Universiteit Leiden
The Netherlands

Nihilisme en de Franse sociologische traditie

Borg, M.B. ter

Citation

Borg, M. B. ter. (1982, September 29). *Nihilisme en de Franse sociologische traditie*. Van Loghum Slaterus, Deventer. Retrieved from https://hdl.handle.net/1887/10302

Version:	Corrected Publisher's Version
License:	Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden
Downloaded from:	https://hdl.handle.net/1887/10302

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Nihilisme en de Franse sociologische traditie

PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van
Doctor in de Sociale Wetenschappen
aan de Rijksuniversiteit te Leiden,
op gezag van de Rector Magnificus

Dr. A.A.H. Kassenaar,

Hoogleraar in de faculteit der
Geneeskunde,
volgens besluit van het college van
dekanen te verdedigen op woensdag
29 september te klokke 14.15 uur

door

Meerten Berend ter Borg

geboren te Groningen

Promotor : Prof.Dr. L. Laeyendecker
Referenten : Prof.Dr.Mr. C.J.M. Schuyt
Prof.Dr. J.M.M. de Valk

CIP-GEGEVENS

Borg, Meerten Berend ter

Nihilisme en de Franse sociologische traditie /
Meerten Berend ter Borg. - (S.l : s.n.)
Proefschrift Leiden. - Met lit. opg.
SISO 303 UDC 301(44)
Trefw. : sociologie ; Frankrijk.

Voor mijn moeder

INHOUDSOPGAVE

HOOFDSTUK I. INLEIDING 9

I.1. Een tweeledig doel 9
I.2. Nihilisme in de literatuur. Enkele voorbeelden 12
I.3. Het begrip nihilisme: Nietzsche 24
I.4. De probleemstelling en de werkwijze 30

HOOFDSTUK II. DE NIHILISTISCHE PROBLEMATIEK EN HET ANCIEN REGIME 34

II.1. De ideologische strijd 34
II.2. Montesquieu 38
II.3. Voltaire 52
II.4. Rousseau 65
II.5. De achttiende eeuw en de theorie van het nihilisme 82
II.6. Skepsis, nihilisme en sociale mobiliteit 86

HOOFDSTUK III. DE NIHILISTISCHE PROBLEMATIEK EN DE 19e EEUW 94

III.1. Na de Revolutie 94
III.2. Joseph de Maistre 96
III.3. Auguste Comte 111
III.4. Alexis de Tocqueville 134
III.5. Emile Durkheim 156
III.6. De negentiende eeuw en de theorie van het nihilisme 176
III.7. De Franse Revolutie en het nihilisme 177

HOOFDSTUK IV. NIHILISME EN DE FRANSE SOCIOLOGISCHE TRADITIE 188

IV.1. Het belang van het begrip nihilisme voor de Franse sociologie 188
IV.2. Over het belang van de Franse sociologische traditie voor de theorievorming rond nihilisme 192
IV.3. Vier stellingen over het gebruik van het begrip nihilisme 194
IV.4. Een vergelijking met andere nihilisme-theses 198
IV.5. Over de toepassing van de stellingen 205
IV.6. Persoonlijke terugblik 210

NOTEN 213

SUMMARY 223

GEBRUIKTE LITERATUUR 226

HOOFDSTUK I. INLEIDING

I.1. *Een tweeledig doel.*

Het gaat in dit boek om twee dingen, die nauw met elkaar verweven zijn: een beschrijving van leven en werk van een zevental hoofdfiguren uit de Franse sociologische traditie en de ontwikkeling van een sociologische visie op het gebruik van het begrip nihilisme.

De Franse sociologische traditie. De Franse sociologische traditie tussen 1700 en 1900 is vermoedelijk van alle nationale sociologische tradities de belangrijkste. Niet alleen heeft zij ongewoon veel grote denkers en onderzoekers opgeleverd, zij vormt ook werkelijk een eenheid. Deze traditie is verschillende malen beschreven, en vaak uitputtender en uitgebreider dan ik het hier zal doen. Mijn beschrijving onderscheidt zich van de andere, *voorzover mij bekend, in twee opzichten:*
1. Zij is niet alleen ideeën-historisch maar vooral ook kennissociologisch van aard. Het denken over de samenleving is zelf ook weer tot op grote hoogte door die samenleving bepaald. Hiervan is iedereen overtuigd. Dit neemt echter niet weg dat er weinig bekend is over hoe deze samenhang precies is. (vgl. Laeyendecker, 1981, 75) Hiervan probeer ik in dit boek iets bloot te leggen.
2. *De hoofdfiguren uit de Franse sociologie worden beschreven vanuit* de specifieke vraagstelling: hoe gebruiken zij het begrip nihilisme en hoe past dit in hun denken over de samenleving als geheel?
Door dit thema is de keuze van de behandelde auteurs en de wijze waarop hun werk beschreven wordt, bepaald.

Nihilisme. Het *woord* nihilisme duikt op in de tijd van de Franse revolutie.(Goudsblom, 1977, 3) Echter, het probleem dat met dit woord wordt aangeduid was voordien

óók bekend. Voor die *problematiek* interesseren we ons in dit boek. Daarom gaan we ervan uit dat een auteur, ongeacht de tijd waarin hij leeft, het begrip *nihilisme* gebruikt, waar hij meent dat de waarden en normen van een samenleving hun geldigheid of waarde totaal hebben verloren: er zijn geen waarden of normen meer, of, voorzover ze er nog zijn, zijn ze waardeloos, niets waard. Zoiets is rampzalig. Immers, de dingen en de mensen en de relaties tussen de mensen onderling en de mensen en de dingen ontlenen hun betekenis juist aan die waarden en normen. Vallen deze weg, dan slepen ze de betekenis van dat alles met zich mee. De mensen raken ontregeld en gedesoriënteerd. Ze weten niet meer wat goed is en wat slecht, wat waar is, en wat onwaar. Het leven en de wereld verliezen hun zin. Ze zijn niets waard. De samenleving desintegreert. Moord, zelfmoord, doodslag, anarchie, apathie, wanhoop en naakte begeerten regeren. Wanneer auteurs het over deze problematiek hebben, wanneer zij menen dat de samenleving zich in deze toestand bevindt of zal gaan bevinden, gebruiken zij - in de opvatting die in dit boek wordt gehanteerd - het begrip *nihilisme*. Of zij daarbij ook het woord nihilisme gebruiken[1], is van ondergeschikt belang.
Deze omschrijving van het begrip nihilisme moet gezien worden als een ideaal-typische. De auteurs, over wie het boek gaat, gebruiken het begrip nihilisme allemaal op een andere manier. De één komt daarbij dichter in de buurt van deze omschrijving dan de ander. Deze omschrijving kan dienen als standaard. Men kan er de mate waarin een auteur het over nihilisme heeft aan afmeten, en ook of van een auteur terecht wordt gezegd, dat hij het over het begrip nihilisme heeft. Met dit alles blijft het een vaag begrip met vage grenzen. De manieren waarop het gebruikt wordt lopen sterk uiteen. Het kan meer of minder ontwikkeld zijn, het kan in het centrum van een sociale theorie staan, of slechts aan de periferie. De nadruk zal steeds op andere aspekten liggen en over de vraag *of, waar, wanneer* en *in welke mate* nihilisme in de samenleving aanwezig is of zal zijn, lopen de meningen sterk uiteen. Hetzelfde geldt voor de mogelijke oorzaken en remedies. Een aantal van deze verschillen zullen de revue passeren. Daarbij wordt getracht ze kennissociologisch te verhelderen.
Hiermee zijn we gekomen aan het tweede doel van dit boek: het formuleren van een sociologische visie op het

gebruik van het begrip nihilisme. Getracht wordt namelijk de zoëven genoemde kennissociologische verheldering te generaliseren tot een visie - zo men wil een hypothetische theorie - ten aanzien van het gebruik van het bebegri nihilisme, die bruikbaar - en dus bekritiseerbaar - is in andere omstandigheden.

I.2. *Nihilisme in de literatuur. Enkele voorbeelden.*

De definitie van nihilisme, die we hebben gezien, blijft abstrakt. Wat de konkrete betekenis ervan is, wordt nu nader geïllustreerd aan de hand van romanfragmenten.

Dostojewski De klassieke beschrijving van het nihilistische levensgevoel vinden we bij Dostojewski (1821-1881) in diens roman *Aantekeningen uit het ondergrondse* (1864). Het is een roman, waarvan de betekenis pas goed duidelijk wordt, wanneer men hem plaatst tegen zijn historische achtergrond.
In 1862 doet Iwan Toergenjew (1818-1883) de roman *Vaders en Zonen* het licht zien, waarin het konflikt tussen de traditie en moderne opvattingen centraal staat. De moderne opvattingen worden gepersonificeerd in de figuur Bazarow. Deze noemt zich 'nihilist', waarmee hij iets totaal anders bedoelt dat wat in dit boek onder nihilisme wordt verstaan.
Toergenjew bedoelde de term 'nihilist' als een 'exakte en toepasselijke aanduiding van een zich presenterend historisch feit', maar het werd 'bijna tot een brandmerk van schande omgevormd'. (Toergenjew, 1974, 127)
Hier wordt 'nihilisme' dus gebruikt als scheldwoord. Maar daarnaast wordt het spoedig een geuzennaam (Goudsblom, 1977, 10) voor vele jongeren die zich met Bazarow identificeren en vooral geïnspireerd worden door de denkbeelden van de filosoof Tsjernisjewski (1828-1889). De Russische nihilisten worden zo genoemd omdat ze 'nee' zeggen tegen de gevestigde orde. Zij ontmaskeren de traditionele waarden. Dit 'nee'zeggen heeft ten doel schoon schip te maken voor de komst van de nieuwe mens. (Bannour, 1974, 7-15) Hun mensbeeld bestaat uit een aantal elementen, die uit diverse negentiende eeuwse, op de Verlichting voortbouwende theorieën afkomstig zijn. Deze Russische nihilisten zeggen en denken dus niet veel anders dan wat in Frankrijk en Engeland al tientallen jaren gezegd en gedacht werd zónder dat men deze gedachte 'nihilisme' noemde. Wil men begrijpen

waarom een bepaalde gedachte zus of zo geëtiketteerd is, dan is het kennelijk van belang dat men niet alleen weet wàt er gezegd wordt, maar ook in welke samenleving het gezegd wordt.
Het is in het Rusland van de negentiende eeuw niet moeilijk de heersende traditie te ontmaskeren. Het is niet veel meer dan een dekmantel voor een kleine, uitgebluste elite om het volk uit te buiten. Toergenjew geeft deze elite, ongewild, met het uit Duitsland overgenomen woord 'nihilisme' een wapen in handen om zich tegen deze ontmaskering te verdedigen. Ze moeten zich ook wel verdedigen, want de tamelijk liberale tsaar Alexander II weigert deze nihilisten naar Siberië te verbannen.[2]
De keuze van het woord 'nihilist' voor deze lieden wordt vaak als een weinig gelukkige beschouwd. Immers, deze nihilisten willen niet niets. Integendeel, zij willen het goede, het ware en het schone, en ze weten precies wat dat is en hoe het binnen de kortste keren bereikt kan worden. Dit is niet in overeenstemming met de gebruikelijke connotaties van het begrip en met de omschrijving, die ik van het begrip gegeven heb.
Toch is dit gebruik van de term niet zonder zin. Wat deze Russische nihilisten doen is een noodzakelijke voorwaarde voor wat *wij* nihilisme noemen. Zij verwerpen de traditie en stellen er iets nieuws voor in de plaats. Daarmee doorbreken zij een taboe, en wel dat van de *onaantastbaarheid en de absolute geldigheid van de heersende waarden en normen*. Maar als men dat één keer doet, is er dan enige reden om het niet nóg een keer te doen, om niet op den duur ook dat nieuwe, dat men voor de traditie in de plaats heeft gesteld in twijfel te trekken? En waarom zou men niet doorgaan met verwerpen, tot men helemaal niets, nihil, meer overheeft?
Dit is precies de konsekwentie die Dostojewski trekt. Als de 'ingebeelde' nihilisten nog in opkomst zijn, schept hij in Rusland de eerste 'echte' nihilist in zijn *Aantekeningen uit het ondergrondse*. Het is een monoloog, gericht tot een denkbeeldig publiek, van een uiterst kwaadaardig man. Hij leeft van een klein erfenisje ergens op een kamer in een buitenwijk van Sint Petersburg. Hij doet de hele dag niets. 'O, als ik alleen maar uit luiheid niets deed. Mijn God, wat zou ik dan een respekt voor mezelf hebben. Respekt juist omdat ik tenminste lui kon zijn, althans één

positieve eigenschap zou bezitten, waar ik dan ook zelf zeker van zou zijn.' (Dostojewski, 1957, 150) 'Als het geen luiheid is, wat is het dan? ... Om in aktie te komen moet men eerst volkomen gemoedsrust vinden, opdat men door geen enkele twijfel meer wordt geremd. Welnu, hoe kan nu bijvoorbeeld iemand als ik die gemoedsrust verwerven? Waar heb ik de fundamentele motieven om op te steunen, waar vind ik mijn grondslagen? Waar zal ik die vandaan halen? Ik beoefen de denkkunst, dus sleept bij mij ieder grondbeginsel dadelijk een ander nog fundamenteler principe achter zich aan en zo verder tot in het oneindige.' (o.c. 149) Zo twijfelt hij aan alles, ook aan zichzelf, 'Kan een bewust levend mens enig respekt voor zichzelf hebben?' (o.c. 148) Hij gelooft niet in zichzelf en niet in wat hij doet. Breekt hij bijvoorbeeld de theorieën van de 'ingebeelde' nihilist Tsjernisjewski tot de grond toe af (vgl. o.c. 586), dan is het: '... en als ik nu zelf maar een klein tikje kon geloven aan alles wat ik hun heb opgeschreven. Maar ik verzeker u, heren, dat ik geen stom woord geloof van alles wat ik daar voor het vuistje weg heb neergepend! Dat is te zeggen, misschien geloof ik er wel aan, maar tegelijkertijd voel ik toch, ik weet niet waarom, en verdenk er mezelf van, dat ik zit te liegen als een schoenlapper.' (o.c. 166)

Dostojewski's boek is een felle aanval op de moderne, kritische houding ten aanzien van de traditie, juist doordat het er de uiterste konsekwentie uit trekt: ook wat voor de traditie in de plaats wordt gezet, kan aan dezelfde kritiek onderworpen en met de grond gelijk gemaakt worden. Zo houden we niets over. Daarom, zo lijkt Dostojewski te willen zeggen, kunnen we ons maar beter van de kritiek op de traditie onthouden. Van de traditie wordt dan ook geen kwaad woord gezegd.

Dostojewski zelf betaalde in een eerder stadium van zijn leven voor het kritiseren van de gevestigde orde leergeld. Hij was, op verdenking van samenzwering ter dood veroordeeld. Staande voor het vuurpeloton vernam hij dat zijn straf was omgezet in tien jaar verbanning naar Siberië. In een noot op de eerste pagina van de *Aantekeningen uit het ondergrondse* schrijft Dostojewski - misschien uit angst te provocerend te zijn - dat figuren als de samensteller van deze aantekeningen moeten bestaan, hoewel ze hun tijd alweer gehad hebben. Ze moeten bestaan, want we leven in 'de eeuw die alles

afwijst.' (o.c. 151)
Kennelijk is het publiek niet erg ingenomen met de gedachte dat er mensen bestaan wier voornaamste stelregel is: 'Het doet er niets toe', want na publikatie ontstaat er nogal wat tumult. (Arban, 1967, 121) En Dostojewski zelf is er helemaal niet zo zeker van dat dit soort figuren zijn tijd gehad heeft, want in al zijn latere romans komen personages voor die als varianten van de aantekeningenschrijver beschouwd mogen worden. Daar zien we ook één van de meest pregnante verwoordingen van het nihilisme terug: *als niets waar is, dan is alles geoorloofd.*
Goudsblom (1977, XIV) heeft dit een 'non sequitur' genoemd. Inderdaad laat Dostojewski hier een oordeel op het gebied van de ethiek voortvloeien uit een kennisoordeel. Zoiets kan niet binnen *ons* dualistisch denken. Maar dit dualisme van *zijn* en *behoren* is zelf niet ouder dan zo'n 200 jaar. Het gaat terug op Hume en Kant en is óók een breuk met de traditie.
Wanneer men leeft vanuit een koherent wereldbeeld, waarin uiteindelijk God, het Ware, het Goede en het Schone een eenheid zijn[3], is het geen non-sequitur. Wanneer men dan één element in twijfel trekt, stort onmiddellijk alles in.
Uit Dostojewski's these en de reaktie van Goudsblom daarop, valt af te leiden hoe belangrijk het heersende denkkader is bij het bepalen van het belang van de nihilistische problematiek. Waar voor Dostojewski de wereld dreigt in te storten, daar ziet Goudsblom slechts een zonde tegen de logika.

Camus (1913-1960) Ruim 75 jaar na de *Aantekeningen uit de ondergrondse* schrijft Albert Camus *De Vreemdeling*, een roman over een kantoorklerk, die zomaar, omdat de zon schijnt, een moord pleegt en daarvoor ter dood veroordeeld wordt. De hoofdfiguur, Meursault, lijkt in een aantal opzichten op Dostojewski's aantekeningenschrijver. Ook hij voelt zich een eenling, wat overigens niet betekent dat hij alleen is. Hij heeft kennissen, met wie hij naar de bioskoop of het strand gaat, of met wie hij een borrel drinkt. Hij is een eenling, een vreemdeling, omdat hij zich heeft afgewend van de waarden en gevoelens van hen, te midden van wie hij leeft. Ook waar hij zich houdt aan de normen, is hij ervan vervreemd. Het leven ervaart hij als zinloos. Dit blijkt

bijvoorbeeld heel duidelijk als Marie, met wie hij van tijd tot tijd slaapt, hem vraagt, of hij met haar wil trouwen:

> ''s Avonds kwam Marie mij halen en zij vroeg mij of ik met haar wilde trouwen. Ik zei dat het mij gelijk bleef en dat wij het konden doen wanneer zij het wilde. Toen wilde zij weten of ik van haar hield. Ik antwoordde, zoals ik het reeds eerder had gedaan, dat het niets uitmaakte, maar dat ik ongetwijfeld niet van haar hield. "Waarom wil je dan met mij trouwen?" zei zij. Ik verklaarde dat het van geen enkel belang was en dat wij, als zij het wenste, best konden trouwen. Trouwens, zij had het gevraagd en ik had niets anders gedaan dan ja gezegd. Daarna merkte zij op dat het huwelijk iets ernstigs was. Ik antwoordde: "Welneen." Een ogenblik zweeg zij en zag mij in stilte aan. Daarna sprak zij weer. Zij wilde alleen maar weten of ik hetzelfde voorstel ook zou hebben aangenomen, wanneer het van een andere vrouw kwam, voor wie ik dezelfde gevoelens zou koesteren. Ik zei: "Natuurlijk." Toen vroeg zij zich af of zij van mij hield en daar kon ik niet over oordelen.' (Camus, 1980, 52).

Een dergelijke houding is kwetsend, in dit bijzondere geval voor Marie als persoon en meer in het algemeen voor iedereen, die het betreffende waarden- en normenstelsel aanhangt. Dit stelsel wordt door Meursault ontkend. Daarmee maakt hij de mensen onzeker en bang. Maar al te vaak wekt hij hun afgrijzen, dat echter gedeeltelijk en soms zelfs geheel, wordt getemperd doordat men hem aardig vindt. Niettemin: door zijn als kwetsend en bedreigend ervaren houding wordt hij nog meer een vreemdeling dan hij al was. Zo versterken het vreemdeling en het nihilist zijn elkaar.
Toch mogen de meeste mensen hem om zijn eerlijkheid, zijn authenticiteit en zijn moed. Deze blijken het duidelijkst, als hij weigert gratie te vragen, hoewel duidelijk is, dat hij hierdoor zijn leven kan redden. Daarmee distantiëert hij zich van één van de hoogste waarden van zijn samenleving: de barmhartigheid. Het lijkt wel, alsof het hem lichtelijk irriteert, dat hij hiermee lastig gevallen wordt: 'Men had mij slechts gezegd dat ik schuldig was. Ik was schuldig, ik boette, en men had niet het recht verder nog iets van mij te

verlangen.' (o.c. 141)
Er is één heel groot verschil tussen Meursault en de aantekeningenschrijver van Dostojewski. De laatste twijfelt aan alles, de eerste twijfelt nergens aan. Hij heeft zijn grote zekerheid, die hem naarmate zijn dood nadert steeds duidelijker wordt, totdat hij kort voor zijn executie in zijn volle omvang doorbreekt:

> 'Ik stortte over hem alles uit, wat ik in het diepst van mijn hart had bewaard, met uitbarstingen gemengd uit vreugde en woede. Hij zag er immers zo zeker uit, niet? Maar toch woog geen van zijn zekerheden op tegen één vrouwenhaar. Hij was niet eens zeker dat hij leefde, want hij leefde als een gestorvene. Het leek alsof ik lege handen had. Maar ik was zeker van mijzelf, zeker van alles, zekerder dan hij, zeker van mijn leven en van een dood die komen ging. Ja, dat was alles wat ik had. Maar die waarheid hield ik tenminste vast, zoals zij mij vasthield. Ik had gelijk gehad, ik had nog gelijk, ik had altijd gelijk. Zo had ik geleefd en ik had ook anders kunnen leven. Ik had dit gedaan in plaats van dat. Door een bepaalde handeling te verrichten had ik een andere nagelaten. Maar wat dan nog? Het was alsof ik al die tijd op dit ogenblik had gewacht ... en op het aanbreken van een dag waarop mij recht zou worden gedaan. Niets, niets was van belang en ik wist heel goed waarom niet. Hij wist het ook.' (o.c. 144)

Meursault houdt deze tirade tegen een priester, die ook in dit leven geen zin kan ontdekken, en daarom een zin heeft geprojekteerd in een leven ná dit leven. Meursault heeft een dergelijke projektie niet nodig. Hij kan leven met de zekerheid, dat het leven zinloos is. Hij is in staat gelaten het lot te aanvaarden, dat hem treft. Dankzij deze aanvaarding, deze passieve liefde voor het lot, dit *amor fati* - om een uitdrukking van Nietzsche te gebruiken - voelt Meursault zich superieur aan de priester.
Dit 'amor fati' is het hoofdthema van het grote essay dat Camus onmiddellijk na voltooiing van *De Vreemdeling* schreef onder de titel *De Mythe van Sisyphus*. Een vreugdevol aanvaarden van het lot wordt hier aangeprezen. Camus beschrijft een aantal varianten hiervan. Meursault zou hier als voorbeeld hebben kunnen dienen. Met dit vreugdevol aanvaarden van het lot in al zijn wreedheid

en zinloosheid, is een nieuw waarden- en normenstelsel geschapen. Daarmee is het nihilisme als zodanig overwonnen.

Celine De wereld waarin Meursault leeft is niet goed en niet slecht. Zij is alleen maar ver weg. Ze bestaat uit een aantal toevalligheden, waarmee de hoofdfiguur niets te maken heeft.
Heel anders is dit voor Berdamu, ik-figuur en belangrijkste personage in *Reis naar het Einde van de Nacht* (1932) van L.F. Celine (1894-1961). Voor hem is de wereld één grote vijandige poel des verderfs, één bedreigende, smerige hel, waarin het in feite niet uit te houden is. Het leven is een zinloze tocht door een zinloos inferno.
De wereld is slecht, niet omdat ze niet zou voldoen aan bepaalde maatstaven, maar omdat ze diepe onlust veroorzaakt. De slechtheid van de wereld is een bijna fysieke aangelegenheid. Ze veroorzaakt kou, honger, pijn, en ze weigert lichamelijke verlangens te stillen.
Om zoveel mogelijk onlust te vermijden en toch nog zoveel mogelijk verlangens bevredigd te krijgen, gedraagt Berdamu zich als een kameleon. Hij past zich aan, en als dat niets meer oplevert, gaat hij weg. Hij is niet, zoals Meursault, een vreemdeling die afstand heeft genomen van de wereld en de maatschappij, en er min of meer los van staat, hij is erin ondergedompeld. Hij is net zo slecht en smerig als zijn omgeving. Uit bijna elke bladzij van het boek kunnen we dit lezen, bijvoorbeeld uit de beschouwing naar aanleiding van de vriendin, die hij er op nahoudt als hij gewond uit de Eerste Wereldoorlog is teruggekomen:

> 'In bed was ze erg meegaand, daarom luisterde ik zonder haar ooit tegen te spreken. Maar geestelijk bevredigde ik haar nauwelijks. Helemaal bezield, helemaal stralend had ze me willen hebben, en ik van mijn kant zag absoluut niet in waarom ik me in z'n verheven toestand zou moeten bevinden, integendeel, ik had duizend en één redenen, stuk voor stuk onweerlegbaar, om in precies de tegenovergestelde stemming te zijn. Eigenlijk deed Lola niets dan dazen van geluk en optimisme, zoals alle mensen die aan de goede kant van het leven staan, aan de kant van de voorrechten, de gezondheid en de veiligheid, en die nog een lang leven voor zich hebben. Ze

verveelde me met haar zielsproblemen, ze had er de mond van vol. De ziel, dat is de ijdelheid en het plezier van het lichaam, zolang het gezond is, maar *het is ook het verlangen om uit je lichaam te kruipen*, zodra het ziek is of als alles slecht gaat. Je kiest van die twee de houding die je op het moment zelf het best uitkomt, dat is alles! Zolang je tussen beide kunt kiezen, gaat het nog. Maar ik kon dat niet meer, voor mij lagen de kaarten op tafel! Ik stond tot aan mijn strot in de waarheid, en zelfs mijn eigen dood volgde me om zo te zeggen op de hielen. Het was moeilijk voor me aan iets anders te denken dan aan mijn lot straks vermoord te worden, wat iedereen eigelijk heel normaal vond.
Tijdens een dergelijke langdurige uitgestelde doodsstrijd, waarbij je geest helder en je lichaam gezond is, kun je onmogelijk iets anders begrijpen dan de naakte waarheid; pas als je daar doorheen gegaan bent, weet je goed waar je 't over hebt.
Wat mij betrof, konden de Duitsers hier komen, alles afslachten, plunderen en in brand steken, het hotel, de appelflappen, Lola, de Tuilerieën, de ministers, hun vriendjes, de Academie, het Louvre, de grote warenhuizen, ze konden de stad binnenstormen, Gods bliksem en het hellevuur in deze gore troep sodemieteren, omdat een grotere rotzooi toch niet denkbaar was; ik had er echt niets bij te verliezen, helemaal niets, integendeel, ik kon er alles bij winnen.' (Celine, 1968, 64/65)

Toch is ook voor Berdamu de zinloze kwaadaardigheid. die de wereld kenmerkt, niet totaal. Er zijn lichtpuntjes, al zijn het er weinig. Te denken valt aan zijn vriendin Molly, een hoer die hij in Amerika ontmoet en op een kwaad moment in de steek laat omdat hij niet is opgewassen tegen haar goedheid, of aan zijn maat Alcide. Alcide offert zijn levensgeluk op door in een verre, smerige kolonie geld te verdienen voor de opvoeding van een nichtje, dat wees is.

'Hij sprak heel aarzelend over haar moeder die *dood was en over het gebrek van het kleine meisje*. Zelfs op een afstand was hij bang haar pijn te doen.
- Ben je nog bij haar geweest sinds haar ziekte?
- Nee ... ik was hier.
- Ga je gauw?
- Pas over drie jaar, ik kan waarschijnlijk niet

eerder ... Hier heb ik m'n handeltje, snap je. En daarmee help ik haar ... Als ik nu met verlof ging, zou bij m'n terugkomst m'n plaats weg zijn ... vooral met dat stuk schorem van een Grappa ...
Daarom wilde Alcide er langer blijven, zes jaar achter elkaar in Topo, in plaats van drie, voor een nichtje van wie hij alleen maar een paar brieven en dit fotootje bezat. "Wat me dwars zit," begon hij weer, toen we naar bed gingen, "is dat ze daarginds niemand heeft voor d'r vakanties ... Dat is hard voor een klein kind..."
't Was duidelijk dat Alcide zich met groot gemak in hogere sferen bewoog, hij voelde zich er thuis om zo te zeggen. Hij tutoyeerde de engelen, die jongen, en je merkte het niet aan hem. Zonder er verder bij stil te staan had hij voor een klein meisje, vage familie van hem, jaren van ellende doorgebracht en zijn armzalig leven in deze verzengende eentonigheid volkomen weggegooid, zonder voorbehoud, zonder schipperen, met geen andere ingeving dan die van zijn goeie hart. Hij schonk dat verre kleine meisje zoveel liefde dat je er een hele nieuwe wereld mee had *kunnen opbouwen en je kon het niet eens aan hem merken.*' (o.c. 197)

Door een dergelijke passage wordt Celine's pessimisme en nihilisme gerelativeerd. Zij verandert het boek van *een beschrijving van een modderpoel in een felle aan*klacht tegen de mensen, die door hun gebrek aan onbaatzuchtigheid van de wereld een grote zinloze modderpoel gemaakt hebben.
De moraal, die hij tegenover de modderpoel stelt, is in wezen christelijk: onbaatzuchtige liefde kan ons redden. Ook de symboliek, waarmee deze boodschap is omgeven, is christelijk. Evenals in de gelijkenissen van Jezus en in de romans van Dostojewski zijn het de onaanzienlijken - de hoer, de eenzame zwoeger - die de gerechtigheid in de wereld levend houden. Je kunt het niet aan hen zien.
Hiermee is aangegeven waar volgens Celine de mogelijkheid voor het overwinnen van het nihilisme zou kunnen liggen. Het is een summiere aanduiding, en erg serieus is zij niet te nemen: daarvoor is de wereld te ver heen.

Beckett Ook in het werk van de Iers-Franse schrijver Samuel Beckett (geb. 1906) staat het nihilisme centraal.

Hij zelf zou zijn werk het liefst gekarakteriseerd zien met een citaat als: 'Niets is méér werkelijk dan niets'. (Demokritos) (Beckett, 1977, v) Over de vorm die zijn werk heeft, merkte hij eens op: 'Ik lag een keer in het ziekenhuis. Op een ander paviljoen lag een man te sterven aan keelkanker. In de stilte kon ik voortdurend zijn geschreeuw horen. Dat is de enige vorm, die mijn werk heeft.' (Bair, 1978, 528)
Voor Beckett is het leven, net als voor Céline, een zinloze hel, Ook bij Beckett staat de onmacht om van dit zinloze leven iets te maken centraal. Hij verschilt van Céline met betrekking tot de oorzaak. Het komt niet zozeer omdat de mensen slecht zijn, maar meer omdat ze *volkomen eenzaam zijn, volkomen langs elkaar heen leven.* Zij houden het leven vol, dankzij enkele tegen beter weten in gekoesterde illusies. In Beckett's bekendste toneelstuk, *Wachten op Godot* (1948) houden twee mannen zich staande met de verwachting dat Godot spoedig zal komen. Maar als het stuk is afgelopen is Godot, in wiens naam gemakkelijk het woord *God* te herkennen is, nog steeds niet gekomen.
Winnie, de vrouw die in het stuk *Gelukkige dagen* (1963) aanvankelijk tot haar middel, en later tot haar nek in het zand zit, houdt zichzelf in leven met de illusie dat haar man soms luistert naar haar gepraat:

> 'Ach ja, als ik maar kon verdragen alleen te zijn, ik bedoel te zitten wauwelen zonder dat een levende ziel me hoort. (Pauze) Niet dat ik me verbeeld dat je veel hoort, nee Willie, dat verhoede God.(Pauze) Er zijn misschien dagen waarop je niets hoort. (Pauze) Maar er zijn ook dagen waarop je antwoordt. (Pauze) Zodat ik te allen tijde zeggen kan, zelfs als je niet antwoordt en misschien niets hoort: iets hiervan wordt gehoord, ik spreek niet zomaar tot mezelf, dat wil zeggen in de wildernis, wat me onverdraaglijk zou zijn - op den duur. (Pauze) Dat is wat het me mogelijk maakt verder te gaan, dat wil zeggen verder te praten. (Pauze) Als je daarentegen zou sterven - (glimlach) - om in de oude stijl te spreken - (glimlach verdwijnt) - of wegging en me alleen liet, wat zou ik dan doen, wat *kon* ik dan doen, de hele dag lang, ik bedoel tussen de bel om wakker te worden en de bel om te gaan slapen? (Pauze) Eenvoudig met opeengeklemde lippen voor me uitstaren. (Lange pauze terwijl ze dat doet, Ze plukt niet meer) Geen woord

meer zolang ik nog ademhaalde, niets dat de stilte van dit oord verstoorde. (Pauze) Behalve misschien, nu en dan, telkens weer, een zucht in mijn spiegel. (Pauze) Of een korte ... schaterlach, als ik er de grap nog eens van zou inzien. (Pauze. Ze glimlacht. Haar glimlach wordt steeds breder en schijnt op het punt te staan over te gaan in lachen als plotseling een uitdrukking van angst in zijn plaats treedt.) Mijn haar! (Pauze) Heb ik mijn haar geborsteld en gekamd? (Pauze) Misschien heb ik het gedaan. (Pauze) Meestal doe ik het. (Pauze) Er is zo weinig wat je doen *kan*. (Pauze) Je doet alles. (Pauze) Alles wat je kan. (Pauze) Dat is alleen maar menselijk. (Pauze) Menselijke natuur. (Ze begint heuvel te onderzoeken, kijkt op.) Menselijke zwakheid. (Ze begint weer heuvel te onderzoeken, kijkt op.) Natuurlijke zwakheid. (Ze begint weer heuvel te onderzoeken.) Ik zie geen kam. (Onderzoekt.) En ook geen borstel (Kijkt op. Verbouwereerde gelaatsuitdrukking. Ze draait zich naar tas, rommelt erin.) De kam is hier. (Wendt zich weer naar voren. Verbouwereerde gelaatsuitdrukking. Draait zich weer naar tas. Rommelt.) De borstel is hier. (Wendt zich weer naar voren. Verbouwereerde gelaatsuitdrukking.) Misschien heb ik ze weer opgeborgen, na gebruik. (Pauze. Dito) Maar gewoonlijk berg ik de dingen niet op, na gebruik, nee, ik laat ze slingeren en berg ze allemaal tegelijk weer op, aan het eind van de dag. (Glimlach) Om in de oude stijl te spreken. (Pauze) In de goede oude stijl. (Glimlach verdwijnt) En toch ... meen ik ... me te herinneren ... (Plotseling zorgeloos) Nou ja, wat doet het ertoe, dat zeg ik altijd maar, ik ga ze gewoon later borstelen en kammen, heel eenvoudig en gewoon.' (Beckett, 1965, 162 e.v.)

Bij Beckett is de verveling, de onmogelijkheid om het leven door te komen, de uitzichtloosheid, het probleem dat tekenend is voor het nihilisme.

Enkele gevolgtrekkingen. De vier schrijvers leggen getuigenis af van een levensgevoel, dat we het *nihilistische levensgevoel* zouden kunnen noemen. Voor hen is nihilisme niet in de eerste plaats een *begrip*, maar een *gevoel*. Nihilisme is voor Dostojewski een dreiging, en voor de twintigste eeuwse auteurs een realiteit. In hun werk onderzoeken ze de emotionele en in mindere mate de fi-

losofische konsekwenties van dit nihilisme. Ze leggen daarbij ieder de nadruk op andere aspekten van hetzelfde probleem.
Zij brengen het nihilisme in verband met andere problemen. Ten eerste de eenzaamheid. De mensen staan los van elkaar en lijken niets meer met elkaar te maken te hebben, hoewel ze lotgenoten blijven. Men zou dit *atomisme* kunnen noemen. Ten tweede de *vervreemding*. Men voelt zich niet aangesproken door de waarden en normen van de samenleving, en door elkaar. Ten derde de *afwezigheid van God*.
Iets anders dat opvalt is het *polemische element*, dat bij alle schrijvers aanwezig is. Er klinkt protest door in deze getuigenissen, tegen de manier waarop de samenleving zich ontwikkeld heeft. Ten nauwste hiermee samenhangt de *overwinning van het nihilisme*. Men stelt alternatieven voor, andere levenswijzen, die ons eventueel zouden kunnen redden. Zelfs Samuel Beckett doet dit - zij het impliciet - waar hij de mensen in zijn werk een spiegel voorhoudt.
Bij alle vier auteurs gaat het om *interpretaties* van de werkelijkheid. De ik-figuren interpreteren de werkelijkheid als nihilistisch.[4] Zij *is* niet nihilistisch, zij wordt als zodanig ervaren. De schrijvers geven dit zelf reeds aan: de meeste andere figuren, die in hun boeken voorkomen, ervaren de werkelijkheid als zinvol, en de waarden- en normenstelsels als onproblematisch. Dit verschil in werkelijkheidservaring tussen de ik-figuren en de anderen, is mede debet aan de gevoelens van vervreemding en eenzaamheid, waaronder de eersten lijden.
Voor dit boek is dit laatste punt overigens essentieel. Het zal in dit boek bij het gebruik van het begrip *nihilisme* niet gaan om een reële toestand maar om *interpretaties* van de werkelijkheid. Ik onderzoek de kenmerken ervan en de sociale omstandigheden, waaronder deze interpretaties tot stand komen.[5]

I.3. *Het begrip Nihilisme: Nietzsche.*

In de voorgaande paragraaf heb ik getracht het begrip nihilisme, waarvan ik in dit boek het gebruik binnen de Franse sociologische traditie wil nagaan, te konkretiseren door middel van literatuurfragmenten. In deze paragraaf wil ik de belangrijkste theoreticus met betrekking tot nihilisme beknopt behandelen: Nietzsche. Nietzsche krijgt eind januari of begin februari 1887, zes jaar na de dood van Dostojewski en bijna drieëntwintig jaar na de eerste publikatie, de Franse vertaling van de *Aantekeningen uit het ondergrondse* in handen. Hij is meteen laaiend enthousiast en voelt een diepe verwantschap.

> 'Ik moet tot mijn kennismaking met Stendhals *Le Rouge et Le Noir* teruggaan om me een even grote vreugde te herinneren.' (Nietzsche, 1973, *III*,1250)

Hij noemt Dostojewski één van zijn grootste stimulansen, hij is hem dankbaar, spreekt van verwantschap en tegelijkertijd voelt hij dat Dostojewski tegen zijn diepste instinkten ingaat. (ibid. 1335) Zijn belangrijkste aforismen over nihilisme moet hij dan nog schrijven. Het is mijns inziens niet aan twijfel onderhevig dat Nietzsche's inzicht in de nihilistische problematiek door zijn kennismaking met Dostojewski is verdiept.
Friedrich Nietzsche (1844-1900) is één van de scherpste en diepste doordènkers van de betekenis, de herkomst en de toekomst van de westerse kultuur. Zijn denkbeelden heeft hij neergelegd in een aantal aforismen-boeken, in korte, vlijmscherpe analyses, die in lengte variëren van één regel tot enkele bladzijden. Helaas zijn de meeste van zijn denkbeelden over het nihilisme niet onder zijn eigen redaktie gepubliceerd. Ze zijn afkomstig van aantekeningenblaadjes, die in zijn nalatenschap zijn aangetroffen, en onder verschillende titels gepubliceerd.[6] Over hoe zijn ideeën over nihilisme met elkaar, en met zijn andere ideeën samenhangen, kunnen we slechts spekuleren. En dat is ook overvloedig gebeurd.[7]
Het nihilisme heeft Nietzsche diepgaand beziggehouden,

en de bekendste uiting ervan komt van hem: *'God is dood'*. We treffen hem aan in de parabel van de dwaas die God zoekt en dan tot die uitspraak komt:

> 'God is dood! God blijft dood! En wij hebben hem vermoord! Waar vinden wij troost, wij moordenaars aller moordenaars? Het heiligste en machtigste, dat de wereld tot dusverre bezat - het is onder onze messen doodgebloed. Wie wist dit bloed van ons af? Met welk water zouden wij ons kunnen schoonwassen? (...) Is de grootheid van deze daad niet te groot voor ons? Moeten wij niet zelf Goden worden, alleen om deze daad waardig te zijn? Een grotere daad bestaat niet - en al wie na ons geboren wordt hoort, alleen al vanwege deze daad, thuis in een hogere geschiedenis dan deze tot dusverre was.' (o.c. II, 127)

Wie bedoelt Nietzsche in dit fragment met God. Het is zonder twijfel de God van de Christenen, maar ook allerlei afgeleiden daarvan, zoals de waarheid:

> 'Maar men zal begrepen hebben, waar ik naar toe wil: dat het altijd nog een *metafysisch geloof* is, waarop ons geloof in de wetenschap rust - dat ook wij kennenden van vandaag, wij Goddelozen en antimetafysici, *ons* vuur nog altijd ontlenen aan een millennia oud geloof, dat Christen-geloof, dat ook Plato's geloof was: dat God de Waarheid is, dat de Waarheid Goddelijk is ... Maar wat, als dit steeds ongeloofwaardiger wordt, als niets zich nog als Goddelijk voordoet, tenzij als vergissing, als blindheid, als leugen? Wat, als God zelf onze langste leugen blijkt te zijn?' (ibid. 208)

Wanneer dit gebeurt 'komt onmiddellijk op angstaanjagende wijze de *Schopenhaueriaanse* vraag op ons af: heeft het bestaan dan überhaupt nog zin? - die vraag die een paar eeuwen nodig zal hebben om in al haar diepte verstaan te worden.' (ibid. 228) Dat is het nihilisme. Van nihilisme is sprake als er geen doeleinden meer zijn, als er op de vraag 'waartoe' geen antwoord meer is.

> '... handelen, lijden, willen, voelen, het heeft geen zin: het pathos van de nihilist is het pathos van het 'tevergeefs' - en als pathos tevens het inkonsekwente van de nihilist.' (o.c. III, 549)

> '... dit is de meest verlammende gedachte, vooral wanneer men inziet dat men gefopt wordt, en toch niet bij machte is zich niet te laten foppen.' (ibid. 853)

De nihilist is inkonsekwent, omdat zijn uitspraak 'alles is zinloos' zelf óók zinloos is. Maar het niet doen van die uitspraak is al even zinloos. De nihilist dwaalt rond in een labyrint van zinloosheid. Hij doet dit met een destruktief enthousiasme. Nihilisme is 'nee-doen'. Het loopt uit op een zelfvernietiging. (ibid. 885) Het is de diagnose van de problemen waarmee Dostojewski's aantekeningenschrijver worstelt.
Het is een miserabel leven. Maar waarom noemt Nietzsche de 'moord op God' dan toch een grootse gebeurtenis, waarna de mensheid in een 'hogere geschiedenis' zal leven? Omdat het een grootse belofte inhoudt. De mens kan zich, zoals de aantekeningenschrjver verpletterd voelen door het niets. Maar hij kan zich ook bevrijd voelen. Hij is vrij van de traditionele waarden. Van nu af schept hij zijn eigen waarden. (ibid. 550) De mens heeft geen illusies meer nodig. Het is een triomf van de geest, die hier zijn hoogtepunt bereikt. (ibid. 558)
In de parabel zegt Nietzsche dat de mensen zelf God vermoord hebben. De vraag is hoe? Daarop geeft Nietzsche - verspreid in zijn geschriften - een uitgebreid antwoord. Het komt grofweg hierop neer: onze traditie is die van het christendom. In het christendom staan twee waarden centraal, waarachtigheid en gelijkheid. Dit zijn de waarden waarmee de christelijke traditie zichzelf vernietigt.
Waarachtigheid: de moraal die maakt dat we ons van alles afvragen: is het waar, is het geen leugen? Iedere leugen bezwijkt op een kwaad moment voor deze zucht naar waarheid. Zo ook wat Nietzsche de allergrootste leugen noemt: God. En met deze God hebben we ook de zin van ons leven vernietigd, waarvoor Hij borg stond met zijn beloningen, zoals de hemel. Daarmee is ons wereldbeeld, onze interpretatie van de werkelijkheid, vernietigd.
Gelijkheid: het christendom is volgens Nietzsche de godsdienst van het gewone volk, van de massa, van het 'canaille', dat geen leiders boven zich duldt. Het ziet zijn leiders als het kwaad, waarop het zich wil wreken door het te vernietigen. 'Ben ik een stuk gespuis, dan moet jij het ook zijn', met deze logika maakt men revolutie' (o.c. II, 110)
Het is een zeer langdurig proces, dat wordt voorbereid door de intelligente plebejer Sokrates, vervolgens eeuwen lang wordt gedragen door het christendom, om uiteindelijk in een gesekulariseerde vorm als socialisme

te zegevieren. Met de Franse Revolutie is de aristokratie ten val gebracht. Een onvoorziene konsekwentie is echter: nihilisme.

> '*Oorzaken van het nihilisme*: 1. *de hogere soort ontbreekt*, d.w.z. die, waarvan de onuitputtelijke vruchtbaarheid en macht het geloof in de mens in stand houdt (...) 2. de *lagere soort* ('kudde', 'massa', 'maatschappij') verleert zijn bescheidenheid en blaast zijn behoeften op tot *kosmische* en *metafysische* waarden. Daardoor wordt het hele bestaan *gevulgariseerd*: in zoverre namelijk de *massa* heerst, tyranniseert ze de *uitzonderingen*, zodat dezen hun geloof in zichzelf verliezen en nihilisten worden.' (o.c. III, 553)

Waarachtigheid en gelijkheid. Tussen waarachtigheid en gelijkheid bestaat een verband. Het streven naar waarachtigheid is een wapen van het canaille in de strijd tegen de aristokratie. Dat begint met Sokrates en diens dialektische methode:

> 'Het gepeupel komt met de dialektiek boven te liggen.' (o.c. II, 953)
>
> 'Is de ironie van Sokrates een uitdrukking van revolte? Van gepeupelressentiment? Geniet hij als onderdrukte van zijn eigen woestheid bij de messteken van het syllogisme? Wreekt hij zich op de voornamen, die hij fascineert?' (ibid. 954)

Een zelfde koppeling van waarheidsstreven en gelijkheidsdrang vinden we twintig eeuwen later bij Luther in diens streven de waarheid van het geloof voor iedereen toegankelijk te maken:

> 'Iedereen zijn eigen priester' - achter zulke formules en hun boerenslimheid verborg zich bij Luther een onmetelijke haat tegen 'hogere mensen' en hun gezag, zoals de kerk dat geconcipieerd had. Hij vernietigde een ideaal, waaraan hij niet kon tippen, terwijl hij de ontaarding van dit ideaal scheen te bestrijden en te verafschuwen.' (ibid. 231)

Nietzsche ziet deze koppeling van waarheid en gelijkheid voortduren tot op heden. Het zijn beide bronnen van het nihilisme, want ze gaan door tot er *niets* over is. En dan mist het plebs, wat het vernietigd heeft: een interpretatie van de wereld.

> 'Eén interpretatie ging te gronde: omdat ze echter als dé interpretatie gold, lijkt het alsof het bestaan zinloos is, alsof alles vergeefs is.' (o.c.

III, 553, e.v.)
Wanneer we teruggaan naar de parabel van de dwaas die God zocht, dan is nu duidelijk, waarom hij zei: '*wij* hebben God vermoord', en 'wat zijn kerken nog, als zij niet de grafkelders en -monumenten van God zijn?'. Nu is ook begrijpelijk waarom Nietzsche Dostojewski's uitweg uit de nihilistische problematiek niet kan aanvaarden. Dostojewski wou, blijkens zijn latere romans, terug naar het traditionele Rusland, terug naar het christendom. Maar voor Nietzsche is het christendom nu juist de oorzaak. Nietzsche wil het nihilisme niet ontwijken, hij wil het te baat nemen. Het is een 'krisis die reinigt' (ibid. 854), een 'pathologische tussentoestand'. (ibid. 557) Het overboord zetten van de oude waarden kan een teken van kracht zijn. Waar het nu op aan komt is dat de mensen zélf hun waarden gaan scheppen. (ibid. 557) Dit is Nietzsche's ideaal, en hij houdt het niet voor onmogelijk dat het door een klein aantal mensen verwezenlijkt zal worden: een 'hogere geschiedenis'.
Voor Dostojewski was het nihilisme het echec van de hoogmoed van de mens. Voor Nietzsche kan het leiden tot de grootste menselijke triomf. Hij wil niet terug, hij wil verder op deze weg. Daardoor verliest de problematiek bij Nietzsche zijn reaktionaire karakter. Niettemin bestaat de problematiek ook hier bij de gratie van het kontrast tussen de mens, die luistert naar de traditie, en de mens, die zich aan die traditie ontworsteld heeft.
Door Nietzsche is de nihilistische problematiek 'respektabel geworden'. (Goudsblom, 1977, 13) Kennelijk heeft Nietzsche met zijn uiteenzettingen een gevoelige snaar geraakt. Hij brengt een levensgevoel onder woorden dat velen juist bij zichzelf aan het ontdekken zijn. Zijn uitspraken over het nihilisme zijn dus uiterst 'Zeitgemäss', zij komen als de tijd er rijp voor is.
Maar er is nog iets, dat Nietzsche's uitspraken aantrekkelijk maakt: zij vormen geen konsistentie en afgeronde theorie. De meeste uitspraken van Nietzsche over het nihilisme zijn fragmenten, die in zijn nalatenschap zijn aangetroffen. Dat betekent dat men, geïnspireerd door Nietzsche, zijn eigen theorieën over het nihilisme kan gaan ontwikkelen. Zeer veel filosofen en schrijvers maken van deze mogelijkheid gebruik, waarbij de problematiek naar eigen believen

kan worden geïnterpreteerd.[8] Veel verder dan Nietzsche zelf is men daarbij naar mijn mening nooit gekomen.

I.4. *De probleemstelling en de werkwijze.*

In het voorgaande is het begrip nihilisme verhelderd en zijn een aantal belangrijke uitspraken over nihilisme weergegeven. Dit alles is nuttig op zich, en biedt tevens aanknopingspunten voor een uitgebreidere probleemstelling.

De ideeën-historische komponent. Waar sprake is van theorievorming over nihilisme daar domineert Nietzsche. Hierdoor is het vertekende beeld ontstaan, dat Nietzsche als theoreticus van het nihilisme op een eenzame hoogte staat en uiterst origineel is. Deze beelvorming dient gekorrigeerd te worden.
In zijn autobiografische boek *Ecce Homo*, dat vooral gekenmerkt wordt door een weergaloze grootheidswaan, vinden wij óók deze zelf-relativering: 'wee mij, ik ben een *nuance* ...'. (Nietzsche, 1973, II, 1150) Als schrijver en denker is Nietzsche - hoe oorspronkelijk ook - niet meer dan een nuance, een facet van het westerse denken in het algemeen. Dat geldt óók voor zijn denken over nihilisme. Veel van wat hij zegt, is al eerder gezegd, onder andere in de Franse sociologische traditie.[9] Iets hiervan wil ik in dit boek in kaart brengen.
Ik beschrijf wat een aantal belangrijke denkers over de samenleving uit de 18e en 19e eeuw hebben gezegd over nihilisme. Daarbij komt aan de orde wat zij eronder verstaan, wat zij erover zeggen, hoe zij dat zeggen en hoe het samenhangt met hun theorie als geheel.
Het belang van het begrip nihilisme binnen zo'n theorie als geheel verschilt van auteur tot auteur. Om de vergelijkbaarheid op dit punt te bevorderen, geef ik theorieën van schrijvers voor wie nihilisme van ondergeschikt belang is even uitgebreid weer als schrijvers in wier werk het begrip centraal staat. Ik tracht in beide gevallen de kern van de sociale theorie van de betreffende auteur weer te geven, toegespitst op zijn gebruik van het begrip nihilisme.
Op deze wijze ontstaat een geschiedenis van een belang-

rijk deel van de Franse sociologie met het begrip *nihilisme* als invalshoek. Het belang van het begrip nihilisme voor de Franse sociologische traditie wordt zo benadrukt, evenals het belang van deze traditie voor de theorievorming rond dit begrip.

De kennissociologische komponent. Wat met Nietzsche, Dostojewski, Camus , Celine en Beckett niet is gebeurd, zal wel gebeuren met de sociologen: ik onderwerp wat zij zeggen over nihilisme aan een kennissociologische analyse. Nauwkeuriger gezegd: ik zal trachten de ideeën in verband te brengen met de sociale positie van de auteur. Het verband, dat gelegd wordt, is vooral *funktioneel* van aard (vgl. Merton, 1973, 12): welke funktie heeft een idee voor een auteur, gegeven zijn sociale positie? Denkbeelden worden hier dus opgevat als middelen, zo men wil strijdmiddelen, waarmee een auteur zich in de maatschappij staande houdt, of door middel waarvan hij carrière probeert te maken. Denkbeelden zijn belangrijke strijdmiddelen in het Frankrijk van de achttiende en negentiende eeuw, waarin veel sociale strijd is, maar fysieke strijd relatief zelden voorkomt. Hierdoor wordt de kennissociologische analyse belangrijk voor het begrip van deze denkbeelden. Dat denkbeelden of ideeën méér zijn dan alleen strijdmiddelen behoeft natuurlijk geen betoog.[10]
Kennis van de sociale positie van een auteur is voor de kennissociologische analyse noodzakelijk. Deze leren we kennen door eigen getuigenissen in brieven, dagboeken, memoires etc., door eventuele overblijfselen en door beschouwingen over de betreffende samenleving. De kennis, verkregen door het met elkaar in verband brengen van deze bronnen, heb ik als volgt gepresenteerd: één of enkele getuigenissen of gebeurtenissen, waardoor de sociale positie van de auteur wordt getypeerd, heb ik in extenso weergegeven en bekommentarieerd, in de hoop dat zó een levendig beeld ontstaat van zijn sociale positie.
De term *sociale positie* suggereert een toestand, terwijl het - zeker in het Frankrijk van de achttiende en negentiende eeuw - gaat om iets, dat in beweging is. We hebben het over een samenleving, waarin veranderingen zich in hoog tempo voltrekken. Er is relatief veel sociale stijging en daling, en deze voltrekt zich snel. De ambitie om sociaal te stijgen is groot, zeker

in de hogere strata.
Willen we in een dergelijke situatie de sociale positie van iemand beschrijven, dan moeten we in ons achterhoofd houden, dat deze in beweging is. We moeten niet alleen kijken naar zijn 'huidige positie' maar ook naar zijn vroegere, en we moeten zijn aspiraties voor de 'toekomst' in onze beschouwingen betrekken. Hij zal zich enerzijds identificeren met de groep, waartoe hij in zijn huidige positie behoort en zich volgens hun groepsnormen gedragen, anderzijds zal hij zich reeds identificeren met de groep, waartoe hij zou willen behoren, zijn referentiegroep. (vgl. Merton, 1962, 347) Het is mogelijk dat hij er meer dan één referentiegroep op na houdt. Wellicht zet hij zich ook nog af tegen de groep, waartoe hij vroeger behoorde. De kans is groot, dat hij zich op deze manier verstrikt in onderling strijdige gedragingen en gevoelens. Het analyseren van een sociale positie in een maatschappij met veel stijging en veel ambitie wordt zo een oefening in het beschrijven van *sociologische ambivalentie*. (Merton, 1976, 6)[11] In een dergelijke situatie worden ideeën een vaak dubbelzinnig strijdmiddel, en als zodanig zullen zij worden beschouwd. Maar zij zijn natuurlijk meer. Zij zijn ook manifestaties van het kultuurgoed van een bepaalde sociale groep. Zij vloeien voort uit de denktraditie en het denkklimaat van die ene groep, of van meerdere groepen die tegelijkertijd in het geding zijn. Denkbeelden zijn niet alleen de neerslag hiérvan ze zijn ook de neerslag van een nationale en een christelijke kultuur. Tenslotte zijn het óók nog manifestaties van een unieke persoonlijkheid.
Al deze faktoren zijn niet te scheiden, en niet of nauwelijks te onderscheiden. De verbanden, die in de kennissociologie gelegd worden houden dan ook iets schimmigs. Het zijn nooit heldere waarheden, maar hoogstens plausibele waarschijnlijkheden.
Dit betekent niet, dat de kennissociologie niets zou verhelderen. Het tegendeel is het geval. Maar de *verheldering* mondt zelden of nooit uit in een echte *verklaring*. Hiermee zullen we bij de kennissociologische analyse van de Franse sociologische traditie, toegespitst op het gebruik van het begrip nihilisme, genoegen moeten nemen. De verbanden, die ik door deze analyse op het spoor kom, worden in een laatste hoofdstuk, gegeneraliseerd tot een voorlopige theorie, die

in andere omstandigheden, met behulp van ander materiaal, getoetst moet kunnen worden.

Twee uitgangspunten en de werkwijze. Bij het maken deze studie heb ik mij laten leiden door voorkennis.[12] Deze leidde tot twee uitgangspunten.
1. Ik ging ervan uit dat de 'komst' van de moderne tijd, onder andere gemarkeerd door de Franse Revolutie, van invloed zou zijn op het gebruik van het begrip nihilisme. Daarom bestudeerde ik denkers over de samenleving van voor en van na de Revolutie. Verwacht mocht worden, dat er na de Revolutie meer, diepgaander en uitgebreider over nihilisme geschreven zou worden dan er voor. Zo bepaalde mijn belangstelling voor het gebruik van het begrip nihilisme het tijdsbestek waarbinnen deze historische studie zou vallen: van ruim vóór tot ruim ná de Revolutie, van ± 1700 tot ± 1900.
2. Zowel vóór als ná de Revolutie zou de manier waarop men over nihilisme sprak, van groep tot groep verschillen. Hiervan zou een kennissociologische analyse gegeven moeten worden.
Dit uitgangspunt bepaalde de keuze van de door mij te bestuderen auteurs. De auteurs van vóór de Franse Revolutie, *Montesquieu*, *Voltaire* en *Rousseau* waren de representanten bij uitstek van de politieke stromingen. De auteurs van nà de Revolutie beschouwden zichzelf als behorende tot groepen, die bij de Revolutie veel gewonnen hadden (*Comte* en *Durkheim*), of als behorende tot de verliezers (*Maistre* en *Tocqueville*).

In de beide middenhoofdstukken beschrijf ik de hoofdfiguren van de Franse sociologische traditie. Ik behandel ze één voor één, steeds eerst hun denken, toegespitst op nihilisme, dan hun sociale leven. In hoofdstuk II wordt de periode van vóór, in hoofdstuk III de periode van nà de Franse Revolutie behandeld.
Deze beide hoofdstukken worden afgesloten met twee meer theoretische paragrafen. In de eerste hiervan (II.5 en III.6) wordt de bijdrage van de auteurs aan de theorievorming rond nihilisme bestudeerd: een ideeën-historische beschouwing. Daarna (II.6 en III.7) worden zowel de theoretische als de maatschappelijke positie van de auteurs met elkaar vergeleken. Overeenkomsten en verschillen worden kennissociologisch geanalyseerd. In het slothoofdstuk wordt de balans opgemaakt van de hele studie.

HOOFDSTUK II. DE NIHILISTISCHE PROBLEMATIEK EN HET ANCIEN REGIME

II.1. *De ideologische strijd.*

De achttiende eeuw. In dit hoofdstuk beschrijf ik de achttiende eeuw zoals zij meestal beschreven wordt: als het voorspel van de Franse Revolutie en de negentiende eeuw. De *Verlichting* staat hierbij centraal. Zij wordt gekenmerkt door een toenemende skepsis ten aanzien van aristocratische tradities en de kerk enerzijds en het opbouwen van een empirische wetenschap anderzijds. Bovendien ontstaan kultuurgoederen die in de negentiende en twintigste eeuw opgang zullen maken, zoals het vooruitgangsgeloof, het dekadentiebegrip, de romantiek en dergelijke (Zie Gay, 1973; Gusdorf, 1971; Bury, 1960 en Vijverberg, 1958)
Voor de probleemstelling van dit boek is juist dit anticipatie-aspekt van de achttiende eeuw van belang. Dit geldt overigens voor de meeste boeken over de achttiende eeuw. Men zoekt in de achttiende eeuw doorgaans de sleutel tot een beter begrip van de eigen tijd.
Een vertekening is hiervan natuurlijk het gevolg. Door hun vooruitgangsgeloof zien vele Verlichtingsdenkers hun tijd weliswaar als het voorspel tot een grandioze periode, maar ze ervaren haar toch in de eerste plaats als een vervolg op een andere grandioze periode: die van de Zonnekoning. Die periode werd gekenmerkt door een bloeiende kultuur, door de konsolidatie van de positie van de centrale vorst en de hogere bourgeoisie en een verdere afbrokkeling van de positie van de adel. De hoge adel, de *Grands*, werd gereduceerd tot machteloze entourage van het hof, de landadel verarmde verder, en de macht van de magistraten-adel nam verder af.
De politieke strijd in de achttiende eeuw - waaraan

slechts een zeer kleine elite deelneemt - spitst zich toe op deze ontwikkeling: moet zij worden voortgezet, of juist teruggebogen? (Zie Barber, 1955; Behrens, 1975; Cobban, 1963; Dakin , 1971; Ford, 1953; Martin Göhring, 1946; Lough, 1970; Sagnac, 1945) Het spreekt haast vanzelf dat het eerste vooral wordt voorgestaan door de hoge *bourgeoisie*, de bovenlaag van de derde stand, de stand der niet-edelen of *roturiers*. Het tweede wordt voorgestaan door de zwaardadel (*noblesse d'épée* of *noblesse de race*) en de magistraten-adel (*noblesse de robe*).

De strijdende partijen. Het is een harde en verbeten strijd die gestreden wordt, maar tot 1789 blijft fysiek geweld achterwege. De middelen die men hanteert zijn intriges, laster en ideologieën. De strijd is vol ambivalenties, omdat men voor twee dingen strijdt, die onderling nogal eens strijdig zijn, en bovendien voortdurend aan verandering onderhevig: de eigen ambities en de ambities van de groepering, waartoe men behoort. Zo zijn veel roturiers tegen de adel en vóór de *roturiers* omdat ze zelf roturier zijn, en tegelijkertijd tegen de *roturiers* en voor de adel, omdat ze hopen binnenkort tot die adel te kunnen gaan behoren. Ze zijn voor nivellering omdat die hun relatieve positie zou verbeteren, maar ze zijn ook *tegen* nivellering, omdat het de waarde van hun overige - persoonlijke - stijgingskansen zou doen verminderen.
Iets dergelijks geldt voor de magistraten. Ze zijn *tegen* het hof omdat ze tegen centralisatie en voor de lokale macht van de *noblesse de robe* zijn, maar ze zijn tegelijkertijd *voor* het hof voor zover ze denken daar carrière te kunnen maken. De hofadel haat de koning omdat hij de adel van haar macht heeft beroofd. Tegelijkertijd probeert iedere edelman zijn aanzien te vergroten door bij de koning in het gevlei te komen.
Dit soort ambivalenties maken het gedrag van mensen inkonsistent, wat zijn weerslag heeft op hun geschriften. Die zijn vaak inhoudelijk inkonsistent, omdat men verschillende perspektieven hanteert. Ze wisselen ook van stijl. Nu eens zijn ze gereserveerd, genuanceerd, voorzichtig uit strategische overwegingen, dan weer zijn ze extra fel als om de eigen ambivalenties en onzekerheden te overschreeuwen.
Dit soort ambivalenties vindt men niet alleen bij in-

dividuen, maar ook bij groeperingen als geheel, vooral als zij grote stijgingskansen hebben, of onlangs gestegen zijn. Het minst geldt dit wellicht voor een groepering die als groepering niet meer kan stijgen in aanzien: de *noblesse d'épée*. Zij hangt grotendeels nog de traditionele waarden en normen aan. De *noblesse de robe* is veel dubbelhartiger. Naast de traditionele adellijke waarden hangt ze óók waarden aan, die typisch zijn voor de Verlichting, zoals redelijkheid, tolerantie en utilitarisme. Hierdoor is haar waardenstelsel verre van konsistent. Het is te begrijpen uit de bourgeois-oorsprong van de *robe* en uit het feit dat zij, in tegenstelling tot de *noblesse d'épée*, intellektueel werk doet.
De *bourgeoisie* zet zich in vele opzichten af tegen de traditie, die de positie, die zij zich verworven heeft, volledig ontkent. Op den duur ontstaat zelfs het tegenovergestelde van traditionalisme: geloof in de vooruitgang. Maar ook hier bestaat grote ambivalentie. Men is bereid de traditie van de adel aan te hangen, als men er maar bij kan horen. Al te vaak probeert men de levensstijl van de *Grands* te imiteren, met als gevolg dat men zich belachelijk maakt. Als men kan, koopt men een adellijke titel, om verder als parvenu door het leven te gaan, of men huwelijkt zijn dochters uit.
Door dit soort ambivalenties worden kennissociologische verklaringen er niet eenvoudiger op. Gedrag en geschriften moeten enerzijds uit de klasse of stand van een auteur verklaard worden. Anderzijds moet de positie die hij als *persoon* inneemt in de samenleving een rol spelen, evenals de oorsprong en de ambities van zijn groepering.

De ideologieën. De strijd om de macht wordt gestreden op het ideologische vlak. Er zijn uitgewerkte ideologieën, en het denken over de samenleving vindt voor een deel plaats in het kader van deze ideologieën. Het zijn er grofweg drie: de *thèse nobiliaire*, de *thèse royale* en de *gelijkheidsgedachte van Rousseau* . Alleen de eerste twee zijn relevant voor de politieke diskussie van dat moment. Het belang van de derde zal pas blijken na de Franse Revolutie (vgl. Gay, 1959, 333).
De *thèse nobiliaire* is de ideologie van de tegenstanders van de groei van de centrale macht. Zij noemen zich ook wel *germanisten*. Zij beroepen zich op het

verleden, de traditie. Een samenleving waarin de koning relatief zwak is en de plaatselijke adel sterk, ontleent volgens hen zijn bestaansrecht aan de verovering en de onderwerping van de Galliërs door de Germanen, met name de Franken. Zelfstandige ridders met een koning als primus inter pares zouden het sterk gecentraliseerde Gallië op de Romeinen hebben veroverd en er het germaanse, gedecentraliseerde machtssysteem hebben gebracht. Wellicht is het typerend voor de aristokratische manier van denken dat een daad van agressie (i.c. verovering) als uiteindelijke legitimatie wordt gezien. In de moderne tijd lijkt zoiets ondenkbaar.
Voorstanders van een sterke centrale macht, de aanhangers van de *thèse royale*, die ook wel *romanisten* genoemd worden, bestrijden dit. Volgens hen is de koning een rechtstreekse erfgenaam van de Romeinse stadhouders: dit rechtvaardigt een centralistisch bestuur.
Beide theorieën zijn in hun oorspronkelijke vorm typisch traditionalistisch: het heden behoort in overeenstemming te zijn met het verleden. De *thèse royale* wordt aangehangen door wat we tegenwoordig tamelijk progressieve mensen zouden noemen (de bourgeois, de komende mensen) en er bestaat een zekere spanning tussen hun vooruitstrevendheid en de traditionalistische legitimering ervan. We zullen zien dat er na 1750 van beide theorieën utilitaristische (dus meer op de toekomst gerichte) varianten gaan ontstaan. Een soortgelijke spanning bestaat dan bij de *thèse nobiliaire*.
De gelijkheidsgedachte van Rousseau is in tegenstelling tot de beide andere theorieën anti-traditionalistisch. Weliswaar beroept hij zich ook op een verleden: op een mythe van een paradijselijke toestand die eens bestaan moet hebben, maar echt traditionalistisch is dit niet. Want in ons leeft die paradijselijkheid voort, het is het diepste wezen van de mensen, dat helaas is misvormd door de traditie.
Deze drie ideologieën worden vertegenwoordigd door drie grote denkers over de samenleving, respektievelijk Montesquieu, Voltaire en Rousseau.

II.2. *Montesquieu.*

Despotie. Een belangrijk thema in Montesquieus hoofdwerk, *L'Esprit des Lois*, (1748), is ongetwijfeld diepe afkeer van despotie. Montesquieu (1689-1755) zoekt naar sociale, klimatologische, geografische, ekonomische, juridische en andere voorwaarden voor despotie en zijn tegenhanger, een gematigde regering. Hij zoekt naar psychische, sociale en juridische mechanismen, die deze regeringen in stand kunnen houden. Hij komt tot aanbevelingen aan de vorst voor het handhaven van een gematigde regering. De *Trias Politica* is van deze aanbevelingen de beroemdste en de invloedrijkste geworden.[1]

In principe zijn er twee mogelijke vormen van een gematige regering:

De ene is de *republiek*, dat wil zeggen een soevereine staat waarin de macht gedeeld wordt door enkelen (een aristokratische republiek) of door velen (een demokratische republiek). De voorwaarde (Montesquieu zelf gebruikt het woord *principe*) voor deze regeringsvorm is de deugdzaamheid der burgers.(Montesquieu, 1748, III, 3, 4) Omdat de deugdzaamheid niet meer bestaat, moeten we de republiek als mogelijkheid vergeten. Ze heeft haar tijd gehad in de oudheid. (o.c. IV, 4)

De mogelijkheid die dan overblijft is die regeringsvorm 'waarin één man regeert door middel van vaste, gevestigde wetten'.(o.c. II, 1) Dit soort regering berust per definitie op de '*pouvoirs intermediaires, subordonnées et dependantes*' (o.c. II, 4), de ondergeschikte en afhankelijke t senmachten. Dit zijn de kanalen waardoor de macht stroomt van de monarch naar de onderdanen die geregeerd moeten worden. De meest natuurlijke *pouvoir intermediaire* is de adel: '*geen monarch, dan geen adel, geen adel, dan geen monarch*, in dat geval heeft men een despoot'.(ibid.) Een andere *pouvoir intermediaire* is de clerus, waarvan Montesquieu het betreurt dat haar bevoegdheden zo slecht zijn omschreven.

De monarchie kan niet als zodanig blijven bestaan, zonder haar voorwaarde (principe): de eer, dat wil zeggen 'het willen hebben van bevoordelingen en onderscheidingen'.(o.c. II, 7) De eer geeft de monarchie zijn levendigheid. Het is een kracht die tegelijkertijd afstoot en aantrekt, zodat er een evenwicht bestaat tussen de delen van de staat. Om eer te verwerven moet de edelman zich onderscheiden, zich van alles verwijderen, ook van de koning. Immers, alleen als hij boven de anderen uitsteekt of de gebaande paden verlaat, onderscheidt hij zich. Maar omdat hij ondergeschikt is aan de koning en van hem afhankelijk voor het ontvangen van de begeerde eerbewijzen, zal hij hiermee slechts tot een bepaalde grens kunnen gaan. Als hij zich te ver van de koning verwijdert, zullen zijn daden voor de koning onbekend blijven of onbegrijpelijk zijn. De koning zou zijn daden als vijandig kunnen opvatten. Zo ontstaat een spanningsverhouding in de staat (corps politique), die tevens een evenwicht is tussen krachten die de centrale macht versterken (centripetaal), respektievelijk verzwakken (centrifugaal).

De thèse nobiliaire. De adel is dus essentieel voor de monarchie. Daarom mag zij aanspraak maken op zeer grote bevoegdheden. Eén van de twee kamers van de wetgevende macht zou zij in handen moeten hebben, alsmede de rechtsprekende macht.(o.c. XI, 6; Althusser, 1959, 100) Op grond hiervan kan men Montesquieu een aartsreaktionair vinden (ibid.), maar dan geeft men blijk van te weinig historisch besef. Weliswaar kent hij de koning en de bourgeoisie veel minder macht toe dan zij wensen, maar hetzelfde doet hij met de adel.
Niettemin acht hij de rol van de adel essentieel voor het in stand blijven van een gematigde regering. Zouden de intermediaire machten verdwijnen, dan zou de macht van de vorst ongebreideld zijn. Hij zou zich niet langer aan de regels houden. De mensen, die allen gelijk geschakeld zouden zijn, zouden lijden onder de grillen van één enkele man. Dit is *despotie*. (Montesquieu, 1748, II, 8) De voorwaarde voor despotie is vrees. (o.c. III, 9).
Hoe is het mogelijk, dat een monarchie vervalt tot een despotie? De algemene oorzaak is dat het rijk te groot wordt. De afstand tussen de monarch en de intermediaire

machten wordt dan onoverbrugbaar. Bij de laatsten gaan contrifugale neigingen overheersen en het rijk zal uiteenvallen in kleinere koninkrijken, tenzij de vorst zich van de intermediaire machten ontdoet en als enige, als despoot, gaat regeren. (o.c. VIII, 17)
Maar ook in een rijk van matige grootte kan een vorst despoot worden, misschien zonder het zelf te willen, wanneer hij 'meent zijn macht beter te kunnen tonen in het veranderen van de orde der dingen dan in het volgen van die orde' en privileges en prerogatieven gaat aantasten, waardoor 'hij mensen hun natuurlijke funkties ontneemt om ze willekeurig aan anderen te geven (...). De monarchie gaat ten onder wanneer de vorst alles uitsluitend op zichzelf betrekt en meent dat de staat zijn hoofdstad is, en zijn hoofdstad zijn hof, en zijn hof hijzelf.' (o.c. VIII, 6)
Het principe van de monarchie corrumpeert zichzelf wanneer de hoogste waardigheden tekenen zijn van de grootste slapheid, wanneer men de *Grands* het respekt van het volk ontneemt en hen maakt tot lage instrumenten van een willekeurige macht (...). Het principe van de macht corrumpeert zich wanneer bijzonder slappe geesten zich beroepen op de grootheid die hun slavernij zou inhouden en geloven dat wie alles doet voor de vorst niets voor het vaderland hoeft te doen. (o.c. VIII, 7)
Deze passages zijn in al hun welsprekendheid een felle aanklacht tegen de toenemende macht van de koning in Frankrijk, tegen het machteloos worden van de landadel en de magistratuur en tegen de figurantenrol die de hofadel zo hooghartig speelt.
De vorst doet er maar beter aan, het niet tot een echte despotie te laten komen, want despotie is rampzalig, niet alleen voor de adel, maar evenzeer voor het volk, dat een ongelukkig leven leidt, en zeker ook voor de vorst. De despoot heeft eerder revoluties van het ongebonden volk te verwachten dan de monarch die is ingebed in een onwankelbaar geheel van elkaar in evenwicht houdende machten. (o.c. V, 11)
Het bestaan van de *pouvoirs intermediaires* (lees: de adel) is dus voor iedereen goed. De alternatieven zijn de verouderde, niet meer haalbare republiek en de verschrikkingen van de despotie.
Dit is niets anders dan een verdediging van de *thèse nobiliaire* tegen de *thèse royale* en daarmee een ver-

dediging van de traditie.

Nihilisme. Twee dingen springen hierbij in het oog. Om te beginnen is het een zeer moderne verdediging van de traditie: niet louter in termen van de traditie zelf, zoals de germanisten tot dan toe deden, dus met een beroep op overerfde rechten, maar vooral een verdediging binnen het moderne denkkader van de Verlichting, met gebruikmaking van Newtoniaanse begrippen als krachten en tegenkrachten, die bij de *philosophes* zo in trek zijn.[2]
Dit is een meesterzet, die het prestige van de thèse nobiliaire enorm doet toenemen.(Gay, 1959, 115) Maar het toont tevens de zwakheid van de thèse nobiliaire aan: het wordt kennelijk steeds moeilijker de traditie op traditionele wijze te verdedigen. Hoe het ook zij, het is duidelijk waartegen Montesquieu polemiseert: tegen de toenemende macht van de centrale vorst, die een toenemende machteloosheid van de adel met zich meebrengt. Anders gezegd, tegen het feit dat de balans tussen centripetale en centrifugale krachten een heel eind in de richting van de eerste is doorgeslagen. Achter deze teksten doemt een provinciale edelman op. Het is de ideologie van de plaatselijke macht, of althans van de resten daarvan: de parlementen (o.c. 281), die uitloopt op de waarschuwing: als we de traditie en het traditioneel gegroeide vernietigen zal er niets anders meer zijn dan de naakte biologische strevingen. Er zijn geen wetten en geen zeden meer. Niets doet ertoe, behalve de vrees en zijn tegenhanger, de naakte biologische begeerte. (Althusser, 1959, 84/85) Er zijn geen wetten meer. De enige wet is de wil van de vorst. (Montesquieu, 1748, V, 16) 'Er is geen deugd en geen eer meer, het handelen wordt slechts bepaald door de loop der dingen die het leven aangenaam maken.' (o.c. V, 17) De samenleving valt uit elkaar, de mensen gaan niet langer met elkaar om: 'in despotische staten is ieder huis een afgescheiden rijk.' (o.c. IV, 3) 'De mensen zijn er als beesten: instinkt, gehoorzaamheid en straf zijn hun deel.'(o.c. III, 10) 'De mensen zijn allen gelijk, omdat ze niets zijn.' (o.c. VI, 2) De samenleving is hier tot stelsel geworden niets: *nihilisme*. Dit nihilisme is echter nog geen realiteit. Het is een spookbeeld, waarvoor gewaakt moet worden. Het kan ontstaan na het uiteenvallen van de samenleving, zoals

die tot dusverre georganiseerd was. Dan verwordt zij tot een teugelloze massa van los van elkaar staande mensen. Montesquieu legt - om het in een modern jargon te vertalen - een verband tussen het *wegvallen van oude strukturen*, *massifikatie* en *atomisering*, en het wegvallen van waarden en normen: *nihilisme*. Daarbij heeft zijn hele betoog een duidelijke *polemische* funktie. Wat hij om maatschappelijke en politieke redenen verafschuwt, ziet hij tevens als de voornaamste oorzaak van het dreigende: het toenemen van de macht van de koning. Dat is een proces dat teruggedraaid zou moeten worden. Een proces dat hij in zijn *pensées* aldus schetst: 'Naarmate de macht van de koning groter werd, verlieten meer edelen het land. Dit was de voornaamste reden van de verandering van de zeden in de natie. Men verwisselde de eenvoudige zeden uit de begintijd voor de ijdelheden van de stad.' (Montesquieu, 1899-1901, 621)[3]
Montesquieu verdedigt de traditie dus enerzijds met de argumenten die aan de traditie wezensvreemd zijn, en anderzijds met een extreme waarschuwing. Juist doordat hij op *deze* manier zijn traditie verdedigt, toont hij er de zwakheid van. Zijn traditie spreekt kennelijk niet meer voor zich. Haar argumenten worden niet meer als legitiem ervaren. Daarom moet hij zijn argumenten van elders halen en ze met een waarschuwing: er dreigt nihilisme!, kracht bijzetten.

Verlichting en skepsis. Wanneer deze analyse van Montesquieu's voornaamste bedoelingen juist is, hoe is het dan mogelijk dat deze behoudzuchtige man van tijd tot tijd hoofdrolspelers in de Franse Revolutie heeft geïnspireerd en nog altijd wordt beschouwd als een groot Verlichter en de vader van de modernerechtsstaat? Sommige van zijn traditionalistische opvattingen stroken uiteraard met vooruitstrevende opvattingen, zoals zijn kritiek, voor in de *Temple de Gnide* en de *Lettres Persanes* op de overdaad aan luxe en kuiperijen aan het Franse hof. Dat één van de grote vaders van de Revolutie, Rousseau, die ziek van de gekunsteldheid aan en om het hof uitroept: 'terug naar de natuur', in zeker opzicht op één lijn komt te staan met een uit de klei getrokken landedelman, is niet verwonderlijk.
Daarnaast is Montesquieu werkelijk een Verlichtingsdenker. Dat is al gebleken uit de argumentatie die hij gebruikt. Het blijkt echter uit nog veel meer. Op

vele punten komt Montesquieu uit op een theorie die qua principe niet veel van het liberalisme verschilt. Immers, ook daarin staat de idee centraal dat er een harmonie ontstaat in de samenleving, juist dankzij het feit dat de samenstellende delen elkaar tegenwerken. Hij is dan ook voorstander van vrije handel.
Montesquieu is beïnvloed door Locke, al neemt hij van hem lang niet alles over. Zo gaat bijvoorbeeld de door Hobbes en Locke, en later door Rousseau gehuldigde theorie van het *sociale kontrakt* te zeer in tegen zijn traditionalistische opvattingen, omdat zij het primaat van het individu over de samenleving en de maakbaarheid van die samenleving impliceert. Volgens Montesquieu gaat de samenleving vooraf aan het individu. Je zou bijna denken: zoals de adellijke familie voorafgaat aan de telg uit het geslacht.
Er is ook op andere punten verwantschap tussen Montesquieu en de overige *philosophes*. Om te beginnen is er zijn *platonisme*, het geloof dat er één absolute, onveranderlijke, voor alle volken en tijden geldige Waarheid en Rechtvaardigheid bestaat.
Verder behoort hij met Voltaire tot de eersten in Frankrijk die vrijheid beschrijven als een nastrevenswaardig doel voor de samenleving. (Shackleton, 1961, 169) Dat hij daarbij vrijheid interpreteert als gehoorzaamheid aan goeddeels feodale wetten is een andere zaak. Met zijn pleidooien voor rationalisering en humanisering van het strafrecht is hij eerder dan Voltaire.(Gay, 1959, 286) In zijn skepsis ten aanzien van de religie gaat hij niet zover als een Holbach, die meent dat godsdienst bedrog is (Shackleton, 1961, 340) maar wel ver genoeg om zijn hoofdwerk op de index geplaatst te zien. (o.c. 375) Hij is, net als de *philosophes*, een hartstochtelijk voorvechter van religieuze tolerantie. (Montesquieu, 1748, XXV, 9 e.v.) Hij heeft een diepe weerzin tegen vooroordelen (Starobinski, 1953, 60 e.v.) en meent dat handel een zeer positieve rol kan spelen bij het opheffen hiervan. (Montesquieu, 1748, XX, 1) Hij houdt er, vreemd genoeg, ondanks zijn traditionalisme, een vooruitgangsgeloof op na. (Shackleton, 1961, 310)[4]
Zo zien we dus bij Montesquieu naast zijn besef van de mogelijkheid van nihilisme, skepsis ten aanzien van de aristokratische traditie. Een skepsis die, zoals we gezien hebben, volgens auteurs als Nietzsche een histo-

rische voorwaarde is voor het ontstaan van nihilisme.

Inkonsekwenties. Montesquieu verdedigt de aristokratische traditie met een waarschuwing, die er zijn mag: niets, nihilisme, en tevens staat hij zeer skeptisch tegenover die traditie. Er is hier sprake van een spanningsverhouding. Dit soort spanningsverhoudingen zien we bij Montesquieu voortdurend. We hebben het ook al gezien bij het op moderne wijze verdedigen van de traditie. We zullen zien dat het zijn levensloop kenmerkt. Ik wil er nog één theoretisch voorbeeld van geven.
We hebben Montesquieu's afkeer gezien van ingrijpen door de koning in wat historisch gegroeid is. Dit impliceert een zeker relativisme (vgl. Starobinski, 1953, 33 en Meinecke, 1959, 147): wat ergens gegroeid is, is goed, moet worden gemeten naar zijn eigen normen en maatstaven en niet naar die van elders (zoals het hof of de stad). Hier moet men zich afvragen hoe dit te rijmen is met Montesquieu's platonisme, dat veronderstelt dat er één Waarheid en Rechtvaardigheid is? Wat kan Montesquieu de relativist verstaan onder 'vooroordelen' die Montesquieu de platonist zo graag ziet verdwijnen?
De voorvechter van traditionele waarden en instituties is tevens de bestrijder van een aantal andere traditionele waarden en instituties, die er in het bewustzijn van de mensen sterk mee verweven zijn. *L'Esprit les Lois* veroorzaakt bij het verschijnen dan ook grote verwarring. Montesquieu wordt verdedigd door zijn vijanden, zoals Voltaire, en aangevallen door zijn vrienden. (Shackleton, 1961, 358)[5]

Ambivalenties. Deze inkonsekwentie is geen gevolg van een ontwikkeling in zijn werk, zoals men zou kunnen denken. Montesquieu is in zijn hele leven niet principieel van mening veranderd (Barriere, 1946, 209), hoewel er wel een duidelijke periode is waar deze zich uitkristalliseert (o.c. 233): zijn reis naar Engeland. Zijn inkonsekwenties moeten dus anders verklaard worden. Kennissociologisch zijn zij terug te voeren op ambivalenties, die op hun beurt in verband gebracht kunnen worden met zijn hybriede afkomst. Zijn eigen afkomst is hybride, maar ook één van de groeperingen, waartoe hij gerekend wordt, de magistratuur, is dat.

Montesquieu is een nogal lage landedelman, een *noble de race*. Bovendien heeft hij van een oom een presidentschap geërfd van het parlement van Bordeaux.[6] Hierdoor behoort hij ook tot de hoge magistratuur, de noblesse de robe.
De noblesse de robe wordt door de noblesse de race geminacht vanwege haar bourgeois-afkomst (Ford, 1959 e.v.), die zij inderdaad niet verloochent: in tegenstelling tot de noblesse de race leeft zij betrekkelijk sober, werkt zij hard en heeft zij gestudeerd. (o.c. 70) Zij heeft aktief deel aan de Verlichting (o.c. 88)[7] en houdt er een moderne denkstijl op na. Hierdoor, en ook al door zijn opvoeding aan één van de beste kostscholen van Frankrijk, staat Montesquieu dicht bij de *philosophes*, de aartsvaders van de Verlichting.(Starobinski, 1953, 80)
Deze ambivalenties worden echter nog aanmerkelijk gekompliceerder door zijn wil om sociaal te stijgen. Hij gebruikt daartoe de middelen die hij heeft: zijn intellekt en zijn adellijke afkomst. Maar deze middelen zijn onderling strijdig, want intellektuele prestaties zijn bij uitstek bourgeois. En dan is er ook nog de ambivalentie tussen het carrière willen maken in Versailles en Parijs, in de *monde*, en zijn liefde voor het eenvoudige leven op het land.
Deze ambivalenties hebben hun onmiddellijke weerslag op zijn werk. Zo lopen er treffende parallellen tussen zijn geschriften, zijn maatschappelijke positie, zijn stijl van leven en zijn idealen. Deze vier vormen een eenheid. Aan de hand van zijn eigen getuigenissen, zal ik dit nader onderzoeken.

Montesquieu's leven. We hebben gezien dat Montesquieu zich in zijn *Esprit des Lois* een voorstander toont van de monarchie, omdat het een gematigde regeringsvorm is. Om dat te kunnen blijven, moet zij niet te groot en niet te klein zijn. Ze moet het juiste midden zien te bewaren. (Montesquieu, 1748, IX, 6) Vele boeken van de *Esprit des Lois* zijn gewijd aan machtsevenwicht, dat er toe dient dat niemand te veel, en niemand te weinig macht heeft. Ook hier geldt het juiste midden.
Wanneer Montesquieu over zichzelf schrijft komt hij naar voren als de verpersoonlijking van dit juiste midden. Hij is geen kleine man, natuurlijk niet, hij is een edelman. Maar hij is ook niet buitensporig groot:

'Ik zei dat ik niet groot genoeg was om blut en ten einde raad te zijn.' (Montesquieu, 1899, 41) Waarmee hij doelt op de onmogelijke financiële situatie waarin de *Grands* vroeg of laat komen te verkeren door de hoge kosten die het stand ophouden met zich meebrengt. Montesquieu veracht de al te groten: 'Ik voelde, in het begin, een kinderlijke angst bij het zien van de meeste groten. Sinds ik ze heb leren kennen, ben ik bijna zonder tussenstadia, terecht gekomen bij de verachting.' (o.c. 4) Die minachtig is begrijpelijk. De *Grands* zijn, om hun positie te handhaven, tot veel bereid, zelfs tot het opgeven van hun eer en hun fatsoen, hun honnêteté. Dat is Montesquieu zelden. Hem werd eens een pensioen aangeboden: 'Ik zei dat ik geen laagheden had begaan, en het dus niet nodig had door middel van gunsten getroost te worden.' (o.c. 38)
Dit houden van het juiste midden geldt ook voor zijn levenswijze: 'Er zijn mensen die hun gezondheid bewaren door middel van purgeren, aderlaten enzovoort. *Mijn* leefregel is, dat ik dieet houd na uitspattingen, dat ik slaap als ik gewaakt heb, en dat ik geen last heb van verdriet of van plezier, van hard werken of van nietsdoen.' (o.c. 35) De man van het juiste midden, of anders toch op zijn minst van het evenwicht.
Montesquieu is graag op zijn landgoed, maar bijna even graag in de *grote wereld*. Hij is altijd onderweg van de provincie naar Parijs en van Parijs naar de provincie. Hij voelt zich op beide plaatsen thuis: 'Wanneer ik in de *wereld* was, beminde ik haar zo dat ik er niet aan moest denken weg te gaan. Maar wanneer ik op mijn landgoed was, dacht ik niet meer aan de *wereld*.' (o.c. 4) Een voorkeur dus voor het *land* boven de *wereld*. Op zijn kasteel bij Bordeaux, La Brède, is hij de bijna feodale landedelman, een strenge maar rechtvaardige vader voor zijn boeren. Dit ziet hij als een opdracht. (Shackleton, 1961, 202) Hij houdt van zijn boeren: 'Ik houd van de boeren: ze zijn niet geleerd genoeg om vals te redeneren.' (Montesquieu, 1899, 1313) Maar ondertussen korrespondeert hij vanuit zijn kasteel met vele grote geleerden in heel Europa.
Zijn status als landedelman lijkt het te winnen van zijn status als *habitué* in de Parijse salons. Hij verafschuwt vaak de grote wereld: 'Het gaat er in de wereld om over kleinigheden te praten alsof het serieuze zaken zijn, en over serieuze zaken, alsof het kleinigheden

zijn.' (Pensees, geciteerd bij Starobinski, 1953, 134) 'Wat maakt dat ik er van houd om op La Brède te zijn is dat het me op La Brède toeschijnt datmijn geld onder mijn voeten is, en in Parijs, dat ik het op mijn schouders heb. In Parijs zeg ik: Ik moet alleen maar dat verteren. Op mijn landgoed zeg ik: ik moet dat allemaal verteren.' (Montesquieu, 1899, 34) 'In de wereld (...) leert men nadenken. Men vindt er de mensen aangenaam en vrolijk. Men denkt er door redeneringen, die men niet denkt, dat wil zeggen men krijgt er de ideeën bij toeval, en dat zijn vaak de goede ideeën.' (o.c. 792) Ondanks zijn reserves, houdt hij van de *monde*. En hij schittert er. Zijn eigen konversatie is briljant. Hij wil graag schitteren, maar hij weigert daarvoor zijn streekaccent af te leren.(Barrière, 1946, 48) Hij wordt er in het begin uitgelachen om zijn provinciale gedrag. (o.c. 57)[8] Hij is er de trotse landedelman, en dit wordt door bourgeois als Helvetius, Diderot en Voltaire niet begrepen. (o.c. 51)
Zijn sukses is groot in de salons, en zijn houding ertegenover is ambivalent. Ten aanzien van het hof is zijn houding afwijzend. 'Ik haat Versailles, omdat iedereen er klein is. Ik houd van Parijs, omdat iedereen er groot is.'(Montesquieu, 1899, 33) Hij veracht - we hebben het gezien - de hovelingen: 'Een hoveling lijkt op die klimplanten, die zich hechten aan alles wat zij vinden.' (o.c. 1288) Toch gedraagt hij zich gedwee aan het hof. Dit,onder andere, omdat hij probeert een carrière aan het hof te maken. Hij wil tot de hovelingen behoren, en doet herhaalde pogingen een funktie als diplomaat te krijgen. Het zijn pogingen, die al bij voorbaat schipbreuk lijden door zijn al te duidelijk tentoongespreide mededeelzaamheden. (Shackleton, 1961, 123) 'De redenen dat men zijn oog op mij zou moeten laten vallen zijn dat ik geen grotere sufferd ben dan een ander, dat ik mijn fortuin gemaakt heb en werk voor de eer en niet voor het geld, dat ik sociabel en nieuwsgierig genoeg ben om op de hoogte te zijn, naar welk land ik ook ga.' (Starobinski, 1953, korrespondentie van 10 mei 1728) Dit zijn geen voldoende redenen om iemand diplomaat te maken, zeker niet als men bedenkt dat hij zich zo kan gedragen: 'Bij gelegenheid bracht mijn geest het er redelijk af, alsof hij zijn best had gedaan. Tijdens mijn reizen kwam ik in Wenen. In het paleis te Laxemburg zei de

graaf Von Kinski tegen me, in de zaal waar de keizer dineerde: "U, meneer, die uit Frankrijk komt en Versailles gezien hebt, U zult wel verbaasd zijn over de slechte behuizing van de keizer." "Meneer", antwoordde ik, "ik wordt niet boos als ik een land zie waar de onderdanen beter gehuisvest zijn dan hun meester." Inderdaad, de paleizen van Wenen en Luxemburg zijn lelijk, en die van de belangrijkste edelen mooi.' (Montesquieu, 1899, 6) Dit is het soort opmerkingen waarmee men kon schitteren in de salons. In een kompliment, dat eigenlijk een belediging is (de keizer heeft zijn adel niet onder de duim, in tegenstelling tot de koning van Frankrijk) laat men zijn eigen politieke positie doorschemeren (die beledigend is voor de eigen koning). En dat alles in een korte, eenvoudige zin. Maar wie dergelijke opmerkingen maakt aan een hof, waarmee de eigen koning een moeizame relatie onderhoudt, mag niet verwachten dat de koning hem zal uitkiezen als vertegenwoordiger aan dat hof. Montesquieu maakt nooit een diplomatieke carrière. En hij ontkent zelfs, er ooit één geambieerd te hebben: 'Ik heb er spijt van nooit te hebben gesolliciteerd, na terugkeer van mijn reizen, naar een plaats bij buitenlandse zaken. Het is zeker, gegeven mijn denkbeelden, dat ik de projekten van die gek van een Belle-Isle in de war zou hebben gestuurd en daardoor de grootste dienst aan mijn vaderland zou hebben bewezen, die een burger maar kan bewijzen.' (o.c. 60)
Ontkennen, wat hij heeft gedaan, doet Montesquieu wel vaker. Daarmee komt hij kennelijk niet in moeilijkheden met de *honnêteté*, die bij zijn stand past. Hij ontkent dat hij de auteur is van de *Lettres Persanes* en de *Temple de Gnide*, twee boeken waarin hij onder meer het hof belachelijk maakt. Nu gebeurt het ontkennen van een auteursschap wel meer, en dat is niet verwonderlijk in een samenleving waarin men voor het schrijven van een boek zeer streng gestraft kan worden. Maar bij Montesquieu is er meer. Hij schaamt zich voor zijn schrijversschap: 'Ik heb de ziekte boeken te schrijven en me ervoor te schamen, als ik ze geschreven heb.' (o.c. 83)
Die schaamte gaat echter niet zover, dat hij met wat hij geschreven heeft niet wil trachten hogerop te komen. Zo weet hij op zeer jeugdige leeftijd op grond van zijn *Lettres Persanes* na veel intriges, een lid-

maatschap van de *Académie Française* te verwerven. Dat is dan een instelling, ooit gesticht ter meerdere eer en glorie van het door hem gehate centrale gezag, dat hij in diezelfde *Lettres Persanes* belachelijk maakt. (o.c. 87)
Aan het hof, dat hij haat, mislukt hij. Oorzaak en gevolg zijn hier waarschijnlijk niet goed uit elkaar te houden. Parijs vindt hij gevaarlijk: 'Parijs verslindt de provincie en ruïneert de provincialen.' (Barrière, 1946, 113) En zoals hij in zijn *Esprit des Lois* heel duidelijk kiest voor de provincie en voor de *thèse nobiliaire*, zo ligt zijn hart toch op het land. (Shackleton, 1961, 195) Maar ondanks deze keuze neigt hij toch altijd weer naar Parijs, naar de grote wereld: 'Ik schreef; ik ga in mijn bossen rust zoeken, en een goed en vredig leven; maar mijn hart zei dat u in Parijs of Lunéville was, en mijn bossen zeiden mij niets meer.' (Montesquieu, 1899, 66)
Het is in Parijs, dat hij uiteindelijk sterft, gekweld door een Jezuïet die hem tracht te bewegen tot het herroepen van alle moderne ideeën die hij heeft neergeschreven op zijn middeleeuwse kasteel in Guyenne.

Montesquieu en zijn samenleving. Montesquieu's gedrag, even inkonsistent als zijn werk, is voor die tijd niet ongewoon. Een reden temeer om te trachten beide te plaatsen tegen de achtergrond van de samenleving, waarin hij leeft.
Hij komt uit een familie van kleine landadel, van oorsprong calvinistisch en met een opportunistische instelling, altijd uit op sociale stijging, op welke wijze dan ook. (Barrière, 1945, 8 e.v.) De wens om sociaal te stijgen is in zijn tijd vrij algemeen, zeker in de hogere lagen van de samenleving. En we zien deze vurige wens ook bij Montesquieu. Het geluk helpt hem: door een erfenis komt hij aan geld, een titel, een landgoed en een presidentschap van het parlement van Bordeaux, dat hij nooit goed vervult en uiteindelijk verkoopt omdat hij het geld goed kan gebruiken. Ook daarna blijft hij solidair met de *robe*. Het standpunt dat hij inneemt in *L'Esprit des Lois* is ook goeddeels dat van de parlementen. (Shackleton, 1961, 281)
Als landedelman en magistraat, is hij in zekere zin de verpersoonlijking van het bondgenootschap, dat *épée* en *robe* in de eerste helft van de achttiende eeuw

sluiten tegen de toenemende macht van koning en bourgeoisie. (Ford, 1953, 197)
Montesquieu voelt zich geroepen tot grote dingen (Barrière, 1946, 56), maar hij leeft te vroeg om werkelijk te kunnen profiteren van de stijgingskansen die het bondgenootschap voor de *robe* met zich meebrengt, want de minachting van de hoge adel voor de magistratuur slijt langzaam en dit begint pas na 1750 duidelijk voelbaar te worden. (Behrens, 1975, 70) Montesquieu sterft in 1755. Hoewel hij met zijn herformulering van de thèse nobiliaire het bondgenootschap een respektabele ideologie geeft en zo haar positie versterkt, profiteert hij hiervan zelf niet. En dat merkt hij aan het hof, waar hij als provinciaal niet de kans krijgt grote dingen te doen.
Maar hij is tot andere dingen in staat. Dankzij zijn intellektuele kapaciteiten weet hij heel jong naam te maken in de Parijse *monde*. Hij is een in heel Europa gevierd schrijver. Echter, intellektueel zijn is traditioneel niet-adellijk.Bernis, Turgot en Choiseul houden hun intellektuele aktiviteiten verborgen. (Barber, 1955, 18)[9] En ook Montesquieu is niet helemaal gelukkig met zijn reputatie als briljant intellektueel in de Parijse *monde*. Want dit middel tot sociale stijging houdt tevens sociale daling in. Daarom schaamt hij zich ervoor.
Met dat al identificeert hij zich met twee groeperingen, die beide vijandig tegenover het hof staan, en die vijandig tegenover elkaar staan: de landadel en de *robe*, kortweg de provincie, aan de ene kant, en de *bourgeoismonde* aan de andere kant. Met beide groepen identificeert hij zich, en hij zwalkt tussen beide heen en weer. Dat hij *in staat* is zich met beide groepen tegelijk te identificeren is begrijpelijk: zijn opvoeding en de overeenkomsten in levensstijl tussen robe en bourgeoisie maken dit mogelijk. Van beide groepen vertolkt hij een aantal denkbeelden. Vandaar zijn skepsis ten aanzien van veel kenmerken van de traditie. Maar uiteindelijk kiest hij voor de provincie, de adel. Deze groep verdedigt hij met argumenten, die ontleend zijn aan de bourgeoisie: een Newtoniaans evenwicht in de samenleving. Hij maakt dit evenwicht, en de bijbehorende gematigdheid tot leefregel, tot doelstelling van zijn leven en de politiek en als het nodig is, tot excuus voor zijn mislukkingen. Buiten dit ethos is er *niets*.

Ambivalentie en nihilisme. Ik heb het werk van Montesquieu niet zozeer geplaatst in het maatschappelijk kader, waarin het hoort, omdat dit veel te weinig gebeurt, maar vooral om de maatschappelijke funktie van het nihilisme-begrip te kunnen vatten.
Het argument dat nihilisme dreigt als bepaalde maatregelen achterwege blijven, of als bepaalde wensen niet worden ingewilligd, is een extreem argument. Het is ook een emotioneel argument. Daaraan doet het feit, dat het in een redenering plausibel gemaakt kan worden, niets af.
Hoe is het mogelijk dat een man als Montesquieu, een voorvechter van het juiste midden en de rationaliteit, tot een dergelijk demagogisch argument vervalt? Waardoor is hij uit zijn evenwicht gebracht?
Door de ambivalentie en de rancune die de maatschappelijke ontwikkelingen van zijn tijd met zich meebrengen. *De toename van de mobiliteit, waartegen hij zich enerzijds verzet*, maar waarvan hij óók probeert te profiteren, brengen hem in verwarring. Hierdoor heeft hij, waar het om het wezen van de zaak gaat, behoefte aan een duidelijk schema: zwart en wit, alles tegenover niets. Hij heeft dit nodig om zijn standpunt te profileren, en zijn ambivalenties te overschreeuwen.
Bij dit alles is van een uitgewerkt nihilisme-begrip geen sprake. Er bestaat bij Montesquieu een besef van de problematiek. Hij koppelt deze aan centralisatie en atomisering. Hij ziet het als het onontkoombare gevolg van de ontkenning van zijn waarden.

II.3. *Voltaire.*

Montesquieu en Voltaire. Zoals Montesquieu geldt als de vertegenwoordiger bij uitstek van de *thèse nobiliaire* in de tweede helft van de achttiende eeuw, zo geldt Voltaire (1694-1778) als de strijdbaarste vertegenwoordiger van de *thèse royale.* Maar zij zijn lang niet in alle opzichten tegenvoeters. Ze hebben met elkaar gemeen wat de hogere bourgeois vaak met de hogere magistraten gemeen hebben: eruditie of waardering daarvoor, een hang naar tolerantie en redelijkheid en een verlangen naar meer humaniteit. Beiden zijn - hoewel gedeeltelijk om verschillende redenen - bewonderaars van Engeland en Engelsen als Locke en Newton. Beiden haten de clerus en zijn het deïsme toegedaan. Bovendien frekwenteren beiden gedurende belangrijke perioden van hun leven de Parijse salons. Ze zijn beiden lid van de Academie Française, waar zij elkaar tweemaal ontmoeten. (Owen Alridge, 1975, 179) Beiden zullen worden bijgezet in de heldengalerij van de Franse Revolutie.
Hun houding ten opzichte van elkaar is ambivalent. De uitspraak van Montesquieu naar aanleiding van het toelaten van Voltaire tot de Academie is tekenend: 'Het zou genant zijn voor de Academie als hij lid werd, en het zal ooit een schande zijn dat hij het op dit moment niet allang is.' (o.c. 150) Zij schrijven weinig over elkaar, en nooit werkelijk scherp. Voltaire neemt Montesquieu in bescherming tijdens de hetze *L'Esprit des Lois*, een boek dat toch de hem vijandige *thèse nobiliaire* propageert.
Dit alles neemt niet weg dat ze elkaar indirekt bevechten als het gaat om de juiste inrichting van de maatschappij. Montesquieu ziet in de *pouvoirs intermediaires* een garantie tegen despotie. Voor Voltaire zijn het juist deze groepen die onderdrukkend werken, de vooruitgang in de weg staan en debet zijn aan een ijzingwekkende willekeur.
Voltaire bestrijdt de intermediaire machten op alle mogelijke manieren, onder andere in zijn kritiek op

Montesquieu. Daar ontkent hij, dat de intermediaire machten nodig zouden zijn om de vorst van despotie af te houden. (Pomeau, 1963, 61) De kritiek gaat gepaard met de hoogste lof.
Overigens is Voltaire op dit punt de mindere van Montesquieu: hij vertrouwt op de goede wil van de vorst, terwijl Montesquieu een sociologische theorie over machtsbalansen ontwikkelt. Pomeau wijst er op dat bij Montesquieu de tegenstellingen tussen vorst en onderdanen worden overbrugd door instituten, terwijl Voltaire niet verder komt dan het verzoenen van de tegenstellingen op theoretisch niveau. (Pomeau, 1955, 82) Volgens Gay wordt de vorst bij Voltaire van despotie afgehouden door de publieke opinie. Maar juist die publieke opinie blijft bij Voltaire iets zeer abstrakts. (Gay, 1959, 107, 330)

Voltaire als aktivist. Meer dan wie dan ook is Voltaire de verpersoonlijking van de Verlichting geworden. Dit komt niet doordat hij de beste of de belangrijkste van de *philosophes* zou zijn - de *philosophes* verschillen te zeer van elkaar dan dat men ze onderling zou kunnen vergelijken - maar doordat hij de luidruchtigste propagandist van de Verlichting is. Voltaire is vooral belangrijk, omdat hij zijn studeerkamer uitkomt. Hij is de eerste, die voor die Verlichting de publieke opinie mobiliseert. (Besterman, 1969, 427) Daarbij gaat het vooral tegen de parlementen en tegen het Christendom. De bekendste zaak is de affaire Calas. Calas was een protestantse handelaar in Toulouse. Zij zoon, die aan depressies leed, pleegde op een kwade avond zelfmoord. Om de eer van de familie te redden trachtte Calas de doodsoorzaak van zijn zoon te verbergen, wat tot gevolg had dat hijzelf beschuldigd werd van moord op zijn zoon. Een motief was snel gevonden: de zoon zou van het protestantse geloof zijn overgegaan op het katholieke. De zoon werd onder overweldigende belangstelling begraven in de katholieke kerk, de vader werd door het parlement veroordeeld en op 10 maart 1762 publiekelijk doodgemarteld, waarbij hij zijn onschuld volhield. (Owen Aldridge, 1975, 297)
De zaak Calas is exemplarisch voor datgene, waartegen Voltaire vecht: religieus fanatisme, bevorderd door de irrationele rechtspraktijken van de parlementen. Na drie jaar aktie door Voltaire wordt Calas gerehabili-

teerd. De aktie bestaat uit het schrijven van een roman en vele pamfletten en het verzamelen van duizenden handtekeningen, waaronder die van Frederik II van Pruissen en Catharina de Grote.[10] Het is één van de vele, die hij voert.
Voltaire ondersteunt ook de politieke akties van anderen tegen de parlementen. Zo steunt hij als één der weinigen Maupeou. (o.c. 317 e.v.) De wapens zijn weer pamfletten, maar deze keer ook een *Histoire du Parlement de Paris* (1769). Maupeou maakt van deze propagandistische rugdekking dankbaar gebruik. (Sagnac, 1945, *II*, 135) Voltaire is de enige *philosophe*, die zich niet, uit vrees voor een te sterke centrale macht, van Maupeou heeft afgewend. (Dakin, 1971, 596) Door dit soort akties wordt Voltaire de ideoloog bij uitstek van het *verlichte despotisme* en de *thèse royale*. Zoals Montesquieu de *thèse nobiliaire* heeft gemoderniseerd, zo heeft Voltaire de *thèse royale* gemoderniseerd. Ook bij hem is de overlevering niet langer de voornaamste rechtvaardiging, al blijft ze een rol spelen.

De thèse royale. De *thèse royale* is in zijn historische en theoretische geschriften op tal van plaatsen meer of minder expliciet te vinden.
In zijn *Essay sur les Moeurs* verklaart hij zich tegen het feodale Frankrijk. Hij ziet het als een anarchie van struikrovers, vol wrede strijd tussen facties, bijgeloof en fanatisme. (Pomeau, 1955, 72) Om deze barbarij te vervangen door civilisatie zijn figuren nodig als Hendrik IV en Lodewijk XIV.(Pomeau, 1963, 40) Zijn vertrouwen in de absolute vorst lijkt onbegrensd: 'Hij (Lodewijk XIV) liet zien dat een absolute koning die het goede wil, alles zonder moeite klaar speelt.' (Voltaire, 1966, ch. X) Aan het centrale hof en de salons daaromheen, Voltaire herhaalt het vele malen, ontstaat de civilisatie. Eén enkele vorst, zo meent hij, kan het beste de staat vorm geven vanuit één centraal idee. (Pomeau, 1955, 78) Een gedachte die herinnert aan de these van Descartes, dat een stad beter is, wanneer hij door een enkele architekt is gebouwd dan wanneer velen er in de loop der eeuwen, elk vanuit hun eigen konceptie, telkens een klein stukje bij bouwen en er zo een potje van maken. En hetzelfde, zo gaat Descartes dan verder, geldt voor de wetten. (Descartes, 1959, 133, Discours 2) Daarvoor is nodig dat er schoon schip (*tabula rasa*) ge-

maakt wordt met wat er voorheen was, en ook daarin lijkt Voltaire op Descartes. De nieuwe stad moet op de puinhopen van de oude gebouwd worden. Het schoon schip maken van Voltaire is ingrijpender dan dat van Descartes, omdat het bij Voltaire om de praktijk gaat: 'Wilt u goede wetten? Verbrand de oude en maak nieuwe!' (geciteerd bij Pomeau, 1955, 78) Bij Descartes gaat het om een radikale twijfel ten aanzien van overgeleverde theorieën. Bij Voltaire gaat het daarnaast ook nog om het opheffen van de overgeleverde maatschappelijke orde. Het centrale hof is daarbij het Archimedische punt.

Het Christendom. Het Christendom moet het zeer zwaar ontgelden in zijn jaren durende aktie *Ecrasez l'Infame* waarvan ook de zaak Calas een onderdeel vormt. (Owen Aldridge, 1975, 297) Het Christendom impliceert volgens Voltaire bijgeloof (Gay, 1959, 250) en dit is weer de oorzaak van het religieuze fanatisme. (o.c. 251) Voor deze religie dienen Verlichting en civilisatie in de plaats te komen, en die zijn slechts mogelijk dankzij een centrale vorst, die ervoor zorgt dat de elite van de natie in het centrum van het land bijeenkomt. (Pomeau, 1955, 71) Dit impliceert geen atheïsme. Atheïsme vindt hij gevaarlijk: 'Een atheïstische koning is gevaarlijker dan een fanatieke Ravaillac.'[11] God is sociaal nuttig, dat geldt voor de koning, maar dat geldt in nog sterkere mate voor het gewone volk: 'Ik wil dat mijn rentmeester, mijn kleermaker, mijn bedienden en zelfs mijn vrouw in God geloven, want ik denk dat ik dan minder vaak bestolen en bedrogen zal worden.' (geciteerd bij Gay, 1959, 265) God houdt het gewone volk in bedwang, en het kan maar beter niet op het idee gebracht worden dat Hij niet bestaat. Volgens een bekende anekdote praatte Voltaire eens aan tafel met een paar mede-*philosophes* vrijmoedig over het atheïsme. Plotseling vroeg Voltaire om stilte, hij stuurde de bedienden weg en vroeg toen: 'Willen jullie soms dat je keel vannacht wordt afgesneden?' (Gay, 1969, II, 520) Voltaire heeft zich nooit losgemaakt van de gedachte dat het gewone volk een godsdienst nodig heeft. God als garantie voor het morele handelen. De gedachte dat godsdienst een truc is om het gewone volk er onder te houden is in zijn dagen vrij algemeen. Ze komt voor het eerst voor in Hobbes Leviathan en wordt gedeeld door Bayle en

en Holbach. (o.c. 260)

Een schijnbare tegenstrijdigheid. Voltaire heeft zich hier echter in een schijnbare tegenstrijdigheid gemanouvreerd, die Gay aldus onder woorden brengt: 'Voltaire hamert er voortdurend op dat je de mensen de waarheid moet vertellen, en prijst voortdurend de sociale doelmatigheid van leugens.' (o.c. 265) En die doelmatigheid heeft dan vooral betrekking op het gewone volk, waarvoor hij een diepe minachtig heeft: 'Canaille interesseert me niet, het zal altijd canaille blijven.' (Gay, 1969, II, 521) De Verlichting is voor het gewone volk dan ook niet weggelegd: 'We hebben nooit de pretentie gehad schoenmakers en bedienden te verlichten, Dat is werk voor apostelen.' (ibid.) Een gewoon mens als Voltaire is daartoe niet in staat, en zolang er geen apostelen komen opdagen moet het volk van de misdaad afgehouden worden door de traditionele godsdienst.
Volgens Gay lost Voltaire 'het dilemma', zoals Gay het noemt, uiteindelijk als volgt op: er moet een Godsdienst zijn, maar geen Christendom, wel een simpel deïsme zonder bijgeloof. (Gay, 1959, 267) Een vereenvoudigde versie van wat Voltaire zelf gelooft dus. De kerk moet heel geleidelijk worden teruggedrongen om hiervoor plaats te maken. (Besterman, 1969, 469) Verlichting moet gezien worden als een voortgaande bevrijding van het Christendom. (Gay, 1959, 271)
Is dit inderdaad de oplossing van 'het dilemma'? Deze vraag moet worden voorafgegaan door de vraag, of hier inderdaad sprake is van een dilemma, zoals Gay meent. Gaat het hier niet veeleer om een dubbele moraal, die de hogere klassen hun vrijheid geeft en de lagere, als *canaille* gestigmatiseerd, aan banden legt? De kloof tussen hogere en lagere klassen is in Voltaire's tijd zo groot dat het toepassen van twee moralen op de twee bevolkingsgroepen een vanzelfsprekendheid is. Wat voor ons twintigste eeuwers, met onze gelijkheidsmoraal, een tegenspraak is, is dat in de tijd van Voltaire niet.

De nihilistische problematiek. Toch ligt hier een spanning die tekenend is voor het werk van Voltaire. We zien bij hem het afwijzen van de traditie, dat zo kenmerkend is voor de Verlichting. Het is een totaal *tabalua rasa* maken, althans *in principe*. De maatschappelijke struktuur en de bijbehorende ideologie dient te ver-

dwijnen, want dat is barbarij. Maar het onderscheid *elite-canaille*, dat eveneens uit de traditie afkomstig is, dient gehandhaafd te blijven. Daartoe is het nodig dat het *canaille* onder de duim wordt gehouden, zoals het in het verleden onder de duim werd gehouden: met de leugens van het Christendom. Gebeurt dat niet, dan valt de samenleving ten prooi aan de normloosheid van het gewone volk, dat te dom is om te begrijpen wat voor de oude leugens in de plaats komt. Dat geldt trouwens ook voor de koning.
Voltaire heeft de mogelijke maatschappelijke gevolgen van een totale skepsis ten aanzien van de traditie doorzien. Hij heeft het als nihilisme geduid en is ervoor teruggedeinsd. Daarom moet de Verlichting, net als bij Montesquieu, partieel zijn. Zij mag de traditie slechts aantasten, voorzover dit in het belang is van de klasse, waartoe hij behoort.
Bij Montesquieu betekent dit dat de aristokratische maatschappij-ordening in ere hersteld moet worden. Bij Voltaire betekent het dat de Verlichting slechts is voorbehouden aan een kleine elite en dat de rest van de mensheid met leugens binnen de maatschappelijke ordening gehouden moet worden.
Voltaire meent dus dat nihilisme een gevolg kan zijn van de skepsis, die eigen is aan de Verlichting. Maar hij ziet dit als een mogelijk niet als een noodzakelijk gevolg. Integendeel. Als de traditie verdwenen is, wordt juist zeer veel mogelijk, dat door de traditie tot nu toe is tegengehouden. Hij is juist in staat de traditie zo onbekommerd te vernietigen, omdat er zoveel is, waarin hij gelooft: vooruitgang, gebaseerd op wetenschap, humaniteit en tolerantie. Het probleem voor Voltaire is dus niet, dat er niets is, maar dat het volk niet zo verlicht is, dat het die vooruitgang kan vatten. En het volk verlichten is een hopeloze opgave.
De domheid en de botheid van het volk worden uitgebreid beschreven in één van de weinige boeken van Voltaire die nog veel gelezen worden: *Candide*. In dit boek vinden we één land met verlichte geesten, temidden van een wrede en absurde duisternis: het land *Eldorado*.(hoofdstuk 17 en 18) Het fungeert als een gelukzalig kontrapunt.
Het boek *Candide* kan overigens aanleiding geven tot misverstanden in verband met de nihilistische proble-

matiek. Het eindigt namelijk met de Camusiaans aandoende zin: 'maar laten wij onze akker bewerken'. Dit zou kunnen duiden op een gelaten aanvaarding van de zinloosheid van het bestaan in een absurde wereld, waarin ons niets meer rest dan het doen van onze plicht. Een dergelijke interpretatie echter zou niet in overeenstemming zijn met de strekking van de rest van Voltaire's oeuvre en met zijn niet aflatende inspanningen om Frankrijk humaner en redelijker te maken.[12] Het gaat hier slechts om de zinloosheid van gefilosofeer over menselijke ellende: voor metafysika kopen we niets, er moet gewerkt worden. De rol van de *philosophes* bestaat uit het vinden van oplossingen, die zich daarbij voordoen. Aan Diderot schrijft hij: 'het werk op het land lijkt mij tot de filosofie behoren. Het bebouwen van het land is het goede experimenteren in de fysika.' (Owen Aldridge, 1975, 259) 'Bewerken van de akkers': we kunnen de betekenis hiervan overdrachtelijk nemen, maar moeten daarbij wel bedenken dat Voltaire leeft in de pre-industriële samenleving, zodat *letterlijk* en *overdrachtelijk* hier vrijwel samenvallen.

Voltaire's leven. In de ogen van Voltaire dreigt bij totale afbraak van de religieuze traditie nihilisme voor de grote massa's, terwijl een kleine, verlichte elite gespaard blijft.
Het is, met dit voor ogen, interessant te onderzoeken hoe Voltaire's relatie is met de werkelijke elite van zijn tijd, die tevens de traditionele elite is.
Voltaire is de zoon van een advokaat en de achterkleinzoon van een keuterboer. (Pomeau, 1955, 82) Hij gebruikt zijn talent als causeur en schrijver om de lijn van sociale stijging van de familie voort te zetten, en met vallen en opstaan lukt het hem carrière te maken aan het frivole hof van de regent, Philippe d'Orleans. Hij is suksesvol, wordt hogelijk gewaardeerd en gaat op voet van gelijkheid om met hertogen en gravinnen. Hij verandert zijn naam - waarmee hij zijn afkomst verloochent: van Monsieur Arouêt wordt hij Monsieur de Voltaire.
In de naamsverandering vindt de chevalier de Rohan, een telg uit één van de aanzienlijkste geslachten van Frankrijk, aanleiding om te vragen: 'Monsieur de Voltaire, Monsieur Arouêt, wat is precies uw naam?'[13] Hier-

mee raakt hij Voltaire op zijn teerste punt: diens geruisloze overgang van een bourgeoisnaam naar een naam met het adellijke *de* onder het mom van een schrijvers-pseudoniem. Het antwoord van Voltaire is dan ook scherp. Er zijn twee versies. Volgens de ene antwoordt hij dat 'hij niet zelf een grote naam draagt, maar althans weet hoe hij die eer moet aandoen.' Een zware belediging, omdat hij suggereert dat voor Rohan het omgekeerde geldt - een suggestie die niet zonder grond is, en daarmee des te pijnlijker. Volgens de andere versie antwoordt hij dat 'hij met zijn naam net begint, en dat de chevalier bezig is een einde te maken aan de zijne.' Een belediging waarin sociale stijging en daling - van families en personen, nog niet van klassen - een rol speelt.
Rohan wreekt de belediging door Voltaire enkele dagen later door een paar boeven in elkaar te laten slaan, waarvan hij vanuit een koetsje luidruchtig geniet. Voltaire wil hiervoor op zijn beurt wraak nemen. Hij vraagt zijn adellijke vrienden hem hiermee te helpen. Maar zij zijn opeens zijn vrienden niet meer. Hij neemt schermlessen, om met Rohan te kunnen duelleren. Maar daartoe krijgt hij de kans niet. Als de familie Rohan merkt dat hij wil duelleren, laat ze hem in de *Bastille* gooien. Dan is de grote poëet ineengeschrompeld tot een lachertje. Niemand heeft sympathie voor hem. (o.c. 59) Herinnert hij zich op dat moment dat hij enkele jaren eerder op vergelijkbare wijze een acteur in elkaar heeft laten slaan? (ibid.) Het dringt niet tot hem door dat zijn sociale stijging een fata morgana was, dat hij gewaardeerd werd als nar, en verder niet. Althans, een dergelijk besef blijkt niet uit de brief aan de eerste minister waarin hij verzoekt naar Engeland te mogen uitwijken:

'20 april 1726

'Monseigneur,
Opnieuw wijs ik er met de grootste onderdanigheid op dat ik ben afgeranseld door de geachte Chevalier de Rohan met behulp van zes bandieten, achter wie hij zich moedig had opgesteld.
Vanaf dat moment heb ik voortdurend getracht niet *mijn* maar *zijn* eer te herstellen. Een taak die te moeilijk was om te volbrengen (...)'

Hij doet alsof hij de meerdere is van Rohan, die hij en passant nogmaals beledigt. Alsof hij in staat zou

zijn de eer van een Rohan te redden! Op grond waarvan? Niet op grond van zijn geboorte. Op grond van zijn talent. In zijn eigen ogen onderscheidt Voltaire zich van alles en verheft zich boven allen op grond van zijn talent. Maar telkens weer zal hij moeten ervaren dat de waarden van de aristokratie anders zijn. Wat is talent in de ogen van een edelman? Een goed paard heeft ook talent, en vaak nog een betere stamboom dan Voltaire. Overigens is de sociale afstand niet meer zo groot, dat men Voltaire doodt wegens zijn beledigingen. Deze beledigingen zijn niet zijn grootste misdaad. Zijn grootste fout is, dat hij zich gedraagt als een edelman. Daarom moet hij voor enige tijd uit de samenleving verwijderd worden. Hij krijgt van de autoriteiten toestemming om naar Engeland te vertrekken.
Voltaire raakt door dit avontuur zijn identifikatie met de adel althans voor een deel kwijt. Hij gaat zich meer bekennen tot de bourgeois-waarden, waarvan voor hem *vrijheid* verreweg de belangrijkste is. En sinds zijn Engelse ballingschap is zijn talent meer dan daarvóór gericht op het realiseren van deze waarden.
Dat wil niet zeggen dat Voltaire zijn ambities verloren heeft. Hij verovert zich, twintig jaar na de zojuist beschreven episode - hij is dan begin vijftig - door middel van de gebruikelijke intriges een plaats in de Academie Française. Hij blijft vrienden zoeken onder de hoge adel. Door spekulaties, woekerrentes (Nicholson, 1971, 121), en royalties uit zijn werk, alsmede door uitvoerig klaplopen verschaft hij zich een komfortabel vermogen. Hij wordt koninklijke geschiedschrijver en verwerft zich de adellijke titel *gentilhomme ordinaire de la chambre du roi*. Later koopt hij nog de titel *Comte de Tournai*. Hij krijgt een appartement in het paleis van Versailles.
Uit Versailles verdwijnt hij voorgoed na een incident, dat in de verte lijkt op het incident met Rohan. Boze tongen beweren zelfs, dat hij verbannen is. (Owen Aldridge, 1975, 154) In een dankvers aan de maîtresse van de koning, Madame de Pompadour,brengt hij de suksessen van de koning met haar in verband. (ibid.) Nu is dit in overeenstemming met de realiteit, maar dat neemt niet weg dat het een belediging is aan het adres van de koningin om dit in een gedicht te zeggen. Maar het is meer: het is een belediging aan het adres van de adel te zeggen dat de glorie van het hof in belangrijke

mate afhangt van een *bourgeoise*.
Nu hangt de glorie van het hof in de tijd van Voltaire al 100 jaar voornamelijk af van de bourgeoisie, en het is Voltaire's ideaal, dat dit geradikaliseerd wordt. Het *talent*, niet de *afkomst*, moet aan het hof centraal staan. Dit is ook de reden waarom hij aanhanger is van de *thèse royale*. Alleen het hof van een machtige centrale vorst is in staat een *meritokratie* (waarin Voltaire zelf een centrale plaats kan innemen) vorm te geven. Hendrik IV en Lodewijk XIV hebben dit bewezen. Maar de reakties op zijn gedicht aan Pompadour, leren hem, dat het ingewikkelder ligt. De bourgeois-meritokratie mag het dan misschien voor het zeggen hebben, het is zeker niet de bedoeling, dat zij de adel hierop wijst.
Hij had dit ook al gemerkt aan het appartement dat hij toegewezen had gekregen (boven een keuken en naast een stinkende w.c.), en aan het feit dat de koning hem negeert. Hij voelt zich dan ook aan het hof miskend - ten onrechte, vinden zij die op de hand van de adel zijn (Mitford, 1973, 172) - en is diep teleurgesteld: 'Zij, die je vertellen (...) dat ik in 1744 en 1745 hoveling was, hebben een droevige waarheid onthuld. Het is waar. Ik herstelde me in 1746 en had spijt in 1747. Van alle tijd die ik verloren heb, is het deze, die ik het meest betreur.' (Besterman, 1969, 305)
Het is de samenballing van talent aan het hof, die hij verwacht van de man die pretendeert koning-filosoof te zijn: Frederik de Grote van Pruissen, de Marcus Aurelius van het noorden, zoals hij hem noemt. Maar ook dit loopt op een teleurstelling uit.

> 'Voor mijn ontwikkeling ga ik een woordenboek samenstellen van koningen.
> *Mijn vriend* betekent *mijn slaaf*.
> *Mijn beste vriend* betekent *je laat me meer dan onverschillig*.
> Begrijp uit *ik zal je gelukkig maken*: *ik zal je dulden zolang ik je nodig heb*.
> *Kom vanavond bij me souperen* betekent *ik zal vanavond de gek met je steken*.' (Brief uit Berlijn van 18 december 1752)

Hij is dus nog altijd een nar, ook bij een koning voor wie op het eerste gezicht talent zwaarder weegt dan afkomst.
Deze teleurstellingen betekenen niet, dat hij het hof afzweert en de thèse royale laat vallen. En het valt

niet te ontkennen dat zijn ideaal van een hof met veel geleerden enige realiteit heeft: althans aan het Franse hof spelen zij soms een rol.[14] Maar de rol van Voltaire is daar uitgespeeld.
Wat Voltaire aan het hof niet kan bereiken, het beïnvloeden van de koning, probeert hij van nu af op een volstrekt nieuwe manier: via de publieke opinie. Zoals gezegd is Voltaire de eerste die de publieke opinie gebruikt als instrument. (Besterman, 1969, 427)
Zo propageert hij de waarden van de bourgeoisie, en helpt hij ze verder te ontwikkelen: de redelijkheid en de tolerantie, de onverstoorbare nuchterheid van 'we moeten onze akkers bewerken', de utilitaristische instelling (Gay, 1959, 293, 307), en de koppeling van vrijheid en waardigheid aan eigendom. (o.c. 225)

Nihilisme en mobiliteit. Zoals zovelen in het achttiende eeuwse Frankrijk is Voltaire uit op een spektakulaire sociale stijging. Maar de illusie, dat hij ooit het hoogste zal bereiken, moet hij opgeven. De hoge adel zal hem altijd als *canaille* blijven beschouwen. Toch koopt hij een adellijke titel. Om te laten zien dat hij zelf geen *canaille* is, is het nodig, dat hij op het canaille scheldt: 'Het *canaille* zal altijd *canaille* blijven.' Daarbij heeft hij een afkeer van wat zo typerend is voor de bourgeoisie, het streven naar sociale stijging. (o.c. 244) Het is, alsof hij zijn eigen stijging wil verdringen. Maar bovendien maakt de sociale stijging van andere bourgeois de waarde van zijn eigen sociale stijging weer ongedaan. Daarom moet hij zijn minachting ten aanzien van het *canaille* breed uitmeten. Hij moet ze als *nihilistisch* stigmatiseren: als het niet door een Godheid wordt gekontroleerd, is het *canaille* normloos.
Dit geldt trouwens niet alleen voor het canaille, maar ook voor de adel, en zelfs voor de koning. Hij minacht hen, die hem miskennen. Ook zij zijn niet verlicht, en vallen in zijn waarderingsschaal onder de meritokratie, waartoe hijzelf behoort.
Zo ziet de rangorde in de maatschappij er voor Voltaire *idealiter* uit. Maar de realiteit is anders. In de realiteit blijft hij een bourgeois, die bezig is sociaal te stijgen met alle geijkte middelen. Net als bij Montesquieu is dat een zeer dubbelzinnige bezigheid. Hij probeert om hoog te komen via verschillende wegen;

langs de weg van het talent: door zich te vestigen als dichter en denker; en langs de weg van het geld: door zich titels en een buiten te kopen. Hij wil stijgen in de samenleving zoals die hier en nu voor hem is, maar ook in een samenleving zoals hij, door de toenemende macht van de bourgeoisie, zou kunnen worden.
Om erkend te worden als dichter en denker moet hij zich identificeren met een publiek, dat hij veracht: de adel of het grote publiek. Omdat hem dit tegenstaat, heeft hij eens te meer behoefte dit publiek als nihilistisch te stigmatiseren. Niettemin heeft hij dit publiek nodig. De weg van het geld brengt ambivalenties van hetzelfde soort met zich mee: hij gaat dan behoren tot een nieuwe groepering, die hij veracht, en die hem, ondanks al zijn inspanningen blijft verachten. Hij moet dan toch weer op zijn verdiensten als *philosophe*, verlichte geest, teruggrijpen om zich staande te houden.
Zijn gebruik van het forse argument, dat nihilisme dreigt, is ook te begrijpen vanuit zijn angst dat al zijn inspanningen te niet zullen worden gedaan, doordat de *roturiers en masse* gaan stijgen op de sociale ladder.
De traditie houdt dit tegen, maar Voltaire wil deze traditie opruimen, omdat ze ook hemzelf tegenhoudt. *Deze opruiming brengt niet de gevaren van de nihilistische problematiek met zich mee*, zolang we maar geloven in de rede en de God die daarbij hoort en het canaille door diezelfde, verachte traditie gekneveld blijft. Een te radikale opruiming van die traditie is dus niet op zijn plaats. De traditie moet weg, voorzover ze Voltaire en zijn gelijken tot het canaille rekent. Maar daar is dan ook de grens. Helaas is die grens niet al te duidelijk. Geld zou een grens kunnen zijn: vandaar de in de achttiende en negentiende eeuw gebruikelijke, en ook door Voltaire gehanteerde koppeling van vermogen en waardigheid. Maar dit is niet genoeg. Er moet een krachtig argument bij, zoals het als *niets* etiketteren van hen, die onder de grens behoren te blijven.
Het etiket *nihilisme* schept duidelijkheid in een maatschappij, waarin de traditionele ordening door mobiliteit is vertroebeld.

Terugblik. De indruk zou gewekt kunnen zijn, dat het begrip nihilisme in het werk van Voltaire een centrale

rol speelt. Dit zou dan een gevolg zijn van de vertekening, die een specifieke probleemstelling nu eenmaal met zich meebrengt. Het zou een onjuiste indruk zijn. Nihilisme speelt een rol in het werk van Voltaire. Het is een belangrijke rol, omdat er een duidelijk verband wordt gelegd tussen *skepsis* en nihilisme. Het is echter geen centrale rol. Hij spreekt er terloops over.

Samenvattend kunnen we zeggen dat Voltaire nihilisme ziet als een gevolg van een verkeerd begrepen schoon schip maken met de traditie. Als men botweg in de skepsis blijft steken, is nihilisme het gevolg.
Het is een risiko, dat te verwachten is bij juist die groeperingen, waartoe hij zichzelf niet rekent: het canaille en de ongeletterde hofadel. Het uitspreken van deze verwachting is een polemische daad. Het is te beschouwen als een zich afzetten tegen deze groeperingen en als een poging door middel van een drastisch oordeel duidelijkheid te scheppen ten aanzien van de eigen ambivalenties.

II.4. *Rousseau.*

Een 'antithèse'. Montesquieu is de sterkste vertegenwoordiger van de *thèse nobiliaire* en Voltaire van de *thèse royale*. Rousseau (1712-1778) is de grote voorvechter van gelijkheid en individualisme, en op grond daarvan zet hij zich krachtig af tegen de beide *thèses*.
Het verst staat Rousseau af van de *thèse nobiliaire*. Iedere legitimatie van een politiek stelsel, die een beroep doet op het verleden wijst Rousseau van de hand. (Rousseau, 1977, II, 18) Dat is begrijpelijk vanuit Rousseau's individualisme. Het individu staat in wezen los van de andere individuen. Het sociale verleden, dat de mensen volgens Montesquieu bindt is voor Rousseau niet wezenlijk. Het is zeker geen grond voor legitimering. De enige grond is de rede, die alle mensen in gelijke mate bezitten, en deze is tijdloos.
Met dit totale afwijzen van de traditie, ontneemt hij de *thèse nobiliaire* haar rechtvaardiging. Dat wil zeggen, de *thèse* in haar oude vorm en niet zoals Montesquieu die verdedigt, met een utilitaristische rechtvaardiging. Daarnaast bestrijdt Rousseau de intermediaire machten, want die bevorderen de ongelijkheid en perken de vrijheid van de individuen in. (o.c. II, 3, 12) Het feodale systeem, de inspiratiebron voor de *thèse nobiliaire*, noemt hij absurd. (o.c. III, 15)
Ook tegen de *thèse royale* zet Rousseau zich krachtig af in een vernietigende analyse van het koningschap. Monarchen, zo betoogt hij, zijn niet in staat verlichte figuren om zich heen te verzamelen, dat kan alleen de stem der gemeenschap. Wat een koning om zich heen verzamelt is bedroevend. Een beeld van korruptie, eigenbelang, onrechtvaardigheid, onredelijkheid, gekuip, wisselvalligheid en uitbuiting van het volk doemt op. (o.c. III, 6) In al zijn abstraktheid een niet onverdienstelijk beeld van wat zich aan het hof afspeelt. Het lijkt op wat Montesquieu schildert en wijkt sterk af van wat Voltaire als ideaal voor

ogen heeft. Voltaire's ideaal is volgens Rousseau principieel onmogelijk.
Rousseau staat even ver af van Montesquieu als Voltaire. Zijn individualisme is het schrikbeeld van de eerste, zijn visie op civilisatie brengt hem in botsing met de tweede, zijn radikale gelijkheidsstreven gaat recht in tegen beiden. Daarmee staat hij buiten de politieke diskussie van zijn tijd.
Montesquieu en Voltaire staan beiden midden in de politieke diskussie van hun tijd. Zij staan in veel opzichten tegenover elkaar, maar al hebben ze bijna tegenovergestelde visies op het perfektioneren van hun samenleving, het is *hun* samenleving. Ze strijden in dezelfde arena, en dat verbindt hen.
Jean-Jacques Rousseau staat buiten deze arena. Wat hij te zeggen heeft is voor de politiek van dat moment nauwelijks relevant. (Gay, 1959, 333) Hij is dan ook niet uit op het perfektioneren van de Franse samenleving, die zijn samenleving niet is. In feite laat hij die samenleving weinig hoop. (Rousseau, 1977, II, 8, 10)

Ongelijkheid en civilisatie. Dat hij de traditionele Franse samenleving afwijst blijkt al uit zijn voortborduren op de uit protestant Europa afkomstige natuurrecht-theorieën. Deze baseren zich op de rede, en niet op welke traditie dan ook. Ze zijn in principe algemeen geldig, hetgeen een schoon schip maken met de plaatselijke tradities veronderstelt. Deze theorie heeft veel aanhang onder de kleine bourgeoisie in Frankrijk en wordt in de *Encyclopedie* verdedigd. (Dérathé, 1970, 32) De theorie is radikaler dan de *thèse royale*, die zich in het algemeen nog wel op de traditie meent te kunnen beroepen, maar ze is er niet per se strijdig mee.
Veel sterker blijkt Rousseau's breuk met het traditionele Frankrijk uit het toekennen van de soevereiniteit aan het gehele volk. (o.c. 48, 51)
Dat is dan niet alleen het Franse volk, maar elk volk, waar dan ook. Deze volkssoevereiniteit houdt in, dat alle leden van een samenleving gelijkwaardig zijn. (o.c. 48; Rousseau, 1977, II, 2) Dit verzet tegen de ongelijkheid is in de achttiende eeuw in Frankrijk uniek. (Dérathé, 1970, 5)
Ongelijkheid komt volgens Rousseau voort uit de wil

zich te onderscheiden van anderen. Zij die erin slagen zich te onderscheiden zullen die anderen ook onderdrukken, om hun komfortabele positie te handhaven of te versterken. Dit betekent dat iedereen in slavernij leeft. (Rousseau, 1977, I, 1) Niet alleen de onderdrukten, ook de onderdrukkers, die hun slaven nodig hebben om zich te kunnen onderscheiden. (ibid.)
De behoefte om zich van anderen te onderscheiden kan alleen dáár ontstaan waar mensen samenleven. Zodra mensen gaan samenleven worden zij afhankelijk van anderen. Zij zijn niet langer zichzelf, maar worden wat anderen van hen vinden. (Rousseau, 1959, III, 189) Ze zijn de gevangenen van de anderen, en van zichzelf vervreemd. (Grimsley, 1973, 22 e.v.)
De mens is van nature goed, maar hij vervreemdt van zijn natuur als hij gaat samenleven, omdat hij dan niet langer zichzelf wil zijn, maar iets in de ogen van de ander. Het gevolg hiervan is civilisatie[16], het zich voortzettende proces van verfijning, verwetenschappelijking, verweking, verloedering. Dit proces begint pas werkelijk met de ontwikkeling van kennis en techniek. (Starobinski, 1971, 344; Rousseau, 1959, III, 156) 'Het zijn het ijzer en het graan, die de mensen geciviliseerd en de mensheid te gronde gericht hebben.' (ibid. 171) Het graan, wat wil zeggen de landbouw, die gaat ontstaan als de mensen hun solitaire jagersbestaan opgeven, eist van de mensen dat ze vooruitzien in de tijd (ibid., 144), het eist overleg, reflektie, en dat betekent dat de mensen zich losmaken uit hun onmiddellijke eenheid met de natuur. De vervolmaking van de reflektie maakt van de mens een verdorven dier. (ibid., 138)
Maar hoe kon het ooit zover komen, als de mens van nature goed is? Rousseau zoekt de oorzaak uiteindelijk in het wezen van de mens, in diens *perfectibilité*, de vervolmaakbaarheid. De mens is niet volmaakt, niet 'af', zoals de andere dieren, hij kan en moet zelf zijn wezen vervolmaken. Dat is zijn vrijheid, die hij ten goede of ten kwade kan aanwenden. (ibid., 142) Deze *perfectibilité* maakt het mogelijk dat de mens kan, wat het dier niet kan: zijn manier van leven veranderen. Hij wordt van een solitair levend wezen een sociaal levend wezen, en het zijn de dwangmatigheden van het samenleven die hem dwingen tot nadenken, tot civilisatie, die hem steeds meer van hemzelf doen vervreemden. Het samen-

leven 'brengt noodzakelijkerwijs de mensen tot meer onderlinge haat, naarmate hun belangen elkaar meer kruisen en tot het schijnbaar elkaar bewijzen van diensten, terwijl zij elkaar in werkelijkheid alle voorstelbare kwaad doen.' (ibid., 202) 'Uit de samenleving en de luxe, die zij voortbrengt groeien de vrije kunsten, de techniek, de handel, de literatuur en al deze nutteloze dingen doen de industrie bloeien, verrijken de staten en richten ze te gronde.' (ibid., 206) Wie werkt aan het uitbouwen hiervan, richt met zijn cultus van de vooruitgang de mensheid te gronde. (Green, 1955, 106)

Civilisatie en nihilisme. Dit blijkt heel duidelijk uit een passage uit de *Lettre à Voltaire sur la Providence.* (Rousseau, 1959, IV, 1062) Het is een antwoord op het beroemde gedicht dat Voltaire geschreven heeft naar aanleiding van de aardbeving in Lissabon (1755) onder het motto 'een onderzoek van de maxime 'wat is, is goed'.' Hierin valt hij Leibniz' oplossing van het *theodicée-probleem* aan. Het theodicée-probleem is het volgende: hoe is het mogelijk dat God, die goed is, het kwaad op de wereld geschapen heeft? Het antwoord van Leibniz is, dat we in de beste van alle mogelijke werelden leven. Ook het kwaad en de ellende zijn noodzakelijk voor het bereiken van het goede, voor het realiseren van het plan dat God met deze wereld heeft. Het kwaad is dus eigenlijk ook goed. De onvoorstelbare ellende van de aardbeving in Lissabon toont volgens Voltaire de onzinnigheid van deze gedachtenkonstruktie ondubbelzinnig aan.
Rousseau stelt hier tegenover dat de ramp veel minder groot geweest zou zijn als de civilisatie er niet was geweest en de mensen geen steden hadden gebouwd, die nu eenmaal kunnen instorten. Het kwaad dat van God komt wordt dus werkelijk een kwaad door de mensen, die met hun civilisatie het plan van God verstoren.
'Ik voor mij zie overal dat de rampen, die de natuur ons brengt, veel minder wreed zijn dan die, welke wij er aan toevoegen. Maar hoe vernuftig wij ook kunnen zijn in het aanwakkeren van onze ellende door middel van instituties, we zijn er tot op heden niet in geslaagd onszelf zozeer te vervolmaken dat het leven ons in het algemeen tot een last geworden is en we het niets (*le néant*) verkiezen boven ons bestaan.'

De civilisatie heeft de meeste mensen nog niet zover gebracht dat ze *niets willen*. (Het) niets willen, dat is het zuivere nihilisme. Zover is het dus voor de meesten nog niet. Maar voor sommigen kennelijk wel. Wie zijn dat?
'Wie hebt u daarover geraadpleegd, meneer? De rijken wellicht, verzadigd als zij zijn van hun slechte genoegens en onwetend omtrent de ware genoegens, altijd verveeld door het leven en altijd bang het te verliezen. Of de geleerden, die meer dan wie ook op een stoel zitten en van alle mensen het ongezondst zijn, het meeste nadenken en dus het ongelukkigst zijn.' (ibid., 1063)
Het is de civilisatie met zijn overmaat aan luxe en reflektie die de natuur wreed en zinloos doet schijnen en het geluksgevoel dat het leven op zichzelf met zich meebrengt doet verdwijnen. Het is een vertekening vanuit het ziekelijke perspektief van iemand die in de civilisatie gevangen zit. Daarom had Voltaire beter andere zegslieden kunnen nemen:
'Praat er eens over met een eerlijke bourgeois, die een rustig en onbekend leven heeft geleid, zonder plannen en ambities, een goede handwerkman, die geriefelijk leeft van zijn ambacht, ja zelfs een boer, geen boer uit Frankrijk, waar men vindt dat men de boeren van ellende moet laten kreperen opdat zij ons laten leven, maar uit elk land dat vrij is, bijvoorbeeld het land waar u nu bent! (Rousseau's geboorteland Genève)' (ibid.) Deze mensen vinden het leven goed zoals het is. 'Het verschil tussen deze twee opvattingen doet me geloven dat vaak het misbruik dat we ervan maken het leven een last doet zijn; en ik sla hen, die het spijt dat ze geleefd hebben heel wat lager aan dan hen, die met Cato zeggen: ik heb geen spijt van mijn leven, want ik heb zo geleefd, dat ik niet voor niets geboren ben.' (ibid.)

Nihilisme en samenleving. Wat Rousseau wil is een dam opwerpen tegen de civilisatie zoals die zich manifesteert, want als die zich doorzet raken de mensen op het laatst totaal vervreemd, totaal gecorrumpeerd, zijn ze niet meer, maar schijnen ze nog slechts. (Starobinski, 1971, 42, 54) De mens wordt slaaf van zijn gelijken en van zijn behoeften, en zo ontstaat 'een nieuw soort gelijkheid, maar dan wel in de verplettering en de nietigheid: het is hier, dat de mensen weer

gelijk worden, omdat ze niets zijn.' (Rousseau, 1959, III, 191) Een formulering, die bijna identiek is aan die van Montesquieu, waar deze de konsekwentie van het despotisme beschrijft. Rousseau echter polemiseert tegen iets anders.
Hij richt zich tegen de oververfijning van de toplaag. Hierdoor vervreemdt de toplaag van de natuur in en buiten zichzelf. Voltaire kan als illustratie dienen: hij kent niet eens de boeren die om hem heen een rustig leven leiden en hem door hun arbeid in leven houden. Door deze vervreemding van het leven wordt het leven zinloos en de waarde van het leven *nihil*.
Deze civilisatie is een direkt gevolg van de ongelijkheid, en hiertegen richt Rousseau zijn kritiek zich evenzeer, waarmee hij zich maakt tot de spreekbuis van de 'kleine luiden'. (Lemaire, 1980, 174 e.v.) Maar achter deze oorzaak ligt een nog diepere. De ongelijkheid onder de mensen is een direkt gevolg van het feit dat de mensen zijn gaan samenleven. Hier ligt de diepste oorzaak. Rousseaus kritiek, die uitloopt op een vernietigend: 'het is niets', richt zich in laatste instantie tegen het samenleven zelf.
Hierdoor is de maatschappijkritiek van Rousseau meer dan gewone ideologie, zoals de kritiek van Montesquieu en Voltaire. Want in deze kritiek is weliswaar enerzijds een klassebelang verwoord (van de 'kleine luiden'), maar anderzijds richt het zich impliciet tegen elke klasse, omdat het samenleven zelf (waarvan 'klasse' en 'stand' verbijzonderingen zijn) wordt gekritiseerd.

Naar een andere samenleving. Het leven is *niets*, omdat de mens door het samenleven en de civilisatie, die dit met zich meebracht, vervreemd is geraakt van zijn eigen wezen.
Toch is deze vervreemding niet totaal. Achter de vele maskers, die het civilisatieproces ons heeft opgezet, is nog altijd het natuurlijke *ik* te vinden. (Starobinski, 1971, 72) Het is echter maar de vraag of dit natuurlijke ik nog is te redden van de verminking die het samenleven met zich heeft meegebracht.
Het samenleven als zodanig - dus los van welke historische realiteit ook - is voor Rousseau de grote boosdoener. Het *ik* is zuiver en natuurlijk daarom moet de samenleving, die nu eenmaal niet meer is af te schaffen, zó georiganiseerd worden dat het ik zo vrij mogelijk,

dat wil zeggen zo veel mogelijk in overeenstemming met de natuur en zo weinig mogelijk door het samenleven van zijn wezen vervreemd, kan leven. (o.c. 345)
Losse ik-ken moeten georganiseerd worden in de staat, die op zijn beurt alles moet doen om de vrijheid van de individuen te dienen.[17] Dat dit gebeurt is de algemene wil, die uitgaat boven de bijzondere willen. (Rousseau, 1977, I, 7) Hieraan dient ieder zich te houden met een religieuze ijver. Rousseau noemt het dan ook een *burgerlijke belijdenis*. (o.c. IV, 8)[18]
Voordat dit alternatief verwezenlijkt kan worden zal met de traditie schoon schip gemaakt moeten worden. Voltaire wil dit ook, maar Rousseau wil het veel radikaler. Hij haat de traditie, die hij alleen maar negatief kan beoordelen, en tabula rasa maken is voor hem dan ook *negatie van de negatie* (Starobinski, 1971, 37), zoals Starobinski het formuleert. Dat wil zeggen: het ongedaan maken van de ontkenning van het wezen van de mens. Pas daarna kan de utopie ontstaan, al is de kans daarop niet groot.
Wanneer Rousseau analyseert welke mogelijkheden er aanwezig zijn voor het realiseren van zijn utopie in het Europa van zijn tijd, grijpt hij voor een groot deel terug op de analyse van Montesquieu. (bijv. Rousseau 1971, II, 9; III, 1, 4, 8) En op grond hiervan is hij zeer pessimistisch. Europa is zozeer door de traditie gecorrumpeerd, dat er geen redden meer aan is. (o.c. II, 8) Corsica vormt op deze regel misschien de enige uitzondering. (o.c. II, 10) Zo wordt het radikale in Rousseau's politieke denken getemperd door een determinisme, dat hij ontleent aan de sociologische analyse van een man, wiens politieke denken hij afwijst.
De sociale ontwikkelingen zijn zodanig geweest, dat pogingen tot verbetering van de situatie hopeloos zijn. Het lijkt wel, of we met onze samenleving voor altijd in het niets gevangen zijn. Misschien dat enkelingen nog een kans hebben tot hun zuivere ik terug te keren. Zo moet Rousseau's opvoedingsleer dan ook begrepen worden. Ze is negatief, dat wil zeggen gericht op het niet aanleren van de civilisatie, zodat de natuur in ons kan spreken. We kunnen dan in overeenstemming met de natuur handelen. Dit is wat Rousseau zowel onder vrijheid als onder redelijkheid verstaat: denken en doen in overeenstemming met de natuur. (Cassirer, 1975, 45) Deze rede kan gekend worden door middel van intro-

spektie. (Starobinski, 1971, 31)
Het leven in eenvoud, in overeenstemming met de natuur, is bij Rousseau alleen te bereiken met zeer kunstmatige middelen: een starre opbouw van de samenleving of een gekunstelde opvoedingsmethode. Cassirer noemt zijn opvoedingssysteem 'een zeldzaam gekompliceerd systeem van misleiding en zorgvuldig berekende kunstgrepen.' (Cassirer, 1975, 67)
En zo zien we het schijnbaar paradoxale in het denken van Rousseau: om zich van het gekunstelde te bevrijden moet hij zijn toevlucht nemen tot nog grotere gekunsteldheden. Om zich van de civilisatie te bevrijden, moet hij dat, wat bij uitstek bepalend is voor civilisatie - beheersing - tot onbereikbare hoogten opschroeven. Om 'nee' te kunnen zeggen tegen de civilisatie moet hij er hartgrondiger dan wie ook 'ja' tegen zeggen.
Uiteindelijk legt Rousseau zich bij de civilisatie, die onontkoombaar is geworden, neer. Sterker nog, hij radikaliseert de civilisatie, hij voert haar door tot het uiterste.(vergelijk Lemaire, 1980, 162 e.v.) Maar dit doet hij niet dan nadat hij haar heeft ontdaan van een paar aspekten, die hij ten onrechte met civilisatie als zodanig identificeert, de tierelantijnen, de franje, alles wat niet bijdraagt tot een strenge, calvinistische soberheid. Hij kan Voltaire dan ook niet verwijten, dat hij vóór de civilisatie is, maar hoogstens dat diens begrip van civilisatie (dat Rousseau zelf overneemt) nog teveel vermengd is met uit de aristokratische traditie stammende overbodigheden, dat hij nog met beide benen in de hofsamenleving staat, dat hij zijn utilitarisme veel te weinig heeft doorgevoerd, dat hij niet echt *tabula rasa* heeft gemaakt met de traditie.
Uiteindelijk is het verschil van opvatting ten aanzien van de civilisatie tussen Voltaire en Rousseau een verschil in levenshouding. Voltaire, de bon vivant uit Parijs, heeft plezier in de civilisatie zoals die zich op dat moment ontwikkelt, hij aanvaardt haar met vreugde, speelt ermee, vecht ervoor. Rousseau, de calvinist uit Genève, haat de civilisatie, maar neemt haar, na haar van haar bekoringen te hebben ontdaan, als een onontkoombaar noodlot op zijn schouders.

Rousseau's leven. We hebben gezien dat Rousseau zich keert, zowel tegen de elite, als tegen het samenleven

als zodanig. Het eerste lijkt zich beter te lenen voor een kennissociologische verheldering. Toch zal ik op het tweede de nadruk leggen, omdat het het meest fundamentele is en omdat het voor Rousseau het belangrijkste is. Omdat ik deze universele problemen in verband breng met het menselijk samenleven, blijft mijn verheldering een sociologische. Omdat hierbij Rousseau's verleden echter een aanzienlijke rol speelt, komen we op een terrein, waar sociologie en dieptepsychologie elkaar overlappen.
Rousseau's werk is verweven met zijn leven. Zijn theorieën zijn niet alleen doordacht, ze zijn ook doorleefd. Ze zijn het resultaat van een vaak heroïsche strijd die Rousseau levert - vooral tegen zichzelf, tegen zijn eigen dubbelhartigheid. Hij legt van deze strijd getuigenis af in *Les Confessions*. Uit dit boek licht ik een incident (Rousseau, 1964, 447 e.v.) dat als typerend voor zijn leven en zijn houding mag worden beschouwd.
Op het moment dat het zich voordoet leeft Rousseau - met enige onderbrekingen - reeds 10 jaar in Parijs. Twee jaar tevoren is zijn *Discours sur les Sciences et les Arts* verschenen, dat weliswaar niet serieus wordt genomen (Green, 1955, 106) maar Rousseau wel beroemd maakt. Hij heeft in en rondom de kring der Encyclopedisten veel vrienden die hem waarderen: Diderot, d'Alembert, Grimm, om de belangrijkste te noemen. Deze vriendschappen - door Rousseau soms niet helemaal zonder opportunisme gesloten - zijn hartelijk.
Op 18 oktober 1752 wordt Rousseau's opera *Le Devin du Village*, die in Parijs een geweldig sukses heeft gehad, opgevoerd aan het hof, dat zich op dat moment in Fontainebleau bevindt. Rousseau wordt uitgenodigd de voorstelling bij te wonen.

> 'Hier ben ik aan een der beslissende ogenblikken van mijn leven toe, waar het moeilijk is niets anders te doen dan vertellen, omdat het bijna onmogelijk is, dat het vertellen zelve niet het stempel zou dragen van berisping of verdediging. Ik zal nochtans pogen verslag te doen, hoe en op welke gronden ik mij gedroeg, zonder er lof of blaam aan toe te voegen. Ik zag er die dag even slordig uit als gewoonlijk; een grote baard en een vrij slecht gekamde pruik. Terwijl ik dit gebrek aan betamelijkheid voor een moedige daad hield, ging ik op die

wijze de zaal binnen, waar korte tijd later, de Koning, de Koningin, de Koninklijke familie en het hele hof zou binnen komen.
Ik ging in de loge plaats nemen, waar mijnheer de Cury me heenleidde, en die de zijne was. Het was een grote loge, die uitzicht gaf op het toneel, tegenover een kleine hoger gelegen loge, waar de Koning met mevrouw de Pompadour plaats nam. Door dames omringd, en de enige man voor in de loge, kon ik er niet aan twijfelen, dat men mij daar juist had neergezet om in het gezicht te zitten. Toen het licht was aangestoken, begon ik, nu ik me in deze kledij zag te midden van alle buitenmatig getooide mensen, slecht op mijn gemak te raken: ik vroeg me af, of ik op mijn plaats was, of ik behoorlijk gekleed was, en na enige minuten van onrust, antwoordde ik mezelf: ja, met een onverschrokkenheid, die wellicht meer voortkwam uit de onmogelijkheid er op terug te komen, dan uit de kracht van mijn redenen. Ik zei tot mezelf: ik ben op mijn plaats, omdat ik mijn stuk zie spelen, omdat ik uitgenodigd ben, omdat ik het slechts daarom gedaan heb, en omdat ten slotte niemand meer het recht heeft dan ik zelf, om van de vrucht van mijn werk en van mijn kunnen te genieten. Ik ben gekleed zoals ik dat gewoon ben; niet beter, niet slechter. Als ik begin me in een of ander te onderwerpen aan de mening, ben ik gauw opnieuw van alles de slaaf. Om steeds mezelf te zijn, moet ik op generlei plaats waar ook blozen, omdat ik gekleed ben naar de stand die ik gekozen heb: mijn uiterlijk is eenvoudig en onopgesmukt, maar niet vuil of onrein; de baard is dat op zichzelf in het geheel niet, omdat de natuur ons die geeft, en die, naar tijd en gebruik, somtijds een sieraad is. Men zal mij belachelijk, ongemanierd vinden; nu, wat raakt het me! Ik moet spot en blaam weten te verdragen. mits ze niet verdiend zijn.'
Rousseau provoceert enigszins, maar kennelijk toch uit een zekere overmoed, want zodra er geen weg terug meer is, begint hij te twijfelen. Dat de moed hem pas op dát moment in de schoenen zinkt is een interessant gegeven. Onzekerheid, die het overtreden van gevestigde normen met zich meebrengt kent hij wel, maar op een

moment, dat zij geen kwaad meer kan doen. Vervolgens gaat hij zijn onzekerheid te lijf met argumenten, die helemaal in zijn filosofie passen. De superioriteit van wat ik in me heb wordt gesteld boven het *comme il faut*. Men moet de autonome geest maar nemen, zoals hij is, wil men van zijn scheppingen genieten. Als hij anders zou zijn, zou hij een slaaf zijn, en niet tot dit soort scheppingen in staat. Er is niets onfatsoenlijks in zijn gedrag, het is geheel in overeenstemming met *de stand die hij zelf gekozen heeft*. De mobiliteit - vooral langs de geldweg - is in Rousseau's tijd zo groot dat de uitspraak 'ik kies zelf mijn stand' niet langer in flagrante tegenspraak is met de inhoud van het begrip 'stand', waarin men slechts geboren kan worden. Maar zij benadrukt toch wel Rousseau's autonomie. We zien een man die zichzelf buiten de samenleving plaatst en denkt dat hij zich erboven plaatst.
Dit buiten gesloten willen zijn van Rousseau is begonnen met buiten gesloten worden. Dit gebeurde voor het eerst in de eerste dagen van zijn leven, toen zijn moeder stierf in het kraambed. Het 'erbij-horen-bij-uitstek' - namelijk in de koestering van de moeder - moest hij missen.[19] Tien jaar later moest zijn vader vluchten uit Genève, en opnieuw bleek Jean-Jacques *buitengesloten waar bij gedacht had welkom te zijn* - in het wat al te knusse samenlevinkje op zich dat hij met zijn vader had gevormd. Zijn vader begon buiten Genève een nieuw leven en een nieuw gezin, waarbinnen voor Jean-Jacques geen plaats was. Jean-Jacques werd in Genève opgevoed, samen met een neef, aan wie hij zich erg hechtte. Maar na enige tijd werd hij *là bas*, beneden in de stad, in de leer gedaan bij een ambachtsman, terwijl de neef *là haut*, in de chique aristokratenwijk verder werd opgevoed tot notabel. Alweer buitengesloten.
Toen het bij zijn patroon niet langer uit te houden was, en niets hem verder nog aan Genève bond, sloot Jean-Jacques voor het eerst zichzelf buiten. Als vijftienjarige vluchtte hij en bekeerde zich tot het vijandige katholieke geloof. Niet ver buiten Genève knoopte hij een langdurige betrekking aan met de tien jaar oudere Madame De Waerens. Zijn relatie met haar bestond voor een groot deel uit het op de proef stellen van haar trouw aan hem. Het was een voortdurend afreizen en met kloppend hart weer terugkeren, totdat hij zijn

plaats in haar bed door een ander ingenomen vond. (vgl. Starobinski, 1971, 53 e.v.)
Al Rousseau's hoofdwerken gaan zózeer tegen de gevestigde normen en waarden in, dat ze te begrijpen zijn als pogingen zich buiten de samenleving te sluiten. De *Nouvelle Héloise* (1760) vormt hierop een uitzondering. Maar buitengesloten en weer in genade aangenomen worden op de manier waarop Rousseau dat graag werd, in nederigheid, knielend voor de voeten van de hooggeschatte vrouw, is hier een hoofdthema. Bij de *Contrat Social* en de *Emile*, die ongeveer gelijktijdig, in 1762 verschijnen, lukt het eindelijk: hij wordt vervolgd en weet vaak moeilijk aan zijn vervolgens te ontkomen. Voordat hij zich hierdoor bij de Franse staat onmogelijk maakt, had hij dat overigens al bij zijn vrienden, de *philosophes* gedaan. Hij blijft het doen tijdens zijn vervolging: helpers, beschermers en weldoeners weet hij meestal af te stoten.
In zijn kontakten met mensen is hij vaak heel zorgvuldig om hen niet tegen zich in te nemen, om bij hen in de smaak te vallen. Maar het is diezelfde zorgvuldigheid die hem in een vroeg stadium doet ontdekken - terecht of ten onrechte, en meestal ten onrechte - dat men hem op lage wijze buitensluit.
Starobinski heeft in zijn boek *Jean-Jacques Rousseau, la Transparence et l'Obstacle* hiervan een schitterende diepte-psychologische analyse gemaakt. Rousseau zou hunkeren naar een totaal éénzijn met alle medemensen (een volledige transparantie) maar de problemen van het samenleven (het obstakel) maken dit onmogelijk en bezoedelen het ideaal zó, dat Jean-Jacques afstand neemt, om niet zelf bezoedeld te raken. Alleen in zichzelf vindt hij de zuiverheid, de transparantie. Maar het verlangen naar transparantie met de anderen is groot. Dat blijkt ook in de theaterzaak van Fontainebleau. Als het hoge publiek zich in het geheel niet aan zijn afwijkende uiterlijk blijkt te storen en zich tot tranen toe laat roeren door zijn opera, laat Rousseau zich graag meeslepen:

> 'Ik hoorde om me heen een gefluister van vrouwen, die me schoon als engelen toeschenen, en die zachtjes tot elkaar zeiden: Dat is prachtig, dat is verrukkelijk; er is geen toon in die niet tot het hart spreekt. Het genoegen, zoveel beminnelijke vrouwen ontroering te schenken, ontroerde

mezelf tot tranen toe; en bij het eerste duo kon ik ze niet bedwingen, terwijl ik merkte dat ik niet de enige was, die schreide.'

Het sukses is zo groot, dat de koning wil dat Rousseau de volgende dag aan hem wordt voorgesteld:

'Mijnheer de Cury, die mij deze boodschap bracht, voegde er bij, dat men geloofde dat het een jaargeld gold, en dat de Koning me dat zelf wilde meedelen.

Kan men geloven dat de nacht, die op zulk een schitterende dag volgde, een nacht van angst en verlegenheid voor me was? Mijn eerste gedachte na die van deze voorstelling, ging naar een menigvuldige behoefte om me te verwijderen, die me dezelfde avond in de schouwburg veel leed had bezorgd, en die me de volgende dag kon kwellen, wanneer ik in de kring van toeschouwers of in de vertrekken van de Koning zou zijn, onder al die aanzienlijken, die op het voorbijkomen van zijne majesteit wachtten. Deze gebrekkigheid was de voornaamste oorzaak die me van de gezelschappen verwijderd hield, en die me belette me bij de vrouwen op te gaan sluiten.[20] Het denkbeeld alleen van de toestand waarin dat gebrek me kon brengen, was in staat het me zo erg te bezorgen, dat ik er flauw van viel, of een schandaal waarboven ik de dood verkozen zou hebben. Slechts de mensen die deze toestand kennen, kunnen de angst begrijpen, daarvan gevaar te lopen.

Ik stelde me mij vervolgens voor, in het bijzijn van de Koning, aan Zijne Majesteit voorgesteld, die zich verwaardigde stil te staan en het woord tot mij te richten. Daar was juistheid en tegenwoordigheid van geest nodig om te antwoorden. Mijn vervloekte schuchterheid, die mij bij de minste onbekende verwart, zou die me in tegenwoordigheid van de Koning van Frankrijk verlaten hebben, of mij veroorloofd hebben, dadelijk wèl te kiezen wat ik moest zeggen? Ik wilde nu, zonder de strenge houding en de strenge toon, die ik had aangemeten, te laten varen, tonen dat ik gevoelig was voor de eer, die een zo aanzienlijk vorst mij bewees. Ik moest ene of andere grote en nuttige waarheid in een schone en verdiende lofuiting wikkelen. Om vooruit een gelukkig antwoord gereed te maken,

had ik precies moeten voorzien wat hij me zou kunnen zeggen; en ik was er vervolgens zeker van, dat ik in zijn tegenwoordigheid geen woord van wat ik overdacht zou hebben, terugvinden zou. Wat zou er van mij worden op dit ogenblik en ten aanzien van *het hele hof, wanneer mij in mijn verwarring een* van mijn gewone lompheden ontsnappen zou? Dat gevaar verontrustte me, schrikte me af, deed me zodanig sidderen, dat ik besloot me er, wat er ook gebeuren mocht, niet aan bloot te stellen.'

Dat hij niet gaat is niet, omdat hij tegen het hof is, of tegen de civilisatie, integendeel. Hij is er zozeer door vereerd, dat de angst, niet aan de normen te kunnen voldoen en daardoor buitengesloten te worden erdoor vergroot wordt.

Hij is niet *per se* tegen de civilisatie en haar oververfijning, hij is ertegen, omdat zij het samenleven tussen mensen blokkeert. Inderdaad wordt hem persoonlijk door de stand der civilisatie het leven heel moeilijk gemaakt. Dat hij bijvoorbeeld door zijn blaasverstopping buitengesloten wordt is schijn. Het is de stand van de civilisatie, waardoor het onmogelijk is in het bijzijn van schone dames en de koning om de zoveel minuten tegen de wand te urineren, onderwijl *de konversatie losjes voortzettend. Vierhonderd jaar* eerder zou dit geen probleem zijn geweest. (Elias, 1969, I, 185) Maar toen waren er nog geen opera's, waarover men zou kunnen konverseren.

Om zich te kunnen handhaven, verschansen de mensen aan en om het hof zich in een vesting van verfijning. Het is deze zucht naar verfijing, die de koning dwingt zich voor opera te interesseren en de komponist te willen ontmoeten en die de komponist dwingt van een ontmoeting met de koning af te zien.

Een van de kenmerken van de civilisatie is, dat de ambivalentie, die zij bij de mensen oproept, zijn uitweg vindt in een soort romantische dweperigheid enerzijds en een naar cynisme neigende luchthartigheid anderzijds. (Elias, 1975, 322) Hierdoor kan Rousseau de roem verwerven, *waarnaar hij hunkert: de dames laten zich graag* meeslepen door een opera en de heren laten zich graag amuseren door een tegen de civilisatie gericht pamflet als de *Discours sur les Sciences et les Arts* (1750). Maar zij nemen het werk, en hun eigen emoties daarover minder serieus dan de sociale positie, die zij door

middel van civilisatie verdedigen.
En hier zien we een ander aspekt van Rousseau's marginale positie. Zijn calvinistische opvoeding en de serieuze rechtlijnigheid, die daarvan het gevolg is (vgl. May, 1961, 63) maken dat hij die onechtheid niet kan navoelen. Hij is niet in staat het spel mee te spelen. Hij is er dan ook tegen. Hij is tegen de civilisatie, die hem kwetst door hem tegelijkertijd *aan te trekken en af te stoten.*
Zijn kritiek is calvinistisch van aard: hij is voor de grootst mogelijke soberheid. Het is het asketische, van iedere luxe ontdane Sparta, dat in zijn eerste discours als ideaal geldt.
We hebben gezien, dat het angst was, die Rousseau zijn besluit deed nemen weg te blijven. In de passage, die er onmiddellijk op volgt maakt hij er een positieve wilsbeslissing van. Hij houdt liever de eer aan zichzelf:

> 'Ik verloor, dat is waar, het jaargeld dat me in zekere zin was aangeboden, maar ik ontsloeg me ook van de dwang, die dat me zou hebben opgelegd. Weg waarheid, vrijheid, moed. Hoe zou ik voortaan durven spreken van onafhankelijkheid en onbaatzuchtigheid? Ik moest slechts vleien of zwijgen, als ik dat jaargeld kreeg: en dan nog, wie verzekerde me, dat het me uitbetaald zou worden? Wat een stappen te doen, wat een mensen aan te zoeken! Het zou me meer moeite, en wel meer onaangename moeite kosten om het te houden, dan om het me voorbij te laten gaan. Ik meende dus door er van af te zien, een besluit te nemen dat zeer in overeenstemming was met mijn beginselen, en de schijn op te offeren voor de werkelijkheid. Ik deelde mijn besluit Grimm mee, die er niets tegen inbracht. Tot de anderen haalde ik mijn gezondheid aan, en ik vertrok dezelfde morgen.
> Mijn vertrek baarde opzien en werd algemeen gelaakt. Mijn redenen konden niet door iedereen gevoeld worden. Me van dwaze trots te beschuldigen was veel gauwer gedaan, en bevredigde de afgunst meer van wie in zichzelf voelde dat hij zich niet zo gedragen zou hebben.'

Het is de op zijn ethiek gebaseerde autonomie, die hem in het gelijk stelt, die maakt dat hij er goed aan heeft gedaan de koning niet te ontmoeten. En dat er

kwaad over gesproken wordt, versterkt die autonomie. Trots neemt hij zijn isolement op zich, want dat is kiezen voor het goede. Er is een scheidslijn getrokken, en alles wat aan gene zijde van die lijn ligt is slecht. Alleen Rousseau is goed.
Niet lang na dit incident zal Rousseau het operapubliek met zijn *Lettre sur la Musique Française* (1753) zozeer tegen zich innemen, dat zelfs zijn leven gevaar loopt en enige jaren later wordt in de *Lettre à d'Alembert sur les Spectacles* (1758) het theater als zodanig in de ban gedaan, omdat het immoreel is en het volk bederft.
Boven de smerige, door het samenleven besmette werkelijkheid schrijft Rousseau, volkomen eenzaam, alleen nog over de zuiverheid van zijn eigen ziel.
Paradoxaal is hier, dat hij schrijft. Kennelijk blijft hij mensen nodig hebben. Iets dergelijks zien we na de Fontainebleau-episode: de goedkeuring van zijn besluit niet naar de koning te gaan door zijn vriend Grimm vermeldt hij als een legitimatie ten overvloede.

Het argument van het nihilisme. Rousseau's hyper-individualisme is op deze wijze uit de problemen van het samenleven te begrijpen. Het is echter, zowel in de theorie als in de praktijk ambivalent: in de theorie omdat hij de onontkoombaarheid van de samenleving inziet, in de praktijk, omdat hij naar erkenning blijft hunkeren. Hij wil tegelijkertijd wèl en niet een solitair zijn. Hij forceert beslissingen door zichzelf voor *faits-accomplis* te zetten.
Niet alleen zijn houding, ook zijn maatschappelijke positie is tweeslachtig. Enerzijds hoort hij bij de *kleine luiden* van wie hij zich de woordvoerder maakt, maar anderzijds is hij één van de *philosophes*, en als zodanig suksesvol. In principe verschilt zijn positie niet van die van Voltaire.
Deze Gordiaanse knoop van tegenstrijdigheden moet worden doorgehakt. Rousseau doet dit steeds opnieuw bijzonder radikaal. Hij kapt met het hof, dat hem zo charmeerde, door te verdwijnen. Later kapt hij met de opera, waarin hij suksesvol was, door het voor immoreel te verklaren en met de *philosophes*, van wie hij één der besten was.
Een argument,dat hij hanteert om zichzelf duidelijkheid te verschaffen, is dat zij, tegen wie hij zich

afzet, *niets* zijn. Zij zijn niets omdat ze deel hebben aan een vorm van civilisatie, die het leven nietswaardig en zinloos maakt. Dit is nihilisme.
Het nihilisme is bij Rousseau niet een centraal koncept. Het wordt terloops genoemd. Maar het is een konsekwentie van iets, dat wèl centraal staat in de theorieën van Rousseau: *vervreemding*. Dit begrip is bij Rousseau theoretisch gefundeerd en uitgewerkt. Mag men omdat het begrip nihilisme hier, als een staart achteraan komt, zeggen, dat *dit* begrip óók theoretisch gefundeerd is? Ik meen dat deze vraag positief beantwoord mag worden, zolang men in het oog houdt, dat het hier niettemin gaat om een betrekkelijk marginaal begrip.

II.5. *De achttiende eeuw en de theorie van het nihilisme.*

In de achttiende eeuw wordt slechts sporadisch over de nihilistische problematiek gesproken. Dit neemt niet weg dat de voornaamste noties die later in de theorie van het nihilisme een rol zullen spelen, er aanwezig zijn.

Skepsis. Skepsis, opgevat als radikale twijfel aan overgeleverde waarden, is volgens Nietzsche één van de hoofdoorzaken van het nihilisme. Bovendien is het een garantie voor het voortbestaan ervan. Zonder een skeptische houding zal men vroeger of later bepaalde waarden en normen gaan aanhangen, waardoor het nihilisme zou verdwijnen.
Deze skepsis is in de Verlichting overheersend aanwezig. Het is een kultuurelement van de eerste orde geworden. Iedere *philosophe* is skeptisch ten aanzien van de dan nog heersende traditie. Deze skepsis richt zich tegen alles, niet alleen, zoals bij Descartes, tegen bepaalde theoretische noties, maar ook tegen de maatschappelijke ordening en de religie.
Opmerkelijk is nu, dat met name *Voltaire* zelf met zijn *écrasez l'infame* een notoire skeptikus, zich bewust is van het feit, dat deze skepsis nihilisme tot gevolg zou kunnen hebben. Hij wil daarom de skepsis beperken. Een kleine, esotherische groep (de *philosophes*) zouden de skepsis tot het einde mogen voeren, terwijl de overigen door middel van een verzinsel, God, van nihilisme afgehouden zouden moeten worden.
Hiermee raakt hij aan wat een belangrijk thema in de theorievorming rond nihilisme zal worden. Het verlies in het geloof in God onder invloed van skepsis wordt vaak met nihilisme gelijkgesteld, onder meer in Nietzsche's klassieke slogan: *God is dood*. Met de dood van God vervalt de absolute geldigheid van de waarden en normen. Immers, Hij stond daarvoor garant, Hij gaf ons de wetten. Ook de beloning in het hiernamaals voor het naleven van die wetten valt weg met

Zijn dood. Voor wie vanuit deze noties leeft is met de dood van God het leven zinloos geworden.
Voltaire heeft dit gezien en onder woorden gebracht. Hij meende daarom dat je de mensen God - al is hij een leugen - niet moet afnemen. Het zou een maatschappelijke chaos veroorzaken. Alleen een kleine meritokratische elite kan leven zonder leugen die God is, omdat ze een ander ideaal heeft: de menselijkheid. Nietzsche zal later dit en dergelijke idealen ontmaskeren als surrogaten voor God.

Atomisme. De eenzaamheid, het volledig op zichzelf teruggeworpen zijn, wordt vaak in verband gebracht met nihilisme. We hebben dit met name gezien bij de romanschrijvers, die trachtten het nihilistische levensgevoel onder woorden te brengen.
Ook deze notie vinden we in de door ons bestudeerde literatuur, zij het in twee aan elkaar tegengestelde varianten.
De eerste treffen we aan bij *Montesquieu*. Hij meent dat nihilisme ontstaat als de mensen los van elkaar komen te staan. Wanneer mensen niet met elkaar en voor elkaar leven in een geïntegreerde gemeenschap, maar los van elkaar en uitsluitend voor zichzelf, dan zullen de waarden en normen hun invloed verliezen. De mensen zullen nog slechts hun eigen genoegens najagen. Het leven zal bestaan uit het maximaliseren van de lust en het minimaliseren van de onlust.
De tegenhanger van deze opvatting treffen we aan bij *Rousseau*, die meent dat de mens gekorrumpeerd wordt door het samenleven met anderen. Doordat hij zich voegt naar de normen die voortkomen uit de dwangmatigheden van het samenleven, verloochent hij de ware waarden, die in hemzelf leven. Hierdoor jaagt hij geen ware waarden na, maar schijnwaarden.
Montesquieu en Rousseau brengen deze tegengestelde opvattingen op bijna dezelfde manier onder woorden: 'de mensen zijn gelijk, omdat ze niets zijn.' (zie boven, 41, 70) De gelijkheid en dus het 'niets' komt bij Montesquieu voort uit het feit dat mét waarden en normen iedere maatschappelijke rangorde is weggevallen. Bij Rousseau komt zij voort uit het feit dat alle individuele verschillen zijn verdwenen doordat allen zich aan dezelfde normen onderwerpen. Het woordje 'niets' dat beiden gebruiken, heeft een polemische funktie.

Wat voor Montesquieu het probleem is, is voor Rousseau de oplossing, en omgekeerd. Montesquieu wil, ter voorkoming van het ontstaan van nihilisme, de traditionele ordening versterken, en voorzover ze is afgebroken, herstellen. Rousseau zou het liefst de bestaande ordening vervangen door een totaal nieuwe, waarin de invloed van maatschappelijke strukturen op het individu zo beperkt mogelijk is gehouden.
De relatie *atomisme-nihilisme* vinden we bij alle schrijvers, die in het eerste hoofdstuk besproken zijn. Echter bij Montesquieu en Rousseau gaat het om een anti-these. De eerste gaat het niets uit de weg door de mens in te bedden in een hechte gemeenschap, de tweede door hem daaruit te bevrijden en hem de gelegenheid te geven tot volledige zelfontplooiing. Wat de één wil, gaat bij de ander verloren.
Bij de moderne schrijvers lijkt het te gaan om twee kanten van dezelfde medaille. Men voelt zich niet langer in de samenleving ingebed, maar men slaagt er ook niet in zich te ontplooien. In de moderne massamaatschappeij, zoals die beschreven is door bijvoorbeeld Céline en Beckett lijken Montesquieu's probleem en Rousseau's probleem elkaar te versterken. Het lijkt wel of men zich niet kan ontplooien, omdat men niet ingebed is in een gemeenschap, en men niet is ingebed in een gemeenschap, omdat men zich daarin niet kan ontplooien.

Vervreemding. Wat ik tot nu toe onder het kopje *atomisme* heb beschreven, laat zich ook beschrijven onder het veelduidige begrip *vervreemding*. Het is een begrip, dat door Rousseau wordt gebruikt. Daarom wil ik er kort op ingaan.
Volgens Rousseau vervreemdt de mens van zichzelf doordat hij zich aanpast aan de schijnwaarden en normen van de samenleving. Het begrip kan echter ook in een tegenovergestelde betekenis gebruikt worden: dat men zich niet langer kan vinden in de waarden en normen van de samenleving. Een dergelijk vervreemdingsbegrip vinden we impliciet in *De Vreemdeling* van Camus.

Bijdragen tot de theorie van het nihilisme. Het ontbreken van (ware) waarden en normen (nihilisme) wordt door Montesquieu, Voltaire en Rousseau op verschillende manieren in verband gebracht met andere maatschappelijke

ontwikkelingen. Betekent dit, dat zij een bijdrage hebben geleverd aan de theorie van het nihilisme?
Hoe abstrakt en algemeen de verbanden ook mogen zijn, die de drie auteurs gelegd hebben, ze hebben te maken met belangrijke en duidelijk identificeerbare problemen van de moderne maatschappij. Het zijn problemen, die de mensen ook één en twee eeuwen later nog bezighouden en benauwen. Latere auteurs zullen daarom over hetzelfde schrijven en dezelfde plausibele verbanden leggen. Soms - lang niet altijd - zullen ze hierbij rechtstreeks door het werk van voorgangers beïnvloed zijn. Wanneer dit laatste het geval is - dit is vaak niet of nauwelijks te achterhalen - mag men zeggen dat de oudere auteurs een bijdrage hebben geleverd aan latere theorieën. Zij hebben bouwstenen verschaft. Is dit niet het geval dan kan men zeggen dat hetzelfde probleem reeds eerder, in embryonale vorm aanwezig is.

II.6. *Skepsis, Nihilisme en Sociale Mobiliteit.*

Skepsis. Skepsis is een houding, of een filosofisch credo, dat van belang is binnen het kader van deze studie, omdat de traditie afgebroken, of althans ernstig in diskrediet gebracht moet zijn voordat het probleem nihilisme in zijn volle omvang tot uiting komt. Op zichzelf is skepsis al een uitdrukking van het feit dat het heersende waarden- en normenstelsel aan geloofwaardigheid heeft ingeboet. Men vraagt naar rechtvaardigingen. Dit kan geschieden in de hoop, dat die rechtvaardigingen geleverd zullen worden. Het kan ook gebeuren vanuit de zekerheid, dat die rechtvaardigingen *niet* geleverd zullen worden, en dat aldus de traditie verder in diskrediet wordt gebracht.
Dit laatste zien we in de achttiende eeuw. Hier heeft de skepsis een duidelijke *polemische* funktie. Het is een onverhulde aanval op de traditie, en op de dragers van die traditie: de clerus en de adel, en soms (bij Rousseau) van de hoge bourgeoisie. Het komt zo veel voor, dat het een hoofdkenmerk van het geestelijk klimaat in de achttiende eeuw genoemd kan worden.

Nihilisme. Het begrip *nihilisme* wordt in de achttiende eeuw slechts zeer terloops gebruikt. Het is slechts een interpretatie van de werkelijkheid voorzover zij aangeeft, waarop de maatschappelijke ontwikkeling zou kunnen uitlopen. Hier zit in het gebruik van het begrip ook onmiskenbaar een *polemisch* element. Dit polemische element is ook verbonden met de mogelijkheid die men aangeeft het nihilisme te overwinnen: men moet de ontwikkeling ombuigen, in deze of gene richting.
De beschrijving van het nihilisme, voorzover aanwezig, is veel afstandelijker dan een eeuw later, bij Dostojewski en Nietzsche. Dit komt doordat nihilisme ver weg is. Het is een mogelijkheid, die niet waarschijnlijk geacht wordt, laat staan dat men het aan den lijve, als een existentieel probleem heeft ervaren. Het komt ook, doordat het *pathos* waarmee er in de negentiende

en twintigste eeuw over geschreven wordt, een romantisch kultuurgoed is, dat nog ontwikkeld moet worden. Dit gaat in mindere mate op voor Rousseau. Bij hem is het nihilisme een interpretatie van het heden. Hij schrijft er iets minder afstandelijk over; dit komt, omdat voor hem het nihilisme reeds een realiteit is en omdat hij zelf bezig is een romantische pathos te ontwikkelen.
Een theorie over het nihilisme vinden we nergens. Nihilisme wordt slechts losjes in verband gebracht met andere problemen, waaraan meer theoretisch gewicht wordt toegekend.

Mobiliteit. Deze skepsis, dit gebruik van het begrip nihilisme, en de theorieën, die de verschillende denkers hebben ontwikkeld, wil ik in verband brengen met de sociale posities, die de verschillende auteurs innemen. Verwacht mag worden dat verschillen in sociale positie korresponderen met verschillen in skepsis en in het gebruik van het begrip nihilisme. De nadruk komt daarbij te liggen op de sociale mobiliteit en de ambitie om sociaal te stijgen. Beide zijn in het Frankrijk van de negentiende eeuw relatief groot.
Het intellektueel zijn is één van de middelen om sociaal te stíjgen. Men kan zeggen dat om te stijgen zowel voor de robe als de bourgeoisie twee wegen open staan. De *weg van het geld* en de *weg van het talent*. Het is mogelijk om beide tegelijk in te slaan, zoals we gezien hebben bij Voltaire. Hij wordt beroemd en geëerd vanwege zijn talent en hij kan leven in een staat die in overeenstemming is met de titels die hij duur heeft betaald met geld dat bij bij elkaar gespekuleerd en gewoekerd heeft.
Voor sociale stijging via de weg van het talent zijn de meest uiteenlopende talenten geschikt - men denke slechts aan het talent van Giacomo Casanova - maar het talent dat bij uitstek wordt gewaardeed is *intellekt*. Het is een eigenschap die *robe* en *bourgeoisie* van oudsher gemeenschappelijk hebben. (Ford, 1953, 70, 88) Het is typisch *roturier*. (Barber, 1955, 18) Hoge edelen met intellektuele belangstelling houden die eigenschap dan ook zorgvuldig verborgen.[21]
Het is de enige eigenschap die typisch is voor de *roturiers* èn hoog wordt aangeslagen. Omdat het geen *épée*-eigenschap is, is intellekt geen middel om edel-

man te worden, maar een middel om hoog aangeslagen te worden *als roturier*. Het geeft veel prestige en toegang tot adellijke kringen die zich graag met spitsvondigheden vermaken.
Intellektuelen ontmoeten edelen onder andere in de salons. Deze hebben voor de adel de funktie van uitwijkmogelijkheid van het verstikkend saaie hof en het krijgen van nieuwe inzichten. De intellektuelen leren hoe ze zich moeten gedragen. (o.c. 135) Binnen de salons gaat men op voet van gelijkheid met elkaar om. (o.c. 133) In en rondom deze salons ontstaat een intellektuele elite, en daartoe te behoren geeft veel prestige. (o.c. 21, 30) In hun publikaties brengen deze intellektuelen,de *philosophes*, onder woorden wat hun publiek voelt. Dit publiek is de *robe* en de hogere en middelbare bourgeoisie. De *philosophes* kritiseren de vernederingen en de obstakels die de traditionele orde hun standgenoten in de weg legt, en ze worden door hun publiek op afstand gevolgd in hun skepsis jegens de traditie. (o.c. 52)
Naast het negatieve van de kritiek op de oude orde is er ook het positieve van het zoeken naar en vinden van nieuwe wegen. Men zoekt onstuiming op de meest uiteenlopende gebieden. Naast het wetenschappelijke en filosofische werk van de *philosophes* die de achttiende eeuw de naam *Verlichting* heeft bezorgd, is er bijvoorbeeld ook een opbloei van het occultisme.
Het intellektueel zijn is natuurlijk niet alléén een middel om sociaal te stijgen, het is voor de meeste *philosophes* een levensvervulling. Zij houden er een denkstijl op na, die gekenmerkt wordt door een kritische houding. Het kritische klimaat wordt gevoed door de cartesiaanse opvoeding die vele philosophes hebben gehad. Van Descartes bijft echter vooral de skepsis van belang, zijn rationalisme wordt vervangen door het wetenschappelijker en praktischer empirisme, zoals dat uit Engeland is komen overwaaiën. (Gay, 1973, I, 141 e.v.) Locke en Newton zijn halfgoden.
Deze denkstijl is dominant, zowel bij de *philosophes* als bij hun publiek. Willen de *philosophes* verstaanbaar blijven, dan zijn ze gedwongen zich in deze stijl te uiten.
Velen zien deze denkstijl als de denkstijl *par excellence* en de problemen die voor deze denkstijl toegankelijk zijn als de problemen die er werkelijk toe doen.

Het is ondenkbaar, dat de philosophes zich hiervan losmaken, ook al nemen ze de wijk naar Genève of Bordeaux, en ook al stapt men, zoals Rousseau, uit de kring der philosophes.
Dit gemeenschappelijk hebben van één denkstijl is mede te begrijpen uit de wens om sociaal te stijgen. Echter, niet alleen wat hen bindt, ook wat de *philosophes* scheidt, is uit mobiliteit te begrijpen: de verschillen in skepsis ten aanzien van de traditie en de verschillen in het gebruik van het begrip nihilisme.
Mobiliteit is iets, waarbij men vaak hinder ondervindt. Juist zij, die hoge posities innemen op grond van de heersende traditie zullen trachten de mobiliteit van traditioneel lageren te voorkomen.
Naarmate men bij zijn streven om sociaal te stijgen (hetzij als groep, hetzij als individu) meer hinder ondervindt van, en minder baat heeft bij het handhaven van de traditie, zal de skepsis tegenover die traditie radikaler zijn.
Zo is bij Montesquieu de skepsis ten aanzien van de traditie gematigd omdat hij veel bij het handhaven van de traditie te winnen heeft. Bij Voltaire is de skepsis aanmerkelijk radikaler, maar tenminste één element van de traditie blijft bij hem gehandhaafd: de maatschappelijke ongelijkheid. Rousseau is het radikaalst. Dit is te begrijpen uit zijn klassepositie én uit zijn persoonlijke geschiedenis.
Op deze wijze zijn de verschillen in radikalisme wat betreft de skepsis tussen de drie auteurs sociologisch te duiden.

Nihilisme en nihilatie. Om na skepsis nihilisme in verband te brengen met de maatschappelijke positie van de auteur, die het begrip gebruikt, onderbreek ik mijn betoog voor de uiteenzetting van twee theoretische begrippen. Het gaat hier om een element uit Elias' *gevestigden-buitenstaanders-model* en om Berger's en Luckmann's begrip *nihilatie*.
Elias wijst er op dat groepen met aanzienlijk meer machtskansen dan andere (de gevestigden) onder andere hun positie zeker stellen door die andere groepen (de buitenstaanders) te stigmatiseren als minderwaardig. (Elias, 1976, 11 e.v.) Ze zien buitenstaanders als 'anomisch', normloos (ibid. 16, 45) en soms zelfs niet als mensen. (ibid. 20) Hiertegenover staat het

groepscharisme van de gevestigden zelf. (ibid. 15) Wanneer de machtsbalans verandert ten gunste van de buitenstaanders, zullen de gevestigden feller gaan stigmatiseren. De gevestigden bieden weerstand 'in de vorm van *een tegenaanval, door de andere groep voortdurend af* te wijzen en te vernederen.' (ibid. 40) Elias citeert ergens een kennelijk verdreven aristokraat uit het oude Athene, die het volgende zegt over het volk, nl. ambachtslieden, kooplieden en boeren: 'Overal in de wereld is de aristokratie in een staat tegengesteld aan de demokratie: immers de natuurlijke kenmerken van een aristokratie zijn gehoorzaamheid aan de wetten en de grootst mogelijke konsideratie voor alles wat respektabel is, terwijl de natuurlijke kenmerken van het gewone volk extreme onwetendheid, gebrekkige discipline en immoraliteit zijn. Want wat wij als wetteloosheid beschouwen is in feite de basis waarop de kracht van het gewone volk berust.' (ibid. 18)
Niet alleen de gevestigden stigmatiseren, de buitenstaanders doen hetzelfde, zeker als hun macht toeneemt. (ibid. 13)
Men kan zich voorstellen - Elias heeft het hier niet over - dat dit stigmatiseren niet de verdediging van de *eigen* groep betreft, maar van een referentie-groep. (Merton, 1968, 279 e.v.)
De meest radikale vorm van dit stigmatiseren is door Berger en Luckmann *nihilatie* genoemd.[22] Hierbij gaat het om het 'conceptueel liquideren van alles dat buiten het eigen universum valt (...) het ontkent de realiteit van ieder verschijnsel dat niet in dat universum past.' Met het woord *universum* doelen Berger en Luckmann op wat zij elders een '*symbolisch universum*' noemen. Het is een fenomenologische term met een diepe achtergrond, waarop we in dit bestek niet in kunnen gaan. Ik wil het losjes omschrijven als een geheel van waarden, normen, regels, vanzelfsprekendheden en geloofselementen van een bepaalde groep mensen. Deze waarden, regels etc. maken voor die bepaalde groep de werkelijkheid uit. Ze maken ook, dat deze groep niet zo maar een verzameling mensen is, maar een groep, met een identiteit, die samenleeft. Waarden, normen, regels etc. van andere groepen, die anders zijn, kunnen als een bedreiging van de eigen groepsidentiteit worden gezien, en zij moeten daarom geliquideerd worden. Dit kan gebeuren door *nihilatie*. Wanneer men waarden van anderen *nihileert*,

geeft men ze een 'negatieve ontologische status'. (ibid.)[23]
Nihilatie is een daad van agressie van een groep, die zich door een andere groep bedreigd voelt in zijn normen en waarden, en daarmee in zijn eigen identiteit. Dit kan men op verschillende manieren doen.
Het gebruik van het begrip nihilisme, of nauwkeuriger gezegd het etiketteren van anderen als nihilistisch, het zeggen dat anderen *niets* zijn, of dat ze geen waarden of normen hebben, is mijns inziens een vorm van nihilatie.
Men kan dit op verschillende manieren doen. Men kan botweg zeggen, dat wat de anderen doen en willen *niets* is, of dat ze geen waarden en normen hebben. Men kan ook geraffineerdere manieren kiezen: zoals het afmeten van de waarden en normen van de vijandige groep aan standaards, die gelden binnen de eigen groep. Men meet iets af, dat op een dergelijke wijze niet af te meten valt, en kan dan zeggen: zie je wel, het is niets. Zeggen dat de ander *niets* is, iemand etiketteren als nihilistisch, is niet de enige vorm van nihilatie. Je kunt ook nihileren door te zeggen dat de ander door en door slecht is, of gek, of ziek. Zeggen dat de ander *niets* is, is wèl de agressiefste vorm van nihilatie. Het gaat hier niet om de keuze tussen goed of slecht zijn, gezond of ziek zijn, maar om zijn of niet zijn.
Veel meer dan de uiterste vorm van nihilatie is het etiketteren bij deze achttiende eeuwse auteurs niet: een duidelijke theorie over het ontstaan en het wezen van dit nihilisme ontbreekt nog. Bij de drie gaat het om aanvallen, die weliswaar het sluitstuk vormen van een theorie, maar er verder betrekkelijk los van staan. Ze vloeien er niet noodzakelijk uit voort. Bovendien heeft iedereen zijn eigen manier van etiketteren. Het begrip nihilisme valt samen met zijn funktie en is nog verre van een kultuurgoed.
Dan blijft toch de vraag hoe het mogelijk is dat de verbanden, die deze auteurs zo losjes leggen, later wel degelijk zeer belangrijk zijn in de theorie van het nihilisme. Welnu, het gaat hier om meer dan toevallige polemische uitlatingen. Deze uitlatingen worden gedaan in het verlengde van analyses van problemen, die essentieel zijn voor de moderne westerse samenleving, en die in de Franse sociologische traditie een rol zullen blijven spelen.

Dit theoretisch belang neemt echter niet weg dat Montesquieu, Voltaire en Rousseau precies dát nihilistisch noemen, dat hun eigen aspiraties het meest bedreigt.

Nihilisme en ambivalentie. Skepsis en het gebruik van het begrip nihilisme zijn wapenen in de sociale strijd, in de moordende konkurrentie om aanzienlijke posities. Hoe meer wapens in een dergelijke strijd, hoe beter. Vandaar dat het etiket nihilisme bruikbaar is. Er is nog een tweede reden, waarom het bruikbaar is: ambivalentie.
Mobiliteit gaat gepaard met veel ambivalenties. Ten eerste is er de ambivalentie ten aanzien van het sociaal willen stijgen. Door dit te willen geeft men impliciet reeds toe, dat men *canaille* is en *roturier*-trekjes bezit. Men wil sociaal stijgen, maar nog liever zou men willen, dat men het niet behoefde te willen. Men schaamt zich ervoor.
Ten tweede zit er in het koncept van het stijgen op de sociale ladder iets paradoxaals. Als de ene *roturier* sociaal mag stijgen, waarom zou de ander dat dan niet mogen? Echter, als we alle *roturiers* toestaan om sociaal te stijgen wat heeft het dan nog voor zin? Dan is het, alsof alle rekruten gelijktijdig tot generaal worden benoemd. Statusverhoging en devaluatie van hogere statusposities houden gelijke tred.
Hier ligt ook het gevaar van het middel, dat men - onder andere - gebruikt om sociaal te stijgen: skepsis jegens de traditie. De traditie weerhoudt het canaille ervan sociaal te stijgen. Met de skepsis maakt men korte metten met de idee van ongelijkheid, en daarmee iedere sociale stijging tot iets onzinnigs. Deze paradox brengt ook ambivalentie met zich mee.
Een derde ambivalentie komt voort uit de spanningsverhouding die bestaat tussen persoonlijke mobiliteit en klasse-mobiliteit. Enerzijds identificeren zij die willen stijgen, zich met de eigen klasse. Men voelt zich door de hogere klasse vernederd, en heeft de neiging zich tegen deze klasse af te zetten. Anderzijds wil men graag als persoon tot die hogere klasse behoren. Men neemt er reeds de normen en waarden van over. Men maakt haar tot *referentie-groep*. Ook dit brengt ambivalenties met zich mee.
Deze ambivalenties veroorzaken verwarring en onzekerheid (vgl. Stonequist, 1937, 146), waardoor er behoefte

ontstaat aan duidelijkheid. Die duidelijkheid kan men zich verschaffen door middel van *nihilatie*.
We hebben gezien dat etiketteren van anderen als nihilistisch de radikaalste vorm van nihilatie is. De verschillen tussen wat wel iets is en wat niet iets is, kunnen niet duidelijker worden uitgedrukt. De drie auteurs maken gebruik van dit middel.
Bij Montesquieu geldt de nihilatie de centrale vorst en het hof. Hij heeft goede, en goed onderbouwde redenen om hen te haten. De felheid, waarmee die haat wordt geuit, vindt echter mede zijn grond in gekrenkte trots. De ambities die hij, ondanks zichzelf met betrekking tot het hof koesterde, zijn gefrustreerd.
Bij Voltaire geldt de nihilatie de groepering waaraan hij zijns ondanks verwant blijft: de roturiers, die hem in zijn sociale stijging op de hielen zitten, en zijn pas verworven positie door hun stijging zouden kunnen devalueren.
Bij Rousseau geldt nihilatie de groep, waar hij bij wilde horen en inderdaad bij is gaan horen, maar waaraan hij zich tevens letterlijk stoot: de kringen rondom de *philosophes*. Felle nihilatie maakt dat er tussen hem en die groep een duidelijke scheidslijn gaat lopen.

Nihilisme en macht. De macht - zowel de ekonomische als de politieke - is in Europa aan het verschuiven ten koste van de adel en ten gunste van de bourgeoisie.[24] Deze machtsverschuiving zal na de Franse Revolutie leiden tot ingrijpende veranderingen in de struktuur van de maatschappij.
De machtsverschuiving is het gevolg van maatschappelijk strijd, en zij heeft strijd tot gevolg. Fysiek geweld blijft hierbij goeddeels achterwege. Skepsis en het etiketteren van anderen als nihilistisch, zijn vormen van het verbale geweld, dat zich hierbij voordoet.
Bij skepsis is de vraag naar de waarheid verbonden met de wil tot (gedeeltelijke) gelijkheid. Bij het gebruik van het begrip nihilisme gaat het nog om niet veel meer dan om het radikaal afwijzen van vijandige posities.

HOOFDSTUK III. DE NIHILISTISCHE PROBLEMATIEK EN DE NEGENTIENDE EEUW

III.1. *Na de Revolutie.*

De betekenis van de Revolutie. Over de betekenis van de Franse Revolutie bestaat nog altijd geen klaarheid. Historici zijn sinds de Revolutie zelf verwikkeld in een fel debat (zie Cobban, 1964) waarvan men zich kan afvragen of het ooit tot klaarheid zal leiden. In dit hoofdstuk zullen we zien, dat dit debat zo oud is als de Revolutie zelf. Het debat van germanisten en romanisten over de betekenis van de toenemende centralisatie komt hierdoor op de tweede plaats. *Centralisatie* blijft een thema van belang in het Franse denken over de samenleving, maar het dient niet langer als basis voor een ideologische strijd. Als zodanig is het vervangen door het thema van de betekenis van de Revolutie dat in alle negentiende eeuwse theorieën over de samenleving centraal staat. De *belangrijkste* van deze theorieën vallen niet meer - zoals dat in de achttiende eeuw het geval was - samen met de *belangrijkste* ideologieën. Wie belangrijk is als theoreticus is dat meestal niet als ideoloog, en omgekeerd. Dit betekent niet, dat wetenschap en ideologie zich van elkaar hebben losgemaakt, zodat we op die gronden vanaf ongeveer 1800 zouden mogen spreken van een wetenschappelijke sociologie. Dat de leidende theoretici meestal niet de leidende ideologen zijn geworden, heeft maatschappelijke oorzaken, er liggen geen wetenschapsfilosofische overwegingen aan ten grondslag. Maar al te graag hadden zij een beslissende invloed uitgeoefend op belangrijke sociale stromingen: dat is heel duidelijk de strekking van hun werk. Zelfs waar zij normen als *waardevrijheid* en *wetenschappelijkheid* centraal stellen, doen zij dit uit ideologische motieven.
Hoe de betekenissen, die men aan de Franse Revolutie

toekent, ook uiteenlopen, over het *belang* ervan is men het in de negentiende eeuw eens. Men ziet haar - op uiteenlopende wijzen - als een keerpunt in de wereldgeschiedenis. Na de Revolutie is er een ander soort samenleving dan ervoor, daarover bestaat geen verschil van mening. Oneens is men het over de vraag, wat die andere samenleving dan wel is, hoe zij er uit ziet. De Revolutie en ook de eigen tijd ziet men gewoonlijk als overgangstijd. De manier, waarop men deze overgangstijd waardeert, is sterk afhankelijk van de toekomst, die men verwacht. En dit is weer afhankelijk van de positie, die men in de samenleving inneemt: wint of verliest men bij de Franse Revolutie?
In de argumentatie bij dit alles speelt het begrip *nihilisme* een belangrijke rol.

Vier auteurs. In dit hoofdstuk onderzoek ik op welke wijze vier belangrijke schrijvers over de samenleving het begrip *nihilisme* hebben gebruikt. Het belangrijkste selektie-kriterium was hierbij het belang dat de schrijvers hebben voor de sociologie. Van Maistre, Comte, Tocqueville en Durkheim kan gezegd worden, dat zij dit hebben, hoe uiteenlopend de aard van dat belang ook moge zijn.
Een tweede selektie-kriterium is de invloed, die de Franse Revolutie op hun leven heeft gehad. Van Maistre en Tocqueville kan men zeggen, dat ze zichzelf als verliezer beschouwen. Comte en Durkheim beschouwen zichzelf als winnaar.
Een nadeel is hierbij de faktor *tijd*: Maistre heeft de gevolgen van de Revolutie aan den lijve ondervonden; Comte en Tocqueville zijn ruim een generatie jonger; de geboorte van Durkheim valt ongeveer samen met de dood van Comte en Tocqueville. Weliswaar wordt het hierdoor mogelijk de hele negentiende eeuw te overzien, maar daar staat tegenover dat het de vergelijkbaarheid van de verschillende posities niet ten goede komt.

III.2. *Joseph de Maistre.*

Rienisme als diagnose. De politieke wanorde, die het gevolg was van de Franse Revolutie, is misschien wel het welsprekendst aan de kaak gesteld door Joseph de Maistre (1753-1821) Alles wat tot de Revolutie heeft geleid of er toe bijgedragen wordt getroffen door even briljante als bittere scheldkanonnades. Daarin vinden we ook regelmatig het voor ons betoog zo belangrijke woordje *rien, niets* terug, dat door Maistre kennelijk als een stroming wordt gezien, als een -isme: *rienisme*. (Maistre, 1953, I, 322)
Voor Maistre is nihilisme niet iets, dat in de toekomst dreigt, en waar hij voor waarschuwt. Hij meent dat het er al is. Als hij spreekt van *rienisme*, is dat geen waarschuwing, maar een *diagnose*. Hierin verschilt hij van de auteurs van vóór de Franse Revolutie. Maar ook al gaat het hier om een konstatering, en niet om een waarschuwing, er blijft sprake van nihilerende rhetoriek. Veelzeggend in dit opzicht is dat het *niets* nogal eens tegenover *alles* wordt geplaatst; 'Rome is alles opalle plaatsen, zij is alles waar ik ben.' (Maistre, 1966, 125)

Een theorie van het nihilisme. Voor Maistre is nihilisme de naam, die hij soms geeft aan een realiteit, die hij verafschuwt. Het is niet, zoals voor Montesquieu en Voltaire een aan de horizon opdoemende mogelijkheid, waarvoor gewaarschuwd wordt. Voor Montesquieu en Voltaire bleef nihilisme op zichzelf staan. Het was niet meer dan een argument ten overvloede in het betoog waarin geen radikale ommekeer werd bepleit, maar slechts de versterking van reeds aanwezige, belangrijke trends. Voor hun was het *niets* geen realiteit, maar slechts een betrekkelijk onwaarschijnlijk toekomstperspektief. Het stond niet centraal in het beeld. Wat het was, werd slechts terloops en voorzichtig aangeduid. Omdat zij verwachtten dat de samenleving zich na wat politiek geharrewar zou ontwikkelen in de

door hun gewenste richting, voelden zij weinig behoefte aan theorieën over dit *niets*. Het had slechts een kontrast- en daardoor een waarschuwingsfunktie. Zij, die een machtige sociale positie hebben, en zich hierom nauwelijks bedreigd voelen, zullen niet de neiging hebben over het aan de macht komen van buitenstaanders uitvoerige theorieën te ontwikkelen.
Heel anders ligt het bij hen, die weinig macht hebben, en menen dat dit ten onrechte zo is. Zij hebben baat bij een theorie, die verklaart, waarom zij in een zo machteloze positie zijn. Dergelijke theorieën kunnen allerlei vormen aannemen, al naar gelang de sociale en kulturele positie, die de gedepriveerde groep èn de samenleving, waarin zij zich bevindt, inneemt.
Wanneer de situatie wordt toegeschreven aan *rienisme*, en men gewend is aan causale verklaringen, dan zal men de oorzaken van dit *rienisme* willen achterhalen. Vaak zal men daaraan een toekomstperspektief koppelen. Uit de oorzaken kan men leren hoe het *rienisme* overwonnen kan worden, of zelfs noodzakelijkerwijs moet worden.
Een dergelijke theorie hebben we in aanleg bij Rousseau gezien. We zullen haar ook bij Maistre zien.

Maistre en Rousseau. De overeenkomst tussen Maistre en Rousseau houdt niet op bij het hebben van een theorie omtrent het *niets*. Er zijn veel meer overeenkomsten die teruggevoerd kunnen worden op de beïnvloeding door Rousseau van Maistre.
Deze heeft onder meer doorgewerkt in zijn visie op soevereiniteit. (Lebrun, 1965, 96) Zij zal nog wel versterkt zijn doordat hij het werk van Kant kent, die immers op zijn beurt in zijn denken over de staat door Rousseau beïnvloed is.
Zowel bij Rousseau als bij Maistre is de soevereine staat een monolithisch geheel. Verdeeldheid kan niet worden geduld. Niet wat de mensen willen (*volonté de tous*) maar wat zij behoren te willen (*volonté general*) is volgens Rousseau bepalend voor het juist handelen van de soeverein. Wanneer de wil van allen gevolgd zou worden, wordt het een chaos. Tot hier volgt Maistre Rousseau. Maar Rousseau gaat verder: Wat de algemene wil inhoudt wordt slechts door de *rede* bepaald. De *burgerlijke godsdienst* speelt een belangrijke rol, maar dient toch vooral om de mensen te motiveren, om

een modern woord te gebruiken. Het Christendom is volgens Rousseau anti-maatschappelijk. (Rousseau, 1977, IV, 8) Zeker in dit laatste zal Maistre Rousseau niet willen volgen, omdat hij door en door christelijk is. Maar er is een veel essentiëler punt, dat tevens de sleutel is tot Maistre's opvatting van de moderne tijd en het nihilisme. Rousseau bedoelt, als hij het over de *rede* heeft, de *menselijke, individuele rede*, die tevens *universeel* is. Maistre gaat daarentegen uit van de *Goddelijke rede*: hij vindt Rousseau's uitgangspunt volkomen verwerpelijk. Hier is Rousseau het kind van de Verlichting. Ook hij wil een rekonstruktie van de maatschappij op basis van de menselijke rede, los van iedere gecorrumpeerde of corrumperende traditie. Wat Rousseau wil is hetzelfde als wat later de Terreur wil: schoon schip maken en opnieuw beginnen op basis van de menselijke rede. Volgens Maistre moet dit wel op een ramp uitlopen, omdat de menselijke rede gebrekkig is, en niet in staat de totaliteit te vatten. De rede bestaat uit verstand en wil. Het verstand mag rechtvaardig zijn, de menselijke wil is dat niet. (Maistre, 1960, 129) De menselijke rede is niet in staat wat dan ook te scheppen. (Gignoux, 1963, 87) Bovendien gaat Rousseau uit van het menselijke individu, een onjuist uitgangspunt, evenals de veronderstelde gelijkheid en vrijheid van de mensen. (o.c. 232 e.v.) 'Wie diens trieste natuur voldoende heeft onderzocht weet dat *de mens in het algemeen*, als hij is teruggeworpen op zichzelf, *te slecht is om vrij te zijn*.' (ibid.) In het verlengde van deze bezwaren liggen Maistre's afkeer van kontraktttheorieën (Lebrun, 1965, 45) en van het apriori-karakter van konstituties. (o.c. 56)

Christelijk traditionalisme. Tegenover dit door en door verwerpelijke individualisme, stelt Maistre een christelijk traditionalisme. Maar het is typerend voor de overgangstijd, waarin Maistre leeft, dat hij dit rechtvaardigt met een argument, dat uit het humanisme van de Verlichting zou kunnen stammen. Volgens Maistre garandeert het Christendom vrijheid voor ieder.
Omdat de mens niet tot vrijheid in staat is, bestond er tot de komst van het Christendom slavernij. Het Christendom bewees zijn goddelijke origine door de slavernij op te heffen. (Maistre, 1966, 233 e.v.) Daarom kunnen de mensen niets beters doen, dan zich aan het

Christendom te onderwerpen waar het gaat om geestelijke zaken. En dat betekent: aan de paus, want 'zonder paus is er geen werkelijk Christendom.' (o.c. 18) De paus is 'het natuurlijke hoofd, de machtigste bevorderaar en de grote demiurg van de universele civilisatie; zijn krachten op dit punt worden slechts beperkt door de verblindheid of de slechte wil van de vorsten.' (o.c. 231) De paus is onfeilbaar, omdat hij de plaatsbekleder van God op aarde is. Een bewijs hiervoor vormt alleen al het feit dat hij ondanks alles wat zich in de geschiedenis heeft afgespeeld, nog steeds op aarde is. (o.c. 353)
De paus *moet* dit alles zijn en *is* het dus ook, want wat op het punt van de logika, het begrip, noodzakelijk is, is bij Maistre steeds ook werkelijk op het niveau van de empirie. Dit begripsrealisme brengt Maistre tot uitdrukking in een zin als: 'De ervaring is dus perfekt met de rede in overeenstemming.' (o.c. 142)
Zoals de paus *onfeilbaar* is waar het gaat om geestelijke zaken (*pouvoir spirituel*) zo is de soevereine vorst *absoluut* waar het gaat om wereldlijke zaken (*pouvoir temporel*). Hij is de vorst bij de gratie Gods. Alleen de paus kontroleert het gezag van de soeverein. (o.c. 141) Hiertoe is de mens als burger niet in staat. Opstandigheid tegen één van de beide machten kan niet worden toegestaan, omdat dit zou betekenen dat de kerk of de staat, die per definitie een eenheid zijn, geen eenheid meer zouden zijn en dus niet langer zouden bestaan. (o.c. 29, 131) Opstand betekent: uiteenvallen van de staat, en dus anarchie. Nu is bij Rousseau de soeverein óók absoluut, en zelfs onfeilbaar, maar voor hem is het volk zelf soeverein. 'Omdat de mensen geen God hebben, hebben ze zichzelf boven die soeverein gesteld', is Maistre's kommentaar op een dergelijke redenering. Ook hier zien we dus weer het principiële verschil tussen Rousseau en Maistre: de menselijke rede versus de Goddelijke rede. Zich niet onderwerpen aan het gezag van paus of soeverein is hiermee een absurditeit geworden, die dan ook meedogenloos moet worden onderdrukt. Tot aan de zestiende eeuw is dit, met uitzondering van het schisma, goed gelukt. De tijd daarna laat zien wat er gebeurt als men zich niet onderwerpt.

De afbraak van de christelijke traditie. 'Luther verscheen, Calvijn volgde hem. In een vlaag van krankzinnigheid, waarvan de mensheid nog geen voorbeeld kende en waarvan het onmiddellijke gevolg een dertig jaar durend bloedbad was, volvoerden deze twee *mannen van het niets*, met de hoogmoed van sektariërs, de bitterheid van plebejers (...) de hervorming van de kerk (...) De zogenaamde hervorming is buiten de kerk gebleven, zonder regel, zonder gezag, en binnenkort zonder geloof, zoals we het nu zien. Maar door welke verschrikkelijke stuiptrekking is het gekomen tot de nietswaardigheid waarvan wij getuige zijn?' (o.c. 354) 'De grote vijand van Europa, die gesmoord moet worden met alle middelen, die geen misdaden zijn, de dodelijke zweer die aan elke soevereiniteit kleeft en haar zonder onderbreking verteert, de zoon van de hoogmoed, de vader van de anarchie, de oorzaak van de ontbinding van alles, dat is het protestantisme. Wat is het protestantisme? Het is de opstand van de individuele tegen de algemene rede.' (Maistre, 1952, 109) Ook hier zien we de invloed van Rousseau, maar deze zit voornamelijk in de terminologie. De algemene rede is voor Maistre hetzelfde als de Goddelijke rede.

'Dat vormt het bijzondere karakter van de ketterij van de zestiende eeuw. Het is niet alleen religieuze ketterij, want door het volk te bevrijden van het juk van de gehoorzaamheid en haar religieuze soevereiniteit toe te staan, ontketent zij algemeen hoogmoed tegen het gezag en stelt diskussie op de plaats van gehoorzaamheid.' (o.c. 110)

Het is de geest van het protest, het afwijzen van de van boven opgelegde orde, waar Maistre zich tegen keert. Dit *rienisme protestant* (Maistre, 1953, I, 322; Barth, 1958, 153) woekert voort en neemt steeds ergere vormen aan. 'In de zestiende eeuw wezen de opstandelingen de soevereiniteit toe aan de kerk, dat wil zeggen aan het volk. De achttiende eeuw doet niet meer dan deze maximes doorschuiven naar de politiek. Het is hetzelfde systeem, dezelfde theorie, tot in zijn laatste konsekwenties (...) Het is dezelfde dwaasheid, alleen de tijd en de naam zijn anders.' (Maistre, 1966, 29)[1]

Wanneer Maistre de achttiende eeuw aanvalt in een *persoon*, dan is dit in de regel Voltaire, de man van het 'Ecrasez l'Infame', vrij vertaald: 'maakt de kerk kapot'. Voltaire, de grote voorvechter van het vrije woord en

van de soevereiniteit van de publieke opinie, die volgens hem de beste garantie was tegen despotie. Hij is dood maar zijn werken zijn niet dood, zij leven, zij doden ons: het lijkt me dat mijn haat voldoende gerechtvaaridgd is.' (Maistre, 57, 169)
Het is duidelijk dat het *rienisme protestant, l'esprit particulier, l'esprit de division* uitloopt op de Franse Revolutie (Maistre 1966, 355) die 'in haar essentie duivels is.' (o.c. 23)
De demokratie, die werd nagestreefd in de Franse Revolutie, liet zien, dat regeren vanuit de geest der verdeeldheid niet mogelijk is: 'De fouten en bezwaren van een wetboek, dat gemaakt is door een assemblée zullen ontelbaar zijn als de ijdelheid van de wetgevers ieder individu ertoe brengt aktief deel te nemen aan het maken van de wetten(...). Dit gebeurde dagelijks in de *assemblée legislative* (...) denkt u alleen maar, als u de moed hebt, aan de eindeloze diskussies die plaats vonden in de tijd van de verklaring van de rechten van de mens.' (Maistre, 1952, 187)
Zo werkt de geest van verdeeldheid, De gevolgen zijn rampzalig. 'In de Franse Revolutie is het volk voortdurend geketend, verkracht, geruïneerd en verminkt door alle fakties: en de fakties op hun beurt - de één de speelbal van de ander - zijn, ondanks al hun inspanningen, konstant afgedreven, om te pletter te slaan op de klip die hen wacht.' (o.c. 188) Het enige wat de verschillende fakties bindt is dat zij de monarchie en het Christendom willen vernietigen. En zo zwalkt Frankrijk heen en weer tussen de anarchie en de despotie van 'de Corsicaanse gendarme'.' En voor de rest: '... geleerde barbarij, stelselmatige wreedheid, berekende verdorvenheid en vooral ongodsdienstigheid hebben nooit iets tot stand gebracht; jeugdige kracht leidt tot rijpheid; verrotting leidt tot niets.' (o.c. 1982)
Dit is Maistre's theorie van het ontstaan van het nihilisme. Het is een theorie, die opgang heeft gemaakt. Zij is het prototype van de theorie van het ontstaan van het nihilisme, zoals we die later bij Nietzsche vinden.
De kracht van Maistre is gelegen in de virtuositeit waarmee hij zinnige theorievorming weet te verweven met propagandistische scheldkanonnades. Zijn scheldpartijen kunnen, bijna in letterlijke zin als *nihilatie*

beschouwd worden. De protestantse geest leidt niet alleen tot niets, het is het tot stelsel geworden niets: *rienisme*. Daartegenover staat het gezag van God, dat op aarde uitsluitend vertegenwoordigd wordt door de paus: 'Rome is alles op alle plaatsen.' (Maistre, 1966) Het niets staat tegenover alles. Het alles dreigt door de opstand tegen haar tot niets te worden.

De 'funktie' van het nihilisme. Een vraag, die nog beantwoord moet worden is: hoe kon God, die toch almachtig is, dit wegzinken van Europa in het niets laten gebeuren? Het is, met andere woorden, het theodiceeprobleem toegepast op de politieke situatie in Maistre's tijd.
Maistre heeft zeer veel nagedacht over het theodiceeprobleem. Zijn gedachten over de rol en de zin van het kwaad in de van God gegeven wereld heeft hij vooral neergelegd in zijn *Soirées de Saint Petersbourg*. Zij strekken zich uit van de persoonlijke misdaad tot de gekollektiveerde misdaad, die de wereldgeschiedenis zo vaak te zien geeft. De wereldgeschiedenis begint met de zondeval. Haar doel is de schepping terug te brengen in het paradijs; waar zich de hoogste vorm van civilisatie bevindt. (Cioran, 1952, 22 e.v.) Het is de christelijke variant van het vooruitgangsgeloof. De rampen, die de mensen op deze moeilijke weg overkomen, moeten worden begrepen als straffen van God. Ze dienen om de mensen op het rechte pad te houden. Zo is ook de Franse Revolutie geen mensenwerk, het is een gesel Gods.
'Men kan niet vaak genoeg herhalen, dat het niet de mensen zijn, die de Revolutie leiden, maar dat het de Revolutie is, die de mensen leidt. Men drukt zich erg goed uit als men zegt *dat zij geheel alleen gaat*. Deze zin betekent dat de Godheid zich nog bij geen gelegenheid zo duidelijk heeft getoond. Als Hij de laagste instrumenten gebruikt, dan is dat om te straffen, teneinde te herstellen.' (Maistre, 1952, 184)
Deze theorie van de Goddelijke '*Verelendung*' is de troost die Maistre zijn publiek, de direkt getroffenen, de *émigrés* te bieden heeft. De Franse Revolutie is een straf, óók, of misschien: juist voor de Franse adel en clerus, die met de geest van verdeeldheid, die bestreden wordt, gemene zaak gemaakt hebben: 'Door zijn monsterlijke bondgenootschap met het slechte principe

gedurende de laatste eeuw, heeft de Franse adel alles verloren; het is aan hun om alles te herstellen. Zijn bestemming staat vast, mits hij er niet aan twijfelt, mits hij overtuigd is van het natuurlijke, essentiële, noodzakelijke, Franse bondgenootschap tussen het priesterdom en de adel.' (du Pape, 23/24) In de elkaar ritmisch opvolgende bijvoeglijke naamwoorden 'natuurlijk, essentieel, noodzakelijk en Frans' zien we weer de eenheid van het begrip en werkelijkheid die tegenspraak, ook op het politieke vlak, moet uitsluiten.

Een anekdote. Dit lering trekken uit de straf is voor Maistre werkelijk een troost, en hij meent dat het voor anderen ook zo is. Dit blijkt heel duidelijk uit een bekende anekdote, die zwanger is van romantische symboliek.
Maistre en zijn beste vriend, Marquis Henri Costa, wagen in 1796 vanuit hun verbanningsoord Lausanne de oversteek naast Costa's voormalige kasteel *Beauregard* op de andere oever van het meer van Genève. Wanneer zij het kasteel, dat in vijandelijk gebied ligt vanuit hun roeiboot in zicht krijgen, zegt Maistre: 'U doet me denken aan Job, het is alsof de woestijnwind uw huis heeft verwoest.' 'En mijn kinderen zijn verpletterd, ze zijn dood ...', antwoordt Costa huilend. Voor Maistre is dit het moment zijn filosofie uiteen te zetten: 'U begrijpt de noodzakelijkheid van deze ruïnes niet, zoals u ook niet de Goddelijke wet hebt begrepen die (uw zoon) Eugène heeft onttrokken aan de tijd, waarin wij leven. U wilt niet begrijpen dat er in deze wereld slechts vruchtgebruik bestaat, en dat het eigendom aan God is...'.
Ze betreden het kasteel. Het blijkt nog bewoond. Een zwakzinnige, die in betere tijden door Costa was opgevangen, waant zich nu de kasteelheer. Hij jaagt de indringers op de vlucht door triomfantelijk de Marseillaise te zingen. 'Kop op, Henri', zegt Maistre, 'het is God die die idioot op de uw ruïnes doet zingen om u de maat van de menselijke ijdelheid te tonen.' (Triomphe, 1968, 164; De citaten zijn afkomstig uit een brief van de Marquise de Costa)
De rechtmatige heersers verdreven door een gek. Dat is het nihilerende beeld dat Maistre de *émigrés* voortdurend voortovert en dat hen, blijkens het sukses, dat hij gehad heeft, moet hebben aangesproken. Het uit de

bijbel afkomstige beeld van de mens als vruchtgebruiker, maar niet als eigenaar van de schepping heeft in de agrarische samenleving, die Frankrijk dan nog is, niets van zijn geldigheid verloren. Het nodigt tegelijkertijd uit tot bescheidenheid en zelfbewustheid: men is weliswaar slechts vruchtgebruiker, maar daartoe is men wèl uitverkoren door God. Fraai is de vergelijking met Job, die zowel de kontinuïteit in Gods handelen aantoont, als ook de betrekkelijke ondoorgrondelijkheid ervan, en die bovendien de weg wijst, waar het erom gaat, de ellende te verdragen.
Maistre verleent op deze wijze het lijden een zin, en hij wijst een uitweg: God heeft het niets de macht doen grijpen om adel en clerus te leren dat zij zich in geen enkel opzicht mogen korrumperen. De uitweg ligt in onvoorwaardelijke trouw aan God.
Costa kan het zich aantrekken. Hij heeft zich gekompromitteerd. Hij heeft de Revolutie toegejuicht, voordat hij er het slachtoffer van werd. (Triomphe, 1968, 134) Maar belangrijker is, dat dit ook geldt voor Maistre zelf. (Gognoux, 1963, 24 e.v.)

Maistre's leven. Een dergelijke anekdote doet al vermoeden, dat er tussen Maistre's leer en zijn leven een nauwe band is.
Maistre is voor de Revolutie er een einde aan maakt, senator in Savoye, dat tot het koninkrijk Sardinië behoort. Hij is als magistraat een betrekkelijke nieuwkomer, een edelman van de tweede generatie. (o.c. 17) Zijn denkbeelden uit die tijd komen in de buurt van die van Montesquieu, (Triomphe, 1968, 130) met wie hij ook wat betreft zijn maatschappelijke positie veel gemeen heeft. Ook Maistre is voor versterking en onafhankelijkheid van de magistratuur, om ongeveer dezelfde redenen. (o.c. 126) Zijn ideaal in die tijd is een parlementaire demokratie, waarin de vorst vereerd zou worden door het volk. Het parlement zou moeten worden samengesteld uit de notabelen van de drie standen, waarbij de magistratuur de boventoon zou moeten voeren. Hij is tegen despotie en demagogie, dat wil zeggen de tyrannie door het volk. (o.c. 129 e.v.)
Maistre wijkt af van Montesquieu in zijn visie op de feodaliteit. Deze zou volgens hem afgeschaft moeten worden. (o.c. 128) Hij is dan ook geen landedelman. Net als bij Montesquieu leidt de wil tot sociale stij-

ging bij Maistre soms tot iets, dat naar opportunisme ruikt. Zo schrikt hij er bijvoorbeeld niet voor terug om, ondanks zijn anti-royalisme, in 1775 een *Eloge de Victor-Amadée* te schrijven, als deze vorst zijn provincie Savoye bezoekt.
Dit alles verandert na de Franse Revolutie. Aanvankelijk koestert hij nog het voorzichtige optimisme, dat ook veel magistraten in Frankrijk kenmerkt. Hij wordt heen en weer geslingerd tussen hoop en vrees. In augustus 1789 staat hij afwijzend tegenover de Revolutie, in december van datzelfde jaar staat hij er positief tegenover (o.c. 135 e.v.), maar dit verandert langzaam en na de overwinning van de Terreur is hij definitief tegen. (o.c. 162)
De Revolutie blijkt gevaarlijk voor hem. Na de annexatie van Savoye door de revolutionaire troepen wordt hij etapsgewijs geruïneerd, en in 1796 kan hij vanuit zijn ballingsoord Lausanne schrijven: 'alles schijnt verloren voor mij, geen vaderland, geen fortuin, zelfs geen soeverein meer.' (Maistre, 1952, 307) Hij heeft zijn *Considerations sur la France* waarin hij, in navolging van Edmund Burke, zijn visie op de Franse Revolutie ontwikkelt, dan al geschreven. Zijn politieke opvattingen zijn van dan af tegengesteld aan die van zijn jeugd. Hij gelooft onvoorwaardelijk in de absolute vorst en de onfeilbare paus.
De ontwikkeling die Maistre doormaakt, wordt door vele Franse *émigrés* doorgemaakt. Velen van hen worden in enkele jaren van kinderen van de Verlichting tot devote royalisten. Het keerpunt in dezen is de executie van Lodewijk XVI. (Baldensperger, 1924, II, 37) Het aanwijzen van de *philosophes* als de schuldigen en het *apriorisme* als het foute denksysteem wordt vrij algemeen. (o.c. 43) Zo schrijft een anonieme auteur in zijn *Smartekreet op de tombe van Marie-Antoinette* over Frankrijk: 'een verderfelijke filosofie had door zijn verkeerde maximes haar religie, haar zeden, haar nuttige vooroordelen vernietigd; hij had haar slechts haar fouten en passies gelaten ...'. (o.c. 37) De voorkeur voor een theokratische monarchie is vrij algemeen. Maar niemand is zo fel en vasthoudend als Maistre. (o.c. 42) Vanwaar Maistre's buitengewone felheid? Sommigen wijten dit aan Maistre's eenzaamheid. Deze is groot, zeker in de tijd dat hij zijn onaanzienlijke vorst vertegenwoordigt, ver van zijn familie, aan het hof van de tsaar.

Gedurende de veertien jaar, dat hij in Sint Petersburg vertoeft, schrijft hij zijn belangrijkste werken, de *Soirées* en *Du Pape*.
Nu zal eenzaamheid zeker een rol spelen, maar het kan onmogelijk de enige oorzaak zijn, omdat eenzaamheid onder de *émigrés* een veel voorkomend verschijnsel is. Hetzelfde geldt voor het gevoel alles kwijt te zijn, losgerukt te zijn van alles, dat waardevol is. Zo schrijft een adellijke dame: 'De harmonie en het evenwicht zijn vernietigd, we zijn niets meer'. (geciteerd bij Baldensperger, 1924, I, 41) Dit soort gevoelens komt veel voor onder de *émigrés* (o.c. 35 e.v.), en er hoeft niet aan getwijfeld te worden dat ook Maistre dit soort gevoelens kent. Maar hij laat zich meestal niet verleiden tot de uitspraak '*wij* zijn niets.' Integendeel, de strekking van zijn oeuvre is tegenovergesteld: *zij* zijn niets. Hij berust niet in zijn buitenstaanderschap, hij geeft zich in de regel niet over aan een doffe melancholie, hij blijft strijden. Hij heeft geen andere wapens dan zijn geschriften. Maar dit zijn geduchte wapens, mede dankzij de nihilatie, die erin voorkomt.
Toch is hij ook in dit opzicht niet uniek. Er zijn veel *émigrés*, die blijven strijden door middel van geschriften, of door welke andere kontra-revolutionaire aktiviteiten ook. Er moet nóg een oorzaak zijn, die Maistre van de andere *émigrés* onderscheidt, en die zijn buitengewone felheid verklaart.
Deze doorslaggevende oorzaak lijkt me (over)kompensatie te zijn.(vergelijk Stonequist, 1937, 152) Zijn felheid is de felheid van de bekeerling, die zich moet verzetten tegen een vroegere identifikatie. Nu hebben we gezien dat vele *émigrés* bekeerlingen waren, maar slechts weinigen hadden zich vóór de Revolutie zo openlijk en ondubbelzinnig antimonarchistisch opgesteld als Maistre. Maistre's behoefte aan kompensatie is dan ook dubbelzijdig. Hij moet vechten naar buiten en naar binnen. Wat het vechten naar buiten toe betreft: hij moet het beeld korrigeren, dat er van hem is ontstaan door zijn jeugdgeschriften. Door die geschriften is wantrouwen ontstaan bij diegenen, die nu zijn (potentiële) broodheren geworden zijn : de - al of niet verbannen - absolute vorsten. Dit wantrouwen is gewekt door de inhoud van zijn geschriften en versterkt door het vooroordeel dat vanoudsher bij de adel tegen intellektuele arbeid

bestaat. Hij slaagt er niet in, het wantrouwen weg te nemen. Maar hij blijft het proberen. Hij heeft geen andere keus. (Gignoux, 1963, 31)
De strijd naar binnen toe is de strijd tegen de vroegere zelfidentifikatie, tegen de ambivalenties ten aanzien van de vroeger ingenomen posities. Hij strijdt niet alleen tegen de Verlichting buiten hem, hij strijdt vooral tegen de Verlichting in hem. We hebben de middelen, waarmee hij de strijd levert, gezien. Zijn sukses is vooral te danken aan het feit dat vele *émigrés* tegen dezelfde ambivalenties moeten vechten. Hij appelleert aan hun schuldgevoelens.
Maistre's felheid moet verder begrepen worden uit de ingewikkelde staatkundige positie, die hij inneemt. De meeste *émigrés* hopen vroeger of later naar Frankrijk te kunnen terugkeren. Zodra er garanties lijken te bestaan ten aanzien van hun veiligheid willen zij terug naar Frankrijk. Een al te duidelijke identifikatie met een bepaalde partij past hierbij niet.[2]
Maistre is van origine en qua kultuur een Fransman, en het land, waar hij een hoge funktie bekleedt, is door het revolutionaire Frankrijk geannexeerd. Hij wil en kan, vanuit zijn positie als kontra-revolutionaire balling, deze annexatie, die tevens zijn bankroet betekend heeft, niet erkennen. Hij blijft trouw aan de koning van Sardinië, met wie hij niets anders gemeen heeft, dan een stukje toevallig verleden, en die hem met wantrouwen bejegent. De funktie van senator bestaat niet meer, de kans dat Savoye aan Sardinië zal worden teruggegeven is klein, ook als Lodewijk XVIII aan de macht zou komen. Er bestaat voor Maistre geen terug meer, en hij kan zich dus zijn felheid permitteren.
Zijn wonderlijke staatkundige positie heeft nog een ander gevolg: het primaat van het geloof, de overheersende positie, die hij toekent aan de paus. Als onderdaan van een onbeduidende vorst is het voor hem vooral het katholicisme dat hem met het Ancien Régime verbindt (en niet bijvoorbeeld zijn relaties met het Franse hof). Daar komt bij dat de paus, na de dood van de Franse koning, de effektiefste tegenmacht tegen de Revolutie lijkt. Het *ultramontanisme*, bloeit op onder de *émigrés*. Dit wordt bij Maistre nog versterkt door de anti-protestante houding, die bestaat onder de *émigrés* in zijn eerste ballingsoord, Lausanne. (Triomphe, 1968, 166 e.v.)

Overigens dringt het besef steeds meer door, dat de staat een geloof nodig heeft. (Baldensperger, 1924, II, 222 e.v.) 'Een goed christen is een goed onderdaan.'[3] (geciteerd bij o.c. 231) Deze stelling wordt ook door Maistre verdedigd.

Christendom als middel. Maistre's gebruik van het begrip nihilisme is te verklaren uit zijn sociale positie. Het is een positie, die hij voor een groot deel gemeen heeft met de andere adellijke slachtoffers van de Revolutie. Maar voor een deel is zijn positie aanmerkelijk schrijnender en marginaler, en daardoor uit hij zich feller. Wanneer hij het revolutionaire Frankrijk *niets* noemt, en volkomen normloos acht, dan is dit *nihilatie*. Hij nihileert om zijn vroegere positie te herwinnen.
Tegenover dit *niets* plaatst hij een *alles*: het Christendom, Rome, de paus. Dit is de tegenhanger van nihilatie. Wat nihilatie is op een negatieve manier, is zijn overdreven verheerlijking van Rome op een positieve manier. Het lijkt mij te verdedigen, dat hierachter hetzelfde motief schuil gaat: de wens tot het herwinnen van de eigen positie, en die van zijn klasse.
Sommigen beweren dat Maistre niet echt gelooft, maar het geloof zuiver instrumenteel opvat. Aan de doorleefdheid van zijn geloof wordt nog wel eens getwijfeld. En inderdaad zijn er citaten die in deze richting wijzen: 'Niets is nog waar, en ik geloof dat op dit moment de verstandige mensen van alle landen (zelfs van de protestantse) hun inspanningen moeten richten - ieder in zijn eigen sfeer - op het herstel van de heilige stoel in al zijn legitieme rechten. Ik meen zelfs in staat te zijn een samenleving van atheïsten duidelijk te maken dat zij op dit punt hetzelfde belang hebben als wij; want aangezien het door de geschiedenis voldoende bewezen is dat volkeren een religie nodig hebben en dat de bergrede altijd als een aanvaardbare morele kode beschouwd zal worden, is het van belang de religie te behouden, waaruit deze kode voortkomt. Indien deze dogma's fabels zijn, dan is op zijn minst eenheid in die fabels nodig, hetgeen niet kan zonder eenheid in doktrine en gezag, hetgeen op zijn beurt weer onmogelijk is zonder de suprematie van de soevereine paus.' (Maistre, 1953, I, 378/379)
Het nihilisme, als toestand van de maatschappij, lijkt hier geaccepteerd te zijn, zonder wrok. Echter, het is

onwenselijk. Daarom is een religie nodig en het is het verstandigst dan maar het Christendom te nemen. Christen zijn om redenen van opportuniteit. Toegegeven, het gaat hier om een pleidooi voor een denkbeeldig forum van atheïsten, Maistre zelf weet wel beter. Dit neemt niet weg dat Maistre het Christendom hier instrumenteel opvat. Het is geen doel, het is een middel tot het handhaven van de orde in Europa. Ik weet niet, of een dergelijke opstelling te verenigen is met een diepe religieuze bewogenheid.
Wat in dit citaat ook opvalt is een ander hoofdthema uit Maistre's werk; het thema van de eenheid. Alleen een volledige eenheid kan ons redden. Verbreking van die eenheid - opstand tegen de paus, die die eenheid personifieert, is de oorzaak geweest van alle ellende. Deze roep om eenheid is vrij algemeen, vooral onder de *émigrés* in de niet-rooms-katholieke landen zoals Engeland en Rusland. (Baldensperger, 1924, II, 238/239) Barth noemt Maistre de fanaticus van de eenheid. (Barth, 1958, 151)
Wat Maistre doet is niet veel anders dan zich plaatsen in de westerse traditie van anti-pluralisme, die loopt van Plato tot de moderne idee van de eenheid der wetenschappen. Het is de idee dat de absolute waarheid voor het menselijke verstand toegankelijk is en moet zijn omdat anders niets waar is. Helaas staat Maistre ook in het fanatisme, waarmee hij de eenheid verdedigt, niet alleen.

Maistre's tragiek. Zijn fanatisme komt voort uit ambivalentie, die verband houdt met maatschappelijk opportunisme. Het brengt hem tot een krampachtig vasthouden aan iets, dat hij misschien niet eens bezit: een geloof, en aan een groepering, waar hij niet echt bijhoort: de ambiance van het absolutistische hof. Hoe tragisch deze positie in feite is, bewijzen Maistres laatste jaren. Als de Revolutie voorbij is en de droom van de *émigrés*, een Bourbon terug op de troon van Frankrijk, werkelijkheid, blijken de kansen voor Maistre verkeken. Het is een tijd, die kompromissen nodig heeft,en Maistre heeft zich zodanig geprofileerd, dat hij daartoe niet in staat is. Er komt in Frankrijk iets, wat sterk lijkt op wat Maistre zich in zijn jonge jaren had gewenst: een soort parlementaire monarchie. Hiertegen heeft hij in zijn theokratische periode zo hevig geageerd, dat hij

er wel tegen moet zijn. Dat is hij dan ook. Hij wijst wat voor een grondwet moet doorgaan, de *charte*, impliciet af, en dit komt hem bij zijn bezoek aan Parijs te staan op een koele ontvangst door Lodewijk XVIII, die ook huiverig is voor Maistre's ambities. (Triomphe, 1968, 330) Een regeringsfunktie gaat voor de zoveelste keer aan zijn neus voorbij.
Maistre bezoekt Parijs voor het eerst als goede zestiger, in 1817. Hij is onderweg van Sint Petersburg, zijn ballingsoord, naar zijn vaderland. Hij blijkt gevierd te zijn bij de Parijse adel, maar dit neemt zijn teleurstelling over het uitblijven van een benoeming in de Franse regering niet weg. En tussen de Parijzenaars voelt hij zich, als provinciaal, hoogst onzeker. (o.c. 331)
Ook een volgende benoeming, waarop hij hoopt, gaat niet door: hij wordt niet de ambassadeur van Sardinië bij de Heilige Stoel. (o.c. 342 e.v.) De Heilige Stoel kan zich niet verenigen met de inhoud van *Du Pape*.
Zijn idealen van vóór 1782, die hij nadien zo fel heeft bestreden, lijken te worden verwezenlijkt. Het is het tegendeel van waar hij gedurende een dertigjarige ballingschap voor heeft geleefd. Daarom is er voor Maistre geen thuiskomst: 'Ik voel iedere dag beter, dat ik niet op mijn plaats ben'. (Triomphe, 352)
Maistre heeft de moed zijn nederlaag onder ogen te zien, en zich niet te laten verblinden door de paar erebaantjes, die hij nog te vervullen krijgt: 'Ik sterf met Europa'. (Geciteerd bij Cioran, 1952, 33)

Maistre en de Theorie van het Nihilisme. Terugblikkend kunnen we zeggen dat Maistre heel expliciet een historische theorie van het nihilisme heeft gegeven. Voorzover ik het zie, is hij de eerste, die hiermee komt. De theorie is op twee punten belangrijk: ideeën-historisch en kennissociologisch.
Het ideeën-historische belang van Maistre's theorie is, dat hij het prototype is van de standaard-theorie van het nihilisme. De visie van Nietzsche, of een moderne auteur als Goudsblom, is niet wezenlijk anders.
Het kennissociologische belang is gelegen in het feit dat ook bij een zo uitgewerkte theorie als die van Maistre het element van nihilatie, dat eraan ten grondslag ligt, zo helder en duidelijk naar voren komt.

III.3. *Auguste Comte.*

Maistre en Comte. Het is niet overdreven te zeggen dat Comte's visie op de nihilistische problematiek een positivistisch verlengstuk is van die van Maistre. Dit zou ook duidelijk zijn zonder de verwijzingen naar Maistre, die in alle werken van Comte van na zijn breuk met Saint Simon zijn terug te vinden. (Gouhier, 1953, III, 333)
Auguste Comte (1798-1857) heeft Maistre's invloed als zeer heilzaam ervaren. Hieraan dankt hij zijn grote waardering voor een hechte integratie van de samenleving en zijn inzicht in het belang van een sterke geestelijke macht (*pouvoir spirituel*). Men kan het essay *Considérations sur le pouvoir spirituel* van 1825 zien als een positivistisch kommentaar op Maistre (ibid.): een geest van kritiek heeft de vroegere geestelijke macht vernietigd en ons uiteindelijk uitgeleverd aan anarchisme en egoïsme. Het protestantisme speelt hierin een hoofdrol en de Franse Revolutie is tot nu toe het hoogtepunt: deze gedachten neemt Comte zonder meer van Maistre over.
Maar zijn beoordeling ervan is anders. Voor Maistre is de kritische geest een kwaad, dat hij uitsluitend negatief beoordeelt en dat op alle mogelijke manieren bestreden moet worden. Dit blijkt uit de rampen, die er het gevolg van zijn, en die in een schril kontrast staan tot de orde, die eraan vooraf gaat. Het is een zich met de reformatie voordoende antithese tegen het goede, dat weer in ere hersteld moet worden.
Voor Comte is deze redenering een welkome korrektie op de totaal afwijzende houding ten aanzien van de traditie, die hij tegenkomt bij iemand die hij als zijn onmiddellijke en belangrijkste voorloper beschouwt: Condorcet. Nadat Montesquieu als eerste de maatschappij had opgevat als iets dat op wetenschappelijke wijze bestudeerd moet worden (Comte, 1908, IV, 127 e.v.) was het volgens Comte Condorcet, die als eerste in de maatschappij een ontwikkeling had ontdekt, en wel vooruit-

gang. (o.c. 132) Hij had daarbij echter de traditie volkomen miskend, en was zo in een tegenspraak terecht gekomen. Immers, de vooruitgang komt uit de traditie voort, en als men die als louter negatief afschildert, kan men niet verklaren, waar zoiets positiefs als de vooruitgang vandaan komt. Doordat Condorcet zich heeft laten leiden door de vooroordelen van de achttiende eeuwse kritische filosofie 'heeft hij het verleden veroordeeld in plaats van het te observeren. (...) Hierdoor is zijn werk een lange en vermoeiende voordracht geworden, waaruit geen enkele positieve les te trekken valt.' (Comte, 1978, 179) 'Vroeg ondergedompeld, zoals het moest, in de revolutionaire geest (...) vrees ik niet toe te geven (...) dat de katholieke filosofie een heilzame invloed heeft gehad, ondanks zijn duidelijk reaktionaire karakter[4] op de normale ontwikkeling van mijn eigen politieke filosofie, vooral door het beroemde *Du Pape*, die me niet alleen in staat stelde tot een gezonde algemene waardering van de middeleeuwen, maar vooral mijn onmiddellijke aandacht vestigde op de voorwaarden voor orde, die uitstekend toepasbaar zijn op de huidige sociale situatie, hoewel ze bedacht zijn voor een andere situatie.' (Comte, 1908, IV, 96/97)

*Deze korrektie door Maistre, maar ook door andere katholieke denkers zoals Bonald, Lamennais en Chateaubriand is zo belangrijk geweest voor het werk van de grondlegger van het positivisme, dat de leer van zijn '*systeme du philosophe positive*' wel eens 'katholicisme zonder Christendom' genoemd is (door T.H. Huxley, geciteerd bij Levi-Bruhl, 1910, 338).*

Dit alles neemt niet weg dat uiteindelijk Comte's bedoelingen diametraal tegenover die van Maistre staan. Ook Comte ziet de kritische filosofie als een antithese. Maar hij meent dat deze antithese positief moet worden beoordeeld als een noodzakelijke stap in de vooruitgang. Maistre heeft het vooruitgangskarakter van de geschiedenis van de samenleving miskend en wilde daardoor het onmogelijke: terug naar de middeleeuwen, die hij als de goede tijd ziet. Maar daardoor heeft hij óók het karakter van de middeleeuwen zèlf miskend. Hij heeft niet gezien, dat de kritische, afbrekende periode reeds in de middeleeuwen is voorbereid. Vandaar dat bij hem de antithese, in de vorm van het protestantisme, plotseling uit het niets

opdoemt. 'Iedere oordeelkundige lezer moet hevig geschokt geweest zijn door het wonderlijke kontrast dat bestaat tussen de werkelijk bewonderenswaardige kracht en duidelijkheid waarmee de schrijver van *Du Pape* de grondslagen van de politiek van de middeleeuwen uiteen zet en de onsamenhangendheid en frivoliteit van zijn irrationele opvatting van de laatste drie eeuwen, waarin de samenleving volgens hem plotseling een verandering ondergaat die geheel onvoorzienbaar en onbegrijpelijk is en niet geworteld is in voorafgaande tijden.' (Comte, 1908, IV, 94)
Waar het Comte om gaat is Maistre en Condorcet, de beide antipoden, vertegenwoordigers van respektievelijk de these en de antithese (Comte, 1912, III, 614) met elkaar te verzoenen. Dit is mogelijk door de beide auteurs niet langer als antipoden, maar als elkaars komplementen te zien. (o.c. 615) Nu is dit laatste minder eenvoudig dan het lijkt, omdat de reaktionairen en revolutionairen elkaar altijd hebben bestreden op leven en dood. De verzoening zou dan ook slechts plaats kunnen vinden op een niveau dat verheven is boven deze strijd: in het positivisme. (ibid.) Twee theorieën, elk met aanzienlijke gebreken, beide representatief voor een maatschappelijke stroming, met elkaar te kombineren en uit deze kombinatie de konsekwenties voor de toekomst te trekken, dat is - grofweg - de crux van Comte's sociologie.

Nihilisme. Als gevolg van dit alles is Comte's analyse van de nihilistische problematiek goeddeels gelijk aan die van Maistre. Het verschil zit enerzijds in het feit dat Comte voor het zoeken naar de oorzaken verder teruggaat in de geschiedenis, en anderzijds in de waardering van de problematiek. Comte ziet de krisis, die het nihilisme ook volgens hem is, niet als een aansporing om terug te gaan naar de middeleeuwen, maar als een noodzakelijk moment in de vooruitgang van de maatschappij. Dankzij deze positieve waardering is het Comte, in tegenstelling tot Maistre, mogelijk er zonder rancunes over te schrijven. Het is voor hem een teken dat de redding nabij is. Het is het voorportaal van de tijd waar Comte reikhalzend naar uitziet: de positieve periode. Daarom is deze krisis niet iets dat ten diepste gehaat en veracht moet worden. Het moet verdragen worden, en we moeten trachten de beëindiging ervan te

bespoedigen. Dit is dan ook de funktie van zijn historische sociologie (zijn *sociale dynamika*). Deze dient enerzijds om de huidige toestand van nihilisme te begrijpen, anderzijds om op de redding uit deze toestand te kunnen anticiperen. Uit de sociale geschiedenis kunnen we de noodzakelijke ontwikkelingswetten leren kennen, en dankzij deze wetenschap kunnen we de geschiedenis helpen zich soepel te voltrekken door adekwate maatregelen te nemen.
Bij Maistre staat de historische theorie uitsluitend in dienst van het verklaren van het *niets*, en van de *nihilatie*. Bij Comte is het doel aanmerkelijk gekompliceerder. Ook hij wil heden en toekomst begrijpen en verklaren vanuit de geschiedenis. Maar hij waardeert de uitkomst van de geschiedenis positief. Daarom staat zijn historische sociologie niet direkt en uitsluitend in dienst van de nihilatie.
Anders dan Maistre en Condorcet, die de geschiedenis slechts interessant vinden, voorzover deze zich leent voor hun ideologische doeleinden, neemt Comte de geschiedenis serieus. Hierdoor is zijn theorie over de ontwikkeling van de mensheid aanmerkelijk gekompliceerder. De komplexiteit van zijn theorie komt de helderheid ervan niet altijd ten goede.

De sociale dynamika. Wat we in dit boek nihilisme noemen, is volgens Comte een overgangsverschijnsel tussen twee stadia van de maatschappelijke ontwikkeling, en past aldus in wat hij als zijn belangrijkste wetenschappelijke ontdekking beschouwde: de wet van de drie stadia. Er is vaak op gewezen[5] dat Turgot deze wet reeds in 1751 heeft opgesteld. Levy-Bruhl noemt naast Turgot nog Condorcet en Burdin als opstellers van de wet vóór Comte maar merkt daarbij op dat het Comte is geweest die de geweldige implikaties van deze wet heeft ontdekt. (Levy-Bruhl, 1910, 40) Het is dáár waar Comte's originaliteit ligt: niet in het ontdekken van nieuwe feiten of het ontwikkelen van nieuwe ideeën, maar in het kombineren van uiteenlopende gedachten tot theorieën van onvermoede reikwijdte.
De wet van de drie stadia is de hoofdwet van het belangrijkste onderdeel van Comte's sociologie: de sociale dynamika. Deze sociale dynamika is 'de wetenschap van de noodzakelijke en voortdurende beweging van de mensheid.' (Comte, 1908, IV, 299) Comte heeft

deze wet op alle mogelijke manieren in vrijwel al zijn werken beschreven, voor het eerst in het *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société* uit 1822, waarvan gezegd kan worden dat het al het latere werk van Comte in een notedop bevat. (Levy-Bruhl, 1910, 10)
De geschiedenis kan worden ingedeeld in drie periodes of stadia die elk weer kunnen worden onderverdeeld in subperiodes. De twee belangrijkste zijn het theologisch-militaire en het wetenschappelijk-industriële stadium. (Comte, 1978, 176 e.v.) In de benamingen van de periodes komen zowel de geestelijke als de wereldse aspekten aan bod.
In het eerste stadium domineert de verbeelding (*l'imagination*) volledig de observatie. Alle sociale relaties hebben een militair karakter. De producenten leven in slavernij. Het doel van de samenleving is veroveringe.
In de laatste periode zijn alle *bijzondere* theorieën *positief* geworden, dat wil zeggen gebaseerd op observatie, en de *algemene* theorieën neigen hiertoe. De sociale relaties zijn in toenemende mate gebaseerd op de industrie. Het enige en permanente doel van de samenleving is de produktie. Het is deze periode die in de tijd van Comte bijna is aangebroken.
De overgang tussen deze twee stadia is een langdurig en pijnlijk proces, een stadium op zich, al is het niet meer dan een tussenstadium: een metafysisch-juridisch stadium. Ook in dit stadium overheerst nog de verbeelding, maar ze geeft wel steeds meer terrein prijs aan de observatie. Het is een tijd van kritiek en observatie. De industrie wordt langzamerhand belangrijker, ten koste van de militairen. In het begin is de industrie er voor de militairen, later zijn de militairen er om de industrie impulsen te geven. De slavernij wordt steeds indirekter, en de relaties tussen mensen worden in toenemende mate door juristen geregeld.
Reeds deze zeer summiere beschrijving van Comte's theorie lijkt een oordeel te bevestigen, dat steeds weer over Comte wordt geveld: dat hij een idealist (in *filosofische* zin) zou zijn. Dit wil zeggen dat hij het geestelijke het primaat geeft boven het wereldlijke. Nu doet hij dat inderdaad in die zin, dat hij veel meer aandacht geeft aan het geestelijke. Hij doet het echter

niet in die zin, dat hij zou menen dat het geestelijke altijd aan het wereldlijke voorafgaat. Er is sprake van wederzijdse beïnvloeding, en van parallellie. Wat op het geestelijke vlak gebeurt, gebeurt parallel daaraan ook op het wereldlijke vlak, bijvoorbeeld op het *niveau van de politiek*. (*Comte*, 1908, IV, 350)
Dit alles neemt niet weg, dat wat er gebeurt op het geestelijke niveau een eigen dynamiek heeft.
De ontwikkeling van de menselijke geest voltrekt zich volgens Comte altijd op dezelfde wijze: van het fetisjisme, de eerste vorm van het theologisch denken, naar het positieve stadium. Dit is een wet. Deze ontwikkeling is dus noodzakelijk. Kennelijk bepalen de wereldlijke voorwaarden vooral het tempo, waarin de noodzakelijke ontwikkeling zich voltrekt. Aan de eigen dynamiek van het geestelijke besteedt Comte de meeste aandacht.
In al zijn latere werken heeft Comte deze ideaal-typisch aandoende schets verfijnd, empirisch ingevuld en uitgebreid. Wij zullen ons richten op de metafysisch-juridische fase, omdat deze periode voor onze problematiek het meest van belang is.

De metafysisch-juridische fase. De metafysisch-juridische fase is voor ons van belang, omdat ze uitloopt op nihilisme. Het is een hybride periode (ibid.) die aanvangt in de dertiende eeuw. Het katholicisme heeft dan zijn grote missie, het vestigen van een universele moraal, volbracht[6] en begint uiteen te vallen.
Dit blijkt uit de toenemende losbandigheid van de priesters enerzijds en de neiging tot ketterij anderzijds. (Comte, 1908, V, 269) De afbraak van het monotheïsme is begonnen. Eerst, in de veertiende en vijftiende eeuw gaat het nog oppervlakkig en onsystematisch. Maar dat verandert in de daarop volgende eeuwen. Van de zestiende tot en met de achttiende eeuw 'voltrekt de ontwrichting, dieper en beslissender geworden, zich vooral onder de groeiende invloed van een formeel negatieve filosofie, die zich langzaam maar zeker uitstrekte over alle sociale noties van enig belang.' (o.c. V, 272)
Deze redenering, zo merkt Comte op, is vrij algemeen geaccepteerd. Waar het nu om gaat is te begrijpen, hoe de negatieve filosofie - door hem vaak ook kritische of revolutionaire filosofie genoemd - kon ontstaan.

(ibid. 273)

Het ontstaan van de metafysisch-juridische fase. Comte's theorie verschilt van die van Maistre, waar Comte laat zien hoe de kritische geest ontstaat in het theologische stadium. Motor achter deze ontwikkeling is de *tegenspraak*.
Tegenspraken zijn bij Comte steeds de motor van de geschiedenis. In de laatste fase van het theologisch-militaire stadium, de *katholiek-feodale*, fase waren tegenspraken volop aanwezig, zowel tussen als binnen de beide machten. Een in het oog lopende tegenspraak is, dat de wereldlijke macht is gericht op oorlog voeren, terwijl de geestelijke macht, het Christendom, gericht is op vrede. (ibid. 274) Binnen elk van de beide machten bestaat de strijd tussen centraliserende en decentraliserende stromingen. (ibid. 277)
Deze tegenstellingen zouden steriel gebleven zijn, wanneer de kritische geest er niet was geweest. (ibid. 282) En deze kritische geest is rechtstreeks terug te voeren op het monotheïsme dat in tegenstelling tot het eraan voorafgaande polytheïsme 'een zekere geest van individueel onderzoek en diskussie' (ibid. 283) introduceerde, omdat de sekundaire geloofsstellingen niet het gebied waren van specialisten, en niet al bij voorbaat waren vastgelegd. Hierdoor is er een vrijheid om te spekuleren over vage begrippen. Ketterij is dan ook bij elke monotheïstische godsdienst te vinden. Omdat de kontradikties zich niet alleen op het geestelijke, maar evenzeer op het wereldlijke vlak bevinden, is het geen wonder, dat de kritische geest zich snel uitbreidt tot wereldlijke, en dus ook sociale kwesties. (ibid. 284)
Er bestaat in dit hele proces van het op gang komen van de kritische geest een komplekse wisselwerking tussen het wereldlijke en het geestelijke. Zo zou de ontwikkeling van de kritiek uit het monotheïsme nooit plaats gevonden kunnen hebben, wanneer daarvoor een wereldlijke sociaal-ekonomische basis ontbroken had. De bevrijding van de lijfeigenen, het ontstaan van de steden, met daarin vormen van industrie, maakten de komst van het nieuwe, kritische tijdperk mogelijk. (Levy-Bruhl, 1911, 333) Door deze ontwikkeling ontstonden nieuwe klassen, die een basis legden voor een geheel nieuwe vorm van samenleven en denken. (Comte,

1908, VI, 3) Deze nieuwe klassen gaan noodzakelijkerwijs vooraf aan het nieuwe denken. (ibid.)
In het positieve stadium zijn, zoals gezegd, de theorieën voornamelijk gebaseerd op waarnemingen. Echter, om te kunnen waarnemen, zijn ook weer theorieën nodig. Om tot positieve theorieën te kunnen komen, zijn dus niet-positieve theorieën noodzakelijk. Dergelijke theorieën zijn ontwikkeld in het theologische stadium. In deze theologische theorieën hebben de mensen hun innerlijke gevoelens geprojekteerd in de werkelijkheid. (ibid. 347 e.v.) Op grond van deze theorieën gingen de mensen waarnemingen doen, op grond waarvan nieuwe theorieën werden ontwikkeld, die *meer* op waarneming gebaseerd waren. (o.c. 350) De oude, theologische theorieën wijst men af. Maar de nieuwe theorieën hebben nog veel met de oude gemeen. Ze zijn vaak nog spekulatief, en hebben een *absoluutheidspretentie*. Het zijn *metafysische* theorieën. De metafysika is kritisch ten aanzien van de theologie, maar door de overeenkomsten tussen beide, toch niet meer dan een modifikatie van de theologie. (ibid. 371) Het is een duidelijke overgangsvorm.

De tweede periode van het metafysische stadium. Na de voorbereidende periode begint in de zestiende eeuw met het protestantisme de tweede periode van het metafysische stadium. Het vrije onderzoek blijft hier nog binnen de kaders van de theologie. (o.c., V, 287) 'Maar juist daardoor vernietigde zij (...) in naam van hetzelfde Christendom het bewonderenswaardige hiërarchische stelsel, dat er sociaal de enige fundamentele realisatie van was. Daar wordt het inkonsekwente karakter van de negatieve filosofie het duidelijkst: door de voortdurende pretentie het Christendom te hervormen, vernietigt zij volkomen de onontbeerlijkste voorwaarden van zijn politieke bestaan.' (ibid.)
Het protestantisme begint met het vernietigen van de katholieke discipline, vernietigt vervolgens de hiërarchie en tenslotte, via sektes zoals de quakers, het dogma. (ibid. 350) Dan is een positie, zoals die van de *deïsten* bereikt. Alleen de laatste konsekwentie, die van het *atheïsme* moet nog getrokken worden. Zover is het deïsme nog niet; het opereert nog altijd binnen de grenzen van het monotheïsme. Maar tevens staat het recht van het vrije onderzoek centraal, een inkonse-

kwentie die niet vol te houden is. (ibid. 287) Daarom moet het *protestantisme op den duur wel uitlopen op een* anti-theologische filosofie. (o.c. 288)
Thomas Hobbes heeft de kritische filosofie voor het eerst een rationele basis gegeven. Hij heeft de belangrijkste kritische begrippen geleverd en de oude bovennatuurlijke verklaringen opgeruimd. Dit geldt ook voor het denken over de samenleving. Als eerste *neemt hij niet langer de maatschappelijke ordening als* uitgangspunt, maar het persoonlijke eigenbelang. (ibid. 377 e.v.) Van hem loopt een direkte lijn naar de philosophes, die de voorlopers zijn van de Franse Revolutie. (ibid. 396)
De *philosophes* hebben geen enkele gedachte gelanceerd, die niet reeds in de zeventiende eeuw was geformuleerd. (ibid. 393) Hun belang is erin gelegen, dat ze de oude orde de laatste klappen hebben toegebracht. Helvetius bijvoorbeeld, met zijn absurde postulaat van de noodzakelijke gelijkheid van alle menselijke intelligenties (ibid.) of Rousseau, de leider van die school, wiens werk 'de woeste ontkenning is van de samenleving zelve'. (ibid. 398) Hij heeft de wereldlijke kritiek tot het uiterste gevoerd. (ibid. 399) Hier zijn we gekomen op het punt waar de negatieve metafysika alles heeft uitgeleverd aan het individuele geweten, ook onze gedragsregels. (ibid. 306 e.v.)
Het verval van de oude maatschappelijke ordening wordt hierdoor versneld. (ibid. 351) In het bestuur van de samenleving moet de adel steeds meer plaats maken voor juristen (ibid. 291), en dit leidt weer tot de diktatuur van de centrale vorsten. (ibid. 321) Deze diktatuur wordt gedragen door juristen en theoretisch ondersteund door metafysici zoals Hobbes en Voltaire. (ibid. 382) Ook het kernstuk van de oude ordening verdwijnt: het onderscheid tussen geestelijke en wereldlijke macht. De laatste maakt de eerste steeds meer aan zich ondergeschikt.

De voorsprong van de negatieve filosofie. Was de oude feodale orde niet reeds in verval geweest, dan zou de invloed van de negatieve filosofie onbegrijpelijk geweest zijn. (ibid. 395) Dat het verval van beide kon doorzetten, is voor een groot deel te danken aan het feit dat zich naast deze negatieve tendenzen, evenveel positieve tendenzen voordoen, zoals het ontstaan

van positieve theorieën en nieuwe instituties, waarvan de industrie het meest in het oog springt. Deze *organische* tendens is belangrijker dan de kritische. (Comte, 1908, VI, 3 e.v.
Afbraak en opbouw gaan hand in hand, en het doel is de vooruitgang. Op deze manier maakt Comte, in tegenstelling tot Maistre, de afbraak van de oude orde op een *sociologische* manier begrijpelijk: vanuit de dynamiek van de maatschappij zelf, zonder tussenkomst van een hogere macht. Hetzelfde geldt voor de zin die hij aan de afbraak verleent.
Hoe echter is dit te rijmen met wat ik in het begin van dit hoofdstuk neerschreef, namelijk dat Comte's analyse van de nihilistische problematiek een positivistische variant is van die van Maistre? Immers, als ieder denkbeeld en iedere institutie die wordt afgebroken wordt vervangen door een nieuwe, dan kan er geen nihilisme ontstaan, zo lijkt het. Er is dan geen *niets*, want iedere leegte wordt onmiddellijk opgevuld. De werkelijkheid is anders. Negatieve en positieve tendenzen zijn weliswaar noodzakelijkerwijs aan elkaar *verbonden, maar er is een tempoverschil.* (o.c. VI, 181) De negatieve filosofie ligt voor. Ook dit is noodzakelijk, omdat de plaats die het positieve moet gaan innemen, eerst gemaakt moet worden, en dat gebeurt door de negatieve filosofie. Daar komt dan nog bij dat het positieve, dat nieuw is en onbekend, voor het de plaats van het oude kan gaan innemen, eerst geaccepteerd moet worden. Het wordt pas geaccepteerd, wanneer het gemeen*goed is geworden. Daarvoor is, vanzelfsprekend, tijd* nodig. (o.c. IV, 21)
Er is nog een oorzaak voor de voorsprong die de negatieve filosofie, de metafysika, heeft op de positieve filosofie: haar prestige. Immers, wie een reus omver werpt, moet in de ogen van de mensen zelf ook wel een reus zijn. De metafysika wordt als even machtig gezien als de oude theologie, en wordt op haar plaats gezet. Haar absoluutheidspretentie is voor het publiek aannemelijk. (ibid. 25) De kritische filosofie wordt zozeer gemeengoed, dat zelfs de reaktionairen nog slechts de autoriteit van hun eigen intellekt erkennen. (ibid. 26)
De onmacht van de metafysika zal volkomen duidelijk moeten worden. (o.c. VI, 188) Dit had reeds gekund in de Franse Revolutie, die weliswaar wat er nog over

was van het Ancien Régime vernietigde, maar niets nieuws schiep. Deze liep uit op de komst van Napoleon, die terugviel in het theologisch-militaire stadium en hiermee de restauratie vergemakkelijkte. (ibid. 216) Zo maakt Comte duidelijk, dat de Franse Revolutie niet kon leiden tot een nieuwe samenleving. De voorsprong die de negatieve tendenties hadden op de positieve werd niet ingelopen, en de machteloosheid, waarop dit uitliep trachtte men te ontgaan door een terugkeer naar het oude. Maar ook die poging zal vruchteloos blijven.

Anarchie spirituelle. Hiermee is de ontwikkeling geschetst, die geleid heeft tot wat Comte de *anarchie spirituelle* noemt: geestelijke anarchie. Het is, wat in dit boek *nihilisme* heet: de oude, absolute waarden zijn vernietigd, en er is niets nieuws voor in de plaats gekomen. 'De zetel is vakant, iedereen wordt aangemoedigd erop plaats te nemen.' (o.c. IV, 87) En wie zich rond de zetel verdringen, zijn sofisten en *déclamateurs*, voordrachtskunstenaars. (ibid. 88) Nietzsche zal ruim een halve eeuw later in hetzelfde verband spreken over *Schauspieler*.
Het is deze *anarchie spirituelle* die volgens Comte bij uitstek wezenlijk is voor de tijd, waarin hij leeft. Zij staat dan ook centraal in de analyses, die Comte van zijn eigen tijd geeft. Deze analyses vinden we, evenals de wet van de drie stadia, in bijna al zijn geschriften terug.
'De neergang van de theologische filosofie en de daarmee verbonden geestelijke macht,' zo heet het in zijn jeugdwerk *Considerations sur le pouvoir spirituel* 'heeft de maatschappij van iedere morele discipline beroofd.' Dit heeft vier konsekwenties:

'1. De meeste volledige afdwaling van de intelligentie van de mensen.'
'2. De welhaast totale afwezigheid van een publieke moraal.'
'3. Het puur materialistische gezichtspunt wordt in de maatschappij steeds belangrijker.'
'4. De vestiging van een soort moderne autokratie, die geen exacte analogie bezit in de geschiedenis, en die men, bij gebrek aan een betere term, ministerialisme of administratief-despotisme zou kunnen noemen.' (Comte, 1978, 288-293)

Terwille van de overzichtelijkheid die Comte zelf bij

zijn beschrijving van de zeer ingewikkelde dynamische processen niet altijd betracht, zal ik de volgorde van de bovengenoemde konsekwenties zoveel mogelijk vasthouden.

1. Het punt van de *afdwaling van de intelligenties* is essentieel. Door de negatieve filosofie met zijn overspannen individualisme zijn er geen bovenindividuele standaards meer, waaraan de mensen hun meningen kunnen toetsen. (Comte, 1909, IV, 30) Ieder individu is soeverein en erkent geen enkele autoriteit meer buiten zichzelf. De *geestelijke anarchie* 'vloeit voornamelijk voort uit het absolute recht op vrij onderzoek, dogmatisch verleend aan alle individuen door het fundamentele principe van de kritische doktrine.' (ibid. 61) Het is hierom, dat Comte niet spreekt van *nihilisme*, zoals hij in navolging van Maistre wellicht had kunnen doen, maar van *anarchie spirituelle*. Het is niet zo, dat er geen absolute waarden meer zijn, waar het om gaat is, dat deze in de maatschappij niet erkend worden. Er heerst hier op het gebied van de absolute waarden wanorde omdat iedereen slechts zijn eigen gezag erkent op dit punt.

2. Het gevolg hiervan is *een bijna totale afwezigheid van een publieke moraal*. 'Het is langzamerhand volledig onmogelijk geworden in de massa's een werkelijke en duurzame overeenstemming te bereiken over enige sociale kwestie, hoe eenvoudig ook. Dit is zelfs het geval waar het slechts gaat om twee personen.' (Comte, 1978, 288) Elders spreekt Comte van een '*épidemie*', die heeft geleid tot een 'geleidelijke, en nu bijna totale sloop van de publieke moraal, dat wil zeggen van de gemeenschappelijke en onveranderlijke regels, goedgekeurd door iedereen en verstikkend voor niemand, die geëigend zijn om in elke serieuze aangelegenheid de ware notie van het algemene belang vast te leggen.' (Comte, 1908, IV, 66) Deze gemeenschappelijke vastheid is ons door de kritische geest afgenomen. In plaats daarvan zijn de mensen alleen nog gepreökkupeerd met hun passies. (ibid.) *Er is sprake van een publieke demoralisering.* (ibid. 68)

Men moet zich echter hoeden voor overdrijving. De persoonlijke moraal staat nog recht overeind en het huiselijke leven is nog niet ernstig aangetast. (ibid.) Toch begint ook hier de afbraak zichtbaar te worden, in de wetgeving. De verhouding tussen de seksen wordt aange-

tast door het echtscheidingsrecht, de verhouding tussen de generaties door veranderingen in het erfrecht. (ibid. 69)[7]
Met dit alles korrespondeert een *politieke anarchie*. Deze politieke anarchie is niet erg duidelijk zichtbaar, omdat men doet alsof men regeert. We hebben immers te maken met *déclamateurs*. Doordat men geen hogere morele autoriteit erkent, blijft men in de diskussie over wat er moet gebeuren steken. Op deze manier ontstaat er geen ware regering, die beslissingen *neemt en doorvoert*. (*Comte*, 1908, *IV*, 32) *Het algemeen* belang kan op deze manier niet gediend worden. Men weet niet eens wat het is. Men komt, ten aanzien van het algemeen belang niet verder dan halve overtuigingen. (ibid. 72) Het algemeen belang wordt bij de politieke besluitvorming dan ook volledig overschaduwd door persoonlijke belangen (ibid. 74) of, in het gunstigste geval door belangen van de dag. (o.c. 73) Korruptie wordt door dit alles in de hand gewerkt. (ibid. 72)
De kritische geest heeft, met zijn gelijkheidspostulaat, gezorgd voor een totale nivellering. Hierdoor wordt de regering geleid door inkompetente lieden, terwijl men superieure geesten in de kou laat staan. (ibid. 84)[8] Deze inkompetente lieden houden zich voornamelijk bezig met de bijzaken. De manier waarop men zich uitdrukt is bijvoorbeeld belangrijker dan de principes, waarom het gaat. (o.c. 87)
Dit betekent niet, dat men geen pretenties heeft. Men heeft gigantische pretenties. Met instemming citeert Comte de historicus en politicus Guizot: 'In onze tijd heeft de mens een zwakke wil, maar immense verlangens'. (o.c. 85) De pretenties zijn gekanaliseerd in partijen. Comte onscheidt er drie: zij die vooruit willen, de *revolutionairen*; zij die terug willen, de *reaktionairen*; en zij die alles willen houden, zoals het is, de *stationairen*. Deze partijen zijn alle drie het slachtoffer van de spirituele anarchie. 'Om de diepte en de veelomvattendheid van deze intellektuele anarchie op zijn waarde te schatten, moet men in het oog houden dat zij heden ten dage niet alleen meer bestaat onder de aanhangers van de kritische doktrine, waar zij als fundamenteel dogma wordt aangehangen, maar, en dat is veel beslissender, men kan haar ook waarnemen, zij het natuurlijk in veel mindere mate, bij de aanhangers van de reaktionaire doktrine waar

zij, omdat zij in tegenspraak is met hun neiging, een ongewild resultaat is van de algemene en onweerstaanbare ontwikkelingsgang van de menselijke geest.' (Comte, 1978, 289)
Zelfs zij, die zich tegen de vooruitgang verzetten, blijken dus onderworpen aan de wet van de drie stadia, die de vooruitgang dikteert. Hoewel de drie partijen hierdoor sterk op elkaar lijken, zijn ze met elkaar in een hevige strijd gewikkeld. Waar het gaat om het hebben van de macht wisselen ze elkaar af en vormen op die manier een 'vicieuze cirkel'. (Comte, 1908, IV, 53) Ze neutraliseren elkaar, en verergeren zo de krisis. (o.c. 47)
3. *Materialisme* viert door dit alles hoogtij. Dit niet alleen in de zin, dat persoonlijke en korte termijn belangen verderreikende belangen overschaduwen, maar ook in de zin, dat men elk falen toeschrijft aan de onvolkomenheden van de instituties in plaats van aan de geestelijke toestand. (o.c. 78) Tekenend voor het materialisme zijn de voortdurende aanvallen op de institutie eigendom. (o.c. 80, 81)
4. Dit alles betekent niet, dat zij, die aan de regering zijn, machteloos zijn. Het tegendeel is het geval. Omdat de hogere geestelijke macht is vernietigd, vormen zij de hoogste macht in de staat. (Comte, 1978, 294) Dit is het *ministerialisme*.

Comte's visie op de anarchie spirituelle. Tot zover de analyse van de anarchie spirituelle. Het is een konsekwentie van de ontwikkelingsgang van de geschiedenis. In het licht van deze ontwikkelingsgang beoordeelt hij haar dan ook. De *anarchie spirituelle* stemt Comte niet somber over de toekomst, maar juist optimistisch. Hierdoor kan men zijn theorie van de *anarchie spirituelle* een *Verelendungstheorie* noemen. De krisis moet totaal zijn. Eerst wanneer duidelijk is geworden dat de negatieve filosofie geen enkele mogelijkheid van een geordende samenleving meer in zich bergt, is de tijd voor de positieve filosofie gekomen. In de spirituele anarchie die heerst, bewijst de negatieve filosofie zijn machteloosheid.
Comte is dus optimistisch en vanuit dit optimisme beoordeelt hij alle feiten. Zo maakt volgens hem de zwakheid van de regering het straks wèl gemakkelijker om een regering van wijzen te vormen. (Comte, 1908,

IV, 85) De op zichzelf vruchteloze strijd tussen de revolutionairen en de reaktionairen, zorgt er wèl voor dat de beide hoofdprincipes van de samenleving: vooruitgang en orde, levend gehouden en met elkaar in verband gebracht worden, zij het op een averechtse wijze. (ibid. 48)
Helaas is niet iedereen in staat de immense problematiek op deze wijze te duiden. Daarom 'hoeft men zich weinig te verbazen, dat zovele, en zelfs uitnemende, maar tevens irrationele en vooral slecht voorbereide geesten, heden ten dage van tijd tot tijd, door een te eenzijdige overdenking van een dergelijk schouwspel, vervallen tot een soort filosofische wanhoop met betrekking tot de toekomst van de maatschappij, die naar hun mening snel wordt meegesleept door een onoverwinnelijke fataliteit, hetzij naar een duister en onherroepelijk despotisme, hetzij vooral naar een raadselachtige en dreigende anarchie, hetzij naar een deplorabele afwisseling van beide.' (o.c. 90)
Comte's interpretatie van de nihilistische problematiek vrijwaart hem voor de wanhoop over alles, die in zijn tijd zo wijd verbreid is en bekend staat onder de naam *le mal du siècle*, het kwaad van de eeuw. Het is een kollektieve melancholie, waaraan grote en veelgelezen dichters uitdrukking geven. Maar in tegenstelling tot hen voelt Comte geen wanhoop. Voor hem is het ook geen existentieel probleem maar uitsluitend een wetenschappelijk. Comte verwijt de romantische pessimisten, dat zij te eenzijdig naar de problematiek kijken. Zij zien alleen de schaduwen, en ze zouden zich - om Plato en Wittgenstein gekombineerd te variëren - maar hoeven om te draaien om de zon te zien, die deze schaduwen doet ontstaan. Of - in Comte's eigen terminologie: ze zien slechts de afbraak, zonder de toekomst, die deze afbraak noodzakelijk maakt.
De zekerheid omtrent de toekomst, die hij ontleent aan zijn theorieën over het verleden, vrijwaart hem van pessimisme. Hij is overtuigd van de komst van de samenleving, die hij het liefste wil: industrieel en wetenschappelijk.
Dat juist de komst van een dergelijke samenleving sommige mensen wanhopig kan maken, is iets dat Comte niet kan begrijpen. Voor *hem* moet het zijn, alsof ze het paradijs op aarde afwijzen, terwijl *zij* de komst van de industriële, wetenschappelijke samenleving als

het einde van het paradijs op aarde ervaren. Comte duidt dit als irrationeel en zinloos verzet tegen iets, dat noodzakelijk komt en goed is.
Omdat het metafysische, juridische stadium zijn machteloosheid langzamerhand op alle manieren gedemonstreerd heeft, kan het nieuwe en definitieve stadium van de geschiedenis ieder ogenblik aanbreken: de wetenschappelijk industriële periode.
In deze fase zal de geestelijke anarchie definitief overwonnen zijn. Alle mensen zullen weer dezelfde hoogste waarden aanhangen, net als in de middeleeuwen. De veelheid, de chaos zal verdwijnen, en de eenheid zal terugkeren. De samenleving zal vanaf dat moment staan onder de leus van het positivisme: 'Liefde als principe, orde als basis, vooruitgang als doel.'
Maar dit zal niet bereikt worden door industrie en wetenschap alleen. Vooruitgang in de wetenschap en in de industrie veronderstellen arbeidsverdeling. 'Maar al is de arbeidsverdeling in dit opzicht de algemene oorzaak van de menselijke vervolmaking en de ontwikkeling van de samenleving, zij levert, gezien vanuit een ander, niet minder natuurlijk gezichtspunt, een voortdurende tendens op tot verslechtering en ontbinding, die tenslotte iedere vooruitgang zou beletten, als ze niet onophoudelijk werd bestreden door steeds toenemende aktie van de regering, en vooral van de geestelijke regering. Uit deze immer voortschrijdende specialisatie vloeit inderdaad voort, dat ieder invididu en ieder volk uitgaat van steeds beperkter wordende gezichtspunten en belangen.' (Comte, 1978, 309)
Het is een probleem, dat Comte in al zijn jeugdwerken signaleert, en waardoor hij dan ook al de oplossing heeft: 'het *geloof*, dat wil zeggen de neiging om spontaan te geloven, zonder voorafgaand bewijs, in dogma's die worden afgekondigd door een bekwaam gezag. Dit is inderdaad de onmisbare voorwaarde voor het vestigen en handhaven van een ware intellektuele en morele gemeenschap.' (o.c. 319)
Het is duidelijk, wie deze bekwame, geestelijke autoriteit is: Auguste Comte. Meer dan twintig jaar na het neerschrijven van deze regels ontwerpt hij haar: de *religie der mensheid*. Het is een religie die sterk aan het katholicisme doet denken, kompleet met een kalendarium, heiligen, een catachismus, Comte zelf als hogepriester der mensheid en zijn te vroeg gestorven

geliefde *Clotilde de Vaux* als pendant van de maagd Maria.

Nogmaals Maistre en Comte. Het verschil tussen Maistre's en Comte's beschrijving van de nihilistische problematiek, zit in de *betekenis* die zij aan deze problematiek toekennen in het licht van de wereldgeschiedenis. Dit verschil maakt het Comte mogelijk konsekwenter de ontwikkeling der mensheid te schetsen, iets wat hij overigens zonder het werk van Maistre niet volbracht zou kunnen hebben. Een ander belangrijk gevolg van het verschil in waardering voor de nihilistische problematiek, is het verschil in gebruik dat beide van hun analyse maken. Maistre gebruikt zijn analyse nog als *waarschuwing*, als *vermaning*. Wat dit betreft staat hij in een traditie, waarin hij tevens het hoogtepunt is. *Nihilatie* is daarbij zijn strijdmiddel bij uitstek.
Bij Comte ligt het anders. Weliswaar is ook bij hem de toon soms bitter, maar over het algemeen vervult de toestand hem met optimisme. Gelaten moeten we wachten tot de geestelijke anarchie heeft plaats gemaakt voor de heerschappij van het positivisme en dat kan niet lang meer duren. De felle rhetoriek ontbreekt. Dit neemt echter niet weg dat ook Comte zijn eigen tijd afwijst, negatief beoordeelt en grotendeels nihileert. Wat hij doet is het beschrijven van de geestesgeschiedenis in een niet al te duidelijke samenhang met de sociaal-ekonomische geschiedenis, die met zich meebracht dat het geestelijke gezag, dat althans zorgde voor een schijn van eenheid, in twijfel werd getrokken, zodat *waarden-pluralisme* mogelijk werd. Dit laatste nihileert hij, maar niet te fel: hij ziet het als tijdelijk.
Dit brengt ons op een andere overeenkomst tussen Maistre en Comte: beiden zien ze hun eigen tijd en het nihilisme daarin als een periode van reiniging. Het is een periode, waarin de mensen doordrongen moeten worden van het kwaad dat de negatieve filosofie is, om zo tot de juiste maatschappelijke ordening te komen.

Een spanningsverhouding. Er ligt in de waardering van Comte voor zijn eigen tijd een spanning. Enerzijds aanvaardt hij de geschiedenis als iets, dat noodzakelijkerwijs tot iets positiefs moet leiden, anderzijds wijst hij, die als positivist voor niets zoveel eerbied zou moeten hebben als voor de feiten, de feitelijke

uitkomst van die geschiedenis af. Wat als verworvenheden geïnterpreteerd had kunnen worden: waarden-pluralisme en demokratie, wijst hij nihilerend af, hij noemt het geestelijke en staatkundige anarchie. Zijn eigen tijd ontleent slechts zijn positieve waarde aan dat, wat er - in de dromen van Comte - nà komt.
Toegegeven: met een dialektische redenering weet hij dat aannemelijk te maken. Van een inkonsekwentie is dus geen sprake.
Toch biedt deze spanningsverhouding een aanknopingspunt voor een kennissociologische analyse.

Comte's leven. Comte wordt in 1798 geboren in Montpellier als zoon van een kleine ambtenaar. Al vroeg blijkt zijn buitengewone begaafdheid. Zijn schoolcarrière is briljant. Op zijn zestiende jaar ontmoet hij op het lyceum de wiskundeleraar *Daniel Encontre* die hij zijn leven lang niet zal vergeten. (Gouhier, 1933, I, 79) Hij is 'een geest, zoals er zovelen waren in dat tussentijdperk: eerst verleid door de kritiek van de filosofen, en vervolgens geschrokken en op zoek naar een weg tussen de ruïnes'. (Gouhier, 1965, 37) 'Hij predikt terugkeer naar orde, noodzaak van discipline en wantrouwen ten aanzien van demokratische instellingen.' (ibid.) Minstens zoveel indruk zal de *Ecole Polytechnique* op Comte maken. Hij is er één van de beste leerlingen, totdat hij, wegens een politiek geladen incident, van de school verwijderd wordt. Het is een instelling waar op het hoogste niveau wiskunde en natuurwetenschap worden onderwezen,met de bedoeling ze toe te passen. 'De lichtende invloed van de inleiding in de wiskunde, zoals die op de *Ecole Polytechnique* werd gegeven, deed mij weldra instinktief voorvoelen wat de enige weg was die werkelijk kon leiden naar deze grote vernieuwing', schrijft Comte jaren later. (Comte, 1908, VI, vi) Hoewel hij van de school verwijderd is, blijft hij zich lange tijd 'oud-leerling van de *Ecole Polytechnique*' noemen. Ook het programma van de *Ecole*: het ontwikkelen van de wetenschap in samenhang met haar toepassingen blijft in zijn denken centraal staan. Bij hem is dat de eenheid van filosofie en politiek. Hij heeft in feite het programma van de school uitgewerkt, aangevuld met de menswetenschappen. (Gouhier, 1933, III, 291)Hij identificeert zich met de school en rekent er lange tijd op dat hij binnen korte tijd een leerstoel aan de school

zal krijgen en lid van het *Institut de France* zal worden. (Gouhier, 1941, 341) Een erg vreemde verwachting is dit niet, want velen van zijn leeftijdgenoten hadden een dergelijke carrière gemaakt. (o.c. 342) Voor Comte blijven de benoemingen uit. Niettemin blijft hij zich met de school identificeren en nog in 1842 schrijft hij over een leerstoel, die hij naar zijn eigen zeggen had moeten krijgen, maar die door intriges zijn neus voorbij ging: 'ik beschouwde haar als mijn wettige eigendom.' Comte, 1908, VI, xviii)
Vijfentwintig jaar eerder is hij nog zo zeker van zijn toekomst, dat hij er niets voor doet. Hij solliciteert niet. 'Om te zeggen waar het op staat, het plezier van mijn eigen zin te doen, is voor mij altijd het toppunt van plezier geweest, en dat zal het altijd blijven,' schrijft hij in 1818. (Gouhier, 1933, III, 344) En dat toppunt van plezier is eerst het werken voor Saint Simon en later het redigeren en uitwerken van zijn eigen geschriften. Men kan zich afvragen wat voor hem belangrijker is: zijn werk of zijn toekomst. Gelooft hij in een zonnige toekomst om onbezorgd te kunnen werken of werkt hij om een onbezorgde toekomst te kunnen hebben? Helaas zijn er voor de generatie van Comte niet die kansen, die er waren voor hen, die enkele jaren ouder zijn, en waarop Comte zijn verwachtingen heeft gebaseerd. (o.c. 342) Zijn generatie wordt het slachtoffer van de gevolgen van ingrijpende politieke en sociaal-ekonomische veranderingen. In de Revolutie en tijdens het keizerrijk was er uitstekend onderwijs gekomen in Frankrijk. Maar in de restauratie is er voor de zeer hooggeschoolden, die zijn afgeleverd, geen plaats. (Coser, 1971, 32)
De positie van Comte wordt moeilijk. In zijn *Persoonlijke Voorwoord* tot het zesde en laatste deel van de *Cours de Philosophie Positive* beschrijft hij haar in twee zinnen: 'Altijd vastbesloten om tot iedere prijs mijn filosofische onafhankelijkheid te behouden, werd ik zonder ophouden verre gehouden van de verschillende takken van het openbare onderwijs door de reaktionaire bevliegingen en de plagerige geest van de treurige regering waarvan de gelukkige schok van 1830 ons voor altijd heeft verlost. Aldus uitsluitend aangewezen op de twijfelachtige inkomsten uit het privé-onderwijs, is dit voor mij lange tijd slechter geweest dan voor ieder ander, enerzijds omdat het afgezonderde leven

mij verre hield van nuttige kontakten, anderzijds vanwege de geringe sympathie die ik ondervond van de verschillende lieden die me het beste in een dergelijke situatie konden steunen.'(Comte, 1908, VI, x, xi) Doordat hij zes tot acht uur per dag les moet geven, kan hij minder tijd aan zijn onderzoek besteden, dan wenselijk zou zijn.
Dit zal tot zijn dood in 1857 in essentie zo blijven. Toch laat hij zich door zijn isolement niet van de wijs brengen. Hij weet dat hij vrienden heeft: 'Hoe eenzaam mijn bestaan ook is, ik weet dat de elite van het Europese publiek, vooral het Engelse en het Duitse, bij monde van haar meest vooraanstaande figuren, haar spontane verontwaardiging over de hinderpalen, die ik bij mijn ontwikkeling ontmoet, op een duidelijke manier tot uiting heeft gebracht. Alleen, deze nobele sympathie berust op nog onvoldoende kennis van mijn persoonlijke moeilijkheden.' (o.c. xxiv) Dan volgt een vraag om geldelijke steun. Alléén voor het moment, niet voor zijn oude dag, want hij is er van overtuigd, dat dat vanzelf wel goed zal komen. Immers, tegen die tijd zal het positivisme het pleit wel gewonnen hebben. (o.c. xxv)
Dit laatste is te optimistisch. Het positivisme zal nooit het pleit winnen op de manier, die Comte voor ogen heeft en velen van de vrienden in binnen- en buitenland, die hij nu meent te hebben, zal hij op latere leeftijd van zich hebben vervreemd door zijn positivistische *religie der mensheid*. Onder hen is John Stuart Mill, die aanvankelijk op het verzoek om financiële steun ingaat.
Zo zal zijn leven tot het einde toe zijn: hij blijft betrekkelijke armoede kompenseren met grootse toekomstverwachtingen. Hij blijft opportunistisch als het erom gaat lieden van welk allooi ook, te winnen voor zijn leer, en onwankelbaar principieel als het gaat om de inhoud van zijn leer.

Comte in zijn tijd. Comte kan dankzij zijn sociologie zijn eigen tijd verklaren, en ook zijn eigen positie daarin. Het is hem dan ook volkomen duidelijk wie zijn carrière dwarsbomen: de theologische en metafysische partij en een deel van de wetenschappelijke partij. (o.c. xiv e.v.) Zo past hij in zijn eigen theorie. Hij wordt bewust tegengewerkt door hen, die de toekomst, die hij vertegenwoordigt, niet wensen. Hiermee verklaart

hij zijn eigen marginaliteit op een wijze, die weinig aanleiding tot wanhoop geeft. Immers, het positivisme, waar Comte voor staat, komt onafwendbaar. Daarin brengt de tegenwerking, die hij ondervindt, weinig verandering. Het enige, wat Comte hoeft te doen, is zijn tijd afwachten. Zijn theorie stelt hem gerust.
Hij kontrasteert zijn eigen positie en houding met die van vele andere slachtoffers van de ommekeer der tijden. Hij zet zich af tegen de manier, waarop zij hun tijd ondergaan, tegen hun wanhoopsfilosofie en hun op Rousseauiaanse leest geschoeide introspektie. De schrijvers die dit doen 'zijn vaak geïsoleerd, onaangepast, en leven geestelijk in de marge van hun samenleving, waartegen zij soms strijden. Het ontbreekt hen aan een solide intellektuele, religieuze, morele en sociale basis en zij dwalen zonder kompas op een zee van twijfel. Vandaar hun onzekere, vaak pessimistische en zelfs wanhopige houding, het kwaad van de eeuw...' (Van Tieghem, geciteerd bij Oerlemans, p. 11) Deze schrijvers zouden representatief zijn voor een groot aantal mensen die hen bewonderen 'omdat zij in hun verzen of proza trekken herkenden van hun eigen geestesgesteldheid.' (ibid.) Comte ziet deze mensen ook, hij is net zozeer een marginale figuur als zij, en hij ziet zichzelf als hun redder, omdat hij verder heeft gekeken dan zij. Hij kan verklaren wat er aan de hand is, omdat hij het niet als een persoonlijk probleem ziet, maar als een sociaal probleem. De sociologie redt hem van de twijfel, van het existentieel beleefde nihilisme.
Dat Comte tot een dergelijke theorie komt, en zich niet in introspektie verliest, is te begrijpen uit de invloed die Encontre, de *Ecole Polytechnique*, Saint Simon en Maistre op hem gehad hebben. Daarbij is er de gelukkige omstandigheid dat hij in zijn jeugdwerken zijn gehele theorie al had geschetst. Dat was nog vóór de tijd, dat er voor hem voelbare reden was tot wanhoop. Overigens is ook de weg, die Comte gaat, één die door velen gegaan wordt. Er worden vele sociale stelsels ontworpen, en nieuwe godsdiensten bloeien op. (Cobban, 1961, 120) En toch, Comte mag zich nog zo hebben verzet tegen de introspektie en het door hem als absurd afgedane Rousseauiaanse individualisme, dat neemt niet weg dat ook hij zich, net als de romantici, wellicht zonder voldoende introspektie,afwendt van het heden en vlucht in een door en voor hem ontworpen toekomst,die er nooit

zal zijn. Ook hij heeft aan zichzelf genoeg. 'Toen ik was toegekomen aan het tweede en belangrijkste gedeelte van mijn gehele werk, voelde ik dat de strengheid van mijn hygiënische principes, waarvan een langdurige ervaring mij de gelukkige doelmatigheid volledig had bewezen, mij voor het vervolg evenzeer noopte geheel af te zien van het lezen van ieder politiek of filosofisch blad, of het nu een dag- of een maandblad was.' (Comte, 1908, VI, xxvi)
Zowel de pessimistische romantici, als Comte, wijzen de werkelijkheid van het hier en nu dat hen onrechtvaardig behandelt, af. Zij nihileren het op de één of andere wijze. Comte doet dit, door haar als *anarchie spirituelle* te etiketteren, en hiervoor een uitgebreide verklaring te geven. Deze nihilistische tijd kontrasteren zij, hetzij met het genie, dat zij, dankzij hun introspektie, diep verborgen in hun eigen innerlijk ontdekken, hetzij met een prachtige toekomst, die zij ontdekken door de bestudering van de ontwikkelingsgang der mensheid. In beide gevallen is er sprake van een vlucht uit de realiteit. Met zijn vlucht uit de realiteit is Comte net zo'n romantische eskapist als degenen, tegenwie hij zich afzet.
Comte meet zijn tijd af aan een beeld van ideale maatschappelijke eenheid zoals die te vinden was in wat Maistre over de middeleeuwen schreef en wat hij op de *Ecole Polytechnique* over wiskunde had geleerd. Maar als hij nu eens niet door de gebeurtenissen in een marginale positie was geraakt, en ergens een hoofdrol had kunnen spelen, die in overeenstemming was met zijn kapaciteiten, zou hij dezelfde feiten dan ook hebben afgemeten aan die ideale eenheidsnorm? Zou hij dan ook over *anarchie* hebben gesproken? Misschien was hij dan wel de uitvinder geworden van een term als *pluralisme*. Comte noemt zijn marginale positie in zijn persoonlijke voorwoord 'filosofische onafhankelijkheid'. En als we zijn leven overzien, dan lijkt het wel, of hij deze onafhankelijkheid zoekt. Het is een onafhankelijkheidszin, waarvan de revolutietijd vol is, maar die in tegenspraak is met de zucht naar eenheid, die we verder bij Comte aantreffen. De enige eenheid, die hij lijkt te accepteren, is de eenheid die *hij* voorschrijft op grond van zijn studies. Daarmee heeft hij zichzelf tot maatstaf van de toekomstige samenleving gemaakt. Later in zijn leven bevestigt hij dit, door zichzelf uit te

roepen tot de hoge priester der mensheid.
Comte voldoet in zijn onafhankelijkheid vrij nauwkeurig aan Mannheim's omschrijving van de relativ freischwebende Intelligenz. (Mannheim,1972,137 e.v.) Hij is bourgeois, maar toch betrekkelijk klasseloos, hij identificeert zich niet met de idealen van zijn klasse. Daarbij is hij de man van de synthese en de wijde blik. (o.c. 130, 144)
Het probleem van deze konseptie, die Mannheim van Alfred Weber zegt te hebben overgenomen, zit in het woordje 'relativ'. Met betrekking tot ekonomische klassen is Comte wellicht 'freischwebend'. Maar verder gaat zijn vrije vlucht niet. Zijn gedachten, zijn wensen en zijn verwachtingen zijn voor een groot deel bepaald door de samenleving, waarin hij leefde.

Terugblik. Wanneer we zeggen dat Comte zich uitgebreid met nihilisme heeft bezig gehouden, dan moet dan onder de volgende klausulering: probleem voor hem is niet zozeer, dat er totaal geen waarden en normen zouden zijn, maar dat er geen algemeen erkende, als absoluut ervaren waarden en normen zijn. Dit veroorzaakt een maatschappelijke chaos.
Deze toestand van nihilisme duidt hij als een overgangsverschijnsel in een maatschappelijke ontwikkeling. Dat dit voorbarig is geweest kan blijken uit het feit dat veel van wat hij zegt op de lezer anno 1982 nog steeds een aktuele indruk maakt. Spirituele anarchie wordt het echter niet meer genoemd.

III.4. *Alexis de Tocqueville.*

Tocqueville's intentie. In tegenstelling tot Maistre, wil Tocqueville (1805-1859), een edelman met een heel wat solieder stamboom, niet terug naar het *Ancien Régime*. Hij staat afwijzend tegenover de reaktionairen. Men kan niet terug naar een tijd die geweest is, en men moet proberen de dingen te accepteren zoals ze komen en trachten er het beste van te maken. Dit is iets anders dan ze toe te juichen of naar de toekomst te verlangen, zoals Auguste Comte doet. Tocqueville's denken is gericht op het aanvaarden, begrijpen en verbeteren van het hier en nu. Daarom is Tocqueville er ook niet op uit, nihilerend te schrijven.
Dit betekent niet, dat we in zijn werk geen nihilatie tegenkomen. Enerzijds lijkt het hem te overkomen: hij nihileert bijna ongewild, en soms misschien ook onbewust. Anderzijds meent hij, op gronden die hijzelf waarschijnlijk voor objektief houdt, dat hij moet waarschuwen voor het nihilisme dat hij toch waarneemt, of dat volgens hem in de toekomst dreigt. Door dit terloopse, maar niettemin soms hevige gebruik van het begrip nihilisme, krijgt wie naar dit begrip op zoek is de indruk dat nihilatie en het etiket nihilisme vooral *achter* het werk aanwezig zijn. Hij schrijft meestal niet over nihilisme, maar hij denkt er voortdurend aan, zo lijkt het wel. Niet voor publikatie bestemd werk bevestigt deze indruk.

Twee typen samenleving. Het hier-en-nu dat Tocqueville wil begrijpen, en waarvan hij de mogelijkheden wil kennen, verschilt principieel van het recente verleden. Vóór de Franse Revolutie was er volgens Tocqueville een aristokratische, erna een demokratische samenleving. Dit onderscheid, het belangrijkste in het werk van Tocqueville, heeft ideaal-typische dimensies. (Buiks, 1979, 147 e.v.) 'De op afstamming gebaseerde aristokratie en de zuivere demokratie zijn twee uitersten waar het gaat om de sociale en politieke toestand van een

natie.' (Tocqueville, 1945, I, 2, 343) In het eerste type heerst in principe ongelijkheid, in het tweede in principe gelijkheid.
De aristokratische samenleving heeft een hiërarchische opbouw. Deze is tamelijk statisch, waardoor ze onveranderlijk lijkt. Overgeleverde waarden en normen bepalen het gedrag. Schending hiervan wordt afgestraft door bovengeschikten.
De demokratische samenleving kent een grote mobiliteit, omdat iedereen in principe gelijk is. Relaties tussen mensen, ook boven- en onderschikkingen, worden geregeld door kontrakten van tijdelijke aard, waarvan de legitimiteit wordt gegarandeerd door een geïnternaliseerde openbare mening. (Feldhoff, 1908, 28 e.v.)
Tocqueville's hele werk staat in het teken van dit onderscheid. Hij is zich er terdege van bewust, dat het onderscheid kunstmatig is. Evenals Comte ziet hij in, dat zich in de aristokratische samenleving, die zo statisch lijkt, grote veranderingen hebben voltrokken, die uiteindelijk tot de demokratie hebben geleid. Niettemin beschrijft hij de beide kenmerken van maatschappelijke ontwikkeling: diskontinuïteit en kontinuiteit in twee afzonderlijke boeken.[9]
In zijn eerste hoofdwerk, *Démocratie en Amérique*, waarvan deel I in 1835 en deel II in 1840 verschijnt, worden de beide samenlevingstypen met elkaar vergeleken. In zijn tweede hoofdwerk, *L'Ancien Régime et la Révolution*, waarvan hij alleen het eerste deel, dat over het *Ancien Régime* gaat, heeft voltooid (1856), wordt de overgang van het ene naar het andere maatschappijtype bestudeerd.

Gelijkheid en vrijheid. Het kenmerk, waardoor het ene samenlevingstype van het andere verschilt is *gelijkheid*. Dat kan trouwens ook gezegd worden voor het begrip, dat de tegenhanger van gelijkheid is: *vrijheid*.
Wat Tocqueville onder gelijkheid verstaat is vrij duister (Vossler, 1973, 88), en dat geldt ook voor vrijheid. (vgl. Lively, 1962, 8 e.v.)
Beide begrippen worden begrijpelijk vanuit een *aristokratisch* gezichtspunt. Gelijkheid wordt dan een negatief begrip, de ontkenning van de oude feodale ordening van bovengeschiktheid en ondergeschiktheid. Grotere gelijkheid wordt slechts gezien als nivellering. (Vossler, 1973, ibid.) Vanuit hetzelfde gezichtspunt moet vrij-

heid gezien worden. Tocqueville staat in de traditie van Montesquieu waar het om zaken als vrijheid gaat, en diens definitie van vrijheid luidt aldus: 'Het is waar dat het er in demokratieën op lijkt dat het volk doet wat het wil; maar politieke vrijheid bestaat niet uit doen wat men wil. In een staat, dat wil zeggen in een samenleving die wetten heeft, kan de vrijheid slechts bestaan uit kunnen doen wat men moet willen, en niet gedwongen te worden te doen wat men niet moet willen.'[11] (Montesquieu, 1748, XI, 3)
Montesquieu voegt er aan toe, wat de politieke voorwaarden voor vrijheid zijn: 'De demokratie en de aristokratie zijn geen vrije staten van nature. Politieke vrijheid vindt men slechts bij gematigde regeringen. Maar niet altijd. Slechts wanneer men geen misbruik maakt van de macht. Maar het is een eeuwige ervaring dat ieder mens die macht heeft ertoe komt er misbruik van te maken, totdat hij op grenzen stuit (...). Om machtsmisbruik te voorkomen moeten de zaken zo geregeld worden dat macht macht tegenhoudt.' (EdL., XI, 4)
In de konseptie van Montesquieu waren de *adel* en de *magistratuur* de garantie voor de vrijheid. Zo ziet ook Tocqueville het. Hij beschouwt vrijheid als een verworvenheid van de adel en de aristokratische samenleving. (Pierson, 1938, 751) Montesquieu was er bang voor, dat deze garantie van de vrijheid zou verdwijnen en dat dan alle mensen gelijkelijk onderworpen zouden zijn aan een despoot: zij zouden niets zijn (zie hierboven). Dit is in beginsel ook de probleemstelling van Tocqueville. Het verschil is alleen dat de adel inmiddels door toedoen van de Franse Revolutie en haar langdurige nasleep volgens Tocqueville inderdaad als effektieve tegenmacht is uitgeschakeld. De nivellering, die Montesquieu gevreesd had, heeft plaatsgevonden. Hierdoor verandert de probleemstelling natuurlijk: Hoe zal de samenleving eruit zien als de nivellering voltooid is? Zal er dan inderdaad geen vrijheid meer zijn?

Gelijkheid nader beschouwd. De gelijkheid overheerst alles. Tijdens zijn reis door de Verenigde Staten heeft hij haar goed leren kennen: 'Tijdens zijn verblijf in de Verenigde Staten heeft van alle nieuwe dingen, die mijn aandacht trokken, niets zo'n sterke indruk op me gemaakt als de gelijkheid in levensomstandigheden.' (Tocqueville, 1971, 133) 'Naarmate ik de Amerikaanse

maatschappij aan een wetenschappelijk onderzoek onderwierp, leerde ik dan ook in de gelijkheid van levensomstandigheden met steeds grotere duidelijkheid het genetische principe erkennen, waarvan ieder afzonderlijk feit afgeleid scheen te zijn en waarop ik telkens weer stuitte als op een centraal gegeven dat het eindpunt vormde van al mijn waarnemingen.' (ibid.)
Dat hij deze gelijkheid daar aantreft, is niet toevallig: hij is juist naar de Verenigde Staten gegaan om daar de gelijkheid te kunnen bestuderen. (De Valk, 1971, 17) Deze interesseert hem, omdat heel Europa, en met name Frankrijk, ernaar tendeert. Dit is niet iets van de laatste tijd: 'Bij het doorbladeren van de annalen van onze geschiedenis van de laatste 700 jaar komt men om zo te zeggen geen enkele gebeurtenis tegen, die niet ten goede gekomen is aan de maatschappelijke gelijkheid.' (o.c. 116)
Tocqueville ziet dit, evenals Comte, als een onvermijdelijk proces. Daarom zou 'de demokratisering willen tegenhouden overeenkomen met een strijd tegen God zelf.' (o.c. 118) *Deze visie op de geschiedenis is niet* beïnvloed door Comte. Er bestaan geen aanwijzingen dat deze Tocqueville beïnvloed heeft. (Aron, 1967, 228) Waarschijnlijk is Tocqueville, evenals Comte, beïnvloed door Turgot. In tegenstelling tot Comte is Tocqueville's visie op de ontwikkeling niet optimistisch: 'Heden ten dage bieden de beschaafde volkeren, naar het mij voorkomt, een onheilspellend schouwspel. De ontwikkelingsgang, die hen in zijn greep houdt, is te sterk dan dat zij hem zouden kunnen afremmen, maar hij gaat aan de andere kant toch niet snel genoeg om hen eraan te doen wanhopen hem onder kontrole te kunnen houden. Hun lot ligt in hun eigen handen, doch spoedig zal het hun ontsnappen.' (Tocqueville, 1971, 118)
Een ander verschil met Comte is het ontbreken van historicisme: Tocqueville leidt uit de ontwikkelingsgang van de geschiedenis of uit zijn waarnemingen in Amerika, geen precies beeld voor de toekomst af, hoogstens enkele 'contouren'. (o.c. 223) Deze heeft Tocqueville nodig om te kunnen bijsturen, zoals ook Comte dat wilde. Maar bij Comte ging het erom, de weg naar het aardse paradijs van enkele obstakels te ontdoen; bij Tocqueville gaat het erom in de toekomst nog iets positiefs te vinden. 'De demokratische revolutie heeft zich in de samenleving voltrokken zonder dat er in de

wetten, denkbeelden, gewoonten en opvattingen de verandering tot stand kwam, die noodzakelijk geweest zou zijn om die revolutie tot iets positiefs te maken. Zo kwam een vorm van demokratie tot stand zonder de faktoren die er de ongunstige zijden van hadden moeten neutraliseren en haar positieve karakter naar voren schuiven. Daarom valt ons oog nu op die ongunstige facetten, maar over al haar mogelijkheden ten goede tasten wij alsnog in het duister.' (O.c. 11) De demokratie is dus iets negatiefs, maar dat kàn tijdelijk zijn.
Over wat de mogelijkheden ten goede zijn, mogen we dan in het duister tasten, de nadelen zijn voor Tocqueville volstrekt duidelijk: 'Vandaag de dag bejegent het volk zijn overheden met verachting; het vreest hen, en die angst krijgt er meer van gedaan dan vroeger eerbied en trouw. Ik moet vaststellen, dat we allerlei verzetsmogelijkheden hebben uitgeroeid, die ieder op eigen wijze tegen tyrannie in het geweer hadden kunnen komen. Maar alle machtsposities die aan families, korporaties en individuen ontnomen zijn, zie ik nu in handen van de regering alleen. De machteloosheid van alle burgers is derhalve in de plaats gekomen van de soms hinderlijke, maar veelal positieve machtsuitoefening van een zeker aantal onzer.' (o.c. 122) Dit is het spookbeeld van Montesquieu. Met de intermediaire machten is de vrijheid verdwenen. Voor Montesquieu was hiermee de kous af: 'de mensen zijn gelijk, omdat ze niets zijn.' (zie boven, 16)
Voor hem was het een onwaarschijnlijk toekomstbeeld, voor Tocqueville is het een onaanvaardbare realiteit. Daarom wil hij niet stil blijven staan bij het 'niets' van Montesquieu. Hij zoekt naar uitwegen. Hij wil van de demokratie '... de natuurlijke konsekwenties met voldoende helderheid onderkennen en de middelen ontdekken om haar tot voordeel van de mensheid te doen zijn.' (o.c. 125) Heel kort geformuleerd komt zijn probleemstelling er dus op neer: Hoe redden we de vrijheid van de onvermijdelijke gelijkheid? (Vergelijk Pierson, 1938, 752)

Een vergelijkend onderzoek. Een antwoord op zijn dringende vraag probeert Tocqueville te krijgen door middel van vergelijkend onderzoek. Hij vergelijkt de demokratische en de aristokratische samenleving met elkaar.

Om dit zo goed mogelijk te doen, is een volstrekte onpartijgheid een vereiste. Hij staat boven de partijen, ook al omdat hij de partijen van zijn tijd minacht: 'Zij houden zich bezig met de dag van morgen, ik met de toekomst' heet het pompeus. (Tocqueville, 1971, 127) Maar zijn onpartijdigheid gaat dieper. Het willen aanvaarden van de ontwikkelingen in de samenleving, zoals die zich voordoen is een voorwaarde voor het schetsen van een niet vertekend beeld van die ontwikkelingen. En dit is op zijn beurt weer een voorwaarde voor relevante hervormingsvoorstellen en realistische alternatieven. Geen partijdigheid, geen wrok, een beschrijving *sine ira et studio*, dat is al moeilijk genoeg. Maar wat betekent het als men verder gaat dan het beschrijven van gebeurtenissen en, zoals Tocqueville, twee samenlevingstypen vergelijkt? Wanneer men hierbij meer let op de verschillen dan op de overeenkomsten, bestaat het gevaar dat men het ene type afmeet aan de maatstaven van het andere. Dit tracht Tocqueville te voorkomen. 'Men moet er zich dus voor hoeden maatschappijstrukturen die nu ontstaan te beoordelen naar de maatstaven van een verdwenen wereld. Dit zou namelijk zinloos zijn, daar die onderling zo enorm verschillende leefpatronen eigenlijk onvergelijkbaar zijn.' (Tocqueville. 1971. 225) Helemaal begrijpelijk is deze uitspraak niet, aan het einde van een boek waarin hij voortdurend de twee samenlevingstypen vergeleken heeft. Elders legt hij het, naar aanleiding van het begrip *eer* aldus uit: 'Wat onze vaders bij uitstek eer genoemd hebben, was eerlijk gezegd slechts één van haar vormen. Zij hebben een algemene naam gegeven aan wat slechts een bijzondere uiting was. Net als in tijden van aristokratie vindt men eer in demokratische eeuwen. Maar daar vertoont zij een ander gezicht.'(Tocqueville, 1945,II,250) Het is dus kennelijk Tocqueville's bedoeling om van iets algemeens de bijzondere uitingsvormen, zoals die in verschillende samenlevingstypen voorkomen, te vergelijken.
Als hem dit zou lukken zou zijn studie ontkomen aan de zwakheid die we bij de andere auteurs, die meer of minder bewust twee samenlevingen vergeleken, hebben gezien, namelijk *nihilatie* op grond van een vooringenomen maatschappelijke en intellektuele positie. Dit is interessant in het kader van dit boek, en we zullen zien in hoeverre het Tocqueville lukt.

Wat Tocqueville nastreeft is, in Max Weber's terminologie, waardevrijheid. Deze waardevrijheid bedrijft hij vanuit - en vanwege - een sterke *Wertbeziehung*: hij is vervuld van Franse, aristokratische preoccupaties, en hij wil in een ander maatschappijtype aristokratische waarden vinden, of althans de mogelijkheden of voorwaarden daartoe.
De enorme spanning die er bestaat tussen Tocqueville's waardevrijheid en waardebetrokkenheid, werkt op twee manieren door in de analyse. Ten eerste in de selektie van onderwerpen, die Tocqueville bestudeert. Zaken, waarvoor een aristokraat zich interesseert, zoals literaire stijl en omgangsvormen komen in zijn beschrijving van Amerika veel uitgebreider aan de orde dan wat typerend is voor de demokratische samenleving, zoals produktieprocessen en handel.
Het komt, ten tweede, tot uiting in de manier waarop Tocqueville deze zaken bestudeert. Hij vergelijkt twee ideaaltypische konstrukties, door in elk van de vele zeer korte hoofdstukjes van zijn Amerika-boek een aspekt van beide maatschappijtypes te vergelijken. Meestal beschrijft hij dan eerst hoe het toegaat in een aristokratische samenleving, en daarna in hoeverre de demokratie hiermee overeen komt, en vooral in hoeverre ze ervan verschilt. Hierdoor valt de vergelijking vaker in het nadeel dan in het voordeel van de demokratie uit. Soms is het beeld, dat Tocqueville van de demokratie schildert, ronduit nihilerend.

De morele krisis. Ik wil dit toelichten aan een voorbeeld, dat doet denken aan de uitspraak van Nietzsche dat met de aristokratie de moraal te gronde gaat, omdat er niemand genoeg gezag bezit om de normen te doen respekteren. Nietzsche zag dit als één van de oorzaken van nihilisme.
We hebben gezien dat volgens Tocqueville in de demokratische samenleving de traditionele, hiërarchische samenlevingsverhoudingen opzij gezet worden, hoe dit de macht van de centrale overheid vergroot en de verzetsmogelijkheid verkleint. Maar dit is niet het enige effekt. Het verdwijnen van de banden die men met elkaar heeft - waaronder de familiebanden - leidt ertoe dat men de norm van alle din en in zichzelf gaat zoeken. (Tocqueville, 1971, 179) Dit is buitengewoon problematisch.

'Toch is het zonneklaar, dat geen enkele samenleving tot bloei kan komen zonder algemeen aanvaarde opvattingen of liever, de praktijk wijst uit, dat zonder gemeenschappelijke overtuigingen het loutere bestaan zelfs onmogelijk is. Zonder overeenkomst in ideeën immers geen overeenkomst in handelen, en zonder dit laatste kan er wel een aantal mensen zijn, maar niet een sociale totaliteit. Om een gemeenschap te vormen, a fortiori, om die gemeenschap tot bloei te brengen is het noodzakelijk dat de leden op het vlak van de denkbeelden steeds eendrachtig verbonden blijven door een aantal grondprincipes.' (o.c. 181)

Waar we een echte samenleving aantreffen, daar moeten ook waarden en normen zijn. Nihilisme is dus binnen een echte samenleving niet mogelijk. Waar het heerst, daar is slechts sprake van een stel losse individuen. Nu is het natuurlijk niet eenvoudig de grens te trekken tussen wat nog wèl, en wat net niet meer een samenleving genoemd mag worden. Misschien is dit wel een onmogelijkheid in een grootschalige demokratische samenleving.

Er is nog iets dat opvalt. De belangrijkste waarden en normen moeten ook nog gemeenschappelijk zijn. Net als bij Maistre wordt eenheid verondersteld. Sociale samenhang, gebaseerd op iets anders dan gemeenschappelijke waarden en normen[12] is impliciet uitgesloten. Wat Tocqueville hier betoogt 'onderstelt op zijn minst dat ieder van hen nu en dan ideeën komt putten uit een gemeenschappelijke bron en erin berust een zeker aantal pasklare opvattingen voorgeschoteld te krijgen.' (ibid.)

Het grootste deel van wat men denkt of gelooft, zal men dus op *gezag* moeten aannemen, omdat men zich moet aanpassen aan de anderen én omdat een mens tijdens zijn korte leven hoogstens in staat is slechts enkele dingen zelf te bedenken. De vraag is nu, aan wie men dit gezag toekent.

'Zolang er onder de mensen ongelijkheid heerst op sociaal terrein, vinden wij naast een handjevol zeer ontwikkelde, verstandige en invloedrijke lieden een uiterst bekrompen, domme massa. Bij zulk een aristokratische maatschappelijke ordening zijn de mensen er uiteraard dan ook toe ge-

neigd het superieure inzicht van een individu of groep als richtlijn van hun opvattingen te nemen. Weinig zijn zij er op ingesteld het feilloze aanvoelen van de doorsnee-burger als zodanig te erkennen.' (o.c. 182)

De redeneerwijze is typerend: eerst een beeld van wat er in de aristokratische samenleving gebeurt. Een beschrijving die niet alleen ideaal-typisch is, maar ook sterk geidealiseerd. En daar tegenover stelt Tocqueville dan de demokratie:

'De gewilligheid om een ander persoon of een andere groep blindelings te geloven neemt af naarmate de mensen in allerlei opzichten meer gelijk worden. De neiging om geloof te hechten aan wat de grote massa voor waar en juist houdt neemt toe; de publieke opinie gaat zo doende de maatschappij meer en meer op sleeptouw nemen.
In een demokratische ordening vormt de algemene opinie niet alleen de enige richtlijn voor het inzicht der individuen, maar zij heeft er een oneindig grotere invloed dan in welke maatschappij ook. Op grond van hun onderlinge gelijkheid schenkt niemand er geloof aan wat zijn buurman beweert. Diezelfde gelijkheid geeft hun evenwel een bijna oeverloos vertrouwen in het oordeel van 'alleman'. Het komt hun immers onwaarschijnlijk voor, dat de waarheid niet bij de meerderheid te vinden zou zijn, aangezien allen dezelfde graad van verstandelijke ontwikkeling bezitten. Dezelfde gelijkheid die een ieder onafhankelijk maakt van ieder van zijn medeburgers, levert het individu geïsoleerd en zonder verweer uit aan het machtwoord van de helft plus een.' (o.c. 183)

Tegenover de oude aristokratische wijsheid staat dus de demokratie met zijn diktatuur van de helft plus één. Impliciet is er nog een derde mogelijkheid, die in feite niet van de grootschalige demokratische samenleving te onderscheiden is: de afwezigheid van waarden en normen in een atomistische kollektiviteit - om het in moderne taal te zeggen. Al met al een somber en nihilerend beeld, dat noopt dan desnoods maar voor de aristokratie te kiezen. Dit temeer, omdat het hier niet gaat om kleinigheden, maar om het vaststellen van een waarheidskriterium: het onderscheid tussen goed en kwaad, of, met andere woorden: de waarden waar zonder

de samenleving niet kan bestaan.
Dit is een interessante variant van de beschrijving van de morele krisis.[13]
Aan de ene kant is er relativisme en tolerantie: ook de demokratie heeft zijn grondprincipes, die als zodanig kunnen gelden. Zij zijn niet niets. Maar wat Tocqueville aan de ene kant toegeeft, neemt hij aan de andere kant weer terug: het zijn dan wel grondprincipes, maar het zijn minderwaardige grondprincipes, want ze zijn niet gevormd door de *besten*, de *aristoi*, maar door het grauw. En ze zijn niet vrijwillig door het volk aangenomen, maar onder dwang.
Tocqueville zegt zelf dat hij probeert neutraal te zijn. We mogen aannemen dat hij hierin oprecht is, en geen propagandistische bedoelingen heeft. Dus moeten we konkluderen, dat hij zich niet bewust is geweest van de reikwijdte van zijn eigen aristokratische veronderstellingen, of - zo men wil - vooroordelen. Bij dit alles moet men niet vergeten, dat het hier gaat om ideaaltypen. Het gaat hier om mogelijkheden, die in het verschiet komen als men het principe, waarop een samenleving berust, konsekwent doordenkt. Het principe van de demokratische samenleving is gelijkheid. De gelijkheid bergt mogelijkheden ten goede en ten kwade in zich, en Tocqueville besteedt aan de laatste erg veel aandacht:

> 'In de onderlinge gelijkheid zie ik duidelijk twee tendenties. De ene brengt de geest van het individu tot nieuwe denkbeelden, de andere leidt hem er gemakkelijk toe het zelfstandig denken op te geven. Ik voorzie al, dat de demokratie onder invloed van dergelijke wetmatigheden de intellectuele zelfstandigheden, die juist door de omstandigheid van sociale gelijkheid in de hand gewerkt wordt, te niet gaat doen, zodat de menselijke rede zich met huid en haar zal overgeven aan de grote wilsbeschikkingen van de meerderheid, na eerder al de hinderpalen te hebben opgeruimd, waarbinnen maatschappelijke indelingen en bepaalde machthebbers hem vroeger gevangen hielden.' (o.c. 184)

Het is geen prognose, het is een les.

> 'Dit is een punt, - en ik kan dit niet genoeg herhalen - waarover degenen die de vrijheid van de rede als een heilige zaak beschouwen en die niet alleen een despoot, maar evenzeer het

despotisme afwijzen, eens goed moeten nadenken. Wat mijzelf betreft, als ik de hand van de macht rond mijn hals voel, interesseert het me weinig te weten, wie het op mij gemunt heeft. Ik ben heus niet gemakkelijker bereid mijn hoofd in het juk te steken; omdat een miljoen armen het mij willen omdoen.' (o.c. 184/185)

Een les voor wie? Voor de aanhangers van de Verlichting, tegen wie Tocqueville zich vaak afzet, omdat hij hen beschouwt als de onbekommerde vernietigers van een traditie, waarvan ze de waarde niet konden schatten. In zijn boek over het *Ancien Régime* beschrijft hij hoe de *philosophes* ertoe gebracht werden in abstrakto een samenleving te ontwerpen waarin het ideaal der vrijheid en dat der gelijkheid zonder meer aan elkaar gekoppeld worden. (o.c. 90 e.v.) Met een op Burke en Maistre teruggaande redenering zet Tocqueville zich af tegen de gedachte dat men een samenleving van de ene op de andere dag geheel zou kunnen hervormen. De aanhangers van de Verlichting echter 'geloven dat de volledige en plotselinge hervorming van een zo oude en ingewikkelde maatschappij zich zonder schokken kan voltrekken, met behulp van de Rede, en door haar genade alleen. De ongelukkigen! Ze zijn zelfs de spreuk vergeten, die hun voorvaderen vier eeuwen eerder in het simpele en kernachtige Frans van die dagen hadden neergelegd: *Door te veel rechten en voorrechten te eisen raakt men in te grote knechtschap*.' (o.c. 94/95)

Een toekomstbeeld. Het wegvallen van de aristokratie als intermediaire macht kan leiden tot nihilistisch atomisme of tot diktatuur van de meerderheid. Het verschil tussen beide mogelijkheden is onbelangrijk. Montesquieu verbond zelfs de beide mogelijkheden aan elkaar: nihilistisch atomisme is het gevolg van diktatuur.

Veel van Tocqueville's werk kan gelezen worden als een voetnoot bij deze gedachte. Hij heeft haar uitgewerkt, en getracht zich een beeld te vormen van hoe de tyrannie van de toekomst er dan uit zou kunnen zien:

'Het is derhalve mijn overtuiging, dat de dictatuur die democratische volken boven het hoofd hangt heel iets anders zal zijn dan de tirannie van vroeger. In de ons bekende geschiedenis zouden wij zoiets niet kunnen vinden. Tevergeefs zoek

ik zelf naar de termen die precies de idee welke ik mij ervan gevormd heb adequaat zouden kunnen wwergeven. De oude termen 'despotisme' en 'tirannie' zijn hier helemaal niet op hun plaats. Het begrip is nieuw; een term ervoor ontbreekt; ik moet dus proberen het te omschrijven.
Ik vraag mij af, welke de trekken zijn waaronder de tirannie weer een nieuwe gestalte zou aannemen. Ik zie dan voor me een ontelbare massa van in alle opzichten gelijke mensen, die heel egocentrisch bezig zijn met het rusteloos najagen van de onbeduidende, burgerlijke gevoelens waar zij hun hart op gezet hebben. Ieder op zichzelf genomen vormt een eigen wereldje waarbuiten het lot der anderen zich voltrekt. (...)
Boven al deze egocentrische individuen torent een enorm bevoogdend machtsapparaat als enige instantie die hun welzijn garandeert en hen van de wieg tot het graf begeleidt. Het is allesomvattend, voorziet en regelt alles tot in details en wel met fluwelen handschoenen. (...) Het spant zich graag in voor hun welvaren, mits het zelf mag uitmaken waarin dat bestaat en het zelf de enige instantie blijft om dat welvaren tot stand te brengen. Het verschaft alle voorzieningen voor hun veiligheid, voldoet aan al hun behoeften, neemt de leiding van de belangrijkste zaken over, baant de wegen voor de ontplooiing van hun energie, geeft regels voor erfopvolging en boedelscheiding. Het ontbreekt er nog maar aan, dat het de burger volledig de taak uit handen neemt zelf nog te denken en hem ontlast van de moeite adem te halen.
Zodoende wordt het inzetten van eigen oordeelskracht op den duur een nuttelozer en telkens zeldzamer voorkomende bezigheid. De reikwijdte van de individuele wilskracht reikt telkens minder ver; een ieder beschikt tenslotte ternauwernood over de eigen persoon. De onderlinge gelijkheid heeft de *mensen hiertoe gedisponeerd. Zij werden erop ingesteld* dit alles maar te verdragen; ja, dit zelfs te beschouwen als iets weldadigs.
De hoogste bestuursinstantie begint met ieder individu aan haar macht onderdanig te maken en wanneer dat proces naar haar zin is voltrokken, maakt zij zich meester van de samenleving als zodanig. Zij

overkoepelt die met een net van ingewikkelde, gedetailleerde, gelijkvormige verordeningen, waardoor zelfs de meest originele en wilskrachtige geesten ingesponnen en met de grote massa gelijkgeschakeld worden. De persoonlijke energie wordt niet zozeer vernietigd als wel ingeschakeld en gemanipuleerd. Zelden wordt iemand gedwongen iets te doen, maar wel worden aan persoonlijke aktiviteiten belemmeringen in de weg gelegd. Niets wordt met geweld in de pan gehakt; er wordt gewoonweg voor gewaakt, dat er geen eigen initiatief de kop op steekt. Dit systeem hangt niet de tiran uit, maar maakt de mensen monddood, weifelend en willoos en bereikt daardoor, dat een heel volk niet meer voorstelt dan een troep angstige en tegelijk vlijtige schapen met de regering als de zorgzame herder.

Altijd al liep ik rond met het vermoeden, dat het bovenbeschreven soort gereglementeerde, gemoedelijke, fluwelen slavernij meer dan men zou denken kan samengaan met sommige uiterlijke vormen van vrijheid; het ziet kans tot stand te komen in het kader zelf van de volkssoevereiniteit.' (o.c. 216/217)

Deze beschrijving - wederom een denkexperiment, een extrapolatie van tendenties die Tocqueville in zijn eigen tijd meent waar te nemen - is zo raak, dat het heden ten dage - 150 jaar nadat het is neergeschreven - nog als argument kan dienen in het debat rond de waarde van de verzorgingsstaat. Er wordt, in afkeurende termen, gesproken over de uiterste konsekwenties van de gelijkheid: De mensen zijn er, om de woorden van Montesquieu om te keren, *niets* omdat ze gelijk zijn. Daarbij zijn ze ook nog vervreemd: ze denken dat ze vrij zijn.

De merites van deze argumentatie voor het heden laat ik voor wat ze zijn. De passage is hier vooral van belang omdat ze illustreert hoe in het impliciete oordeel: dit loopt uit op nihilisme, een rationele analyse en een vernietigend waardeoordeel - onbewust - zijn vermengd. Twintig jaar later, aan het einde van zijn leven, ziet hij het nog net zo. Hij is niet van mening veranderd, alleen zijn toon is veel bitterder geworden.

'Daar de mensen er niet langer aan elkaar verbonden zijn door enigerlei band van kaste, klasse, corporatie of familie, zijn zij er maar al te zeer toe geneigd zich uitsluitend te bekommeren

om hun eigen persoonlijke belangen, steeds erop gericht zich alleen met zichzelf bezig te houden en zich terug te trekken in een beperkt individualisme, waarin elke publieke deugd wordt verstikt. Het despotisme bestrijdt deze neiging niet, maar maakt haar integendeel onweerstaanbaar, want het berooft de burgers van elk gevoel van saamhorigheid, van het besef dat zij elkaar nodig kunnen hebben, van elke noodzaak tot onderling begrip, van elke gelegenheid gezamenlijk te handelen; het despotisme metselt de burgers bij wijze van spreken in het privéleven in. Zij hadden reeds de neiging verschillende wegen te gaan, het despotisme isoleert hen; hun gevoelens jegens elkaar waren al koel, het despotisme bevriest ze.
In zulke samenlevingen, waar niets vaststaat, wordt een ieder onophoudelijk gekweld door de vrees aan lager wal te geraken en door de inspanning te moeten stijgen.' (o.c. 50/51)

Een uitweg. Tocqueville is niet altijd wanhopig over de gevolgen van de demokratisering. Er is een uitweg. Zij laat zich in drie trefwoorden vangen: religie, ervaring in zelfdiscipline en decentralisatie. (Pierson, 1978, 753) De beide laatste komen rechtstreeks voort uit de analyse, zoals we die tot nu toe hebben geschetst. De eerste uit het feit dat Tocqueville, net als al zijn voorgangers, van mening is dat religie noodzakelijk is om de mens in toom te houden, en dat er eenheid van waarden moet zijn om te kunnen samenleven.
Wordt aan deze voorwaarden voldaan, dan zal de demokratie aanvaardbaar worden. De tegenspraak tussen vrijheid en demokratie zal worden opgeheven. Vandaar dat Tocqueville zich ook wel, in zijn meer optimistische buien, geïdentificeerd heeft met het burgerlijke vrijheidsbegrip:

'Volgens de hedendaagse, democratische vrijheidsopvatting, en ik durf wel te zeggen, volgens de juiste opvatting, brengt ieder mens, vooropgesteld dat de natuur hem het verstand heeft geschonken, noodzakelijk om zijn leven te leiden, bij zijn geboorte een gelijk en onvervreemdbaar recht mee om onafhankelijk van zijn medemensen te leven in alles dat op hemzelf betrekking heeft, en zijn eigen lotsbestemming te regelen naar eigen goed-

dunken.' (Tocqueville, 1971, 45)

Deze passage is te vinden in een artikel dat hij schrijft in 1836, een jaar nadat de publikatie van het eerste deel van zijn Amerika-boek een wereldsukses is gebleken. Maar tegen het einde van zijn leven wordt hij over de vraag of zijn aanbevelingen opgevolgd zouden worden steeds somberder. De Revolutie van 1848 doet hem vrezen, dat de revolutionaire toestand, waarin Frankrijk zich sinds 1789 bevindt, permanent zal zijn:

> 'De constitutionele monarchie had het Ancien Régime opgevolgd; de republiek de monarchie; het keizerrijk de republiek; de restauratie het keizerrijk; vervolgens was de julimonarchie gekomen. Na elk van deze opeenvolgende veranderingen had men gezegd dat de Franse Revolutie geëindigd was, omdat zij, wat men verwaand haar missie noemde, zou hebben voltooid. Men zei het en men geloofde het. Helaas! Ik hoopte het zelf onder de restauratie, en nog nadat de regering van de restauratie gevallen was; en nu begint de Franse Revolutie opnieuw, want het is altijd dezelfde. Naarmate we vorderen, raakt zijn einde verder uit het zicht. (...) Ik kan niet zeggen wanneer deze lange reis zal eindigen. Ik weet het niet. Ik wordt het moe telkens weer bedriegelijke nevels voor het strand aan te zien, en ik vraag me af of de vaste grond waarnaar we al zo lang op zoek zijn, werkelijk bestaat, en of het niet veeleer ons noodlot is eeuwig de zee te bevechten.' (Tocqueville, 1978, 117, 118)

Tocqueville's leven. Nihilatie en het begrip nihilisme zijn in het werk van Tocqueville dus duidelijk aanwezig. Maar ze zijn dit impliciet, men proeft het meer dan dat men het leest. Dit is te begrijpen vanuit de sociale positie, die hij inneemt.

Aan het einde van zijn leven is hij somber. De staatsgreep van Louis Napoleon heeft hem uitgeput. 'Dertien jaar in het openbare leven, vier jaar revolutie en, erger dan dat, het verdriet om de aanblik van mijn vaderland en de gedachten aan zijn toekomst hebben mijn gezondheid geschokt.' (Geciteerd bij Vossler, 1973, 178) Hij is vermoeid en gedesillusioneerd, en in deze stemming begint hij aan het schrijven van zijn tweede meesterwerk, *L'Ancien Régime et La Révolution*. Alleen het eerste deel ervan heeft hij voltooid

als hij in 1859 op bijna vierenvijftig jarige leeftijd sterft. De politieke bedoeling achter dit werk is van dezelfde aard als die van zijn Amerika-boek, al is het veel bitser van toon. Hij schrijft zijn boek als afleiding (Vossler, 1973, 175), om de roem (o.c. 186), maar vooral omdat het schrijven van een boek over politieke geschiedenis een daad is. Het staat 'in dienst van zijn levensopgave, zijn 'enige hartstocht, de liefde voor vrijheid en menselijke waardigheid.' (o.c. 118/119) Hoewel hij is uitgegarangeerd en zich melancholiek uit het politieke leven heeft teruggetrokken, geeft hij dus niet op. Hij gaat door met zijn eenzame strijd. Dit is typerend voor Tocqueville. Hij voelt zich uitgerangeerd, enerzijds omdat hij met hart en ziel tot de adel behoort die volgens hem niets meer te betekenen heeft, en anderzijds, als persoon, omdat hij er niet in is geslaagd een hoofdrol te spelen in de politiek. Daartegenover staat zijn eerzucht. Dat betekent niet alleen zucht naar eerbewijzen, maar vooral het streven om alles naar eer en geweten te doen. Daarom geeft hij niet op. Dit is Tocqueville ten voeten uit: melancholie en *honnêteté*.
Deze *honnêteté* is een familietraditie. Was niet het hoogtepunt van deze traditie, Tocqueville's overgrootvader Malesherbes, op alle mogelijke manieren een *honnête homme* geweest? Ook Malesherbes had meegewerkt aan maatregelen, die hij niet aangenaam, maar wel onvermijdelijk vond. Maar daarbij bleef hij trouw aan zijn aristokratische idealen, die hij - onder meer - ontleende aan Montesquieu. Hij was tijdens de Franse Revolutie op zijn post gebleven, waar anderen waren gevlucht naar het buitenland om zich daar te verliezen in machteloos gebral tegen hun overweldigers. Dat dit hem uiteindelijk zijn leven kostte - *tant pis*. Onder alle omstandigheden op je post blijven, dat is waar het om gaat, wanneer men spreekt van een *honnête homme*. 'Ik ben de achterkleinzoon van Monsieur de Malesherbes. Iedereen weet dat Monsieur de Malesherbes, nadat hij het volk voor Lodewijk XVI verdedigd had, Lodewijk XVI voor het volk verdedigd heeft. Dat is een dubbel voorbeeld, dat ik niet vergeten heb en niet vergeten zal.' (Geciteerd bij Vossler, 30) Het is deze *honnêteté*, die Tocqueville ertoe brengt zich na de Franse Revolutie, weer verkiesbaar te stellen. Aan de stemgerechtigden van zijn distrikt stuurt hij een drukwerkje: 'Ik kom

niet om naar uw stem te dingen, ik kom alleen om met mijn land in het reine te komen. Ik heb gevraagd u te mogen vertegenwoordigen in vredige en gemakkelijke tijden. Mijn eer eist dat ik dat ook doe in tijden die reeds vol onrust zijn, en die gevaarlijk kunnen worden. Op die manier vraag ik u dus niet om uw stemmen, maar ben ik bereid aan u mijn tijd, mijn fortuin en mijn leven te offeren.' (Tocqueville, 1978, 149) Dit is de *konnêteté* ten voeten uit. Hier spreekt zo duidelijk de edelman tot het gewone volk, dat verder kommentaar overbodig is.
Als edelman voelt Tocqueville zich in toenemende mate van de steeds egalitairder wordende maatschappij geisoleerd, hoewel hem meer eerbewijzen en roem ten deel zijn gevallen dan waarop een ambitieuze bourgeois durft te hopen.
Op zijn dertigste wordt hij door het verschijnen van *het eerste deel van zijn Amerika-boek* op slag wereldberoemd. Alle salons in Frankrijk en Engeland staan voor hem open. Op jeugdige leeftijd wordt hij ridder van het legioen van eer, lid van de Academie van morele en politieke wetenschappen, lid van de *Académie Française*, lid van het *Institut de France*, iets later lid van het parlement, daarna - onvervulde droom van Montesquieu - enige tijd minister van buitenlandse zaken. Dat dit sukses zijn eenzaamheid als edelman wat minder bitter maakt, spreekt voor zich. Net als Montesquieu en Voltaire, en in tegenstelling tot Rousseau, Maistre en Comte heeft hij nogal wat kom ensaties voor zijn gevoel van buitenstaander te zijn. Dit betrekkelijke sukses tempert dan ook zijn neiging tot nihileren. Daar komt bij dat openlijke nihilatie niet zou passen bij zijn *honnêteté*. Zijn betrekkelijke sukses neemt echter niet weg, dat hij zich heel dikwijls een buitenstaander voelt. Dit buitenstaanderschap uit zich als soms als onafhankelijkheid: 'Ik hoor niet bij de revolutionaire partij, en niet bij de behoudende partij. Maar al met al sta ik dichter bij de tweede dan bij de eerste. Want van de tweede verschil ik niet zo zeer wat betreft het doel, als wel ten aanzien van de middelen. Van de eerste verschil ik wat betreft zowel de middelen als het doel.' (Geciteerd bij Redier, 1925, 48)
Als politikus zonder partij tracht hij te funktioneren in de *chambre des deputés*. Hij vindt er geen aansluiting. In 1836 schrijft hij aan zijn vriend Beaumont: 'Wat wij

ondernemen is moeilijk: jezelf blijven temidden van partijen die je land verdelen; de politieke *honnêteté* herstellen in een natie die bijna onverschillig is geworden ten aanzien van goed en kwaad en slechts het *sukses aanbidt, is zeker geen kleine onderneming. Maar* wat doet het ertoe? Het is veel beter hierbij te stranden dan bij iets anders te slagen.' (Geciteerd bij Redier, 1925, 136/137)
Hij voelt zich niet thuis in het parlement, en hij weet zich er niet juist te gedragen: 'diskussiëren over punten die me weinig interesseren vind ik onaangenaam, en over punten die me hevig interesseren, pijnlijk; de waarheid is voor mij zoiets kostbaars en zeldzaams, dat ik er niet van houd haar op het spel *te zetten in een debat, als ik haar eenmaal gevonden* heb.' (Tocqueville, 1978, 140) Het debat ligt hem niet, en de mensen liggen hem evenmin: 'Alle partijleiders die ik in mijn tijd heb ontmoet kwamen me ongeveer even onwaardig voor om te kommanderen, sommigen door hun gebrek aan karakter of werkelijk inzicht, de meesten door hun gebrek aan welke deugden dan ook. Ik heb bijna nooit in één van hun die belangeloze inzet voor het heil van de mensen aangetroffen, die ik, naar het me lijkt, in mezelf heb ontdekt, dwars door mijn fouten *en zwakheden heen.' (o.c. 141)*
Hij hoort er niet bij, hij minacht zijn kollega's en wanneer de *chambre* bij de februarirevolutie verdwijnt, voelt hij zich opgelucht: 'Vanwege deze afschuwelijke gebeurtenis leed ik voor mijn land, maar het was duidelijk dat ik niet voor mezelf leed, integendeel, het leek wel of ik vrijer ademde dan voor de katastrofe. Ik had me altijd bedrukt en onderdrukt gevoeld aan de boezem van de parlementaire wereld, die zojuist vernietigd was. Ik was er vele malen teleurgesteld, zowel *in anderen als in mezelf; om met het laatste te beginnen*: ik ontdekt al spoedig dat ik niet de eigenschappen bezat om er de glansrol te spelen, waarvan ik had gedroomd; mijn kwaliteiten en mijn fouten vormden daartoe een beletsel.' (Tocqueville, 138/139) En dat, terwijl hij zich na afloop van de Revolutie geen illusies maakt : 'Ik wist nog niet, waar het op uit zou lopen, maar ik was er zeker van, dat er niets uit voort zou komen, dat voor mij bevredigend was.' (o.c. 117)
Wat Tocqueville voor zichzelf en anderen verpakt als *zelfstandigheid en morele superioriteit, is tevens*

marginaliteit, buitenstaanderschap: zijn gelijken vindt hij niet meer op de plaatsen, waar ze horen. Zijn hooggestemde idealen worden niet meer nagestreefd. Zijn hele leven beseft hij dit, en zijn hele leven gaat zijn *honnêteté* gepaard aan een diepe melancholie. Twee jaar voor zijn dood schrijft hij aan een vriendin een reeks brieven, waarin het tot konfidenties komt:

> 'Ik geloof dat God me een natuurlijke neiging heeft gegeven tot grote daden en grote deugden, en dat de wanhoop dat ik nooit de grootheid, die ik voor ogen had, heb kunnen bereiken en het verdriet dat ik leefde in een wereld en in een tijd die zo weinig overeenkomen met de ideale schepping, waarin mijn ziel zo graag zou hebben vertoefd, ik geloof, zeg ik, dat deze indrukken, die het ouder worden in geen enkel opzicht verzacht, één van de grote oorzaken zijn van de innerlijke narigheid, waarvan ik nooit heb kunnen genezen. Maar aan hoeveel minder mooie oorzaken moet het niet evenzeer worden toegeschreven? ' (Geciteerd bij Redier, 1925, 282)

Verderop in de brief krijgen we één van die andere oorzaken te horen:

> 'Ik weet niet of ik u ooit heb verteld van een gebeurtenis in mijn jeugd, die in mijn leven diepe sporen heeft nagelaten. In de jaren direkt na mijn kindertijd was ik opgesloten in een soort eenzaamheid en overgeleverd aan een onverzadigbare nieuwsgierigheid. Er was alleen een grote bibliotheek om die nieuwgierigheid te bevredigen, en ik heb, lukraak, alle mogelijke noties en ideeën in mijn geest opgeslagen, die normaal gesproken veeleer bij een andere leeftijd horen. Tot dat moment had mijn leven zich ontrolt in een vol geloof, dat nooit de twijfel in mijn geest had laten doordringen. Toen drong de twijfel er in door, of liever stortte zich erin met een ongehoorde heftigheid, niet de twijfel aan dit of dat, maar de universele twijfel. Ik onderging datgene, waarover gepraat wordt door mensen die een aardbeving hebben meegemaakt, wanneer de grond tekeer gaat onder hun voeten, de muren om hen heen, de plafonds boven hun hoofden, de meubels in hun handen, de hele natuur voor hun ogen. Ik werd gegrepen door de meest zwarte melancholie, door walging voor het leven dat ik nog niet kende, en bijna verpletterd door de verwarring en

de schrik bij de aanblik van de weg die ik in de wereld nog te gaan had.
Heftige passies trokken me uit deze wanhoop. Ze deden me de aanblik van de ruïnes van het intellekt vergeten doordat ze me met materiële zaken in aanraking brachten. Maar van tijd tot tijd nemen die indrukken uit mijn jeugd (ik was toen zestien) weer bezit van mij. Dan zie ik weer de wereld van het intellekt die draait, en ik voel me verloren en ontsteld in deze universele beweging, die alle waarheden, waarop ik mijn geloof en mijn daden heb gebouwd, omkeert en schokt. Dat is een droeve en angstaanjagende ziekte, mevrouw. En ik denk niet dat ik hem ooit voor iemand beschreven heb met zoveel kracht en - helaas - met zoveel waarheid, als voor u. Gelukkig zijn zij, die haar nooit hebben gekend, of haar niet meer kennen!.' (Geciteerd bij Redier, 1925, 287/288)

De beide delen uit de brief vullen elkaar aan. Juist omdat de waarheid, waarop hij alles had gebouwd, is geschokt, leeft hij niet meer in de wereld, waarin hij grote dingen had kunnen doen. Het omgekeerde is ook het geval. Ondertussen bezorgt deze ontdekking hem een bijna fysieke gewaarwording van de nihilistische problematiek.

Hij weigert zich neer te leggen bij wat hij heeft ondergaan, hij wendt zich af, hij richt zich uitsluitend op de feiten. Zijn *honnêteté* legt hem dat op. Maar het lukt hem slechts ten dele. Hij blijft lijden onder een ondertoon van melancholie, die soms doorbreekt, in zijn leven en in zijn werken, en die we dan even, zijns ondanks, proeven.

Zijn melancholie wordt sterker na de julirevolutie van 1830. (Vossler, 1973, 93) Ze wordt nog erger na de coup van Louis Napoleon. Ja, men zou kunnen zeggen: ze werd dodelijk.

'Werken is mij op dit moment onmogelijk. Ik schrijf dit pijnlijke onvermogen toe aan de storende feiten en gesprekken waar Parijs op dit moment vol van is. Op het land zou ik het toeschrijven aan de eenzaamheid. De waarheid is dat het voortkomt uit een ziekte van de geest, en niet op zal houden voordat het daarmee beter gaat. (...) Deze smart is zoals elke ware en gerechtvaardigde smart, tegelij-

kertijd iets dierbaars, en een kwelling. De aanblik van alles wat gebeurt, en vooral de manier waarop men erover oordeelt, kwetst alles in mij dat zich voordoet als trots, *honnêteté* en fijngevoeligheid. Het zou me spijten als ik minder droevig was. Wat dat betreft heb ik niet te klagen want ik ben, om de waarheid te zeggen, zo droevig dat ik wel kan sterven.' (Geciteerd bij Redier, 1925, 231/232)

Hij heeft het gevoel, dat het met zijn vrijheid gedaan is en met de stand, waartoe hij behoort. Kort voor zijn dood drukt hij dat zo uit: ... 'we behoren tot een morele en intellektuele familie, die aan het uitsterven is ...(...) Vroeger had men een ideaal, nu heeft men alleen nog maar belangen. Vroeger waren er banden tussen de mensen, die zijn er niet meer. Het is droevig, meneer, zijn vaderland te overleven.' (Vossler, 1973, 177) Het zijn bijna dezelfde nihilerende woorden als die, welke Maistre aan het einde van zijn leven uitsprak. Het gaat dan ook om dezelfde neergang van dezelfde groepering, alleen is alles nog wat hopelozer. Deze uitspraken tenderen overigens naar iets dat algemener is dan de ondergang van één kaste. Alsof niet de adel is weggevaagd, maar de moraal zelf. (Redier, 1925, 229/230) De vijanden van de moraal hebben overwonnen. Wat is de mens onder deze omstandigheden?

'Ik vergelijk de mens met een reiziger die onafgebroken loopt naar een streek die kouder en kouder wordt en die gedwongen is meer te bewegen naarmate hij verder komt. De grote ziekte van de geest, dat is de kou.' (Geciteerd bij Redier, 1925, 136) Het is duidelijk dat deze eenzame wandelaar Rousseau heeft gelezen.

Wat hij aan het einde van de *Democratie en Amérique* voorspeld had, gebeurt na de coup van Napoleon. Men schikt zich naar de wil van de despoot, zonder morren, bijna vrolijk en vol vertrouwen.

Onder deze omstandigheden hervat de *honnête homme* de bij voorbaat verloren strijd, door het schrijven van een boek over de Revolutie die nog altijd voortduurt.

Terugblik. Twee elementen, die we al eerder zijn tegengekomen, vallen op in Tocqueville's bijdrage tot de theorie van het nihilisme: hij ziet het enerzijds als een gevolg van de kritiek op de traditie, anderzijds als een gevolg van een toenemend atomisme. Beide zijn

op één noemer te brengen: het verdwijnen van de aristokratische samenleving.
In tegenstelling tot Maistre en Comte, ziet hij het nihilisme niet als een tijdelijk iets. Hij gelooft niet meer, zoals Maistre, in een herstel van de aristokratische waarden, en niet, zoals Comte, in de wetenschappelijk-industriële samenleving.
Voor het eerst in ons betoog komen we in Tocqueville iemand tegen, voor wie nihilisme een existentieel probleem is. De ervaring dat niets van waarde blijft bestaan, ervaart hij zijn hele leven als een ziekte. Bij Maistre was dit alleen aan het einde van zijn leven het geval.
Tocqueville's *honnêteté* belet hem deze gevoelens publiekelijk te uiten. Hij tracht dan ook nihilerende uitspraken over de door hem zo gewantrouwde demokratie te vermijden. Zijn diagnose 'nihilisme' blijft hierdoor impliciet, en hoeft zelfs positieve uitspraken over de demokratie niet in de weg te staan.

III.5. *Emile Durkheim.*

Durkheim en Comte. Emile Durkheim (1858-1917) werkt voort in de traditie van Auguste Comte. Uiteraard is hij ook door vele anderen beïnvloed, vooral door Kant, Spencer en Wundt. Maar ook als hij zich door anderen laat inspireren, blijft hij vaak binnen het Comteaanse denkraam. Zo borduurt hij bijvoorbeeld in zijn moraaltheorie voort op Kant, om te eindigen bij die mengeling van sociologisme en scientisme, die zo typerend is voor het Comteaanse denken.[14]
Op cruciale plaatsen in zijn werk komen we verwijzingen naar Comte tegen. Dat hij daarbij Comte nogal eens kritiseert, pleit niet tegen wat ik zoëven heb betoogd, omdat hij Comte vaak kritiseert vanuit diens eigen, positivistische standpunt. Hij verwijt Comte dat diens theorieën nog te dicht bij de metafysika staan (Tiryakian, 1978, 231; Lukes, 1973, 73), een verwijt dat Comte zijn voorgangers voortdurend maakte.
Comte zag de arbeidsverdeling, de motor van de vooruitgang, als een probleem. Het kon versnippering, en dus desintegratie en nihilisme met zich meebrengen. Om dit te voorkomen had de mensheid een gemeenschappelijk geloof nodig. Comte gaf de mensen dit geloof, *La religion de l'humanité*, de religie der mensheid. Zij was aangepast aan de moderne tijd: God was de mensheid zelf. Hiermee kon de mensheid zichzelf tot doel maken.
Durkheim noemt deze oplossing 'ijdel' (Durkheim, 1915, 427), omdat een samenleving, waarin de arbeidsdeling op een hoog niveau staat, geen religie in enge zin meer verdraagt. 'De funktionele verscheidenheid brengt een morele verscheidenheid met zich mee. Niets kan dit verhinderen en het is onvermijdelijk dat het één met het ander toeneemt.' (Durkheim 1976, 352) Deze stelling is niet alleen op de samenleving als geheel van toepassing, maar ook - in aangepaste vorm - op een deelgebied als de wetenschap: 'om dezelfde reden zal de filosofie steeds minder in staat zijn om de eenheid

van de wetenschap te verzekeren.' (o.c. 253)
Dit is, van het begin tot het einde, een centraal thema in Durkheim's eerste hoofdwerk: *De la Division du Travail Social*. Daarom is dit boek te beschouwen als een diskussie met Comte. Sterker: als een poging tot het herstellen van de misvatting - waardoor Comte in de negentiende eeuwse pseudo-religiositeit is beland.[15] Durkheim doet dit door een analyse te geven van de arbeidsverdeling, waaruit moet blijken dat arbeidsverdeling niet per se tot desintegratie en nihilisme leidt en dat een nieuwe religie dus overbodig is. Daar komt nog bij dat de aard van de arbeidsverdeling een eenheid-brengende religie onmogelijk maakt.

De arbeidsverdeling. Durkheim onderscheidt in de geschiedenis van het menselijk samenleven dezelfde twee periodes als Comte en de andere schrijvers die ik in dit hoofdstuk heb behandeld. Hij beschrijft ze als ideale typen en noemt ze ook zo. (Durkheim, 1976, 149) Hij onderscheidt de beide samenlevingstypen echter niet naar de soorten denkkaders, die er typerend voor zijn, zoals Comte (men zou dit een *idealistisch* perspektief kunnen noemen), en evenmin naar het aantal mensen, dat er de macht uitoefent, zoals gedaan is door Plato en Aristoteles en - in navolging van hen - door vele anderen waaronder Montesquieu en Tocqueville (een *politikologisch* perspektief). Durkheim onderscheidt ze vanuit een strikt *sociologisch* perspektief, namelijk naar de wijzen waarop de mensen met elkaar verbonden zijn: de *solidariteit*.
Hij stelt de mechanische solidariteit tegenover de organische. De eerste berust op gelijkheid. De mensen zijn hetzelfde, doen hetzelfde, denken hetzelfde en hebben elkaar voor het levensonderhoud amper nodig. Ze worden bij elkaar gehouden door een sterke gemeenschappelijke moraal en bewustzijn, een sterke *conscience collective*.[16] Ze geloven hetzelfde. Zou dit niet langer het geval zijn, dan zou de samenleving uiteen vallen. Op afwijkende meningen staan dan ook zware sankties. Men kan hier spreken van een volledige transparantie. Het bewustzijn van het individu en de *conscience collective* vallen samen. Individualiteit bestaat dan ook niet. (Durkheim, 1967, 99)
Dit is natuurlijk niet meer dan een ideaaltype. Een dergelijke samenleving kan niet bestaan, want: waarom

zou zij niet uit elkaar vallen? Naast de term *mechanische solidariteit* gebruikt Durkheim het veel verhelderender *segmentaire samenlevingstype*. In zijn latere werk is dit de enige term die hij nog gebruikt.
De maatschappij evolueert van dit ideale type naar een tweede, aangeduid met *organische solidariteit*. De oorzaak van deze evolutie is een toenemende arbeidsverdeling, op zijn beurt veroorzaakt door een toename van wat Durkheim noemt het volume en de dichtheid van de samenleving. Hij bedoelt met het eerste dat er op een gelijkblijvende oppervlakte steeds meer mensen komen te wonen, met het tweede, dat de mensen steeds meer relaties met elkaar aangaan. (o.c. 244)
De arbeidsverdeling is niet bewust gewild; ze werd trouwens pas merkbaar toen ze al een eind was voortgeschreden. (o.c. 211) Het is het ongewilde resultaat van de strijd om het bestaan. (o.c. 253)
Door de arbeidsverdeling gaan de mensen niet alleen van elkaar verschillen in wat zij doen, maar ook in wat en hoe zij denken. Doordat zij meer van elkaar gaan verschillen, ontstaat er grotere vrijheid. De *conscience collective* verandert. Ze wordt minder dwingend en minder omvattend. 'Het gezag van de *conscience collective* is (...) grotendeels het gezag van de traditie. We zullen zien dat het noodzakelijkerwijs vermindert naarmate het segmentaire samenlevingstype verdwijnt.' (o.c. 277)
Dit geldt voor de samenleving als geheel, maar ook voor een deelgebied, zoals de wetenschap: 'De filosofie is als het ware de conscience collective van de wetenschap, en hier, zoals elders, wordt de rol van de conscience collective geringer naarmate het werk meer wordt verdeeld.' (o.c. 355/356). Een opmerking in de richting van Comte, die hoopte dat de filosofie van het positivisme de eenheid van de wetenschap zou waarborgen.
Dit neemt niet weg, dat er wel degelijk een *conscience collective* blijft bestaan. Ze wordt alleen minder omvattend, en ze verandert van karakter. Die verandering bestaat onder meer uit een verhoging van het abstraktieniveau en een toename van de rationaliteit.(o.c. 274 e.v.)

> 'Wanneer de civilisatie een groter gebied gaat omvatten, wanneer ze op meer mensen en dingen betrekking heeft, verschijnen noodzakelijkerwijs de alge-

mene ideeën, en zij krijgen de overhand. De notie 'mens' bijvoorbeeld komt in het recht, de moraal en de religie in de plaats van de notie 'Romein', die konkreter is, en dus minder goed in de wetenschap past. De groei van volume en dichtheid van de samenleving verklaart dus deze grote transformatie.' (o.c. 275)

Deze grote transformatie gaat erg langzaam. In zijn grote college-cyclus over de evolutie van de pedagogie neemt hij als mijlpaal de renaissance. (Durkheim, 1938, I, 213 e.v.) Een belangrijke plaats wordt ingeruimd voor het protestantisme en Luther, die aanmerkelijk bijdraagt aan de sekularisering onder invloed van wereldlijke belangen. (o.c. II, 142 e.v.) Parallel hieraan, maar met een vertraging van een eeuw en zonder dat er van een duidelijke ontlening sprake is, loopt de Verlichting in Frankrijk, met als onmiddellijk gevolg de Revolutie. (o.c. II, 153) Durkheim noemt als oorzaken in deze kolleges niet direkt de arbeidsverdeling; wèl gevolgen van de arbeidsverdeling zoals toegenomen rijkdom en gevolgen van een toegenomen dichtheid en volume zoals expedities en ontdekkingsreizen. (o.c. I., 216 e.v.) Het is een reeks stadia die ook al door Maistre, en in diens kielzog door Comte zijn genoemd. Durkheim staat in beginsel positief tegenover deze ontwikkeling. Ze heeft de mensen weliswaar niet gelukkiger gemaakt, maar wel gezorgd voor het ontstaan van een grotere vrijheid (Durkheim, 1967, 319) en een grotere souplesse. Er ontstaat een hogere graad van wetenschap, kultuur en civilisatie. (o.c. 327) Deze laatste konklusie is minder vanzelfsprekend dan zij lijkt. Tocqueville beweerde met dezelfde schijn van plausibiliteit het tegendeel.

Dat deze ontwikkeling tot nihilisme en desintegratie zou leiden gelooft Durkheim niet. De arbeidsdeling drijft de mensen in zekere zin uit elkaar, maar maakt ze tevens afhankelijker van elkaar. 'Het is deze voortschrijdende disjunktie, die Darwin de wet van de divergentie van de karakters heeft genoemd; welnu, de arbeidsverdeling verenigt op hetzelfde moment dat ze uit elkaar plaatst; zij doet de aktiviteiten, die zij differentieert, konvergeren; zij brengt samen, wat zij scheidt.' (o.c. 259)

Wat Durkheim Comte nu voor de voeten werpt, is dat hij weliswaar gezien heeft dat de arbeidsverdeling een

bron van solidariteit is, maar niet dat ze dit 'sui generis' is, en de gelijkvormigheid vervangt (o.c. 356), en dus ook niet iets als een religie nodig heeft om een soort gelijkgezindheid te kweken. Comte stond, net als de andere denkers, die ik heb beschreven, nog in de traditie, volgens welke er een leer moet zijn, die eenheid schept. Is deze leer er niet, dan zou geestelijke en politieke anarchie ontstaan. Durkheim duidt deze *wil tot eenheid* als een overblijfsel van de mechanische solidariteit, en toont zo haar overbodigheid aan. Bij hem lijkt een waar pluralisme mogelijk.

De morele krisis. Durkheim's beeld van de vooruitgang is dus zonnig en optimistisch. Maar we zullen zien dat die zonnigheid gepaard gaat met zoveel schaduwen, dat de indruk gemakkelijk zou kunnen ontstaan, dat we met een kultuur-pessimist van doen hebben. Het is zijn beschrijving van de schaduwzijden van de vooruitgang, die aanzienlijk hebben bijgedragen tot Durkheim's roem. *Van alle in dit boek besproken auteurs heeft hij hier*over verreweg de beroemdste en invloedrijkste theorie ontwikkeld. Deze theorie wil ik hier onderzoeken.
Net als velen van zijn tijdgenoten houdt Durkheim zich bezig met de nihilistische problematiek, en hieraan tilt hij buitengewoon zwaar. De maatschappij bevindt zich in een *crise moral*, een morele krisis, een *asthénie morale*, een 'morele krachteloosheid, die zelfs voor zijn materiële bestaan niet zonder gevaar is.' (Durkheim, 1974, 87) Hij ziet deze krisis enerzijds, net als Comte, als een overgangsverschijnsel en anderzijds - hiermee samenhangend - als een gebrekkige organisatie van de arbeidsverdeling. Omdat men nog maar kort de tijd heeft gehad de arbeidsverdeling te organiseren, is zij nog gebrekkig. Comte vreesde dat de nihilistische problematiek tevens voortvloeide uit het ontbreken van een gezamenlijk doel en denkkader. (Durkheim, 1967, 349) Durkheim - we hebben het hierboven gezien - verwerpt deze gedachte, en meent dat ze vooral voortkomt uit het niet goed op elkaar afgestemd zijn van de verscheidenheid. Durkheim volgt Comte weer in de remedie: een goed inzicht in de problematiek, zoals alleen de sociologie dat kan leveren: de sociologie als redder der mensheid. Dat we die kennis op dit moment nog niet hebben komt, zo meent Durkheim in navolging van Comte, doordat we nog in een over-

gangstijd leven, en ons nog bedienen van verouderde, niet langer van toepassing zijnde religieuze of metafysische kategorieën. (Durkheim, 1977, 94)

Het meten van de nihilistische problematiek. Durkheim meent dat hij de krisis kan kennen; hij meent zelfs dat hij haar kan meten. Die maat is het 'sociale zelfmoordcijfer'. Dit zelfmoordcijfer heeft te maken met 'de ernstige praktische problemen van de huidige tijd (...). Het hoge zelfmoordcijfer maakt de diepe beroering duidelijk, waaraan de geciviliseerde samenlevingen lijden, en het legt getuigenis af van de ernst ervan. Men zou zelfs kunnen zeggen, dat het deze beroering meet.' (Durkheim, 1960, 450; Durkheim, 1967, 226)
Er zijn, naast de morele krisis, andere krisisverschijnselen, die ermee samenhangen. Durkheim noemt nogal wat sektoren waar de arbeidsverdeling niet heeft geleid tot een ware organische solidariteit. Opvallend daarbij is, dat hij belangentegenstellingen noemt (o.c. 362), in het bijzonder de klassestrijd. (o.c. 307)[17]

Egoïsme. De belangrijkste krisis is ongetwijfeld de morele. In *Le Suicide*, zijn tweede hoofdwerk, onderscheidt hij vier soorten zelfmoord, waarvan er twee veelvuldig in de geciviliseerde samenleving voorkomen: de egoïstische en de anomische. Men kan dus stellen dat, als het zelfmoordcijfer de maat van de morele krisis is, deze krisis twee aspekten kent: het egoïstische en het anomische.
Met egoïsme bedoelt Durkheim een excessief individualisme: het uitsluitend vertrouwen op het eigen oordeel en de eigen maatstaven en het nastreven van de eigen doeleinden. Dit is een gevolg van het overboord zetten van het traditionele geloof. Volgens velen is dit op zijn beurt weer een gevolg van het ontstaan van de kritische geest en de wetenschap; Maistre, Comte en Tocqueville dachten er zo over, en hun gedachte was algemeen goed. Durkheim verzet zich hier tegen. Hij keert oorzaak en gevolg om: het minder sterk worden van de geloofstraditie is de oorzaak van het ontstaan van de kritische geest. (Durkheim, 1960, 157) In felle bewoordingen polemiseert Durkheim tegen hen, die de Verlichting verantwoordelijk willen stellen voor de morele krisis. Kennis is niet de oorzaak, hij noemt

haar met een ethisch-emotioneel beladen term 'onschuldig'. (o.c. 171) 'Het is helemaal niet de bron van het kwaad, integendeel, het is de remedie, de enige remedie die we hebben.' (ibid.) Oud geloof kan niet vernieuwd worden, en nu we oude sociale instinkten hebben verloren is het intellekt het enige, waarop we nog kunnen bouwen. Intellekt, kritische geest, wetenschappelijkheid, worden zonder moeite met elkaar geïdentificeerd. We moeten bouwen op de wetenschap. 'Hoe gevaarlijk deze onderneming ook moge zijn, we moeten niet aarzelen, want we hebben geen keus. Laten zij, die angstig en bedroefd kijken naar de ruïnes van het oude geloof en die alle moeite van deze kritieke tijd voelen, niet aan de wetenschap een kwaad toeschrijven dat zij niet heeft veroorzaakt, maar juist tracht te verhelpen! Behoed ons ervoor, dat zij als vijand behandeld wordt.' (ibid.) Deze rhetoriek doet denken aan de oproep van Comte tot de slachtoffers van het *mal du siècle*.
De ondergang van het traditionele geloof komt doordat zij niet is betrokken op de organisische solidariteit. Zij 'verenigt de mensen niet door uitwisseling en wederzijdsheid van diensten, een tijdelijke verbondenheid, die verschillen toelaat en zelfs veronderstelt, maar die een religieuze gemeenschap niet kan vormen.' (o.c. 159)
Door het wegvallen van de religie wordt de mens in toenemende mate op zichzelf teruggeworpen. Ook dit is in de geschiedenis te traceren: '... in de renaissance begint het individu zich van zichzelf bewust te worden; het is, althans in de Verlichte gebieden, niet langer één of ander simpel deeltje van het geheel, het is zelf in zekere zin een geheel, met een eigen aard, met de behoefte aan een eigen manier van denken en voelen. Het is bekend dat zich in deze tijd als het ware een explosie van grote persoonlijkheden voordeed.' (Durkheim, 1938, II, 115)
Dit toenemende op zichzelf teruggeworpen zijn veroorzaakt een gevoel van onbehagen, dat zich op een kwaad moment gaat uiten in een stijgend zelfmoordcijfer. Het gaat om een 'tekort aan ware kollektieve aktiviteit, zodat deze ontdaan wordt van doel en betekenis.' (Durkheim, 1960, 288)

Anomie. Deze 'onvoldoende aanwezigheid van de samenleving in het individu' (ibid.) heeft daarnaast een

tweede nadelig effekt: anomie. Hiermee bedoelt Durkheim een gebrek aan kontrole over de individuele passies door de samenleving. (o.c. 264) Anomie en egoïsme hebben dezelfde oorzaken, maar kunnen los van elkaar voorkomen. (o.c. 288) Er zijn voorbeelden te bedenken van het vóórkomen van het één zonder het ander, maar deze blijven wat theoretisch. Egoïsme en anomie zijn meestal twee kanten van hetzelfde. (o.c. 324) De onderscheiding is zinnig, maar vaag, enhet is maar al te gemakkelijk om de beide begrippen door elkaar te halen. Ook Durkheim zelf ontkomt daaraan niet helemaal.[18]
Op verschillende tijdstippen in zijn loopbaan heeft Durkheim dezelfde anomie-theorie uiteengezet: in *Le Suicide van 1897*, *L'Education Morale van 1902/1903* en *La Détermination du fait moral van 1906*. Telkens weer gaat het om de oneindigheid van de menselijke behoeften en de eindigheid van de menselijke vermogens. Het is in die zin een afgeleide van het oude filosofische *probleem van de verhouding tussen geest en lichaam*. Dat de menselijke behoeften oneindig en onverzadigbaar zijn, heeft als konsekwentie dat ze alle middelen te boven gaan. (Durkheim, 1960, 272 e.v.) Het betekent ook doellossheid. Immers, het doel van onze handelingen ligt in het oneindige, en een oneindig doel is geen doel. De toekomst verliest zijn zin.

> '*Om een of ander doel te bereiken moeten de passies eerst worden ingeperkt. Alleen dan kunnen ze, in overeenstemming gebracht met de mogelijkheden, bevredigd worden. Maar omdat de individu geen manier heeft om ze te beperken, moet dit gedaan worden door een kracht buiten hem. Een regulatieve kracht moet dezelfde rol spelen voor morele behoeften als het organisme voor fysieke behoeften. Dit betekent dat het hier moet gaan om een morele kracht.*' (o.c. 275)

Alleen de samenleving kan deze rol spelen 'hetzij als geheel, hetzij door tussenkomst van zijn organen, want het is de enige morele macht die sterker is dan het individu, die het gezag ervan accepteert.' (ibid.) Wanneer er in een samenleving plotseling veranderingen optreden kan ze deze rol tijdelijk niet vervullen, omdat er nog geen nieuwe waarden ontwikkeld zijn die aan die nieuwe situatie zijn aangepast. (o.c. 280 e.v.) Dan ontstaat anomie. Overigens kunnen grote veranderingen ook anders uitwerken en wel als er nieuwe pers-

pektieven worden geopend, die de plaats van de oude waarden kunnen innemen. Een voorbeeld hiervan is het begin van de Franse Revolutie. Er waren in die tijd aanmerkelijk minder zelfmoorden, en waarschijnlijk was er ook minder anomie. Anomie heeft niets te maken met voorspoed of tegenspoed. Ook een plotselinge toename van de welvaart leidt tot meer anomie en een stijging van het zelfmoordcijfer. Ook hier gaat het om een plotselinge verandering, waardoor de waarden en regels niet meer van toepassing zijn op de situatie en hun kontrolefunktie verliezen.
In de negentiende eeuw is anomie chronisch. Het heerst in sommige sektoren meer dan in andere, en het heerst vooral in de sektor van de handel en industrie. Deze sektor wordt natuurlijk het meest direkt gekonfronteerd met de fluktuaties in de konjunktuur, die in de negentiende eeuw niet gering zijn, maar er is meer. (o.c. 283 e.v.) De ekonomie heeft zich in de laatste eeuw van alle morele banden losgemaakt en is een doel op zichzelf geworden. Het ekonomische materialisme maakt, dat voor de staat alleen de vergroting van de ekonomische welvaart nog een doel op zichzelf is. Het kader, waarbinnen de ekonomie zich beweegt, is bijna oneindig: de wereldmarkt.
Wanneer de kansen onbegrensd zijn, 'lijkt de werkelijkheid waardeloos in vergelijking met de dromen van een koortsige fantasie; daarom wordt de werkelijkheid verlaten, maar hetzelfde geldt voor de mogelijkheid, zodra die werkelijkheid geworden is. Er ontstaat een dorst naar nieuwigheden, onbekende genoegens en onbenoemde sensaties die allen hun smaak verliezen, zodra ze bekend zijn.' (o.c. 285) 'Maar de man die al zijn hoop op de toekomst heeft gesteld en nooit naar iets anders heeft gekeken, heeft niets in het verleden als troost tegen de rampen van vandaag, want het verleden was voor hem slechts een serie haastig ervaren stadia. Wat hem blind maakte voor zichzelf was de verwachting dat hij het geluk dat hij tot dan toe gemist had, verder op zou vinden. (...) We kunnen ons afvragen of deze morele toestand niet de voornaamste oorzaak is van het zelfmoordcijfer tijdens ekonomische katastrofen. In samenlevingen waar men onderworpen is aan een gezonde discipline legt men zich gemakkelijker neer bij de slagen van het noodlot.' (ibid.)
Van de sektor van handel en industrie slaat dit over

naar andere sektoren van de maatschappij: 'Deze disposities zijn zo ingeburgerd dat de samenleving ze accepteert en als normaal beschouwt. Je hoort voortdurend dat het menselijk is om altijd ontevreden te zijn, voortdurend vooruit te gaan zonder verlichting of rust, naar een onbepaald doel. Het verlangen naar het oneindige wordt dagelijks voorgesteld als een bewijs van morele distinktie, terwijl het alleen maar kan ontstaan in ongereguleerde geesten, die de regelloosheid waaraan ze lijden tot regel hebben gemaakt.' (o.c. 286)

De arbeidsverdeling is niet de oorzaak van de morele krisis. Egoïsme en anomie zijn aldus twee nauw samenhangende aspekten van de morele krisis. Beide vinden hun oorzaak in het losser worden van de band tussen individu en samenleving. Durkheim wijst als oorzaak hiervan de snelheid van de veranderingen aan en niet de toenemende arbeidsverdeling. Zou hij dit gedaan hebben, dan had hij de gangbare mening gevolgd, want zeer velen zien de morele krisis als 'het losgeld van de civilisatie'. (o.c. 420) Deze redenering is ook begrijpelijk: 'Zolang niet is vastgesteld dat dit uitzonderlijke gevallen zijn (nl. morele krises, MtB), zou men kunnen denken, dat de arbeidsverdeling hen logischerwijs impliceert.' (Durkheim, 1967, 343) Het is deze mening, die Durkheim krachtig wil bestrijden. Durkheim bestrijdt dus dat de arbeidsverdeling de morele krisis 'logischerwijs impliceert'. De term 'logischerwijs' is hier wat slordig gebruikt. Later zal hij zich anders uitdrukken: is zij *normaal* of *abnormaal*? (Durkheim, 1960, 413) Het zijn termen, die soms vervangen worden door termen als *gezond* resp. *ziekelijk* of *pathologisch*. Zij herinneren ons eraan, hoezeer Durkheim de sociologie heeft opgezet naar analogie van de biologie, en met dezelfde pretenties als de geneeskunde. Is iets als abnormaal te beschouwen, dan kan het - dankzij de sociologie - verholpen worden. Is het normaal, dan moeten we ons erbij neerleggen.
Het begrip *normaal* definieert Durkheim op twee manieren. In de eerste plaats is iets normaal als het in de meeste gevallen voorkomt. (Durkheim, 1960, 56) Op grond hiervan kan men zeggen dat het vóórkomen van zelfmoord een normaal verschijnsel is: het komt in de meeste, zo niet alle samenlevingen voor. We kunnen op grond van

deze definitie van normaal echter niet zeggen dat de *groei* van het zelfmoordcijfer, en dus een morele krisis bij de groei van de arbeidsverdeling een normaal verschijnsel is. We beschikken eenvoudig niet over voldoende empirisch materiaal om een dergelijke konklusie te trekken.
Er is een tweede manier, waarop Durkheim normaal definieert. In deze definitie stelt hij *normaal* gelijk met *noodzakelijk*. (o.c. 56) Zeggen dat iets normaal is, betekent dan dat men zich geen andere relatie kan voorstellen.
Het kan niet anders of deze betekenis van de term *(ab-) normaal* is in het geding wanneer Durkheim de mening bestrijdt dat de morele krisis een *normaal* bijverschijnsel bij de toename van de arbeidsverdeling is.
Volgens Durkheim is de relatie niet normaal. Dat betekent - volgens zijn eigen methodologie: Durkheim kan zich iets anders voorstellen. Daarmee plaatst hij zijn mening tegenover die van vele anderen.
Hij relativeert dus de mening van die anderen, en probeert dit ook met feiten te staven. Hierbij voert hij bijvoorbeeld aan dat de arbeidsverdeling en dus de civilisatie in de renaissance en reformatie buitengewoon snel vooruitging en zelfs een hoogtepunt bereikte, zonder dat het zelfmoordcijfer, de indikator voor de morele krisis, veel hoger werd. 'Hierdoor mogen we geloven dat de verergering (van de morele krisis, MtB) niet voortkomt uit de intrinsieke natuur van de vooruitgang, maar uit de speciale kondities, waaronder zij in onze tijd plaatsvindt (...), een morbide gisting, waarvan iedereen de pijnlijke gevolgen ondervindt.' (Durkheim, 1960, 422) Inderdaad: we mogen het geloven. De empirische onderbouw die Durkheim dit geloof tracht te geven om het in de richting van het eerste begrip van normaliteit te stuwen, voldoet niet aan de strenge normen van wetenschappelijkheid, die hij verder in *Le Suicide* hooghoudt. Bovendien spreekt hij zichzelf in dezen enige jaren later tegen.
In de *Evolution Pédagogique* van 1904/1905 zegt hij: 'De zestiende eeuw is een periode van pedagogische en morele krisis (...) onder de invloed van ekonomische en sociale veranderingen.' (Durkheim, 1978, II, 67) In dit verband gebruikt hij de term pedagogisch nihilisme.[19]
Durkheim zet zijn bewering tegenover een bewering, die

algemeen opgeld doet. Maar het blijft bij een bewering, die verder niet gestaafd wordt.

Wat volgens Durkheim wel de oorzaken zijn van de morele krisis. Nu is vastgesteld wat de oorzaak van de morele krisis niet is, is het zaak vast te stellen, wat de oorzaak wel is. 'Zonder precies te weten waaruit ze bestaat, mogen we beginnen met vast te stellen, dat ze niet voortkomt uit een reguliere evolutie, maar uit een ziekelijke verstoring die, hoewel ze in staat was de instituties van het verleden af te breken, niets in hun plaats heeft gezet; want het werk van eeuwen kan men niet in enkele jaren opnieuw doen.' (Durkheim, 1960, 425) Het is niet de arbeidsverdeling, niet de civilisatie, maar de snelheid en de heftigheid, waarmee deze zich heeft voltrokken. Dat dit zo zou zijn, wordt niet verder gestaafd. Ook worden we niet gewaar waarom de moderne tijd in dit opzicht verschilt van de renaissance, die volgens Durkheim in hetzelfde boek geen morele krisis beleefde.
Er is nog een oorzaak: de pessimistische filosofieën, die in de negentiende eeuw zo rijkelijk voorhanden waren. 'We weten maar al te goed hoeveel van dit soort systemen er de laatste tijd gekomen zijn. Om ons een goed beeld te vormen van hun aantal en hun belang, moeten we niet alleen kijken naar de filosofieën die rond voor hun pessimisme uitkomen, zoals die van Schopenhauer, Hartmann, etc. We moeten ook kijken naar al die andere, die, zij het onder verschillende namen, voortkomen uit dezelfde geest. De anarchist, de estheet, de mystikus, de socialistische revolutionair hebben, zelfs als zij niet wanhopen aan de toekomst, met de pessimist één enkel gevoel van haat en walging voor de bestaande orde gemeen, één wens om aan de werkelijkheid te ontsnappen, of haar te vernietigen. Kollektieve melancholie zou niet zo diep in het bewustzijn zijn doorgedrongen, als deze niet een morbide ontwikkeling had ondergaan.' (o.c. 424)
Eén van de oorzaken van de morele krisis is dus, dat men wanhoopt aan de uitkomst van de ontwikkeling die gaande is. Gelooft men niet dat de toenemende civilisatie en de toenemende arbeidsverdeling goed zijn, dan is men mede verantwoordelijk voor de feilen van deze ontwikkeling.
In deze redenering loopt Durkheim hier vooruit op wat

later in de sociologie bekend zal worden als het *Thomas-theorema* en de *self-fulfilling prophecy*. Het is dan ook geen onzinnig argument. Maar het is óók een discussie-truc: de diagnose wordt tot oorzaak gemaakt. Impliciet wordt men uitgenodigd negatieve diagnoses over de ontwikkeling, die plaatsvindt, maar achterwege te laten. Het argument is ook onthullend voor Durkheim zelf: hij gelooft in de ontwikkeling, die plaatsvindt. Er zijn alleen enkele tijdelijke problemen mee verbonden, maar die kunnen verholpen worden. Het kan nog sterker geformuleerd worden: Durkheim identificeert zich met deze ontwikkeling, en pessimisme wijst hij resoluut en emotioneel van de hand.

De nihilistische problematiek volgens Durkheim. Na deze uiteenzetting is het nuttig, wat Durkheim over de nihilistische problematiek heeft willen zeggen, samen te vatten. Het komt het mooist en kernachtigst naar voren in de slotpassage of liever, het slotakkoord van *La Division*:

> 'Men heeft met reden gezegd dat de moraal - en het gaat hier zowel om de diverse doktrines als ook om de praktijk - een aanzienlijke krisis doormaakt. Het voorafgaande kan ons helpen de aard en de oorzaken van deze ziekelijke toestand te begrijpen. In zeer korte tijd hebben zich in de struktuur van onze samenlevingen ingrijpende veranderingen voltrokken. Zij hebben zich bevrijd van het segmentaire type met een snelheid en in een omvang die in de geschiedenis zijn weerga niet kent. Daarop heeft de moraal, die bij dit type hoorde, terrein verloren, maar zonder dat een andere moraal zich snel genoeg ontwikkelde om haar plaats in ons bewustzijn in te nemen. Ons geloof is in de war geraakt; de traditie heeft zijn rijk verloren; het individuele oordeel heeft zich van het kollektieve oordeel bevrijd. Aan de andere kant hebben de funkties die in de loop van de beroering zijn losgeraakt nog niet de tijd gehad op elkaar in te spelen. Het nieuwe leven, dat als bij toverslag is onstaan, heeft zich nog niet geheel kunnen organiseren, en zeker niet zodanig, dat ze tegemoet komt aan het rechtsgevoel, dat heviger dan ooit in ons is wakker geworden. Als dit zo is, bestaat de oplossing niet uit het trachten tradities en gebruiken te herstel-

len, die, omdat ze niet langer beantwoorden aan de huidige sociale toestand, slechts een kunstmatig en onecht leven zouden kunnen leiden. We moeten, om van deze anomie af te komen, middelen zien te vinden, waardoor de organen, die elkaar nu nog verwonden in een tweestrijd, harmonisch samengaan; we moeten in hun betrekking meer rechtvaardigheid brengen door meer en meer de uiterlijke ongelijkheden, die er de oorzaak van zijn, te verzachten. Onze ellende is dus niet, zoals men soms schijnt te geloven, van intellektuele aard; zij heeft diepere oorzaken. Wij lijden dus niet omdat we niet meer weten op welke theoretische notie we de *moraal volgens welke we tot dusverre leefden moeten* grondvesten, maar omdat deze moraal op sommige punten onherstelbaar is geschokt en omdat de moraal die we nodig hebben nog bezig is zich te vormen. Onze zorgen komen niet doordat de kritiek van de geleerden de traditionele uitleg, die men ons omtrent onze plichten gaf, heeft vernietigd en ook niet een nieuw filosofisch systeem zal deze zorgen dan kunnen wegnemen. Maar omdat sommige van deze plichten niet meer in de werkelijkheid geworteld zijn, is er een losbandigheid ontstaan die slechts kan eindigen wanneer een nieuwe discipline zich vestigt en zich konsolideert. In één woord, onze eerste plicht is ons nu werkelijk een moraal te scheppen. Een dergelijk karwei laat zich niet in de stilte van de studeerkamer opknappen. Zij moet zelf oprijzen, beetje bij beetje, onder de druk van de interne oorzaken die haar noorzakelijk maken. Wat de reflektie kan en moet doen: het doel vaststellen dat bereikt moet worden. Dit hebben wij getracht te doen.' (Durkheim, 1967, 404 e.v.)

De remedie. Duidelijk blijkt het belang dat Durkheim hechtte aan de morele krisis. Men kan zeggen, dat het, zeker in zijn vroegere werk, het centrale thema was. Volgens zijn invloedrijke leerling Davy was 'de moraal de kern en het doel van zijn werk.' (Geciteerd bij Lukes, 1973, 95) Maar de tekst zegt meer over Durkheim. Zij toont duidelijk zijn historisch besef, dat vaak zo schromelijk onderschat wordt. Hij laat ook de betrokkenheid van Durkheim zien op de praktijk: het lijkt wel een beleidsaanbeveling aan de regering. En dan wel

aan de regering van de derde republiek, waarmee Durkheim zich identificeert. Zijn streven naar een grotere gelijkheid is in overeenstemming met de doeleinden van de derde republiek. En deze grotere gelijkheid dan niet als doel op zichzelf, maar als middel om tot harmonie en konsensus te komen.
De oorzaak ligt dus niet bij de kritische geest, de wetenschap, de vooruitgang en de moderne tijd zelf. Ten aanzien hiervan is Durkheim apologetisch, op het emotionele af. Hij houdt de te grote snelheid, waarmee ze *de laatste eeuw over ons gekomen zijn, verantwoordelijk* voor de krisis. Daarom zijn zijn oplossingen, die door de wetenschap worden ingegeven, ook niet paradoxaal.
De diagnose, die Durkheim heeft gesteld, leidt bijna logischerwijs tot twee oplossingen: de samenleving moet beter geïntegreerd worden. Hierdoor zal het egoïsme worden teruggedrongen, en daarmee ook de anomie, voorzover deze samenhangen. Daarnaast kan de anomie worden teruggedrongen door een vergroting van de discipline.
De integratie kan niet door de staat geschieden. Deze staat te ver van de mensen af. (Durkheim, 1960, 424) De desintegratie vindt nu juist zijn oorzaak in het feit dat tussen individu en staat verder iedere integrerende, bindende eenheid is verdwenen. (o.c. 447) De centralisatie, die in de Franse Revolutie zijn hoogtepunt had, hoewel ze in de eeuwen daarvoor was voorbereid, moet ongedaan worden gemaakt. Durkheim pleit voor decentralisatie. De intermediaire groepering moet in ere hersteld worden. Dat moet door middel van de beroepsgroep. (o.c. 435; DT, 2e ed., VI)
De grotere discipline moet vooral komen van het onderwijs. (Durkheim 1974, 87) Twee oplossingen dus, de eerste struktureel en de ander - meer idealistisch - door middel van een mentaliteitsverandering. Ze vullen elkaar aan.
Durkheim betreurt het verdwijnen van de gesegmenteerde samenleving niet, hoewel hij de voordelen er zeer goed van kent. Hij probeert de voordelen van de gesegmenteerde samenleving te kombineren met die van de moderne samenleving met zijn organische solidariteit.

Leven. Durkheim's apologetische houding ten aanzien van de moderne samenleving vloeit, zoals we hebben gezien, niet voort uit zijn wetenschappelijke analyse. Het is een voorkeur, een mening en niet meer. Maar zij staat

niet op zichzelf. Ze is gekoppeld aan een groot inzicht in de feilen van de moderne orde enerzijds en aan oplossingen, die tegen de ontwikkeling ingaan anderzijds. Dit is een curieuze, wat ambigue, kombinatie. Deze kombinatie wil ik trachten sociologisch te duiden.
Durkheim wordt geboren in 1858 als zoon van een rabbi in een klein dorp in de Elzas. Hij groeit op in wat hij later een gesegmenteerde samenleving zal gaan noemen. Mechanische solidariteit bepaalt er grotendeels het doen en denken van de mensen. Kennelijk ervaart Durkheim deze samenleving niet als verstikkend. Hij refereert met sympathie naar de integratie van de Joodse gemeenschappen. (zie Lukes, 1973, 40) Wat het wezen van die gemeenschap uitmaakt, een hechte integratie door een sterke *conscience collective*, speelt gedurende zijn hele loopbaan een belangrijke rol in zijn werk.
Dat deze mechanische solidariteit niet meer is dan een enclave binnen een groter en machtiger geheel met organische solidariteit en dat als Europese samenlevingsvorm de mechanische solidariteit dood is, moet hij bijna aan den lijve ervaren als de frustraties, die de Franse natie heeft opgelopen door het débacle van de oorlog van 1870-1871, zich ontladen in de richting van de kleine, afzijdige segmenten. Zo wordt Durkheim al jong gekonfronteerd met een golf van anti-semietisme. (o.c. 40)
Het enige, dat zo ongeveer van het leven van Durkheim bekend is, is dat er weinig in gebeurd is. Daardoor weten we niet, of deze vroege ervaring hem er toe gebracht heeft af te zien van waartoe hij was voorbestemd: rabbi worden in een kleine joodse gemeenschap.
Het is zonder twijfel te danken aan de Verlichting en aan de Franse Revolutie dat de emancipatie van een lid van een minderheid in Frankrijk geen echte moeilijkheden oplevert. (o.c. 41) Als hij gekonfronteerd wordt met een tweede golf van anti-semietisme tijdens de Dreyfuss-affaire, ziet hij dit niet als typerend voor Frankrijk, maar als 'geïnspireerd door woeste destruktieve passies, die zich op alle mogelijke manieren trachten te uiten.' (geciteerd bij Lukes, 1973, 345) Hij ziet het als 'één van de vele aanwijzingen voor de ernstige morele verwarring waaraan wij lijden.' (o.c. 346) De oplossing voor het anti-semietisme zou zijn hier een einde aan te maken. (ibid.) Durkheim heeft zich hiervoor als socioloog, pedagoog en filo-

soof ingezet.
Hoe het ook zij, het anti-semietisme is niet zo sterk dat er voor een man als Durkheim geen briljante carrière weggelegd zou zijn. Hiervoor is meer nodig dan het grote doorzettingsvermogen, de enorme werkkracht en het briljante intellekt, dat Durkheim eraan bijdraagt. Hij zou zijn carrière nooit gemaakt hebben zonder een reeks van maatschappelijke voorwaarden, zowel zeer algemene als zeer specifieke. (zie T. Clark, 1968)
De algemene voorwaarde is - afgezien van de reeds genoemde betrekkelijke tolerantie ten aanzien van religieuze minderheden - dat de godsdienst langzaam aan het afsterven is als overheersende maatschappelijke kracht, en dat de wetenschap door velen gezien wordt als een waarschijnlijke vervanger. Een specifiekere voorwaarde is: een regering, die meent dat ze de wetenschap nodig heeft om haar doelstellingen te kunnen verwezenlijken en zo aan de macht te kunnen blijven. Nog specifieker: dat er mensen in die regering zitten, die de institutionele kaders scheppen waarin jonge wetenschappers aan het werk kunnen.
Aan deze voorwaarden is voldaan, en ze zijn voor Durkheim van levensbelang. Dit kunnen we terug vinden in zijn werk. Hij verdedigt de organische solidariteit, anders gezegd, de moderne samenleving, de Verlichting en de wetenschap op emotionele wijze. Hij ziet de wetenschap als de enige redding. Dat is geen wonder: zijn lot is eraan opgehangen. Daarom identificeert hij zich met de regering van de derde republiek. Hij hangt dezelfde idealen aan, en daarom stelt hij zijn wetenschap in dienst van die regering.
De felheid waarmee hij, die toch een neutraal, niet geëmotioneerd wetenschapper wil zijn, dit soms doet is te begrijpen uit de onzekere toestand waarin de derde republiek zich bevindt. Zij heeft vele tegenstanders. Alle groeperingen die in de afgelopen 150 jaar kortere of langere tijd aan de macht zijn geweest, staan klaar om de macht van de derde republiek over te nemen. De kracht van de derde republiek is moeilijk te schatten. Ligt zij uitsluitend in de verdeeldheid van haar tegenstanders?
In 1898 komt het tot een krachtmeting in de Dreyfussaffaire. Durkheim stort zich hierin met vuur (Lukes, 1973, 333 e.v.) en zijn sociologische inzichten zijn zijn voornaamste wapen. (o.c. 338 e.v.) Hij beschul-

digt de tegenstanders van de derde republiek ervan dat zij, doordat zij de nieuwe waarde *individualisme* willen vernietigen, omdat dit volgens hen tot anarchie heeft geleid, zèlf bezig zijn de natie in een *morele anarchie* te storten. Immers, individualisme is de nieuwe moraal, die 'is doorgedrongen in onze instituties en gewoonten' en geworden is tot 'een deel van ons hele leven' (geciteerd bij Lukes, 1973, 343) Het is overigens wel een moraal, die nog vervolmaakt en aangevuld moet worden. Het is aan de sociologen om te ontdekken in welke richting dit moet gebeuren. De Dreyfussaffaire is voor Durkheim een aanleiding om zich weer met de morele opvoeding bezig te gaan houden. (o.c. 354)

Het is niet verwonderlijk dat Durkheim, ter verdediging van de moderne samenleving, zoals die belichaamd is in de derde republiek, een evaluatie heeft gegeven van de morele krisis: op dit punt is de moderne samenleving het zwakst, zijn haar aanhangers het onzekerst en wordt zij het felst aangevallen. Durkheim's analyse is tevens een verdediging, en daardoor soms zo emotioneel.

Maar er is een tweede reden, waarom ze emotioneel is: Durkheim's eigen ambivalentie. Hij heeft de gesegmenteerde samenleving nog heel goed van binnenuit gekend. En wanneer men zijn analyses van de morele krisis in de moderne samenleving bestudeert, dan proeven we daarin soms een heimwee, en een afkeer van de nieuwe tijd, zoals we die verder alleen tegenkomen bij reaktionairen als Maistre.

Typerend voor Durkheim is de oplossing die hij kiest voor de problematiek die hem bezighoudt: hij wil de voordelen van de gesegmenteerde samenleving kombineren met die van de moderne. Voor hem persoonlijk is dit een komfortabele oplossing: twee samenlevingstypen, waarin hij goed gedijt, met elkaar gekombineerd. Hij heeft in zijn persoonlijk leven de neiging de geborgenheid van de intermediaire groep te kombineren met carrière en strijd in de grote, moderne wereld. Hij heeft een solide gezinsleven. (o.c. 99) Aan de universiteit vormt hij een robuuste coterie om zich heen. Hij is daarin de onbetwiste leider, kompleet met charisma, als een rabbi. (Filloux, 1976)

Deze oplossing is niet alleen voor hemzelf aantrekkelijk, doordat ze aansluit op zijn eigen levenswijze, ze sluit ook aan op de traditionele levenswijze van

de Fransen, waar het gezin en de besloten koterieën zeer belangrijk zijn. Daarmee sluit zij ook aan bij de vele politieke theorieën, zowel van links als van rechts, die er in Frankrijk bestaan.
Met zijn oplossing neemt hij dan ook een groot deel van de oppositie tegen de derde republiek - van links en van rechts - de wind uit de zeilen. Of, om het meer in overeenstemming met Durkheim's gezindheid te formuleren: met zijn oplossing kan hij wellicht de oppositie met de derde republiek verzoenen.
Dat is de manier van denken van Durkheim: in termen van harmonie en konsensus. Tegenstellingen, die onoverbrugbaar lijken voor hen, die zich erin hebben vastgebeten, brengt hij het liefst terug tot randverschijnselen. Wat ons scheidt is futiel vergelijken bij wat ons bindt.
Heeft hij dit inzicht dankzij de afstandelijkheid, die de wetenschapsman, die hij geworden is, past, of dankzij de verzoeningsgezindheid die hoort bij de dorpsrabbi, die hij ondanks zichzelf gebleven is?

Terugblik. De nihilistische problematiek, door Durkheim *morele krisis*, genoemd is, anders dan vaak gedacht wordt - méér dan anomie alleen. Het geheel of gedeeltelijk verdwijnen van waarden en normen, of, anders gezegd, het verlies van de greep van de samenleving op de individuen, heeft twee aspekten: naast anomie ook egoïsme.
Durkheim ziet de komst van het nihilisme als een snel afglijden naar de chaos, dat in alle sektoren van de samenleving waarneembaar is, alleen in sommige sterker dan in andere. Hoe ernstig dit ook is, hopeloos is het niet. De wetenschap, met name de sociologie, kan het verhelpen.
Zowel in zijn analyse als in zijn oplossingen herkennen we Durkheim's voorgangers, van Montesquieu tot en met Tocqueville. Zijn theorie echter is de meest sociologische. Hij heeft getracht alles te verklaren vanuit één sociologisch grondbegrip: *solidariteit*. Daarnaast is zijn theorie de meest empirische. In zijn boek over de zelfmoord heeft hij getracht de morele krisis te operationaliseren en te meten.
Hij bestrijdt de mening, dat het kritische denken van de Renaissance en de Verlichting en de toegenomen arbeidsverdeling de oorzaken zijn van de morele krisis.

Hiermee verdedigt hij de moderne tijd tegen de nihilatie door zijn tegenstanders. Het gebrek aan integratie en discipline, dat de morele krisis volgens Durkheim kenmerkt, wordt slechts veroorzaakt door de snelheid, waarmee de veranderingen zich hebben voltrokken. Met het bespreken van de problematiek tot juist deze kenmerken nihileert hij op zijn beurt, wat hem niet bevalt aan de moderne tijd. Waar het gaat om het aantonen van de oorzaak schiet zijn wetenschappelijke bewijsmateriaal te kort. Hij komt niet verder dan het poneren van een tegengestelde mening. Getracht is deze mening te begrijpen vanuit Durkheim's maatschappelijke positie. Als man van de wetenschap in de Derde Republiek hoort hij bij de moderne maatschappij, als zoon van een rabbi wil hij deze gekombineerd zien met de integratie en discipline uit de gesegmenteerde samenleving.

III.6. *De negentiende eeuw en de theorie van het nihilisme.*

Hoewel het begrip nihilisme in de achttiende eeuw slechts terloops werd gebruikt, werden er toch belangrijke verbanden tussen nihilisme en andere maatschappelijke verschijnselen gelegd.
In de negentiende eeuw speelt nihilisme een belangrijke rol in de theorieën over de samenleving, zozeer, dat impliciet uigebreide theorieën over het nihilisme zèlf ontstaan. Deze theorieën betreffen het ontstaan en het wezen van het nihilisme. Naast deze theorieën vinden we uitgebreide getuigenissen van de beleving van het nihilisme als existentieel probleem.

Over het ontstaan van het nihilisme. Over het ontstaan van het nihilisme heeft Maistre een theorie, die door Comte op genuanceerde wijze wordt uitgewerkt. Comte ontwikkelt een zeer uitgebreide, half ideeën-historische, half sociologische theorie van de geschiedenis, die uitloopt op een verklaring van het nihilisme van zijn dagen. Dit wordt als een overgangsverschijnsel geduid. De theorie is evenwichtig. Comte tracht alle partijen recht te doen. In dit opzicht steekt zij gunstig af bij die van Nietzsche, die in onze tijd als de standaardtheorie over het ontstaan van het nihilisme is gaan gelden. Men kan zeggen dat Nietzsche in zijn theorie, als men al van een theorie mag spreken, enkele elementen kiest die Comte ook noemt, deze van andere gebeurtenissen isoleert, ze opblaast en met zijn eigen ressentiment vermengt. Wat dan ontstaat is veel leesbaarder en helderder, maar ook veel ongenuanceerder.
Alle in dit boek behandelde auteurs delen de geschiedenis in in twee perioden: voor en na de Revolutie. Allen zijn het er over eens dat het ontstaan van het nihilisme te maken heeft met de afbraak van de katholiek-feodale traditie, die in de Revolutie zijn hoogtepunt vond. Bij het beschrijven en beoordelen hiervan leggen ze verschillende accenten.

Bij Maistre is vooral het verdwijnen van de macht van de paus en de absolute vorst, die met hun gezag het naleven van de waarden en normen afdwongen, debet aan het ontstaan van het nihilisme. Bij Tocqueville is dat het verdwijnen van de traditionele aristokratische waarden. Voor Comte is de tijd van vlak na de Revolutie een overgangsfase: de aristokratische traditie is er niet meer, en de positieve fase is er nog niet. Durkheim houdt er grofweg dezelfde interpretatie van de geschiedenis op na als Comte, maar de oorzaak van het nihilisme ziet hij toch vooral in de snelheid, waarmee het proces is verlopen.
Aan de interpretatie van de geschiedenis is een toekomstperspektief verbonden. Voor Maistre is dit een terugkeer naar de feodale orde. Hij koestert dezelfde hoop als Dostojewski 70 jaar later. Voor Comte is het toekomstperspektief de komst van de positief-industriële fase. Voor Tocqueville wordt de toekomst gekenmerkt door het ontbreken van ieder perspektief. Bij Durkheim gaat het om het korrigeren van enkele fouten die hij in zijn eigen tijd ziet.
Opmerkelijk is, dat geen van allen het toekomstperspektief zien, dat door Nietzsche wordt ontwikkeld en dat *Weber* 'de strijd der Goden' heeft genoemd: (Weber, 1968, 608)[20] een felle konkurrentieslag tussen uiteenlopende, door de mensen los van de traditie ontworpen waarden en normenstelsels. Opvallend is verder dat men - Durkheim uitgezonderd - haakt naar een nieuw absoluut waarden- en normenstelsel, en de afwezigheid daarvan als negatief ervaart. Nihilisme is iets dat overwonnen moet worden.

Over het wezen van het nihilisme. Men kan nihilisme zien als een overgangsverschijnsel dat van korte duur zal zijn of als een van nu af eeuwig durend kwaad. Men kan het verder zien als een keerpunt in de geschiedenis, of als een historisch incident. Durkheim ziet het als een incident en een overgangsverschijnsel. De overigen zien het als een keerpunt (Maistre letterlijk). Tocqueville is van mening dat het eeuwig zal duren. Op dit punt aarzelt Nietzsche.

Nihilisme als existentieel probleem. Nihilisme wordt door sommigen als een existentieel probleem ervaren. Comte en Durkheim wijzen erop, en gaan er nauwelijks

op in. Zelf lijden ze er duidelijk niet onder.
In de korrespondentie van Tocqueville vinden we wat het betekent om er onder te lijden. Het is een zware melancholie, vermengd met heimwee naar een onbereikbaar verleden. De ervaring van het zinloos geworden zijn van het leven werkt verstikkend. Soortgelijke ervaringen hebben we gevonden in de moderne literatuur, waar overigens heimwee naar een konkreet verleden ontbreekt.
Wat we bij Camus, en soms ook bij Nietzsche vinden: het bevrijdende van het inzicht dat alles zinloos is - ontbreekt bij Tocqueville.

De achttiende eeuw. De verbanden tussen nihilisme en andere sociale verschijnselen die we in de achttiende eeuwse theorieën tegenkwamen, zijn in de negentiende eeuw behouden gebleven: het verband tussen skepsis en nihilisme en tussen atomisering en nihilisme.

Konklusie. Wellicht mogen we de voorzichtige konklusie trekken dat alle elementen van de theorie over het nihilisme in de klassieke Franse sociologie gevonden kunnen worden.
De verdiensten van Nietzsche, als de grote theoreticus van het nihilisme, zou dan zijn, dat hij al deze elementen tezamen heeft genomen en filosofisch heeft doordacht. Zo moet de zin van zijn uitspraak 'Ik ben een nuance' begrepen worden.

III.7. *De Franse Revolutie en het nihilisme.*

Dat de Franse Revolutie de hoofdoorzaak is van het nihilisme is bijna een gemeenplaats. Wanneer wij deze these nader onderzoeken, kijken we echter, zoals steeds, niet naar het nihilisme als objektief feit, maar naar de manier, waarop het begrip nihilisme wordt gebruikt, en hoe het samenhangt met andere begrippen.
We zijn in onze historische analyse nu zo ver gevorderd, dat het mogelijk is, vergelijkingen te maken tussen het gebruik van het begrip in de achttiende en in de negentiende eeuw, en tussen verliezers en winnaars. Bij beiden gaat het om de invloed van de Franse Revolutie.

De theorieën voor en na de Revolutie. De theorieën zijn van aard veranderd. Het belangrijkste probleem is niet langer de tegenstelling centralisatie-decentralisatie. Dit motief blijft een rol spelen, maar centraal staat van nu af steeds een evaluatie van de Franse Revolutie. Eén van de belangrijkste gevolgen van die Revolutie is volgens allen: nihilisme. Hiermee is nihilisme een belangrijk begrip in de sociologische theorieën geworden.[21]
Over de betekenis van het nihilisme verschilt men in de negentiende eeuw van opvatting. Sommigen zien het nihilisme als totaal en eeuwig durend, anderen zien het als een tijdelijke overgangstoestand, die in bepaalde groepen is gelokaliseerd.

Nihilatie. Eén van de funkties van het gebruik van het begrip nihilisme is nog steeds nihilatie. Dat dit zo is, is het beste aan te tonen aan de hand van de *overwinnen van het nihilisme*, die we overal tegenkomen. Deze overwinning valt steeds samen met de politieke wensen van de auteur in kwestie. Hieruit mag worden opgemaakt, dat men door het gebruik van het begrip nihilisme het ontstaan van de gewenste toestand wil stimuleren door een schrikbeeld op te roepen van het niet-ontstaan van deze toestand. Deze nihilatie richt

zich bij de verschillende auteurs dan ook verschillend.

Skepsis. Volgens de vier auteurs hangt nihilisme samen met het omverwerpen van de traditionele waarden en normen. Op grond hiervan wordt de skepsis van de Verlichting verschillend gewaardeerd. Wie het nihilisme als een tijdelijke overgangsfase naar een betere samenleving beschouwt, ziet deze skepsis als iets positiefs. Ziet men het nihilisme als blijvend, dan heeft men een vernietigende visie op de Verlichting.
Alle bestudeerde auteurs zijn van mening dat de traditie positiever beoordeeld moet worden, dan in de Verlichting het geval was. Het maatschappelijke *tabula rasa* wordt, zo niet als een misdaad, dan toch tenminste als een (noodzakelijke) naïviteit beschouwd. Kennelijk heeft Burke, hetzij via Maistre, Bonald en anderen, hetzij direkt, een grote invloed gehad op de Franse sociologie.

Nihilisme als levensprobleem. Door velen wordt nihilisme ervaren als een probleem dat het eigen leven vergalt en zinloos maakt.

De achttiende en de negentiende eeuw. Deze verschillen in de theorieën zijn niet louter gradueel. De problemen waarmee men worstelt, zijn wezenlijk anders. Dit is niet langer een verlengstukje van een theorie, dat zo goed als samenvalt met zijn funktie: nihilatie. Van een *prognose uit de losse hand* is het geworden tot een *theoretisch onderbouwde diagnose* van de krisis, die de samenleving hier en nu beheerst. Deze verschillen in de theorie moeten worden teruggevoerd op verschillen tussen de achttiende en de negentiende eeuwse samenleving.
Uit de literatuur komt een machtsstrijd naar voren - grofweg tussen adel en bourgeoisie.[22] Deze machtsstrijd vinden we zowel in de achttiende als in de negentiende eeuw. Maar er is iets veranderd.
In de achttiende eeuw staat de suprematie van de adel buiten kijf. De adel wordt aangevallen, haar positie wordt in het geding gebracht, maar dat zij in principe de top van de samenleving uitmaakt, wordt niet betwist. De skepsis richt zich tegen haar waarden- en normenstelsel; men ontwikkelt er alternatieven voor. Echter, van het in werkelijkheid vervangen van het één door

het ander is nog geen sprake.
Na de Franse Revolutie ligt dit totaal anders. Maistre en Tocqueville klagen, dat de adel heeft afgedaan (Maistre denkt nog dat het tijdelijk is), Comte ziet de adel als een deel van de reaktionaire partij, en Durkheim, die aanmerkelijk later leeft, heeft het nauwelijks over de adel. Hieruit mag gekonkludeerd worden, dat het aristokratische waarden- en normenstelsel is gedevalueerd tot één van de normenstelsels onder de vele.
De macht van de bourgeoisie ten opzichte van de adel is kennelijk zozeer toegenomen, dat dit normenstelsel zijn dominantie verloren heeft. Het is er nog wel, maar het is niet meer onbetwist het leidende waarden- en normenstelsel. Dit is een gradueel verschil dat toch essentieel is: vanaf de Franse Revolutie leeft men niet langer in een louter aristokratische samenleving. Men leeft ook niet langer in een absolutistische samenleving. Zoals de absolute vorst zich niet langer kan handhaven, zo kan ook één, als absoluut ervaren waarden- en normenstelsel, zich niet langer handhaven. Uit de teksten komt naar voren dat met de Franse Revolutie opnieuw manifest geworden is, wat Weber veel later '*de strijd der Goden*' zou gaan noemen. Voordien ging het, om het beeld vast te houden, om felle aanvallen op *de ene God*.
In deze strijd tussen de Goden, die de intellektuele pendant is van een machtsstrijd tussen groeperingen, speelt het begrip nihilisme een belangrijke rol. De funktie ervan blijft, zoals in de achttiende eeuw, nihilatie.
Voor Comte bestaat het nihilisme eruit dat waarden- en normenstelsels, die hebben afgedaan of irrelevant zijn nog steeds het positivisme tegenhouden. Voor Durkheim geldt in wezen hetzelfde: nihilisme treedt daar op, waar de discipline en integratie die hij voorstaat, het minst voorkomen.
Maistre en Tocqueville nihileren daarentegen de alternatieven voor het oude waarden- en normenstelsel. Het is steeds de tegenstander die de schuld heeft. De funktie van het begrip nihilisme blijft dus nihilatie. Dit is een belangrijke overeenkomst in het gebruik van het begrip tussen de beide perioden. Het verschil ligt in het feit, dat het deze funktie overstijgt. Het is nu tevens een *plausibele diagnose* geworden van de

problemen, die men aan den lijve ondervindt, en waaronder men soms diep gebukt gaat. Het begrip nihilisme heeft er een funktie bijgekregen: het helpt mensen hun moeilijkheden te begrijpen, en het wijst hen soms een uitweg.

De grote verwarring in de negentiende eeuw. Het begrip ontleent zijn plausibiliteit aan de grote chaos die men ervaart. In de periode na 1789 zijn de gebeurtenissen verward en verwarrend. Niet alleen volgen de regimes elkaar sneller op dan de generaties, ook in de ekonomie wisselen de kansen zeer snel. Door het definitieve afschaffen van allerlei instituties heeft een ongebreideld handelskapitalisme zijn kans gekregen. Dit vroege kapitalisme kent zeer veel konjunktuurwisselingen.
Door deze snelle veranderingen raken de mensen gedesoriënteerd. Men weet, door de onbekendheid met de situatie vaak zijn eigen kansen niet te taxeren. Misleid door het succes van anderen, nemen velen vaak onverantwoord grote risiko's en koesteren onzinnige verwachtingen. Dit versterkt weer de onrust. Hier komt nog bij, dat er geen duidelijk leidende klasse bestaat. De derde stand, wier macht zozeer zou zijn toegenomen door de Revolutie, is intern hopeloos verdeeld. Industriëlen, handelslui, grondbezitters, ambachtslieden en arbeiders hebben tegengestelde belangen. Zij hebben geen van allen een vastomlijnde moraal, waaraan zij zich houden, omdat er geen vaste ordening is, waaraan men zekerheid ontleent. Telkens weer lijken er, nu eens voor de ene groep, dan weer voor de andere, grote kansen *op te doemen.*
De vier auteurs leggen, allen vanuit hun standpunt, getuigenis af van deze als maatschappelijke chaos ervaren toestand. Uit hun biografieën blijkt, hoe telkens de hoop opflakkert, en weer gedoofd wordt. Uit hun werk blijkt vaak nog iets anders: zij verwachten dat er spoedig uit deze 'strijd der Goden' een absolute winnaar naar voren zal komen. Zij zijn duidelijk nog niet gewend aan wat wij tegenwoordig *pluralisme* noemen. Zij beoordelen dit *afwezig zijn van absolute waarden en normen* als *het absoluut afwezig zijn van waarden en normen*, als *nihilisme*. Het is een toestand die overwonnen moet worden.
De eerste die hier enigszins van afwijkt is Durkheim.

Hij ziet weliswaar gevaren in het pluralisme omdat het kan tenderen naar een totaal nihilisme, maar toch hoeft pluralisme niet overwonnen te worden. Slechts de tendenties die tot nihilisme dreigen te leiden, moeten dat. Durkheim kan deze positie innemen, omdat hij geen bindingen meer heeft met de absolutistische periode, de strijd der Goden is voor hem iets vertrouwds. Hij is er - als lid van een minderheidsgroepering - van jongs af aan aan gewend geraakt, dat anderen andere waarden en normen aanhingen.
Men hun uitgebreide theorieën over nihilisme maken de schrijvers datgene, wat als probleem ervaren wordt voor zichzelf en hun lezers begrijpelijk. Het begrip nihilisme wordt een interpretatiekader voor de problemen van hun tijd.
De schrijvers slaan daarmee twee vliegen in één klap: ze interpreteren de noden van hun tijd en ze nihileren hun tegenstanders, die ze als de schuldigen aanwijzen. Daarnaast proberen ze óók nog hun eigen aspiraties te presenteren als de overwinning van het nihilisme.

Perspektieven. Nihilisme wordt niet, zoals in de achttiende eeuw, gezien als een probleem van de toekomst, opgehangen aan bepaalde groepen, maar als een probleem van de hele samenleving in het heden, veroorzaakt door enkele groepen. Dit nijpende probleem willen de theoretici verklaren met de bedoeling het te verhelpen.
Hiermee hebben zij, die zich ondanks alle onduidelijkheden, als winnaars van de Franse Revolutie beschouwen, niet zoveel moeite.[23]
De *winnaars* zijn optimistisch over de toekomst. Zij geloven, net als de achttiende eeuwse *philosophes* in de vooruitgang en in hun eigen rol daarin. De Revolutie ziet men als een overgangsverschijnsel tussen twee perioden.
Dit alles neemt echter niet weg dat ook de winnaars een zekere ontworteldheid voelen als gevolg van de turbulente toestand waarin de samenleving zich bevindt. Ook de winnaar is een *déraciné*, om een woord van Barrès te gebruiken. (vergelijk Stonequist, 1937, 5; Oerlemans, 1906, 61 e.v.) Zij ervaren dit soms als nihilisme.
Dit nihilisme staat echter de vooruitgang, waarin de winnaars geloven, niet in de weg. Zij interpreteren het als partieel en tijdelijk. Het heeft, goed beschouwd, slechts een beperkt aantal sektoren van de samenleving

in zijn greep, en het zal van korte duur zijn. Het is, net als de schokken van de Revolutie, een overgangsverschijnsel.
Voor Comte is het een tijdelijke verwarring ten aanzien van waarden en normen, die zich op een beperkt aantal gebieden voordoet, maar zich dreigt uit te breiden. Iedereen jaagt zijn eigen illusies en zijn eigen normen na, en er is niets, dat hen tot een waardenkonsensus brengt, zolang Comte nog niet ontdekt is.
Voor Durkheim is het eveneens een tijdelijke verwarring, die zich in sommige sektoren van de maatschappij voordoet, en die zich uit kan breiden als de maatregelen, die hij, Durkheim, voorstelt, niet genomen worden.
Wat ook de oorzaak van het nihilisme, volgens de winnaars, moge zijn, de *schuld* dat het langer duurt dan strikt noodzakelijk ligt voor een deel bij hen, die zij als tegenstanders beschouwen.
Zij die zichzelf als *verliezers* beschouwen, zien de Revolutie niet als een overgangsverschijnsel. Zij zien hem als het begin van het einde. Na de Revolutie is er niets meer. Zij verwarren daarbij *hun* wereld met *de* wereld. Aan *hun* wereld is een einde gekomen, maar zij denken dat aan *de* wereld een einde is gekomen.
Voor Maistre gaat het om een ongedifferentieerd niets. Het is een ramp zonder meer. Eerst ziet hij het nog als een krisis, die reinigt, als een soort vagevuur op aarde. Maar aan het einde van zijn leven is die hoop vervlogen.
Voor Tocqueville is het enerzijds - in zijn geschriften - een mogelijkheid waarvan hij de ontstaansvoorwaarden onderzoekt met het doel haar te voorkomen, anderzijds een realiteit die zijn emotionele leven vergalt. Evenals Montesquieu ziet hij het als het nog uitsluitend luisteren naar de passies van losstaande individuen.
Maistre en Tocqueville beschouwen de adel en dus zichzelf als de verliezers. Zij stellen de denkers van de Reformatie en de Verlichting, de kritische geest die alles afbreekt, verantwoordelijk voor het nihilisme. Hun verhaal toont hoe de beste vertegenwoordigers van een neergaande kaste zich kunnen voelen. Hun geschiedenis nodigt uit tot een nader onderzoek van nihilisme als existentieel probleem.

Melancholie. Mensen, die hun perspektieven verliezen,

gedesillusioneerd raken door de loop der gebeurtenissen, en zich door hun medemensen vernederd voelen, kunnen vervallen in melancholie.[24] Zij trekken zich machteloos terug in zichzelf. In de psychiatrie wordt melancholie wel omschreven als een depressie met wanen. Een depressie is een pathologische sombere stemming met geremdheid in denken en handelen. Kuiper noemt het een kultuurziekte. Zij treedt vaak op na tegenvallers of als reaktie op verlating. (Kuiper, 1973, 161-169)
De oorzaak is, dat men zijn agressie niet op anderen richt, maar op zichzelf. Om emotionele of andere redenen wil of kan men de agressie niet richten tegen degene, voor wie zij bestemd is. Eén van de redenen kan zijn, dat die ander te machtig is, zodat het gevaarlijk is tegen hem de agressie te richten. (Zie Lepensies, passim) Andere mogelijkheden zijn dat hij dood is, niet meer aanwezig, of anoniem.
We hebben gezien dat nihilatie een vorm van agressie is. Ook deze vorm van agressie kan men tegen zichzelf richten. Men nihileert zichzelf, men zegt van zichzelf, dat men niets is. Dit is, wat vele émigré's tijdens de Franse Revolutie doen. Ook Maistre en Tocqueville doen dit in hun duisterste ogenblikken, als ze zich volslagen machteloos voelen.
De overtuiging, dat het met hun wereld, en dus ook met henzelf gedaan is, dat zij niets meer zijn, kan gelden als een melancholische waan. Daarbij menen zij overigens niet, dat de waarden en normen, die zij aanhangen per definitie niets zijn. Zij menen, dat ze in de maatschappij van heden en toekomst niets zijn.
Er zijn in de negentiende eeuw zeer veel verliezers. Niet alleen de adel wordt van haar macht beroofd in het negentiende eeuwse Frankrijk. Zeer veel mensen worden van hun macht beroofd of in hun ambitie gefrustreerd. Dat kan niet anders in een zo roerige tijd, met zoveel machtswisselingen, die toch steeds als definitief worden ervaren.
Velen hebben hun kansen zien keren. Het is dan ook geen wonder, dat naast een groot optimisme, geloof in de vooruitgang en een daarop steunende dadendrang, ook het tegendeel daarvan bloeit. Er is een groot pessimisme, een gevoel dat het gedaan is met jezelf, met de groep waartoe je behoort, met Frankrijk of zelfs met de wereld. (Swart, passim)
Door de steeds wisselende machtskonfiguraties is de

negentiende eeuw zo moeilijk voor kultuursociologen.[25] Omdat men zich soms identificeert met andere groepen dan de eigen, omdat men de meest uiteenlopende referentiegroepen kiest wordt deze knoop nog onontwarbaarder.

Naar een kultuurgoed. Comte en Durkheim signaleren de nihilistische problematiek zelfs bij mensen, die niet direkt als verliezers kunnen worden aangemerkt, bijvoorbeeld jongeren. Dit vereist een verdere uitbreiding van de theorie.
Tot nu toe is er sprake geweest van een direkte relatie tussen machtsstrijd (politiek en ekonomisch) en melancholie. De relatie kan echter ingewikkelder liggen. Orde kan mensen machteloos maken door te strakke regels, te veel verboden, maar ook wanorde kan dat, doordat de regels niet bekend, duidelijk of vertrouwd zijn. Machteloosheid kan zijn oorzaak vinden in het feit dat anderen te veel macht hebben, maar ook in het feit dat men niet weet wat men moet beginnen. *Les extremes se touchent.* Te veel regels en te weinig regels leiden beide tot melancholie. Iets dergelijks impliceert Durkheim in zijn onderscheid tussen fatalistische en anomische zelfmoord.
De negentiende eeuwse verwarring kan men ook waarnemen in zichzelf. Stonequist wijst er op, dat morele verwarring kan leiden tot een zich terugtrekken uit de samenleving in zichzelf. (Stonequist, 1939, 151) Zo is volgens hem het overdreven zelfbewustzijn, gekombineerd met hypergevoeligheid, dat zo kenmerkend is voor de negentiende eeuwse romantiek, een antwoord op de turbulente toestand, waarin de samenleving zich bevindt. (o.c. 150).
Wenden wij ons nog eenmaal tot de psychiatrie. Een depressie hoeft niet na nare gebeurtenissen op te treden, zij kan zelfs optreden na triomfen, wanneer men zijn vreugde niet wil voelen.[26] Kuiper wijst er op, dat er bepaalde leeftijdsfasen zijn, waarin depressies veel voorkomen. Goudsblom noemt in dit verband de puberteit en de studententijd: typisch overgangsperioden in het leven van mensen. (Goudsblom, 1977, 222)
Hierdoor wordt het nihilisme als levensgevoel en als begrip waarmee men de chaos, die men ervaart, interpreteert, veel diffuser. Het wordt een algemeen begrip,

dat door iedereen gebruikt wordt om de gehele samenleving te karakteriseren. Als zodanig krijgt het iets modieus. Men gaat erin zwelgen; men gaat er romantisch over dichten.
Zo verzelfstandigt het begrip nihilisme tot een neutraal lijkend kultuurgoed. (vgl. Goudsblom, 1977, 171 e.v.) Het heeft zich losgemaakt uit de kontekst van maatschappelijke strijd, waaraan het is ontsproten. Het gaat een eigen leven leiden. Het gebruik ervan gaat andere funkties krijgen: het geeft prestige.
Zoals gezegd: het kultuurgoed *lijkt* neutraal. Het *is* niet neutraal. Wanneer men nihilisme opvat als een eindtoestand van de ontwikkeling van onze beschaving, dan impliceert het gebruik ervan een afwijzing van de moderne, burgerlijke industriële samenleving. De nihilerende funktie van het begrip blijft dus latent aanwezig.

Terugblik. Het begrip nihilisme ontwikkelt zich in de negentiende eeuw van een scheldwoord tot een kultuurgoed. Hoe deze ontwikkeling verloopt laat zich uit de Franse sociologische traditie aflezen.
Vóór de Revolutie heeft het begrip één funktie: nihilatie. Na de Revolutie krijgt het theoretische diepgang en daardoor een tweede funktie: het wordt een interpretatiekader voor de morele chaos, die men ervaart.
De samenleving wordt als nihilistisch gezien en de schuld wordt - nihilerend - gelegd bij de tegenstander. De verliezers - door de morele verwarring zijn dat er zeer velen - zien het nihilisme als iets uitzichtloos. Voor hen wordt nihilisme een pijnlijk levensgevoel. Doordat eminente geesten van het nihilistische levensgevoel getuigenis afleggen, verwerft het begrip prestige. Door het te gebruiken, verwerft men zelf prestige: een nieuwe funktie.

HOOFDSTUK IV. NIHILISME EN DE FRANSE SOCIOLOGISCHE TRADITIE

IV.1. *Het belang van het begrip nihilisme voor de Franse sociologie.*

Het begrip nihilisme heeft bij het portretteren van zeven belangrijke Franse denkers over de samenleving als leidraad gediend. Het belang van het begrip is hierbij gebleken. Om dit nader te expliciteren, toets ik het begrip aan vier kriteria, die ik ontleen aan Nisbet:

1. Mate van uitwerking
2. Algemeenheid
3. Kontinuïteit
4. Diskontinuïteit.[1]

1. *Mate van uitwerking*. Is het begrip meer dan een kreet, een zijsprong in de redenering? Biedt het een visie op de werkelijkheid?
Het probleem van het nihilisme is bij de zeven auteurs gekoppeld aan het ontstaan van nieuwe samenlevingsvormen. Vóór de Revolutie wordt deze ontwikkeling vooral geduid als toename van de centralisering en civilisering. Na de Revolutie ziet men de ontwikkeling als veel meer omvattend, en spelen thema's als sekularisering, demokratisering, industrialisering en verwetenschappelijking een even belangrijke rol.
Voor en na de Revolutie is men beducht voor het gevaar van het mislopen van deze ontwikkeling. Deze zou wel eens kunnen uitlopen op een afbraak van iedere ordening en een totale chaos. Volgens sommigen is dit reeds gebeurd. Het gaat hier in de eerste plaats om een chaos op geestelijk gebied: het verdwijnen van vaste waarden en normen, of, anders gezegd: *nihilisme*. Deze geestelijke wanorde hangt samen met wanorde op andere gebieden, zoals de politiek en de ekonomie. Dat deze

beduchtheid voor chaos een centraal thema is in de Franse sociologie, is een bekend gegeven. Het wordt door historici van de sociologie vaak in verband gebracht met de *politieke* chaos tijdens de Franse Revolutie. Maar de politieke chaos wordt door een aantal denkers verklaard uit de geestelijke chaos, en hiervoor wordt al vóór de Revolutie gewaarschuwd. In de geschiedschrijving over de sociologie wordt te weinig aandacht besteed aan dit ideële moment. Hierdoor blijft de rol van het begrip *nihilisme* in de beschrijvingen van de Franse sociologische traditie vaak wat impliciet.
Doordat de Franse denkers uit de 18e en 19e eeuw vaak sterk idealistisch (in wijsgerige zin) dachten, dat wil zeggen aan het geestelijke een overheersend belang toekenden, speelt bij de analyse van de sociale en politieke chaos de geestelijke chaos een hoofdrol. Dit maakt het nihilisme tot een hoofdthema.
Dat dit zo is, komt ook tot uiting in de belangrijkste oplossing, die men ziet voor de sociale en geestelijke problemen: een eenheidsreligie.
Het begrip nihilisme is in de Franse sociologische traditie van ná de Revolutie meer dan een zijsprong. Het is bij de meeste auteurs een belangrijk element in de theorie als geheel. Vóór de Revolutie is dit anders. Weliswaar hangt het begrip samen met de theorie als geheel, maar het is niet méér dan een sluitstuk.

2. *Algemeenheid*. Gaat het hier om een begrip waarvan algemeen gebruik wordt gemaakt?
Deze vraag dient met omzichtigheid beantwoord te worden, wanneer men slechts zeven auteurs heeft behandeld. Ook al gaat het hier om zeer belangrijke denkers over de samenleving, de hele Franse sociologische traditie is er niet mee beschreven. Ik vermoed dat wat geldt voor deze zeven, ook voor de andere belangrijke auteurs geldt. Of dit echter inderdaad het geval is, moet nader onderzocht worden.
De hier behandelde auteurs gebruiken allen het begrip nihilisme. In zoverre is er sprake van algemeenheid. De auteurs verschillen echter in de *mate* en *wijze* van uitwerking. Vóór de Franse Revolutie is het begrip niet erg uitgewerkt. Het is het sluitstuk van een redenering met een nihilerende funktie. Na de Revolutie is dit anders. Het begrip krijgt een belangrijke plaats in de

theorieën. Men ziet het als een hoofdprobleem van de eigen tijd, dat samenhangt met andere belangrijke problemen, en men zet uitgebreide historische analyses op om het te verklaren.
Ook in de wijze waarop het is uitgewerkt zijn er verschillen. Bij Montesquieu en Voltaire gaat het om een prognose, bij de overigen om een diagnose. De diagnoses verschillen. Sommigen zijn pessimistisch en zien nihilisme als iets dat blijft en erger wordt, anderen zijn optimistisch en zien het als een tussentoestand. De diagnose 'nihilisme' sluit optimisme - anders dan vaak gedacht wordt - in het geheel niet uit.

3. *Kontinuïteit*. Strekt deze algemeenheid zich uit over een grote spanne tijds?
Er is sprake van een werkelijke traditie. Daarmee bedoel ik, dat de auteurs, die ik behandel, door hun voorgangers beïnvloed zijn, ook door voorgangers, waarmee zij het politiek niet eens zijn. Zo is Rousseau beïnvloed door Montesquieu, Maistre door Rousseau en Montesquieu, Tocqueville en Comte door hen allen. Comte is bovendien beïnvloed door Condorcet, die door Voltaire beïnvloed was. Trouwens, ook bij Maistre en Tocqueville, die zich tegen Voltaire zo fel afzetten, is een duidelijke beïnvloeding door diens geschiedtheorie onmiskenbaar.[2]
Men mag dus spreken van een grote continuïteit binnen de Franse sociologische traditie. Is deze continuïteit ook te vinden in het gebruik van het begrip nihilisme? Ik meen van wel. Om beginnen zijn er twee duidelijke lijnen van beïnvloeding aan te wijzen. De eerste loopt van Montesquieu naar Tocqueville, de twee van Maistre via Comte naar Durkheim. Naast deze direkte beïnvloeding is er continuïteit in het gebruik van het begrip in de tijd: over een periode van ongevaar 200 jaar zijn verschillende manieren van gebruik aan te wijzen.

4. *Distinktiviteit*. Is het begrip typerend voor de discipline waartoe het gerekend wordt en schermt het deze af tegen andere disciplines?
Van de vier kriteria die Nisbet aangeeft, is dit zonder twijfel de meest problematische. Misschien zijn er wel evenveel opvattingen over de inhoud van het vak sociologie als er sociologen zijn. Dit maakt het buitengewoon moeilijk om over afgrenzingen van het vak

te spreken.
In ieder geval mag gezegd worden dat in de sociologie, ongeacht de opvatting, die men er op na houdt, waarden en normen, regels e.d. een centrale rol spelen. Men zou kunnen zeggen dat deze begrippen bij uitstek typerend zijn voor de sociologie.
De begrippen nu, staan centraal bij het gebruik van het begrip nihilisme: hun afwezigheid is in het geding.
Met deze redenering zou men de diskontinuïteit van het begrip nihilisme voor de sociologie kunnen aantonen. Toegegeven moet daarbij worden, dat de redenering even problematisch is als het begrip diskontinuïteit zelf.

Nihilisme als 'unit-idea'. Wanneer een begrip aan deze vier kriteria voldoet, is het volgens Nisbet een 'unit-idea' van de sociologie. De vraag, of in het geval van nihilisme inderdaad van een 'unit-idea' gesproken mag worden, wil ik in het midden laten. Het was vooral de bedoeling door middel van deze kriteria het belang te laten zien van het begrip nihilisme voor de sociologische traditie. Ik meen te hebben aangetoond, dat dit belang groot is. Of het werkelijk een 'unit-idea' is, dus een begrip waaronder de sociologie niet zou zijn wat het nu is, lijkt mij, behalve van de vier kriteria óók nog af te hangen van de visie, die men op de sociologie heeft.

IV.2. *Over het belang van de Franse sociologische traditie voor de theorievorming rond nihilisme.*

Nihilisme is in het Westerse denken een belangrijk begrip, omdat het heeft geleid tot een diepgaande kultuurkritiek. Hierbij werd de betekenis van de hele Westerse kultuur in het geding gebracht.
De Franse sociologische traditie - en niet alleen de sociologische - heeft in de theorievorming rondom dit begrip een belangrijke rol gespeeld. Ongeveer alle elementen, die later in de theorieën over nihilisme een rol spelen, komen aan bod. Waar het gaat om de maatschappelijke oorzaken en gevolgen van nihilisme, hebben deze Franse denkers de grootste theoreticus van het nihilisme - Nietzsche - zonder twijfel overtroffen.
De aanpak van deze Fransen is heel duidelijk sociologisch van aard. Bovendien zijn zij zeer bij de gebeurtenissen in hun samenleving betrokken en zij bekijken het waarden- en normenprobleem slechts vanuit en met het oog op die maatschappelijke betrokkenheid. Dit heeft een voordeel en een nadeel. Het voordeel is voor ons: juist door die sterke binding tussen maatschappelijke betrokkenheid en theorievorming is het mogelijk om een kennissociologische visie te ontwikkelen op het gebruik van het begrip nihilisme. Het nadeel is voor de Franse sociologen zelf.
Na 1890 is Nietzsche de dominerende figuur in het denken over nihilisme. Hiermee is het begrip vooral terecht gekomen in een Duits georiënteerde wijsgerige traditie. Vooral de wijsgerige betekenis en konsekwenties van nihilisme worden doordacht. Het nihilisme wordt losgemaakt uit zijn sociale kontekst en zuiver ideeën-historisch beschouwd. Logische en ethische konsekwenties worden tot in de kleinste details onderzocht. De oorzaken van het nihilisme worden gezocht in konsekwenties van redeneringen die Plato of zijn voorgangers hebben opgezet.[3] Dat ook sociale ontwikkelingen hierbij een rol spelen verdwijnt volkomen uit het zicht.[4] Hierdoor wordt, waar over nihilisme gedacht wordt, de Franse

sociologische traditie miskend.
Ook in het sociologische denken voltrok zich - voor een belangrijk deel onder invloed van Marx - een belangrijke verandering. Er werd minder idealistisch, en meer materialistisch gedacht. Anders gezegd, de aandacht verschoof enigszins van het kulturele naar het strukturele. Deze accentverschuiving - meer is het niet - had tot gevolg dat de moderne historici van de Franse sociologie deze wat materialistischer gingen interpreteren.[5] Zij kregen daardoor wat minder oog voor ideële problemen, zoals het probleem van het nihilisme. Dit kon, waar het gaat om nihilisme des te gemakkelijker, omdat de Fransen de *term* nihilisme niet gebruiken, als zij over deze problematiek schrijven. De Franse sociologische traditie wordt zo, waar het het nihilisme betreft, van twee kanten miskend: de nihilistische problematiek is goeddeels verdwenen uit beschrijvingen van de sociologische traditie, en de Franse sociologie uit de theorieën omtrent nihilisme. Dit is een verarming.

IV.3. *Vier stellingen over het gebruik van het begrip nihilisme.*

Wat uit de studie naar voren komt, zal ik nu generaliseren tot vier algemene stellingen die overal waar het begrip nihilisme gebruikt wordt, getoetst kunnen worden.

Nihilerende funktie. Door de intellektueel hoogstaande manier waarop men het begrip nihilisme heeft doordacht, is het geworden tot een kultuurgoed. Het is een standaard-manier geworden om de stand van zaken rond waarden en normen binnen een bepaalde samenleving te beschrijven en eventueel te duiden. Deze standaard-manier is in de negentiende eeuw o.a. in Frankrijk ontwikkeld. Zij had daar een *nihilerende* funktie. Naast nihilisme zijn er andere begrippen en zelfs geestesgesteldheden met ongeveer dezelfde funktie ontwikkeld: het begrip dekadentie, het stelselmatige kultuurpessimisme.
Van al deze begrippen met nihilerende funktie is het begrip nihilisme het felst. Zeggen dat het slecht of slap wordt of is, zoals de pessimisten respektievelijk de dekadentie-theoretici doen, is altijd minder hard dan te zeggen dat het *niets* is of wordt.
De nihilerende funktie van het begrip komt het duidelijkst tot uiting, wanneer het alternatief ter sprake komt: dit is altijd de ideologie of het ideaal, waarvan de gebruiker van het begrip aanhanger is. Een toestand van nihilisme wordt dus toegeschreven aan hen, die de waarden en normen van degene, die het begrip gebruikt, niet naleven.
Wanneer men het begrip nihilisme los ziet van de gebruikers en de manier waarop het gebruikt wordt, lijkt het een neutrale diagnose, en helemaal geen strijdmiddel. Deze schijn van objektiviteit werd versterkt doordat het begrip prestige verwierf als filosofisch en literair begrip, en zo boven iedere maatschappelijke strijd leek te worden uitgetild. Het werd als een verheven idee gezien. Hierdoor werd uit het oog verloren dat het méér

is dan dat, en dat het begrip zodat het gebruikt wordt, zijn neutraliteit verliest. Het is nooit een waardevrije karakterisering van het doen en laten van een groep of van de stand van zaken binnen een kultuur.

Stelling 1. Het begrip nihilisme heeft altijd een nihilerende funktie.

De strijd om waarden- en normenstelsels. De opvatting dat het begrip nihilisme altijd een nihilerende funktie heeft, impliceert dat het altijd gebruikt wordt bij een konflikt. Omdat het begrip is ontwikkeld in een vooral idealistisch denkklimaat (ik doel hier op de wijsgerige betekenis van het begrip idealistisch) en het te maken heeft met waarden en normen, zal het zich in het gebruik vooral richten op konflikten over ideële kwesties. Het zal een rol spelen in de ideologische strijd, waar het gaat om de konflikterende manieren waarop groepen naar de wereld kijken. Het is een middel in de 'Strijd der Goden', of anders gezegd, in de strijd tussen de sociale paradigma's.[6] Met deze ideële strijd wordt dikwijls, meer of minder latent, een machtsstrijd uitgevochten.[7] In de door ons bestudeerde periode was dit duidelijk het geval. Het is echter allerminst noodzakelijk. Er zijn politieke en ekonomische konflikten denkbaar, waarbij geen strijd om waarden- en normenstelsels optreedt, en ook het omgekeerde is het geval.
Het is niet noodzakelijk dat in een strijd om waarden- en normenstelsels het begrip nihilisme opduikt. Er zijn andere strijdmiddelen en andere vormen van nihilatie. Men mag dan ook niet zeggen, dat waar een dergelijke strijd voorkomt, het begrip nihilisme voorkomt. Dat zou een ongeoorloofde omkering zijn van de tweede stelling.

Stelling 2. Het gebruik van het begrip nihilisme vindt plaats in het kader van de strijd tussen waarden- en normenstelsels.

De reikwijdte van het begrip nihilisme. Het begrip nihilisme kan gebruikt worden om het waarden- en normenstelsel van een beperkte groep te karakteriseren. Het kan dan betrekking hebben op het heden en de toekomst. Wanneer het begrip zó gebruikt wordt, is de

nihilerende funktie ervan het duidelijkst.
Het begrip kan echter ook een veel grotere reikwijdte hebben: het hele leven wordt als zinloos ervaren. Dit is de meest gangbare wijze van gebruiken van het begrip nihilisme. Het gaat hier niet langer louter om een begrip, maar ook om een levensgevoel.
De nihilatie-funktie lijkt hier geheel verdwenen te zijn. Immers, van een strijd is geen sprake meer, die *is uitgestreden. Het strijdmiddel nihilatie heeft men* niet meer nodig. Toch blijft de vorm van agressie, die nihilatie is, bestaan. Mensen, die door de uitkomst van de strijd hun perspektieven verloren hebben richten de agressie nu tegen het eigen waarden- en normenstelsel. De eigen waarden en normen worden als waardeloos ervaren, en het leven wordt zinloos. Melancholie en nihilatie gaan hier samen. We hebben dit gezien bij Maistre en Tocqueville. Wat zij zeggen is: als *mijn* wereld verloren is, is *de* wereld verloren.
Doordat het begrip zich nu tegen *alles* richt, zonder onderscheid, lijkt het neutraal. Maar het is de neutraliteit van de desperado. Hij vernietigt in zijn denken en in zijn gevoelsleven alles, omdat hij er niet in is geslaagd zijn specifieke doelen te vernietigen. Maar uiteindelijk blijft de nihilatie in de eerste plaats tegen die specifieke doelen gericht. Wanneer Joseph de Maistre uitroept dat Europa dood is, dan bedoelt hij daarmee dat de waarden en normen, die in Europa dominant geworden zijn, waardeloos zijn. Dit heeft tot gevolg, dat de waarden en normen, die hij zelf aanhangt voor hem evenzeer hun waarde verloren hebben, en wel omdat ze hun dominantie verloren hebben. Daarom trekt hij zich terug in een melancholische apathie.

Stelling 3. Waar men zegt alles zinloos te achten, gaat het gebruik van het begrip nihilisme gepaard aan melancholie.

De gebruikers van het begrip nihilisme. Nihilisme is, ondanks de hevige gevoelens, die het kunnen begeleiden, een intellektualistisch begrip. Het gebruik van het begrip is een vorm van nihilatie, die zijn oorsprong vindt in het kritische denken. Het veronderstelt reflektie. Hierdoor is het een begrip voor intellektuelen geworden en gebleven. Doordat zovele denkers en schrij-

vers zich van het begrip nihilisme hebben bediend, heeft het begrip prestige gekregen.[8] Dit prestige straalde het af op de gebruikers. Het werd al spoedig, zou men kunnen zeggen, een begrip voor snobs. Omdat ook snobisme voor een groot deel uit nihilatie bestaat, bestond er op voorhand al een zekere affiniteit tussen snobisme en het etiketteren als nihilistisch.
Door zijn prestige werd het begrip nihilisme een kultuurgoed. Het werd een stereotype voor het beoordelen en verwerpen van waarden- en normenstelsels. Als stereotypering verschilt het niet van andere stereotyperingen, zoals dat bepaalde minderheden lui zijn of de sociale wetten misbruiken. Maar door zijn prestige en zijn ingewikkelde achtergrond laat het zich minder gemakkelijk als stereotypering ontmaskeren.

Stelling 4. De diagnose: nihilistisch, is een stereotypering ten dienste van intellektuelen.

IV.4. *Een vergelijking met andere nihilisme-theses.*

Mijn kennis-sociologische konklusies heb ik in stellingen geformuleerd, die zich laten toetsen, en die zich laten vergelijken met stellingen over het nihilisme van andere sociologen.
In mijn aanpak verschil ik van anderen, omdat ik *nihilisme* niet heb opgevat als een *feitelijke toestand*, maar als een *interpretatie van de werkelijkheid*. Anderen nemen een aantal verschijnselen waar, vatten deze samen in het begrip nihilisme - meestal zonder de term te gebruiken - en zoeken er sociale en ideeën-historische oorzaken voor. Hierin volg ik hen, maar ik ga een stap verder en vraag mij af: waarom gebruiken ze hier het begrip nihilisme? Hiervoor zoek ik naar kennissociologische antwoorden. Er is dus sprake van een extra stap.
Dat deze extra stap ook extra kennis oplevert, hoop ik voor de hier behandelde auteurs voldoende duidelijk gemaakt te hebben. Ik zal nu nagaan of dit bij de sociologen, door wie ik mij aan het begin van dit onderzoek heb laten inspireren, ook het geval is.

Nietzsche. Nietzsche merkt op (zie boven, 27) dat met de Franse Revolutie één wereldbeeld verloren ging. Omdat de mensen dachten dat *het* wereldbeeld verloren ging, ontstond nihilisme.
Het is onder meer deze uitspraak, die mij ertoe gebracht heeft de Franse Revolutie als draaipunt in deze studie te nemen.
Uit Nietzsche's these komt naar voren, dat de stelling 'er heerst nihilisme' een subjektieve definitie van de situatie is. Kennelijk is het Nietzsche ontgaan dat ook de zinsnede 'één wereldbeeld ging verloren' een subjektieve definitie van de situatie is. Het wereldbeeld ging niet verloren maar verloor slechts zijn dominante positie. Omdat men aan één absoluut wereldbeeld gewend was, werd deze gebeurtenis, ook door Nietzsche, te absoluut opgevat.

Dit heeft bij Nietzsche en anderen geleid tot de gedachte dat men tot op de bodem van het nihilisme moet gaan, voordat men met een schone lei - *tabula rasa* - kan beginnen aan een 'strijd der Goden'. Nietzsche noemt het nihilisme een krisis die reinigt. Zij komt voort uit een strijd tussen de heren en de slaven, en zij maakt het zelf bewust scheppen van wereldbeelden door de mensen en vervolgens de strijd tussen die wereldbeelden mogelijk. Tussen beide gevechten in ligt het nihilisme. Het lijkt wel een adempauze, waarin de mensen er zich op pijnlijke wijze van bewust worden dat zij God gedood hebben.
Kennelijk is het Nietzsche ontgaan dat de meer dan twintig eeuwen durende strijd van het plebs tegen de adel, die volgens hem uiteindelijk tijdens de Franse Revolutie uitmondt in de val van de adel, onmiddellijk ná die Revolutie gewoon doorgaat, en dat het begrip nihilisme daarbij een strijdmiddel is. Het is hem ook ontgaan, dat de strijd der Goden met de Franse Revolutie een aanvang heeft genomen, en niet hoeft te wachten tot de neerbraak van de aristokratische traditie volledig tot iedereen is doorgedrongen.
Nietzsche overschat en dramatiseert hier de neergang van de adel: deze is nog verre van volledig. Het traditionele wereldbeeld is niet verdwenen, het heeft alleen zijn dominantie in één klap verloren en is één onder de vele geworden.
Nietzsche onderschat de opkomende klassen. Hij meent dat zij geen eigen wereldbeeld hebben en daardoor tot nihilistische wanhoop vervallen. Weliswaar zetten ze volgens hem de strijd, die zij zo juist gewonnen hebben, voort (dit is noodzakelijk, omdat in Nietzsche's wijsgerige konceptie alles wat is, strijd is),maar de enige strijd, die dit plebs kan leveren, is een destruktieve. Bij gebrek aan een tegenstander - die is al vernietigd - richten ze de destruktie nu tegen zichzelf: het absolute totale nihilisme, het nee-doen. (Nietzsche, 1973, III, 855)
Hoewel Nietzsche enerzijds het begrip nihilisme als een subjektieve definitie van de situatie ziet en anderzijds altijd een open oog toont voor de belangen, die achter definities van de situatie schuil gaan, ontgaat hem de nihilerende funktie van het etiket nihilisme. Dit is terug te voeren op zijn identifikatie met de adel. Hierdoor neemt hij het aristokratische

nihilerende oordeel over de burger-moraal over. Hij ziet deze louter als afbraak, als rancuneuze drift tot nivellering. Zijn visie valt in dit opzicht samen met de privé-mening van Tocqueville. Het verschil is, dat Tocqueville deze mening niet ventileerde. Wanneer men zo over de burgerij denkt, snijdt men voor zichzelf de mogelijkheid af om de burger-moraal te zien als gelijkwaardig aan de aristokratische moraal, en dus als een 'god' in de 'strijd der goden'. Een titanenstrijd ziet men louter als destruktie.
Gezegd moet worden, dat Nietzsche deze partijdigheid allerminst verhult. Hij koketteert met zijn partijdigheid en hij propageert partijdigheid. Des te merkwaardiger is het dat velen van zijn volgelingen, ook zijn meest kritische, hem in zijn analyses van het nihilisme zijn gevolgd, als waren zij neutraal. Wellicht hebben zij dezelfde preokkupaties als Nietzsche, alleen minder bewust. Misschien ook zijn zij met open ogen in de val gelopen, die Nietzsche opzet voor iedereen die gevoelig *is voor een meeslepende stijl en briljante analyses*. Als dat zo is, hebben ze niet goed naar Zarathoestra geluisterd: 'Voorwaar, ik raad jullie, ga weg van mij, stel je teweer tegen Zarathoestra. Beter nog: schaam je voor hem! Wellicht bedroog hij jullie.
De mens die kennis koestert moet niet alleen zijn vijanden liefhebben, hij moet ook zijn vrienden kunnen haten.' (o.c. II, 339)
Een advies, dat aan het einde van zijn loopbaan in een brief aan zijn ontdekker Brandes terugkomt in andere bewoordingen: 'Nadat je me ontdekt had, was het geen kunststuk me te vinden; de moeilijkheid is nu, mij te verliezen ...'. (o.c. III, 1350)

Nihilisme en Kultuur. De recentste Nederlandse poging om het nihilisme wetenschappelijk te benaderen is het proefschrift 'Nihilisme en Cultuur' van J. Goudsblom. Het boek geniet, vooral onder literatoren en historici, een grote reputatie. De ontvangst die het boek daarentegen bij de vakbroeders van Goudsblom, de sociologen, ten deel viel, was gemengd.[9] Wellicht is dit te wijten aan het feit dat een specifiek *sociologische* probleemstelling ontbreekt; zelf spreekt hij dan ook van 'kulturologisch'.
Goudsblom begint zijn exposé over het nihilisme met het uiteenzetten van de definitorische problemen en

en begripsmatige verwarring die er rondom het begrip nihilisme bestaan. Hij merkt op dat zowel Tolstoj als Hitler nihilistisch genoemd worden:

> 'Wat hebben Tolstoj en Hilter gemeen, dat beiden voor nihilist worden uitgemaakt? De vergelijking is profaan, bij het ongepaste af. Toch hebben verscheidene auteurs in beiden datzelfde mysterieuze gemis menen te bespeuren: het ontbreken van waarheid en waarden. Betekent dit, dat twee figuren, wier hele levenshouding verder hemelsbreed verschilt, toch verwante nihilistische trekken kunnen vertonen? Of is hier alleen maar een verwarrend woordgebruik *in het spel, dat slechts toevallig tot gelijkluidende* uitspraken komt?' (Goudsblom, 1977, 18)

Op deze vragen krijgen we geen antwoord. De begripsverwarring wordt elders slechts verklaard uit begripsverwarring. (o.c. 237)
Ik meen dat deze begripsverwarring begrepen kan worden uit de nihilerende funktie, die het gebruik van het begrip nihilisme heeft.
Goudsblom staat in zijn boek, zoals vrijwel alle navolgers van Nietzsche, in de idealistische traditie. Nihilisme wordt gezien als een veelomvattend idee, dat verklaard wordt uit andere ideeën. Het is een 'kultuurelement', iets dat 'in de kultuur zit'. (o.c. 171) Op de vraag, hoe het dan in de kultuur gekomen is, zijn verschillende antwoorden mogelijk, waarvan Goudsblom er één uitwerkt: het is een konsekwentie van het waarheidsgebod. Dit waarheidsgebod wordt onderzocht, waarbij Goudsblom teruggaat tot Sokrates. Bij hem reeds zou *de kiem van de nihilistische problematiek te vinden zijn.* Immers, de niets ontziende Sokratische skepsis zou in principe tot nihilisme kunnen leiden. Zich niet bewust van deze konsekwentie, maken filosofen, en later Christelijke apostelen, deze niets ontziende wil tot waarheid tot een ethisch postulaat: het waarheidsgebod. Goudsblom geeft met deze analyse een invulling van één van de oorzaken, die Nietzsche aanwijst. Helaas verzuimt hij de tweede oorzaak, die Nietzsche met de eerste verbond, de wil tot gelijkheid, nader te onderzoeken. Daarmee ziet hij af van een specifiek sociologische probleemstelling. Goudsblom voert het waarheidsgebod terug op Sokrates. Maar hij verklaart niet, waarom Sokrates *het waarheidsgebod omhelsde.*
Nietzsche doet dit wel, en niet alleen m.b.t. Sokrates,

maar bijvoorbeeld ook m.b.t. een andere waarheidsonderzoeker: Luther. Zij omhelzen het waarheidsgebod, zo meent Nietzsche, uit machtswil. Zij zijn kleine, rancuneuze plebejers, die de macht van de adel willen overnemen, maar dit niet kunnen, omdat ze daar te zwak voor zijn. Toch hebben ze een wapen, waarmee heel langzaam - in de loop van eeuwen, de magie, de betovering van de macht van de adel gebroken wordt: dat is intelligentie, dat is het waarheidsgebod, dat steeds dwingender wordt. Hier wijst Nietzsche een weg tot een verklaring van het nihilisme uit de verhoudingen (met name machtsverhoudingen) tussen groepen mensen.
Helaas snijdt Goudsblom deze weg al in het begin van zijn boek af door te stellen dat de wil tot macht in het werk van Nietzsche minder belangrijk is. (o.c. 20) Weliswaar zegt Goudsblom dat Nietzsche de wil tot waarheid ontmaskert als 'een vertakking van de wil tot macht' (o.c. 35), maar hoe dit in zijn werk gaat lezen we nergens. Het wordt slechts gezien als een aansporing om het waarheidsgebod te relativeren. (o.c. 36)
Nadat hij zijn ideeën-historische genealogie van het nihilisme heeft gegeven, vraagt Goudsblom zich af hoe het mogelijk is, dat hij en zijn vrienden zich door het nihilisme gegrepen voelen. Hij verklaart dit met het begrip *kultuurgevoeligheid*. Er is een groep mensen die zich laat beïnvloeden door de kultuur, en met name door het nihilisme dat zij met grote gulzigheid tot zich neemt. Extra beïnvloedbaar zijn zij in overgangsperioden, als alles in twijfel getrokken wordt. Te denken valt hierbij aan de puberteit en de studententijd. (o.c. 222 e.v.)
Door het begrip kultuurgevoeligheid maakt Goudsblom nihilisme tot wat het ook volgens mijn stelling 4 is: een elite-probleem. Dit relativeert hij enigszins in zijn voorwoord tot de derde druk in 1977, door te zeggen dat hij het slechts heeft over 'gereflekteerd nihilisme'. (o.c., X) Hiermee suggereert hij dat nihilisme overal heerst of zou kunnen heersen, maar dat hij zich in zijn onderzoek beperkt tot de elite, die er niet alleen onder lijdt, maar er ook nog over nadenkt. Nihilisme is dus volgens Goudsblom een reëel probleem, waarvoor slechts een kleine groep gevoelig is. De vraag *waarom ze dit probleem nu juist met het begrip nihilisme* te lijf gaan, de vraag dus, die in *deze* studie behandeld wordt, komt niet aan bod. Dit is het voornaamste

verschil tussen Goudblom's thesen en de mijne. Het is terug te voeren op het verschil tussen een kennissociologische en een puur ideeën-historische aanpak. Men kan dan ook stellen dat de goeddeels ideeën-historische analyse, die Goudsblom geeft, in dit boek is aangevuld met een sociologische analyse, waarin begrippen als machtsstrijd, mobiliteit en ambivalentie gebruikt worden.
Het *is een machtsstrijd tussen diverse groeperingen* die maakt, dat de traditie omver wordt geworpen, en het is door diezelfde strijd dat de problemen die dan ontstaan, als nihilisme geduid worden.

De anti-bourgeoisie-these. Geheel anders ligt het met de theorie, die ik, bij gebrek aan een betere term, aanduid als de *anti-bourgeosie-these*. In deze theorie wordt nihilisme als een objektief gegeven opgevat. Het ontstaan ervan schrijft men toe aan de bourgeoisie.[10] Nihilisme zou aan het begin van de negentiende eeuw ontstaan zijn, omdat toen de bourgeoisie aan de macht kwam. De bourgeoisie had niet meer geestelijke bagage dan een leeg utilitarisme, en dit heeft een ingebouwde neiging tot normloosheid. (Gouldner, 1970, 71)
Men hoeft geen verdediger van de bourgeoisie te zijn om de onbillijkheid van deze theorie in te zien. Reeds *voor de Franse Revolutie werd de bourgeoisie gezien als* de klasse van de kultuurdragers bij uitstek. De bourgeoisie was toen het denkende deel der natie. In tegenstelling tot de adel was zij de grote schepper en vernieuwer van de kultuur. Kultuur werd sinds de renaissance gemaakt door de bourgeois en bekostigd door edelen, die er hun status mee trachtten te verhogen.
Toen de bourgeoisie, en naderhand het grote publiek en de staat het mecenaat van de adel hadden overgenomen in de negentiende eeuw, bloeide de kultuur als nooit tevoren. Dit duurt voort tot op de dag van vandaag.
Hier komt nog bij, dat de bourgeoisie haar revolutie wel degelijk met grootse idealen heeft uitgevoerd: vrijheid, gelijkheid en broederschap. Het zijn idealen die ook heden nog dienen als legitimatie van het handelen.
Tenslotte is het buitengewoon moeilijk aan te tonen, *dat allerlei als negatief ervaren motivaties voor ons* handelen: zucht naar persoonlijk gewin, materialisme, machtswellust, sterker bij de bourgeoisie aanwezig zijn,

dan bij welke andere heersende klasse of stand ook. Hierdoor alleen al lijkt deze theorie van de koppeling nihilisme-bourgeoisie moeilijk houdbaar. Ze is te abstrakt: uit een begrip - utilitarisme - waarvan gezegd wordt dat het de ideologie bij uitstek van de bourgeosie is, wordt een logische konsekwentie getrokken - normloosheid - die vervolgens aan de hele bourgeoisie wordt toegeschreven. Deze bewijsvoering is buitengewoon zwak. De theorie moet verworpen worden en vervangen door een betere.
Waaruit komt zij voort? Het was vooral de bourgeoisie die ten prooi viel aan de etikettering als nihilistisch. De adel deed dit, en vaak deed de bourgeoisie er zelf aan mee. Dit kwam doordat de negentiende eeuw een roerige tijd was, met veel verliezers. Deze verliezers vielen ten prooi aan melancholie en de bijbehorende nihilistische gevoelens. Er waren ook veel grote winnaars, die hieraan ten prooi vielen, omdat ze niets meer hadden om voor te strijden. Daar komen dan dingen bij als teleurstelling over de waarde van wat bereikt is. Bovendien beoordeelde men zichzelf nog met de verouderde maatstaven van de aristokratie (cultural lag). Deze nihilerende etikettering werd later nog overgenomen door nieuwe tegenstanders van de bourgeoisie, zoals het proletariaat.
Zo is de *anti-bourgeoisie-these* te begrijpen als nihilatie. Voor een groot deel is het zelf-nihilatie, die soms samenhangt met een bourgeois-vijandige identifikatie. Van dit laatste heeft een recente verdediger van de anti-bourgeoisie-these, Gouldner, inderdaad blijk gegeven. Hij was zozeer tegen de bourgeoisie, dat hij de kaste, waartoe hijzelf behoorde, de intelligentia, tegen de feiten in zag als een groep die bij de Revolutie tegen de bourgeoisie het voortouw zou nemen. (vergelijk Wilterdink, 1980)

IV.5. *Over de toepassing van de stellingen.*

De stellingen over het gebruik van het begrip nihilisme moeten overal van toepassing zijn, waar het begrip gebruikt wordt. Van de manier waarop dat zou kunnen, geef ik enkele voorbeelden, gecentreerd rondom de eerste en de derde stelling; de tweede en de vierde komen hierbij steeds meer impliciet aan bod.

Het begrip nihilisme heeft altijd een nihilerende funktie. De kroning van koningin Beatrix op 30 april 1980 gaat gepaard met naar Nederlandse maatstaven hevige rellen. De jeugd, die deze rellen heeft veroorzaakt wordt enige weken later in een rapport door het gemeentebestuur van Amsterdam 'nihilistisch' genoemd. (Bovenkerk, 1981, 14) Dat doet ook een christen-demokratisch kamerlid, die deze jeugd ook nog een 'gebrek aan waarden en normen' verwijt. (HP 20 december, 1980) Het kamerlid is intellektueel (stelling 4) en een aanhanger van de gevestigde orde. Zijn etikettering is te begrijpen als een kombinatie van een trefzekere toepassing van een kultuurgoed en nihilatie. Dat wordt pas goed duidelijk als we deze etikettering vergelijken met een andere, door een auteur, die bekend staat om zijn revolutionaire gezindheid. Deze auteur is van mening dat tijdens de rellen 'het authentieke, soevereine volk' van zich deed spreken: 'de stem des volks was hoorbaar op straat'. (geciteerd bij Bovenkerk, 12) Het gaat hier om dezelfde rellen.
Het nihilerende aspekt van het etiketteren als nihilisme wordt dus duidelijk bij kontrastering met de etikettering door iemand met een tegenovergestelde mening. Een dergelijk kontrast is meestal ook binnen een analyse van een situatie in termen van nihilisme aanwezig. Heel vaak wordt een dergelijke analyse namelijk afgesloten met een hoofdstuk over de *overwinning van het nihilisme*. Hierin vinden we meestal de idealen van de auteur in kwestie terug. Ze staan tegenover de realiteit, zoals de auteur die ziet, en waarvan hij

essentiële elementen verafschuwt en nihileert, door ze als nihilistisch te etiketteren.
De Nederlandse *politicus* Jan Terlouw analyseert in een redevoering onze maatschappij: 'We leven in een overgangstijd van industrieel naar post-industrieel, van revolutie naar, ja, naar wat? Misschien wel leegte.' Hij hekelt het ontbreken van gemeenschappelijke doelen. 'Het toenemende alcoholgebruik, het gooien van stenen - het komt allemaal doordat men geen doelen heeft.' De term nihilisme wordt niet gebruikt, maar wat Terlouw schetst komt hier wel op neer. De overwinning van het nihilisme: 'Verdelen van werk, humanisering van de arbeid, dat zouden doelstellingen kunnen zijn.' (HP, 12 juli 1980) is ontleend aan het partijprogramma van de partij die Terlouw leidt.
De Duitse *konservatief* Hermann Rauschning schreef in de jaren dertig de opkomst van het fascisme toe aan het nihilisme. (Goudsblom, 1977, 17 e.v.) Maar het fascisme was slechts één verschijningsvorm. Deze werd overwonnen, maar het nihilisme was daarmee nog niet overwonnen. Wat hiervoor allemaal nodig is kan worden afgeleid uit Rauschning's analyse. Het belangrijkste hiervan is dat de voortdurende vernieuwingsdrang van de laatste tijd gekompenseerd wordt door konservatisme: 'Het *konservatieve* moet als gelijkberechtigde faktor naast het radikale geplaatst worden.' (Rauschning, 120)
De moderne Amerikaanse *rationalist* S. Rosen verdedigt in zijn boek *Nihilism* ongeveer het tegenovergestelde standpunt. 'De reaktionair is, evenals de radikale vernieuwer, een slaaf van de geschiedenis; en het is juist die slavernij, waartegen ik me keer. Een oprechte liefde voor het heden wordt nooit beperkt door de ketenen van het *hic et nunc*. Heden ten dage worden de filosofie en het historische bestaan beide bedreigd door de nihilistische konsekwenties van de denaturatie van de rede, die ogenschijnlijk een zuivering van haar natuur was.' (Rosen, xvii e.v.) Rosen ziet de *rede* zo niet als het geneesmiddel, dan toch wel als de verzachter van het nihilisme.
Dit zijn voorbeelden van hoe mensen de ontkenning, de verwaarlozing of de korrumpering van hun ideaal etiketteren als nihilisme, of als de belangrijkste determinant van nihilisme.
Hun eigen ideaal is de redding. Het gaat hier om nihilatie in de vorm van het etiketteren als nihilistisch,

van tegengestelde idealen, in dienst van het eigen ideaal. Nietzsche is een geval op zich, dat interpretatoren altijd voor de grootste problemen stelt. Zijn positie is meestal dubbelhartig, zo ook waar het gaat om nihilisme. Enerzijds is het etiket nihilisme bij hem nihilerend bedoeld tegenover het door hem verafschuwde Christendom en het gehate plebs. Maar anderzijds juicht hij het nihilisme toe, en waardeert hij het positief, omdat het nieuwe wegen opent.
Deze dubbelhartigheid is te begrijpen uit zijn identifikatie met de adel en zijn burgerlijke afkomst. Hij haat het christendom en plebs (waartoe hij óók de burgerij rekent) omdat zij de adel hebben overwonnen, en er niets voor in de plaats hebben gesteld. Dat hij meent dat het plebs geen waarden heeft, is te verklaren als nihilatie van dat plebs vanuit een adellijk standpunt.
Wat hij waardeert in de edelman is het door hem aan de edelman toegeschreven vermogen zijn maatstaven louter en alleen aan zichzelf te ontlenen. Dit is een projektie van zijn eigen levenswijze, en zijn eigen ideaal. Dankzij het nihilisme is dit mogelijk met een hogere graad van bewustzijn dan tot dusverre.
In alle gevallen, die ik hier heb genoemd blijft het bij nihilatie. Hoe groot de groep ook is, die de auteurs als nihilistisch etiketteren, zijzelf en hun medestanders horen er niet bij. Sterker nog: zij hebben een remedie in petto.
Toch speelt in hun verklaring een gevoel van machteloosheid, die voorwaarde is voor melancholie, een rol. Bijvoorbeeld Terlouw: 'En wat mankeert er aan de maatschappij? Niet de welvaart stokt, nee, het gevoel dat wetenschap, technologie en kommercie ons de baas worden, onze ethiek sturen, dat zit ons dwars. De mens moet weer de baas worden.' (HP, 12 juli 1980, 24) Hoe dit moet gebeuren wordt niet duidelijk. Het is natuurlijk Terlouw's bedoeling te suggereren, dat hij het kan veranderen. Maar door geheel in het midden te laten hoe dat zou moeten, onthult hij ongewild, iets van zijn machteloosheid.

Waar men alles zinloos acht, gaat het gebruik van het begrip nihilisme gepaard aan melancholie. Is de machteloosheid manifest, dan kan melancholie ontstaan. De nihilatie kan dan ook tegen het eigen zelf gericht wor-

den, een auteur kan het leven als zodanig als niets beschouwen.
We zien dit bij het proto-type van de nihilist: de aantekeningen-schrijver uit Dostojewski's *Aantekeningen uit het Ondergrondse*. Dit is zijn levensstijl:

> 'Mijn bestaan was ook toen al miezerig, ordeloos, en eenzaam bij het mensenschuwe af. Ik ging met niemand om en vermeed het zelfs, te praten en kroop steeds meer in mijn hoekje weg. Op mijn werk, op kantoor deed ik zelfs mijn best niemand aan te kijken, en ik merkte heel goed dat mijn kollega's mij voor een zonderling hielden en mij zelfs - althans dat verbeeldde ik mij steeds - met een zekere afkeer schenen te bezien.' (Dostojewski, 1957, 170)
> 'Ook was ik ziekelijk bang belachelijk te zijn, en verafgoodde derhalve slaafs de routine in alles wat het uiterlijk betrof; vol toewijding voegde ik mij naar de konventies, en was er als de dood voor dat ik ook maar in iets uit de band zou springen. Maar hoe had ik dat moeten volhouden? Ik was ziekelijk ontwikkeld, zoals iemand in onze tijd dan ook ontwikkeld dient te zijn. Maar zij waren allemaal even stupide en leken op elkaar als schapen in een kudde.' (o.c. 171)

Het is een beeld van een buitenstaander, die door een overmaat aan reflektie zichzelf buiten de groep plaatst en zichzelf veracht. Hierachter mogen we de machteloosheid vermoeden van een man die is veroordeeld tot de uitzichtloosheid van het bestaan als klerk in de bureaukratie van de Tsaar en dit niet meer kan verdragen doordat hij in aanraking is gekomen met de beloften én de skepsis van de Verlichting.
Hij richt zijn nihilerende haat op de anderen, maar ook op zichzelf. Hij veracht zichzelf en veroordeelt zichzelf tot een miezerig bestaan.
Hoe groot is het verschil tussen deze klerk en een briljante Duitse professor, die zich door een publikatie van *een prachtig boek onder zijn vakgenoten onmogelijk* heeft gemaakt, geen studenten meer krijgt en mede daarom ontslag neemt om ook van een klein beetje geld zijn leven verder op huurkamertjes te slijten? Zo waren de laatste tien jaren van Nietzsche's aktieve leven. Evenals de aantekeningen-schrijver verachtte hij de rest en noemde haar 'kudde'. We zien hier een vergelijkbaar vuur, dat vastloopt in eenzelfde soort verstarring.[11]

Nietzsche noemt een van zijn vroegere werken 'Unzeitgemässe Betrachtungen': beschouwingen die tegen de tijdgeest ingaan. Zijn alterego's zijn eenlingen, buitenstaanders, die in een verkeerde tijd leven. Zarathoestra en de dwaas uit de parabel stellen beiden vast, dat ze te vroeg komen.
Soortgelijke analyses zijn te maken van de hoofdfiguren uit de *Reis naar het Einde van de Nacht* en *Wachten op Godot* en van het leven van hun auteurs, Celine en Beckett.
Overigens moeten we ervoor waken melancholie als een statische toestand op te vatten. De melancholie kan verdwijnen. Daarmee verandert dan de visie, die men heeft op het nihilisme. Men krijgt dan de indruk, dat men het nihilisme overwonnen heeft, of dat het hele probleem er eigenlijk niet toe doet.
Het eerste zien we bij Camus. De melancholie van zijn hoofdfiguur uit zich aanvankelijk vooral in afwezigheid en onverschilligheid. Maar aan het einde van zijn leven dringt plotseling tot hem door dat hij het nihilisme achter zich heeft gelaten. Een ontdekking die met heftige emoties gepaard gaat (zie boven, 17). Camus zelf meent ook het nihilisme overwonnen te hebben. In het essay dat kort na *De Vreemdeling* is gepubliceerd, *De Mythe van Sysifus* lijkt nihilisme in de eerste plaats een theoretische konstruktie, waarop hij zijn vitalistische filosofie baseert.
De tweede voor wie dit geldt is Goudsblom. Aan het eind van zijn boek ziet hij, wat aanvankelijk een pijnlijk existentieel probleem leek, als 'een theoretisch probleem - meer niet'. (Goudsblom, 1977, 244; vgl. Beerling, 1961, 332)

IV.6. *Persoonlijke terugblik.*

In dit boek heb ik getracht het gebruik van het begrip nihilisme kennissociologisch te duiden.
Het ging mij daarbij niet - zoals in de kennissociologie van Marx en Nietzsche - om het ontmaskeren van denkbeelden, door ze restloos op mensen en hun belangen terug te voeren. Ik sluit niet uit, dat sommigen menen dat het dit effekt heeft gehad. Het was evenmin mijn bedoeling - in tegenstelling tot Merton (zie Coser, 1975, 87) - om denkbeelden van hun *al te menselijke* kenmerken te ontdoen, en ze zo te redden. Het ging mij er eenvoudig om, denkbeelden te zien en te begrijpen in samenhang met de strijd, die het leven is. Daarmee breng ik denkbeelden noch mensen in diskrediet. Ik zou bijna zeggen: integendeel. Denkbeelden moeten ergens vandaan komen. Het feit, dat ze onder meer voortkomen uit bepaalde problemen van het samenleven, doet op zichzelf aan hun waarde niets af. *De waarde* van het begrip kan uitsluitend worden afgeleid uit het begrip zelf, *niet uit zijn oorsprong.*
Op deze manier is de moeilijkheid die de kennissociologie telkens weer te verwerken krijgt, omzeild. Ik doel op het probleem van het relativisme. Wat ik in deze studie heb gedaan, is het relativisme-probleem omkeren. Niet de oorsprong van het begrip doet mij de waarde ervan in twijfel trekken, maar de problematische waarde van het begrip doet mij zoeken naar de oorsprong van het begrip.
Men kan proberen een problematisch begrip als dat van het nihilisme zodanig te herformuleren, dat alle rimpels gladgestreken lijken te zijn (Goudsblom probeert dit) of men kan trachten het hoe en het waarom van het gebruik van een dergelijk problematisch begrip te duiden. Dit laatste heb ik gedaan.
Daarmee is het begrip niet wegverklaard - dat zou relativisme zijn - maar het is wel gerelativeerd. Het is van zijn dramatische lading ontdaan, juist doordat de *dramatische achtergronden ervan zijn blootgelegd.* Mèt

die relativering dringen andere thema's dan het nihilisme zich naar de voorgrond.
Sommige van die thema's zijn wetenschappelijk interessant, zoals de problemen rondom het sociale stijgen en vooral het sociale dalen,[12] de manier waarop ideeën als wapen kunnen dienen in een sociale strijd, of de wijze waarop ideeën soms boven de sociale strijd uitstijgen en een katalysator worden van veel diepzinnige denkbeelden over het menselijk tekort.
Belangrijker dan deze wetenschappelijke inzichten echter, zijn de praktische inzichten, die ermee verbonden kunnen worden. Dieper inzicht in het gebruik van het begrip nihilisme zou iets kunnen zeggen over de macht van het denken in absolute termen: zwart en wit, goed en kwaad, alles en niets, en over het niet *als zodanig* willen erkennen van andere uitgangspunten, andere manieren van leven, voelen en denken. Het buiten iedere orde plaatsen van mensen, die andere standpunten innemen, is iets dat niet in een demokratische samenleving past, maar niettemin zeer regelmatig gebeurt. Het onderzoek naar het gebruik van het begrip nihilisme kan in dezen als *case* dienen.
Dit overschatten van het eigen waarden- en normenstelsel samen met het vernietigend onderschatten van andere waarden- en normenstelsels, gebeurt tegenwoordig op vele manieren, en lang niet altijd in de vorm van het etiketteren als nihilistisch. Als voorbeeld moge dienen de slogan *liever dood dan rood*. Achter deze slogan gaat de redenering schuil dat het waarden- en normenstelsel van de tegenstander zò verschrikkelijk is, dat de vernietiging van het eigen ik, en in het verlengde daarvan van de hele schepping te verkiezen zou zijn boven het leven onder die waarden en normen.
Ik hoop dat deze studie heeft bijgedragen tot het inzicht dat het overschatten van het eigen en het onderschatten van het andere waarden- en normenstelsels een funktie is van de maatschappelijke strijd, waarin men is verwikkeld. Met een dergelijk relativerend inzicht valt zeer goed te leven. Misschien kan het bijdragen tot een harmonischer en demokratischer maatschappij.

NOTEN *bij hoofdstuk I.*

1. In het hier gehanteerde taalgebruik staat 'begrip' dus voor de bedoelingen, die een auteur heeft. Hij kan deze bedoelingen op verschillende wijzen onder woorden brengen. Eén van de mogelijkheden is het hanteren van het woord 'nihilisme'.

2. Ironie van de geschiedenis: hij werd in 1881 door een nihilist vermoord.

3. Het zal voor velen van ons inmiddels onvoorstelbaar zijn, maar tot voor kort was het een vanzelfsprekendheid. Zelfs Kant knoopte, ondanks zijn dualisme, het goede en het ware uiteindelijk nog aan elkaar. (zie Cassirer, 1977, 285)

4. Bij Beckett ligt dit vanzelfsprekend iets anders, omdat hij als toneelschrijver geen ik-figuren heeft (of alleen maar ik-figuren)

5. *Over de vraag, of deze interpretaties al dan niet juist zijn,* laat ik me in dit boek niet uit.

6. De bekendste titel is 'Wille zur Macht'.

7. Overigens verschilt zijn nalatenschap wat dit betreft niet van zijn overige werk. Ook zijn aforismen zijn in feite losse fragmenten. Het leggen van verbanden wordt aan de lezer overgelaten.

8. Iets dergelijks geldt natuurlijk ook voor de weergave van Nietzsche's denken, zoals ik dat hier gegeven heb. Dit is een moeilijkheid waaraan men bij Nietzsche nu eenmaal niet ontkomt, ook niet door uitvoerig citeren. Het blijft tot op grote hoogte een beredeneerde citatenverzameling.

9. Of hier van een direkte dan wel indirekte beïnvloeding sprake is, laat ik in het midden. Vast staat dat hij vijf van de *zeven in dit boek behandelde auteurs noemt - zij het niet in* verband met nihilisme.

10. De ideeën worden dan ook afzonderlijk besproken en geëvalueerd. Ik ga ervan uit dat zo zelfs de schijn van reduktionisme vermeden is.

11. Merkwaardigerwijs betrekken Merton en Barber in hun theoretische exposé niet de sociologische ambivalentie die het gevolg is van relatief snelle sociale veranderingen.

12. Deze is gedeeltelijk gepresenteerd in de paragrafen I.2. en I.3. en IV.4.

NOTEN *bij hoofdstuk II.*

1. Wat precies met de trias politica is bedoeld vormt nog steeds een strijdpunt tussen de interpretatoren. (vgl. Althusser,1959, 92 e.v.)

2. Ook Montesquieu's wetsbegrip, dat ik hier buiten beschouwing heb gelaten, is Newtoniaans. Vergelijk Althusser,1959,24 e.v.

3. *Zeden* (moeurs) worden gedefinieerd als gebruiken die het innerlijk gedrag regelen. (Montesquieu, 1748, XIX, 16) Ze staan tegenover *manières* die het uiterlijk gedrag regelen. Voltaire legt hetzelfde verband, maar waardeert het positief. Montesquieu maakt in feite het onderscheid dat Elias in andere bewoordingen beschrijft in 'Ueber den Prozess der Zivilisation', nl. het onderscheid tussen kultuur en civilisatie (Elias, 1969, I, hoofdstuk 1) en dat korrespondeert met het onderscheid dat in Nederland wel gemaakt wordt tussen innerlijke en uiterlijke beschaving).

4. Dit is overigens geen belangrijk element in zijn theorie.

5. Die verwarring heerst nog altijd. Tegenover het dominante beeld van Montesquieu als konservatief is bijvoorbeeld nog in 1976 het beeld van Montesquieu als radikale progressief verdedigd. (Hulliung, 1976)

6. Parlementen waren rechtsprekende organen in de provincie, die zich soms ook als wetgevende instanties gingen gedragen en zo een bedreiging vormden voor de soevereine macht van de vorst. (M. Göhring, 1946, 131)

7. Hoewel Ford opmerkt dat robe-families niet te generaliseren zijn (Ford, 1953, 126) komen deze eigenschappen toch als grootste gemene deler naar voren.

8. Wellicht zijn dit de ervaringen die hem tot het onderscheid *moeurs-manières* hebben gebracht.

9. Zij meent zelfs dat Montesquieu zijn diplomatieke carrière hierdoor verspeelde. Shackleton laat blijken dat dit zeker mede een rol heeft gespeeld.

10. Gay (1959, p. 286) wijst er op dat Voltaire voortborduurt op Montesquieu waar het om juridische zaken gaat.

11. Ravaillac was de moordenaar van Hendrik IV, Voltaire's held omdat hij de civilisatie had gebracht. (Gay, 1968, II, 521)

12. Henry ziet in zijn interessante boek grotere overeenkomsten tussen Voltaire en Camus, mijns inziens omdat hij meer naar de filosofische werken dan naar de praktische uitwerking kijkt.

13. De feiten voor deze overbekende anekdote haal ik alle uit Owen Aldridge, 1977, 58 e.v.

14. Vergelijk Elias, 1969, I, 43 e.v. Voltaire's polemiek tegen Leibniz, waarvan de slotzin 'we moeten onze akkers bewerken' *als konklusie kan gelden, moet in dit licht worden gezien.* Leibniz en zijn Duitse medegeleerden hadden geen invloed en richtten zich op de metafysika. Voltaire en de Franse *philosophes* hadden wel enige invloed en hielden zich met praktische vragen bezig.

15. Idem.

16. Rousseau gebruikt het woord civilisation weinig. Dat ik dit woord in wat volgt veel gebruik is omdat de term precies raakt waar Rousseau tegen polemiseert. Wellicht wil hij het gebruik van **het** woord vermijden vanwege de positieve klank die het woord in zijn tijd heeft.

17. We hebben eerder gezien dat Montesquieu dit als een kenmerk van despotisme zag.

18. Deze burgerlijke belijdenis wordt door nogal wat auteurs gezien als de dam die Rousseau heeft willen opwerken tegen nihilisme.(bijvoorbeeld Starobinski, 1953, 110)

19. Dat ik dit 'erbij-horen-bij-uitstek' noem, ontleen ik aan Erikson, volgens wie de koestering van het eerste levensjaar van een kind doorslaggevend is voor de ontwikkeling van het vermogen anderen te vertrouwen, een band met anderen aan te gaan. Hij spreekt van 'basic trust', 'fundamenteel vertrouwen'. (1977, 106 e.v.) Overigens dient dit anders gewaardeerd te worden in een tijd, waarin de dood in het kraambed iets vertrouwds was, dan in onze tijd. Hoe dit moet, lijkt me een opgave voor de historische psychologie. Hoe het ook zij, de dood van de moeder alléén heeft, lijkt mij, te weinig verklarende kracht. Ik zie het als één faktor in een reeks. Deze reeks verlatingen heeft wèl verklarende kracht. Het verklaart niet het genie van Rousseau, maar wel *mede* de richting, die hij is ingeslagen.

20. Het gaat hier om een chronische afwijking aan de blaas.

21. Dit geldt alleen voor die edelman, die óók nog een persoonlijke carrière heeft gemaakt. Barber meent verder dat Montesquieu zijn carrière verspeelde met zijn al te duidelijke intellektualiteit.

22. Berger en Luckmann verwijzen in dit verband niet naar Elias.

23. Wat Berger en Luckmann hiermee bedoelen is niet geheel duidelijk. Het geven van een negatieve ontologische status kan drie dingen betekenen. Het kan duiden op 1. de aanwezigheid van negatieve eigenschappen, 2. de afwezigheid van positieve

eigenschappen, 3. het in het geheel niet bestaan.(vgl. Peters, 1967, 431 e.v., met dank aan Laeyendecker) Uit sommige formuleringen blijkt dat Berger en Luckmann naar het derde neigen.

24. Zie bijvoorbeeld Elias, 1969[2] en 1975[2] over het hoe en waarom van deze machtsverschuiving.

NOTEN *bij hoofdstuk III.*

1. Maistre noemt de achttiende eeuw 'de eeuw die op alles jaagt wat heilig en kwetsbaar is', een formulering die doet denken aan die van Dostojewski ten aanzien van de negentiende eeuw in Rusland: 'de eeuw die alles afwijst'. (Dostojewski, 1957, 151)

2. Inderdaad ziet men na de val van Robespierre zeer velen uit de emigratie naar Frankrijk terugkeren, waaronder Maistre's geestverwant Bonald, die zich minder scherp pleegt uit te drukken.

3. Dit besef groeit ook in het revolutionaire Frankrijk, waar, geïnspireerd door Rousseau, burgerlijke godsdiensten ingang vinden. (zie Mathiez, 1904, passum) Napoleon sluit een konkordaat met de paus op dezelfde gronden.

4. Comte gebruikt meestal het bij ons ongebruikelijke woord *retrograde* i.p.v. reaktionair.

5. In Nederland laatstelijk nog door B.C. van Houten in de Sociologische Encyclopedie. (Rademaker, 1978, 100)

6. Historische fenomenen worden door Comte finaal opgevat. Zij worden beoordeeld op de bijdrage die zij leveren aan het uiteindelijke doel van de geschiedenis, het bereiken van het wetenschappelijk-industriële of positieve stadium. Zij hebben een missie te vervullen. Vandaar dat dit soort theologische en reïficerende uitspraken die de moderne lezer onwerkelijk aandoen, nogal eens voorkomen bij Comte.

7. Comte weet waar hij over spreekt. Hij heeft gebroken zowel met zijn vrouw als met zijn vader. Ook op het theoretische vlak is een aantasting van het huiselijke leven voor Comte van zeer groot belang, omdat hij het gezin ziet als hét element, waarvan de samenleving is gemaakt. Het is de bron van sociabiliteit en altruïsme, van leven voor elkaar, bij de gratie waarvan de maatschappij bestaat. Een maatschappij bestaat niet uit individuen, maar uit families. De individu is een abstraktie van de metafysici. (vgl. Lacroix, 1973, 89 e.v.)

8. Waar Comte schrijft over het in de kou laten staan van superieure geesten, moet hij aan zichzelf gedacht hebben.

9. Evenals bij Comte vinden we dus bij Tocqueville een sociale dynamika naast een sociale statika.

10. Men zou kunnen verdedigen dat *gelijkheid* en *vrijheid*, in de terminologie van Montesquieu, de *principes* zijn van demokratie resp. aristokratie, d.w.z. datgene waarop het maatschappijtype berust.

11. Het is een vrijheidsbegrip dat in de Franse sociologie veel invloed heeft gehad. Behalve op Tocqueville heeft het ook invloed gehad op Rousseau, via hem op Kant, en via deze op *Durkheim*.

12. Vergelijk de organische solidariteit van Durkheim.

13. Het is niet onmogelijk dat Nietzsche zijn uitspraak,waaraan ik refereerde, rechtstreeks aan *Tocqueville* heeft ontleend.

14. Zie Durkheim, 1977 en Durkheim, 1974.

15. In de sekundaire literatuur wordt het belang van Comte voor de *Division* vaak onderschat. Het belang van de uiteenzetting met Spencer, die het boek óók bevat, staat hier veelal op de voorgrond.

16. Aangezien Durkheim's term *conscience collective* onvertaalbaar is, omdat *conscience* zowel geweten als bewustzijn betekent, laat ik hem in het vervolg onvertaald.

17. Wat dus door andere sociologen, Marx voorop, in het centrum wordt geplaatst, wordt door Durkheim geïnterpreteerd als een randverschijnsel. Het wordt, als een tijdelijke ontsporing, te wijten aan de overgangstijd, bijna wegverklaard.

18. Zie bijvoorbeeld o.c. 428.

19. Voorzover ik heb kunnen nagaan is het de enige keer dat hij deze term gebruikt.

20. Zie voor een interpretatie De Valk, 1980, 223 en Laeyendecker, 1981, 315. Weber merkt op dat deze strijd altijd gestreden is en werd, maar dat men een tijdlang de illusie heeft gehad, dat het christendom eenheid bracht. In de moderne tijd is er sprake van onttoverde goden, d.w.z. waarden- en normenstelsels. Het verlangen naar deze eenheid vinden we in dit boek terug in het *koncept van de eenheidsreligie*.

21. Vaker leest men bij hedendaagse historici van de sociologie dat ten gevolge van de Revolutie sociale desintegratie en anarchie (in de negatieve betekenis) centraal kwamen te staan. Bij *deze analyse is echter één stap overgeslagen. Omdat men in de* negentiende eeuw over het algemeen idealistisch dacht, zag men sociale wanorde als een gevolg van het verlies van absolute normen en waarden. Nihilisme ging in deze denkwijze dus aan anarchie of desintegratie vooraf.

22. We hebben gezien dat de machtsstrijd aanmerkelijk ingewikkelder ligt. Ook binnen de adel en binnen de derde stand woedt een machtsstrijd. Voor wat betreft de achttiende eeuw komen deze in het materiaal redelijk aan het licht. Voor wat betreft de negentiende eeuw schiet het materiaal in dit opzicht tekort. Met name de strijd tussen bourgeoisie en proletariaat is er

nauwelijks in terug te vinden. Deze *bias* komt voort uit de keuze van het materiaal. We zochten naar winnaars en verliezers die tevens een hoofdrol spelen in de geschiedenis van de sociologie. De Franse proletarische schrijvers zijn in de geschiedenis van de sociologie volledig door Marx overvleugeld. Het gebruik van het begrip nihilisme door proletarische schrijvers zou een interessant onderwerp voor een dissertatie zijn.

23. Of men zich al of niet als winnaar beschouwt heeft minder te maken met de aktuele situatie waarin men zich bevindt, dan met de perspektieven, die men op langere termijn voor zichzelf en zijn groepsgenoten meent te zien.

24. Lepenies tracht het begrip melancholie, dat uit het dagelijks taalgebruik en uit de psychiatrie stamt, te maken tot een sociologisch begrip, door het te verbinden met het begrip orde. Bepaalde ordeningen, waaruit geen ontsnapping mogelijk is, kunnen mensen tot allerlei varianten van melancholie brengen. Ik meen dat iedere maatschappelijke situatie, hoe geordend of ongeordend ook, mensen tot melancholie kan drijven, als deze hen hun perspektieven ontneemt.

25. Is bijvoorbeeld de Romantiek iets dat typisch is voor de adel (men denke aan Chateaubriand en Byron) of voor de bourgeoisie? (Hugo, Schubert)

26. Vgl. anomische zelfmoord van Durkheim, die zowel bij grote suksessen als bij grote rampen plaatsvindt.

NOTEN *bij hoofdstuk IV.*

1. Deze kriteria zijn ontleend aan Nisbet, 1967, 5. Hij gebruikt ze als kriteria voor het onderscheiden van '*unit-ideas*' van andere, minder belangrijke ideeën. Voldoet het begrip nihilisme aan deze kriteria, dan mag het dus ook als een '*unit-idea*' in de sociologie gelden.

2. Op grond van deze kontinuïteit vraag ik mij af of het terecht is, dat velen de geschiedenis van de sociologie bij Comte laten beginnen. Het is legitiem, als men het op pragmatische gronden doet. Vaak echter wordt dit 'begin' gereïficeerd tot het *werkelijke* begin van de sociologische traditie.(o.a. door Nisbet, o.c. 21 e.v.) Vervolgens wordt dan dit zogenaamde ontstaan van de sociologie verklaard uit de moeilijke tijden die Frankrijk tijdens en na de Revolutie doormaakte. Het argument, dat bij Comte de *sociologie* begint, omdat hij de eerste is die de maatschappij op *wetenschappelijke wijze* bestudeert kan hier niet helpen. Comte is, gemeten naar welke maatstaven ook, niet wetenschappelijker dan bijvoorbeeld Montesquieu. Hij mag iets systematischer zijn, de herkomst van zijn feitenmateriaal is van dezelfde aard.
De sociologische traditie is dus geen reaktie op de Franse Revolutie, en het is geen *konservatieve reaktie*, zoals Nisbet beweert. Er zijn belangrijke konservatieve denkers aan het werk geweest, die inderdaad progressieve denkers hebben beïnvloed: Maistre heeft Comte beïnvloed. Maar het omgekeerde is ook het geval: Voltaire en vooral Rousseau hebben Maistre beïnvloed. De sociologie als reflektie op maatschappelijke problemen is oud. Zij heeft altijd zowel behoudende als progressieve impulsen gehad. Naarmate men zich hierbij meer op de feiten en logika gaat baseren, is er meer reden om van *wetenschappelijke* sociologie te spreken. Een scherpe grens valt nergens te trekken, de overgang is een zeer geleidelijke.
Dat sociologie een konservatieve reaktie is op de Franse Revolutie is dus twijfelachtig. Men miskent daarmee dat eerder gedisciplineerd en systematisch werd nagedacht over de samenleving, en men overschat de wetenschappelijkheid van de sociologische theorieën, die na de Franse Revolutie ontstonden. Het begin van de sociologie is niet aan te geven: Montesquieu en Comte zijn mijlpalen in de Franse sociologische traditie, geen startpunten.

3. Hierbij denk ik aan Nietzsche's belangrijkste filosofische erfgenaam, Heidegger.

4. Dit zien we zelfs bij sociologen, die zich van de term nihilisme bedienen, zoals A. Weber en J. Goudsblom.

5. Dit is althans het geval in de door mij geraadpleegde moderne boeken over de geschiedenis van de sociologie.

6. Er worden langzamerhand veel betekenissen aan het begrip paradigma toegekend. Eigenlijk zou het daarom uit de wetenschap gebannen moeten worden. Niettemin is het een veel gebruikt begrip. Ik gebruik het hier in verband met een probleemveld dat evengoed 'strijd om wereldbeelden', 'strijd om taalspelen' of 'strijd om denkkaders' genoemd zou kunnen worden.

7. Deze opmerking veronderstelt een zeer brede opvatting van het begrip macht. Omdat er in de sociologie over dit belangrijke begrip geen konsensus bestaat, (zie Lukes, 1974 en Bottomore en Nisbet, 633 e.v.) is het begrip in deze studie in zeer algemene zin gebruikt.

8. Goudsblom (1977, 13) meent dat het door Nietzsche *salonfähig* is geworden. Dit slaat echter vooral op het gebruik van de *term* nihilisme. De problematiek, die ermee wordt aangeduid, dus het *begrip* nihilisme is al prestigieus sinds de val van Napoleon, toen literair Frankrijk kreunde onder het kwaad van de eeuw, *Le mal du siècle*.

9. Zie Beerling, 1961; Paauwe, 1962 en Segers, 1961.

10. We vinden deze theorie onder andere bij Gouldner, 1970, 61 e.v.

11. In Frankrijk was het niet de verstarring, maar de verwarring, waardoor mensen melancholiek werden.

12. Van den Bosch (1979, 327) wijst er terecht op dat naar *dalende* strata aanmerkelijk minder onderzoek is verricht dan naar *stijgende*. Overigens gaat het in dit onderzoek eerder om het dalen op zich, dan om het dalende stratum.

SUMMARY

NIHILISM AND THE FRENCH SOCIOLOGICAL TRADITION

Nihilism, taken idealtypically as the absence of (true) norms and values in society, is a concept which throws a certain light on the French sociological tradition of the 18th and 19th century. By examining the way in which this concept is used by seven important French authors, it is possible to get hold of their general theory of society. For they do not handle the (potential) absence of norms and values in isolation, but relate it to central trends in modern society such as centralization, democratization and industrialization. Most of the elements which appear in the theories of Nietzsche, the eminent author on nihilism, are present in these earlier French works.

Basically the disappearance of norms and values is seen to be related to the decline of the feodal tradition. Montesquieu, Comte and Durkheim point to the atomization of society: the loosening or even total dissolution of traditional social bonds. Voltaire and Maistre stress the decline of religions. Both Comte and Maistre, giving an extensive analysis of historical causes, discuss the rise of critical thought. Durkheim, as thorough in his analysis, points especially to the growing division of labour.

Tocqueville, who discusses these elements scientifically, also describes, quite authentically, his own feeling or experience of nihilism, in his letters and memoires. Rousseau differs. He sees the absence of norms and values, not in relation to the decline of feodal tradition, but in too much tradition. This creates an artificial atmosphere alienating people from the true norms and values which they should be finding in themselves.

So the concept of nihilism is seen to be relevant for French classical sociology, as much as these classical

theories are of importance for later theorizing on *nihilism*.

This study looks, not only into the way in which French authors use this concept, but also into the reasons they might have to do so. This brings us into the realm of the sociology of knowledge. Which functions does the wielding of this concept have for the authors and their reference groups? The main function is seen to be nihilation, (Berger and Luckmann), that is giving a negative ontological status to an actual or potential enemy. He is said to be nothing, worthless and so on. Putting the label of 'nihilistic' on people is a weapon in a social conflict.
There proves to be a great difference between the way in which the concept is used before and after the French Revolution. At first it is used marginally, to nihilate opponents in a controversy which is part and parcel of ideologically coloured social theorizing. After the Revolution the concept is used to diagnose the actual situation in which society finds itself, partly, or as a whole. The post-Revolutionary authors Maistre, Comte, Tocqueville and Durkheim develope theories about the origin and meaning of this nihilistic condition. So the concept has left the margin and came to the center of sociological theorizing.
This difference is due to a cluster of factors. After the Revolution the social conflict is much 'intenser' than before. In this battle, fought mainly with words, nihilation is an important weapon. The extreme form of nihilation, labelling people as nihilistic, plays a prime role, partly because of the intensity of the conflict, and partly because it points to a plausibel diagnosis.
The concept of nihilism is plausibel at this period because it explains the existing social confusion, in which the aristocratic norms and values have now definately lost their supremacy. The fact that this set of norms and values is not absolutely valid, is taken to mean that any and every set of norms is absolutely invalid.
Some post-Revolutionary authors not only label inimical groups as nihilistic, but also society as a whole, and even life as such. This can be understead as an expression of melancholy. If people lose their social

perspective in this sort of conflict, they can become melancholic. The agression which can no longer be directed at the enemy, is directed at themselves. They came to label and experience themselves as nihilistic. This study winds up with a modest attempt to apply these results to a few contemporary events. Again the use of the concept of nihilism is seen to have a nihilating function.

GEBRUIKTE LITERATUUR

Althusser, Louis, *Montesquieu, La politique et l'histoire*, Paris, 1959.

Arban, D., *Dostojewski, de schrijver, de mens*, Utrecht/Antwerpen, 1967.

Aron, R., *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, 1967.

—— *Progress en Desillusion*, Harmondsworth, 1972.

Bair, D., *Samuel Beckett, a Biography*, New York, 1978.

Baldensperger, F., *Le mouvement des idées dans l'émigration française* (1789-1815), Paris, 1924.

Bannour, W., *Les nihilistes russes*, Paris, 1974.

Barber, E.G., *The Bourgeoisie in 18th Century France*, Princeton, 1955.

Barrière, P., *Un grand provincial; Charles-Louis de Sécondat, Baron de la Brède et de Montesquieu*, Bordeaux, 1946.

—— *La vie intellectuelle en France de XVIe siècle a l'époque contemporaine*, Paris, 1974.

Barth, R., *Die Idee der Ordnung*, Erlenbach, Zürich und Stuttgart, 1958.

Becker, C.L., *The Heavenly City of the 18th Century Philosophers*, New Haven and London, 1975[39].

Beckett, S., *I can't go on, I'll go on*, New York, 1976.

—— *Wachten op Godot* en ander toneelwerk, vertaling J. van Velde, Amsterdam, 1965.

Beerling, R.F., *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau*, Deventer, 1978

—— *Goudsbloms Nihilisme en cultuur*, in *Mens en Maatschappij*, XXXVI, 1961, 331.

Behrens, C.B.A., *The Ancien Régime*, London, 1975.

Berger, B.L., *The Sacred Canopy*, New York, 1967

Berger, P.L. & T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, 1967.

Berger, P. & B. Berger & H. Kellner, *The Homeless Mind*, New York, 1974.

Bestermann, T., *Voltaire*, London and Harlowe, 1969.

Birnbaum, P., *Sociologie de Tocqueville*, Paris, 1970.

Bloch, M., *Feodal Society*, London, 1961.

Blok, A., *Wittgenstein en Elias*, Assen, 1975.

Blumer, H., *Symbolisch Interactionisme*, Meppel, 1974.

Borg, M. ter, *Nietzsche als socioloog*, in *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, II, 3, 1975.

—— *Nihilisme, opkomst en ondergang van een begrip*, in *De Gids*, 1977, 1.

Bosch, D. van den, *Aristokratische levensvormen*, in *De Gids*, 1979.

Bovenkerk, F., *30 april, hoe de deskundigen de rellen hebben verklaard*, in *De Sociologische Gids*, 28, 1981.

Bottomore, T. & R. Nisbet, *A History of Sociological Analysis*, London, 1978.

Brands, M.C., *Historicisme als ideologie*, Assen, 1965.

Buiks, P.E.J., *Alexis de Tocqueville en de demokratische revolutie*, Assen, 1979.

Bury, J.B., *The Idea of Progress*, New York, 1960.

Camus, A., *L'Etranger*, Paris, 1946.

—— *De mens in opstand*, Amsterdam, 1973.

—— *De mythe van Sisyphus*, Amsterdam, 1975.

—— *De vreemdeling*, Amsterdam, 1980.

Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Darmstadt, 1977.

—— *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton, 1951.

—— *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, Darmstadt, 1975.

Céline, L.F., *Reis naar het einde van de nacht*, Amsterdam, 1968.

Charlton, D.G., *Positivist Thought in France during the Second Empire*, **Oxford, 1959.**

Cioran, E.M., *Preface*, **in** *Maistre, Textes Choisis, ...*, **Monaco, 1952.**

Clark, T.M., *Emile Durkheim and the Institutionalisation of Sociology in the French University System*, **in** *Archives Européennes de la sociologie*, **19 (1968).**

Cobban, A., *A History of Modern France*, **3 vols., Harmondsworth, 1963 etc.**

—— *The Social Interpretation of the French Revolution*, **Cambridge, 1968.**

—— *Catechisme positiviste*, **ed. par P. Arnaud, Paris, 1966.**

Comte, A., *Cours de philosophie positive*, **edition identique à la première, Paris, 1908,** *6 vols.*

—— *The Crisis of Industrial Society, the Early Essays of Auguste Comte*, **edited and introduced by R. Fletcher.**

—— *The Foundation of Sociology*, **Kenneth Thompson ed., London, 1976.**

—— *Du pouvoir spirituel*, **ed. P. Arnaud, Paris, 1978.**

—— *La science sociale*, **ed. par A. Kremer-Marietti, Paris, 1972.**

—— *Système de politique positive*, **Paris, 1912[4].**

Coser, L., *The Functions of Social Conflict*, **New York, 1957.**

—— *Masters of Sociological Thought*, **New York, 1971.**

Dakin, D., *The Breakdown of the Old Regime in France*, **in** *The New Cambridge Modern History VIII*, **Cambridge, 1971.**

Dérathé, R., *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, **Paris, 1970[2].**

Derksen, A.Th., *Anomie is niet identiek aan normloosheid bij Durkheim*, **in** *Mens en Maatschappij*, **55, 2 (1980).**

Descartes, R., *Oeuvres et lettres*, **Paris, 1959.**

Dostojewski, F.M., *Aantekeningen uit het ondergrondse*, **in** *Verzamelde werken IV*, **Amsterdam, 1957.**

Douglas, J.D., *The Social Meanings of Suicide*, **Princeton, 1973[2].**

Dupeux, G., *La société Française*, 1789-1970, Paris, 1972.

Durkheim, E., *De la division du travail social*, Paris, 1967[8].

—— *L'éducation morale*, Paris, 1974.

—— *The Elementary Forms of Religious Life*, London, 1915.

—— *L'évolution pédagogique en France*, Paris, 1938.

—— *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, ed. G. Davy, Paris, 1966.

—— *Over moraliteit*, ed. H.P.M. Goddijn, Amsterdam/Meppel, 1977.

—— *Pragmatisme et sociologie*, Paris, 1955.

—— *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1968.

—— *Le suicide*, Paris, 1960.

Eichtal, E.D., *Alexis de Tocqueville et la démocratie libérale*, Paris, 1897.

Elias, N., *De gevestigden en de buitenstaanders*, Utrecht, 1976.

—— *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt u. Neuwied, 1975[2].

—— *Sociologie en geschiedenis*, Amsterdam, 1971.

—— *Ueber den Prozess der Zivilisation*, Zürich und München, 1969[2].

—— *Wat is sociologie?*, Utrecht, Antwerpen, 1971.

Erikson, E., *Identiteit, jeugd en crisis*, Utrecht, 1977.

—— *Young Man Luther*, London, 1972.

Feldhof, J., *Die Politik der egalitairen Gesellschaft*, Köln u. Opladen, 1968.

Filloux, J.C., *'Il ne fout pas oublier que je suis fils de rabin'* in *Revue Française de sociologie*, XVII, 1976.

Ford, F.L., *Robe and Sword*, Harvard, 1953.

Gay, P., *The Enlightenment, an Interpretation*, 2 Vols., London, 1973.

—— *Voltaires politics*, Princeton, 1959.

Gennep, F.O. van, *Albert Camus, een studie van zijn ethische denken*, Amsterdam, 1966.

Giddens, A., *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, 1971.

—— *Central Problems in Social Theory*, London, etc., 1979 a.

—— *Nieuwe regels voor de sociologische methode*, Baarn, 1979 b.

—— *Studies in Social and Political Theory*, London, 1977.

Gignoux, C.J., *Joseph de Maistre, profète du passé, historien de l'avenir*, Paris, 1963.

Ginsberg, M., *Essays in Sociology and Social Philosophy*, Harmondsworth, 1968.

Goddijn, H.P.M., *Inleiding*, in E. Durkheim, *Over moraliteit*, Amsterdam/Meppel, 1977.

—— *Het anomie-begrip bij Durkheim*, in *Mens en Maatschappij*, 43, 1968, p. 60 e.v.

—— *Sociologie, Socialisme en Democratie*, Meppel, 1973.

Göhring, H., *Tocqueville und die Demokratie*, München u. Berlin, 1928.

Göhring, M., *Weg und Sieg der modernen Staatsidee in Frankreich*, Tübingen, 1946.

Goldstein, D.S., *Trial of Faith*, New York etc., 1975.

Goudsblom, J., *Balans van de sociologie*, Utrecht, 1974.

—— *Bij de tweede druk van Weber den Prozess der Zivilisation*, in *Mens en Maatschappij*, 45, 1970.

—— *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam, 1977[3].

Gouhier, H., *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, 3 vols., Paris, 1933 en later

—— *La vie d'Auguste Comte*, Paris, 1965[2].

Gouldner, A., *The Coming Crisis of Western Sociology*, London, 1971.

Green, F.C., *Jean-Jacques Rousseau. A Critical Study of his Life and Writings*, Cambridge, 1955.

Grimsley, R., *The Philosophy of Rousseau*, Oxford, 1973.

Haagse Post, Amsterdam, 1980.

Heidegger, M., *Nietzsche, 2 Vols.*, Pfüllingen, 1961.

Hendel, C., *Jean-Jacques Rousseau, Moralist*, Indianapolis, 1974.

Henry, P., *Voltaire and Camus*, Banbury, 1975.

Hobsbawn, E.J., *The Age of Revolution*, New York and Toronto, 1962.

Hulliung, M., *Montesquieu and the Old Regime*, Berkeley etc., 1976.

Jaspers, K., *Nietzsche*, Berlin, 1974.

—— *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin etc., 1954[4].

König, R., *Emile Durkheim zur Diskussion*, München, 1978.

Kuiper, P.C., *Hoofdsom der psychiatrie*, Utrecht, 1973.

Lacroix, J., *La Sociologie d'Auguste Comte*, Paris, 1973.

Laeyendecker, L., *Emile Durkheim*, in L. Rademaker en E. Petersma red., *Hoofdfiguren uit de Sociologie*, I, Utrecht, 1974.

—— *Orde, verandering en ongelijkheid, een inleiding tot de geschiedenis van de sociologie*, Meppel, 1981.

Lebrun, R.A., *Throne and Altar, the Political and Religious Thought of Joseph de Maistre*, Ottawa, 1965.

Lefebre, G., *Quatre vingt neuf*, Paris, 1939.

Lemaire, T., *Het vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*, Baarn, 1980.

Lepenies, W., *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt, 1972.

Leroy, M., *Histoire des idées sociales en France*, 1-5, Paris, 1946 en later

Levy-Bruhl, L., *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, 1910.

Lively, J., *The Social and Political Thought of Alexis de Tocqueville*, Oxford, 1962.

Locke, John, *An Essay Concerning the True Original, Extent and End of Civil Government*, in E. Barber ed. *Social Contract*, Oxford, 1971.

Lough, J., *An Introduction to Eighteenth Century France*, London, 1975.

Lough, J. & M., *An Introduction to Nineteenth Century France*, London, 1978.

Lovejoy, A.O., *The Great Chain of Being*, Cambridge, Mass., 1978.

Luckmann, T., *The Invisible Religion*, New York/London, 1967.

Lukes, S., *Alienation and Anomie* in: Lasslet & Runciman, (eds.): *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1967.

—— *Emile Durkheim*, Harmondsworth, 1973.

—— *Power, a Radical View*, London etc., 1974.

Maistre, J. de, *Lettres et opuscules inédites*, Paris, 1953.

—— *Du Pape*, Genève, 1966.

—— *Textes Choisis* ed. par E.M. Cioran, Monaco, 1952.

Mannheim, K., *Ideology and Utopia*, London, 1972.

Manuel, P., *The 18th Century confronts the Gods*, Cambridge, Mass., 1959.

—— *The Profets of Paris*, Cambridge, Mass., 1962.

Masters, R.D., *The Political Philosophy of Rousseau*, Princeton, 1968.

Mathiez, A., *Les origines des cultes révolutionaires* (1789-1892), Paris, 1904.

Mawson, A.R., *Durkheim and Contemporary Pathology*, in *British Journal of Sociology*, 21.

May, G., *Rousseau*, Paris, 1961.

Mayer, E., *Kritik des Nihilismus*, München, 1958.

Mayer, J.P., *Prophet of the Mass Age, a Study of Alexis de Tocqueville*, London, 1939.

Meinecke, F., *Die Entstehung des Historismus*, Werke III, München, 1959.

Merton, R.K., *Social Conflict over Styles of Sociological Work*, in: Reynolds, L.T. & J.M. (eds.), *The Sociology of Sociology*, New York, 1970.

—— *Social Theory and Social Structure*, New York, 1962.

—— *The Sociology of Science, Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago, 1973.

Merton, R.K. & E. Barber, *Sociological Ambivalence*, in R.K. Merton: *Sociological Ambivalence and Other Essays*, New York, 1976.

Methivier, H., *L'Ancien Régime*, Paris, 1961.

Mitford, N., *Frederic the Great*, Harmondsworth, 1973.

Mitzman, A., *Flaubert and Weber*, in *De Gids*, 1977, I.

Montesquieu, *L'Esprit des Lois*, 1748, en *Mes Pensées*, 1899-1901, in: *Oeuvres complètes*, ed. D. Oster, Paris, 1964.

Mornet, D., *Les origines intellectuèles de la révolution Française*, Paris, 1947.

Nicolson, H., *The Age of Reason*, London, 1971.

Nietzsche, F.W., *Werke*, in drei Bande, München, 1973[7].

Nisbet, R.A., *The Social Philosophers*, London, 1974.

—— *The Sociological Tradition*, London, 1967.

—— *The Sociology of Emile Durkheim*, London, 1975.

Oerlemans, J.W., *Autoriteit en vrijheid*, Assen, 1966.

Ogburn, W.F., *On Culture and Social Change*, in O.D. Duncan ed., *Selected Papers*, Chicago, 1964.

Olson, R.G., *Nihilism*, in *The Encyclopedia of philosophy*, New York, 1967.

Owen Aldridge, A., *Voltaire and the Century of Light*, Princeton, 1975.

Paauwe, J.D., *Goudsblom's nihilisme en cultuur*, recensie in de *Sociologische Gids*, 9, 1962.

Palmer, R.R., *The Age of the Democratic Revolution*, 2 Vols, Princeton, 1959.

—— *Social and Psychological Foundations of the Revolutionary Era*, in *The New Cambridge Modern History*, vol. VIII, Cambridge, 1965.

Peeters, H.F.M., *Historische gedragswetenschap*, Meppel, 1978.

Peters, J., *Metaphysica, een systematisch overzicht*, Utrecht, 1967.

Pierson, G.W., *Tocqueville and Beaumont in America*, New York, 1938.

Poggi, G., *Images of Society, Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim*, London, 1972.

Pomeau, R., *Voltaire*, Paris, 1955.

Rademaker, L. ed., *Sociologische Encyclopedie*, Utrecht, 1978.

Rauschning, H., *Masken and Metamorphosen des Nihilismus*, in D. Ahrendt, ed., *Nihilismus als Problem in die Geisteswissenschaften*, Darmstadt, 1975.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, New York, 1972.

Redier, A., *Comme disait monsieur De Tocqueville*, Paris, 1925.

Rousseau, J.J., *Oeuvres complètes*, Paris, 1959 etc.

—— *Bekentenissen*, Amsterdam, 1916.

—— *Les confessions*, ed. Voisine, Paris, 1964.

—— *Het maatschappelijk kontrakt*, Utrecht, 1977.

Rüstow, A., *Ortsbestimmung der Gegenwart I*, Zürich, 1950.

Rosen, S., *Nihilism: a Philosophical Essay*, New Haven and London, 1969.

Sagnac, P., *La formation de la société Française moderne*, 2 vols., Paris, 1945.

Sainte Beuve, *Joseph de Maistre*, in *Oeuvres II*, Paris, 1960.

Sareil, J., *Voltaire et les Grands*, Genève, 1978.

Schenk, H.G., *The Mind of the European Romantics*, Oxford, 1979[2].

Segers, J., *Goudsbloms nihilisme en cultuur*, recensie in *Sociale Wetenschappen*, 4, 1961.

Shackleton, R., *Montesquieu, a Critical Biography*, Oxford, 1961.

Shklar, J.N., *After Utopia*, Princeton, 1957.

—— *Men and Citizens*, Cambridge, 1969.

Simmel, G., *Een keuze uit zijn werk*, Deventer, 1976.

Spaemann, R., *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geiste der Revolution*, München, 1959.

Stark, W., *Montesquieu*, London, 1959.

—— *The Sociology of Knowledge*, London, 1960[2].

Starobinski, J., *Montesquieu par lui-même*, Paris, 1953.

Starobinski, J., *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, 1971.

Stonequist, E.V., *The Marginal Man*, New York, 1937.

Strasser, H. & S.C. Randall, *Einfuhrung in die Theorieen des sozialen Wandels*, Darmstadt u. Neuwied, 1979.

Stuart Hughes, H., *Consciousness and Society*, St. Albans, 1974.

Swart, K.W., *The Sense of Decadence in Nineteenth Century France*, Den Haag, 1964.

Thompson, K., *Auguste Comte, the Foundation of Sociology*, London, 1976.

Tiryakian, E.A., *Emile Durkheim*, in Bottomore and Nisbet eds. *A History of Sociological Analysis*, London, 1978.

Tocqueville, A. de, *Democratie en revolutie*, ed. J.M.M. de Valk, Amsterdam, 1971.

—— *Democracy in America*, 2 vols., ed. P. Bradley, New York, 1945.

—— *Oeuvres completes*, Paris, 1951 etc.

—— *Souvenirs*, ed. L. Mannier, Paris, 1978.

Toergenjew, I.S., *Herinneringen*, Amsterdam, 1974.

Triomphe, R., *Joseph de Maistre*, Geneve, 1968.

Valk, J.M.M. de, *Webers karakteristiek van de moderne samenleving*, in H.P.M. Goddijn, (ed.) *Max Weber, zijn leven, werk en betekenis*, Baarn, 1980.

Vidalenc, J., *Les émigrés Français*, 1789-1825, Caen, 1963.

—— *La restauration* (1914-1930), Paris, 1966

Voltaire, *Candide of het optimisme*, Amsterdam, 1956.

—— *Lettres philosophiques*, ed. R. Naves, Paris, 1964.

—— *Politique de Voltaire*, ed. R. Pomeau, Paris, 1963.

—— *Le siècle de Louis XIV*, ed. A. Adam, Paris, 1966.

Vossler, O., *Alexis de Tocqueville? Freiheit und Gleichheit*, Frankfurt am M., 1973.

VPRO-Gids, Hilversum, 1980.

Vijverberg, H., *Historical Pessimisme in the French Enlightenment*, **Harvard, 1938.**

Wade, I.O., *The Structure of the French Enlightenment*, **Princeton, 1977.**

Wallwork, E., *Durkheim, Morality and Milieu*, **Cambridge, Mass., 1972.**

Weber, A., *Farewell to European History or the Conquest of nihilism*, **New Haven, 1948.**

Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, **Tübingen, 1968.**

Wilson, C., *The Outsider*, **London, 1978.**

Wilterdink, N., *Gouldners nieuwe klasse*, **in** *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, **1980.**

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, **Frankfurt am M., 1971.**

Zeldin, T., *France, 1940-1945*, **5 vols., Oxford, 1979.**

Zijderveld, A.C., *The Abstract Society*, **Harmondsworth, 1974.**

—— *De relativiteit van kennis en werkelijkheid*, **Meppel, 1974.**

CURRICULUM VITAE

Meerten Berend ter Borg werd op 2 augustus 1946 te Groningen geboren.

1959-1968 gymnasium A

1968-1975 studie sociologie en filosofie. Doktoraal sociologie cum laude.

Na 1975 werkzaam als docent in VWO en beroepsonderwijs en als wetenschappelijk medewerker aan de RUL.