig gerealiseerd wordt. De wilsinzet is dus innerlijk betrokken op een besef van een menselijk goed als zodanig. Dat wil zeggen dat zowel in de sfeer van het kennen als in de sfeer van het willen het reële voltrekken van acten wordt geconstitueerd door zin, door idealiteit. Deze idealiteit houdt evenwel een reële basis in het voltrekken van acten.

Webers stelling dat de verhouding van feitelijkheid en geldigheid, van zijn en behoren, van *a posteriori* en *a priori* als een antithese gedacht moet worden, is niet houdbaar. De wederkerige betrokkenheid van realiteit en idealiteit in het kennen en van wilsinzet en rationaliteit in het handelen wijst er op dat Webers wereldbeeld, dat paradigmatisch tot uiting komt in zijn waardeleer en zijn voluntaristische opvatting van menselijk willen, berust op een tekortschietende filosofische reflexie op de status van zijn eigen ontwerp van empirische wetenschap.

Dat neemt niet weg dat de sociologie van Weber een actuele bijdrage levert aan ons inzicht in de wijze waarop de ideële fundering van het handelen historisch en maatschappelijk belichaamd wordt. Weber heeft die ideële fundering voorondersteld in de marge van zijn denken. Hij heeft de volle nadruk gelegd op het inzicht in het historisch en maatschappelijk karakter van de rationaliteit en van de vrijheid. Dat inzicht heeft hij op een voor onze tijd maatgevende wijze tot uitdrukking weten te brengen, waardoor zijn werk een vruchtbaar uitgangspunt voor het hedendaagse filosofische denken is. De filosofische reflexie die de grondslag van Webers inzichten onderzoekt, kan laten zien dat rationaliteit en vrijheid gefundeerd zijn in de transcendentie van het menselijk zijn.