Intellektuelen in het spanningsveld tussen wetenschappelijke en literaire kulturen

Pieter Pekelharing

Het is opvallend hoe sterk het intellektuele leven zich afspeelt in de marges van de politiek. Zelfs al is het werk van intellektuelen niet direkt politiek van aard en ook al is het waar dat ze zelden politici van beroep zijn, het leven dat ze leiden of voorstaan, de manieren waarop ze in de publiciteit treden en de resultaten van hun werk trekken vaak diepe sporen door de politiek. Soms, zoals in Oost Europa, gebeurt dat onvoorzien en ongewild. Soms is men juist, omgekeerd, buitengewoon gefrustreerd over het feit dat het eigen werk zo weinig politiek gehoor vindt.
Intellektuelen kunnen moeilijkheden met de politiek hebben, de politiek heeft ook zijn moeilijkheden met de intellektuelen. Toen M.Weber in 1919 zijn beroemde opstel over 'Politik als Beruf' schreef, hekelde hij de 'sterile Aufgeregtheit' van de intellektueel en plaatste daar de realiteitszin van de beroepspolitikus tegenover. Weber waarschuwde voor het politieke dilettantisme van filosofen en schrijvers, voor hun 'ins Leere laufende Romantik' en het ontbreken van enig 'zakelijk' verantwoordelijkheidsbesef. In plaats daarvan koos Weber partij voor de beroepspolitikus, de persoon die ter zake kompetent was, distantie wist te houden, kompromissen kon sluiten en in staat was verantwoordelijkheid te dragen.
Ongeveer dertig jaar daarvoor had Clemenceau in Frankrijk, naar aanleiding van de Dreyfuss-affaire, het geruchtmakende 'Manifest van de intellectuelen' geschreven. In dit manifest, opgesteld als protest tegen de gang van zaken in het proces tegen Dreyfuss en door een honderdtal bekende wetenschappers en schrijvers ondertekend, werd het woord 'intellektueel' voor het eerst als zelfstandig naamwoord gebruikt. In de pers en opiniebladen werd de term vrijwel onmiddellijk opgepakt als scheldwoord en al snel geassocieerd met het ontstaan van een nieuwe klasse, tussen het proletariaat en de bourgeoisie in. Een gelijksoortige diskussie - over 'hoofdarbeiders' in plaats van intellektuelen - had reeds eerder plaats gevonden tussen Marx en Bakunin, later tussen Lenin en Kautsky. In de jaren veertig laaide ze opnieuw op naar aanleiding van het werk van Bruno Rizzi en James Burnham, die de stellingen van Bakunin herhaalden. Rizzi sprak in dat verband van een nieuwe klasse van burokraten en Burnham van een nieuwe klasse van

Krisis 28, 1987, pp. 6-28

managers, tegenwoordig vanwege leeftijd en lifestyle 'yuppies' geheten.
Wat is de relatie tussen deze diskussie en het opstel van Max Weber? Het interessante is, dat Weber de intellektueel min of meer als buitenstaander en Bohemien afschildert, terwijl Rizzi en Burnham de intellektuelen juist als de nieuwe machthebbers beschouwen; zij zijn het, en niet de kapitalisten of het proletariaat, die in het industriële tijdperk de touwtjes in handen hebben. In het ene geval is de intellektueel een excentriekeling, in het andere geval staat hij of zij juist in het centrum van de macht.
Het kost weinig moeite in deze juxtapositie een aantal karakteristieke figuren van onze tijd te herkennen: als excentriekeling is de intellektueel estheet, als vertegenwoordiger van het ekonomiese en/of politieke centrum is hij manager of burokraat. Aan de ene kant van het intellektuele spektrum bevindt zich, om met R. Boomkens (1) te spreken, de 'flaneur': degene die van een afstand, geboeid en verschrikt, het moderne spektakel in zich opneemt; aan de andere kant bevindt zich de bedrijvige 'projektontwikkelaar', die eeuwig gereed staat voor het volgende projekt.
De een z'n ideaal is de ander z'n nachtmerrie. Voor Weber en vele anderen stond het vast dat de politieke bemoeienissen van estheties gezinde intellektuelen rampzalig waren voor de politiek. Dit gold zowel voor links als rechts. Marx en Engels hadden al de gewoonte, om niet alleen hun voorgangers, maar ook vele tijdgenoten als 'utopies socialisten' af te schrijven: naïeve en goedbedoelende sektestichters, wier ideeën (in het gunstigste geval: vanwege de gebrekkig ontwikkelde ekonomiese verhoudingen) grotendeels aan hun fantasie, in plaats van aan de werkelijkheid, ontsproten waren. Pas nadat deze ideeën door het wetenschappelijk socialisme waren gekorrigeerd en op een 'reële grondslag' geplaatst, konden ze politiek van betekenis worden. Dezelfde houding herhaalde zich nog niet zo lang geleden, toen linkse partijen en politici voor het eerst werden gekonfronteerd met de 'nieuwe sociale bewegingen'.
De estheet, de romantikus, de amateur: ze vormen het schrikbeeld voor de man of vrouw die 'politikus van beroep' is. De beroepspolitikus associeert zijn beroep met wetenschap, niet met kunst. De stukken, die op de departementen cirkuleren en tijdens de vergaderingen de basis vormen van het politieke beleid, zijn van de hand van sociologen, juristen, ekonomen, of psychologen, niet van sociale kritici, schrijvers of essayisten. Ambtenaren werken met rapporten, statistieken en grafieken, niet met verhalen of kritieken. Degenen die, in naam van het beleid, hun vingers aan de pols van de samenleving houden, zijn wetenschappers en onderzoekers, geen kunstenaars of erudiete intellektuelen. De laatsten mogen wel een invloed hebben op het openbare leven, maar dat is iets anders dan het beleid.

Het lijkt allemaal zo vanzelfsprekend, maar het is het niet. In de griekse polis, bijvoorbeeld, stonden de tragedieschrijvers eeuwenlang in hoog politiek aanzien: zij waren degenen die met hun toneelstukken de burgers en hun leiders schoolden in het proces van politieke oordeelsvorming (het griekse 'didaskein' betekende zowel 'leren' en 'onderwijs geven', als 'toneelstukken opzetten'). Doordat de tragedieschrijvers het politieke leven van de polis op dramatiese wijze vorm gaven, konden de burgers - als publiek - de gevolgen van hun handelingen in ogenschouw nemen en er hun konsekwenties uit trekken: "(t)hus citizens brought political wisdom informed by tragedy to the deliberations of the assembly, and the experience of being democratic citizens in the assembly, council, and courts to the theater. That is one reason why...the Athenians regarded tragedians as their spiritual leaders with a responsibility far greater than the constitutional authority of successive political leaders" (2). Het is waar: tragedieschrijvers zijn geen 'flaneurs', het zijn geen estheten in de moderne zin van het woord, maar het is wel zo, dat in de polis de dichters en de tragedieschrijvers degenen waren die in naam van het beleid hun vingers aan de pols van de samenving hielden.
Een vergelijkbare relatie tussen politiek en kunst bestond in Engeland ten tijde van de achttiende eeuw. In zijn 'The political Theory of Painting' (3) beschrijft Barrell uitvoerig hoe de kunstkritiek in de periode na de 'glorious revolution' een uitsluitend politieke taal hanteerde. Niet omdat kunstenaars en kritici tot die benadering verplicht werden, maar omdat ze er zelf aanspraak op maakten. De taal waarin men over de praktijk van het schilderen sprak, was die van het 'civiele humanisme', waarin het ideaal van aktieve deelname aan de regering door vrije, gelijke en autonome burgers als het hoogste goed werd beschouwd. In tegenstelling tot de 'mechaniese kunsten', die alleen partikuliere genoegens konden bevredigen, achtten de vertegenwoordigers van de 'vrije kunsten' het hun taak, uitdrukking en gestalte te geven aan de republikeinse levensstijl. De relatie tussen de vrije kunstenaar en zijn publiek was dan ook geen privérelatie tussen uitgelezen individuen, maar een politieke relatie tussen vrije, autonome en gelijke burgers. Kunstenaars waren per definitie publieke figuren, leden van de 'republiek van de smaak', die kwa terminologie en visie het equivalent vormde van de politieke republiek. Te zamen vormden deze republieken de 'public body' van het gemenebest. Vandaar dat smaakkwesties niet als privékwesties werden opgevat, maar als een zaak van 'common sense', van dat wat men 'gemeen' had: het lidmaatschap van de 'public body', die gekoesterd werd als het hoogste goed. 'Smaak', kortom, was niet iets waarmee je uitdrukking gaf aan je eigen unieke individualiteit, maar tilde je daar juist boven uit en maakte je deelgenoot van de 'common sense' ofwel je 'common humanity'. Smaak was een generaliserende en geen partikulariserende akti-

viteit, geen kwestie van willekeur, maar een expressie van de algemene wil. Omdat de beide republieken zo nauw met elkaar verstrengeld waren, kwam het kultiveren van stijl en smaak tegelijkertijd neer op het kultiveren van je zin voor gemeenschap: wie van smaak getuigde, joeg niet als individu privébelangen na, maar wist als burger de gemeenschap te dienen. Overigens kon lang niet iedereen burger van de republiek worden: vrouwen waren er te wispelturig voor en de werkende bevolking was eenvoudig te zeer in beslag genomen door haar dagelijkse beslommeringen, te bijziend, om oog te hebben voor het gemenebest. Alleen "the man of independent means..released from private interest..and partial experience...and from an experience of the world as material...will be able to see the public, and grasp the public interest, and so will be fit to participate in government". (4) Alleen de 'vrije geest' werd dus geacht te kunnen handelen naar de geest van de algemene wil.
Het is pas na het midden van de achttiende eeuw, tijdens de opkomst van de moderne markt en de groei van de arbeidsdeling, dat de kunst, om zo te zeggen, privatiseerde. De mens was geen 'zoön politicon' meer, maar een 'homo faber et mercator' geworden. Noties als 'stijl' en 'smaak' verloren hun politieke konnotatie met het idee van burgerschap. De opvatting dat het openbare lichaam, net als het natuurlijke lichaam, pas vrij is als het zichzelf regeert - persoonlijke vrijheid dus wezenlijk verbonden is met het verlenen van openbare diensten en het kultiveren van de publieke deugden - verdween naar de achtergrond. In plaats daarvan zag men filosofen en politieke ekonomen als Hume (1711-1776) en Smith (1712-1778) (5) beweren, dat de persoonlijke vrijheid van mensen in de privésfeer - i.e. het passieve recht op het genot van hun bezit - nauwelijks iets met hun 'civiele' vrijheid (de uitoefening van hun politieke souvereiniteit als burger) te maken had. 'Vrijheid' werd voortaan vooral geassocieerd met het recht op privacy en het recht om 'vrij van politiek' te mogen zijn. Politieke hartstochten werden in toenemende mate geïnterpreteerd als het effekt van - al of niet verhulde - partikuliere belangen, de leer van het huishouden veranderde in de wetenschap van de ekonomie en de politiek werd, om zo te zeggen, 'stijlloos'. Ze verloor haar grandeur en werd een beroep: "a matter of keeping the machine going rather than a theatre for displaying virtue and gaining honour". (6)
Als gevolg hiervan zijn de relaties tussen republiek van de smaak en de politieke republiek steeds diffuser geworden. Voorzover de beide republieken tegenwoordig nog iets met elkaar te maken hebben, is dat voornamelijk in negatieve zin: ze zijn elkaars tegenvoeters geworden. Degene die lid wordt van de republiek van de smaak - in haar vrije tijd verstrooing zoekt in de literatuur, in musea, in de film of het toneel - doet dat in haar hoedanigheid van privépersoon. Typerend voor het modernisme is, dat alleen *individuen* nog werkelijk van

smaak kunnen getuigen. Smaak is een kwestie van distinktie geworden. Lid zijn van de republiek van de smaak betekent, dat je je boven de publieke opinie, de common sense, de indifferente massa en de politiek verheven hebt. Smaak wordt tegenwoordig geassocieerd met degene die vanuit de marge het spektakel in ogenschouw neemt, in plaats van met mensen die zich aktief in de politiek begeven. De estheet is, kortom, een 'flaneur' en de politikus een 'projektontwikkelaar' geworden.
Recentelijk heeft Habermas deze scherpe scheiding tussen 'beheerskwesties' en 'hoe te leven' kwesties nog scherper gemaakt door ze van een kwasitranscendentaal cachet te voorzien: je hebt de 'leefwereld' en je hebt het 'systeem', beide volgen een eigen 'logika' en je moet ze niet door elkaar halen. Er is een eindeloze diskussie mogelijk over waar precies de grenzen liggen tussen de leefwereld en het systeem, in welke gevallen ze op elkaar botsen en hoe de twee ('intrinsieke') logika's van elkaar onderscheiden kunnen (of moeten) worden, maar de inzet blijft in alle gevallen gelijk: aan de systeemkant van de grens staan wetenschap en onderzoek centraal, aan de kant van de leefwereld gaat het om hermeneutiek, kunst en/of (zelf)expressie.
Wanneer men de diskussie over het transcendentale karakter van Habermas' tweedeling terzijde schuift, wordt ze het resultaat van een hele specifieke historiese ontwikkeling - een ontwikkeling die 'wij' in het westen hebben doorgemaakt en die *onder andere* uitmondde in de opkomst van een nieuwe dominante politieke taal: de taal van het liberalisme, die het civiel-humanistiese diskours naar de achtergrond heeft verdrongen. Aldus geformuleerd vloeit het onderscheid op een vanzelfsprekende manier voort uit politieke en/of sociale processen, en kan het probleem van de kwasitranscendentale deduktie van twee soorten logika's zonder al te veel bezwaar worden overgeslagen. Daarmee is natuurlijk geenszins gezegd dat het onderscheid geheel 'willekeurig' is geworden: wie een onderscheid van historiese, politieke en/of sociale, in plaats van kwasitranscendentale kanttekeningen voorziet, ondermijnt de werkelijkheid van dat onderscheid niet, maar wel het noodzakelijkheidskarakter ervan.
Aldus geformuleerd vertoont het onderscheid tussen leefwereld en systeem, tussen kunst en/of expressie enerzijds en beheer anderzijds, opvallend veel verwantschap met het beroemde, in 1959 geformuleerde, 'twee kulturen' onderscheid van C.P.Snow: "literary intellectuals at one pole - at the other scientists, and as the most representative, the physical sciences. Between the two a gulf of mutual incomprehension" (7). Twee 'kulturen' dus, in plaats van twee 'logika's'.

De derde kultuur

Met twee kulturen ben je er echter nog niet. Onlangs heeft Lepenies in 'Die Drei Kulturen' (8) het ontstaan van een zeer vertrouwde 'derde kultuur' beschreven. De kultuur werd zowel *uit* als in strijd *met* de twee andere kulturen geboren: de kultuur van de sociologie, of, breder geformuleerd: de kultuur der sociale wetenschappen. Ofschoon Lepenies de term niet zelf gebruikt, maakt hij aannemelijk, dat deze kultuur in tal van opzichten de trekken vertoont van een 'bastaard-kultuur'. Tot op de dag van vandaag vormt ze een nooit geheel door de officiële wetenschap erkende en dikwijls door literatoren geminachte discipline ('ik begrijp niets van wat ze zeggen', zoals Komrij eens zei, 'maar ze doen er zo verdomd lang over'). Toch is het deze derde kultuur geweest, die innig verweven is geraakt met het beleid, de professionalisering, de opkomst van de sociale staat en het moderne kapitalisme. Zoals Weber al suggereerde, zijn het de mensen met de sociale beroepen - zoals artsen, welzijnswerkers, advokaten, psychologen, pedagogen en sociologen - die sinds de opkomst van het kapitalisme een zeer belangrijke stem hebben gehad in de definitie en verzorging van zulke fundamentele behoeftes als gezondheid, welzijn, opvoeding, edukatie en werk.
Ontstaan op de drempel van het industriële tijdperk, probeerden de vertegenwoordigers van deze nieuwe 'wetenschap van het sociale', een vokabulaire te ontwikkelen, dat de belangrijkste aspekten uit beide andere kulturen in zich verenigde. Op die manier hoopte men een levensleer te kunnen ontwikkelen, die aangepast was aan de eisen van de nieuwe tijd en tegelijkertijd de 'koele' status van wetenschap, in plaats van de 'hartstochtelijke' status van politiek bezat.
Het was precies die hoop, die vele schrijvers, kritici en kunstenaars het ergste deed vrezen. In de negentiende eeuw barstte zowel in Frankrijk, Duitsland als Engeland de diskussie los over wie de ware representanten van het moderne leven waren, welk vokabulaire de sleutel bevatte tot de nieuwe tijd en onder wiens hoede de elite op haar toekomstige taken in het technies-wetenschappelijke tijdperk moest worden voorbereid. Wat moest er geschoold worden? De sociologiese of de literaire verbeeldingskracht? Wat Lepenies' boek zo fascinerend maakt, is dat hij laat zien dat de *felste* kritici van de sociologie niet zozeer wetenschappers, maar mensen uit literaire kringen waren. Deze groep betwistte de sociale wetenschappers het alleenrecht op het sociale. Het waren tenslotte niet alleen 'onderzoekers',maar ook 'auteurs' als Balzac (1799-1850), Zola (1840-1902) of Dickens (1812-1970) die zich uitgebreid met de verkenning van het sociale hadden beziggehouden. Het sukses van de sociale wetenschappen kwam er op neer dat stijl en smaakkwesties naar de privésfeer werden verdrongen en de *wetenschap* van het sociale zich opriep tot hoeder over de sociale aspekten van het openbare leven.

Lepenies maakt op overtuigende wijze duidelijk, dat de ontwikkeling van de sociologie overigens veel grilliger verliep dan men, sociologies gezien, zou verwachten. Een diepe '*sociologiese* noodzaak' voor het ontstaan van de sociologie was er niet. Ironies genoeg hebben vooral sociologiese bovenbouwverschijnselen, in kasu politieke en nationale ontwikkelingen, bepaald hoe de 'wetenschap van het sociale' er van land tot land uit kwam te zien. Bovendien bleef de geschiedenis van de sociologie op allerlei subtiele manieren verweven met de privégeschiedenis van de betrokkenen. Niet alleen belangen, ook hartstochten hebben mede hun stempel gedrukt op de ontwikkeling van het vak. Het harde positivisme van Comte (1798-1857), het strenge utilitarisme van J.S.Mill (1806-1873), het wetenschappelijke socialisme van S.Webb (1859-1947): al die systemen en kristallijnen strukturen verloren aanzienlijk aan overtuigingskracht toen de heren verliefd werden en plots 'het gevoel' ontdekten. Alle drie hechtten ze na hun verliefdheid veel meer waarde aan de literaire kultuur. Tekenend was de reaktie van S.Webb. Sidney las alleen nog romans tijdens zijn verliefdheid, "zelfs twee plus twee is voor mij niet meer hetzelfde als zes maanden tevoren. Wat we weten hangt af van wat we voelen", schreef hij aan zijn geliefde Beatrice.
Verliefdheid bleek wat dat betreft de mikrokosmos van de makrokosmos te zijn: de spanningen *tussen* de twee kulturen balden zich samen tot spanningen *binnen* een en dezelfde persoon - aan de ene kant het intellekt, aan de andere kant het gevoel en..'between the two a gulf of mutual incomprehension'. Opvallend daarbij is hoezeer de verhoudingen intussen gewijzigd zijn: waar in de achttiende eeuw een nobele, sublieme stijl een bewijs was van inzicht en oordeelskracht: een teken dat je het heil van het gemenebest boven de toevallige belangen van je eigen persoon verkoos, zijn stijlkwesties een eeuw later een expressie van het 'gevoelsleven' geworden. In de negentiende eeuw zijn het de wetenschappen die onze 'common humanity' bepalen en zorgt datgene wat een tekst 'literair' maakt voor 'verstrooiing', in plaats van 'eenheid'.

De opkomst van de estheet en de tegenstellingen tussen links en rechts

De diskussie die Lepenies naar aanleiding van het ontstaan van de sociologie in kaart heeft gebracht, doet sterk denken aan de debatten in onze tijd. Men vocht de wetenschappelijke pretenties van het vak aan, men klaagde over het buitengewoon abstrakte karakter van het sociologiese jargon en vreesde dat de nieuwe wetenschap mensen zo radikaal zou herbeschrijven, dat ze nauwelijks nog iets aan hun eigen, lokale of nationale tradities zouden hebben.
Verschillend is echter dat de diskussies in de negentiende eeuw de opkomst van die wetenschap begeleidden, terwijl ze er

dit keer de zwanezang van lijken te vormen. De intellektuele belangstelling voor wetenschap en wetenschapstheorie is de laatste jaren opvallend verflauwd, de aandacht voor (levens)-kunst, voor literatuur en literatuurkritiek sterk toegenomen. Niet alleen dat. Zoals Mitchell onlangs heeft betoogd, is de literatuurkritiek, zoals die in de V.S. wordt beoefend, bij uitstek de dominante modus voor de reflektie op 'de politiek' en 'het politieke' geworden (9). De konnekties tussen 'stijl' en politiek worden op het ogenblik weer levendig bediskussieerd. Lepenies' boek over de literaire afkomst van de sociologie en over de strijd tussen literaire en wetenschappelijke kulturen vormt wat dat aangaat een schot in de roos.
Wat de relaties tussen deze kulturen en de tegenstellingen tussen links en rechts betreft, bij de *opkomst* van de sociologie, aan het begin van de negentiende eeuw, was het zo, dat de scheidslijnen tussen voor- en tegenstanders van de sociologie min of meer samen vielen met die tussen voor- en tegenstanders van de republiek, de sociaal-demokratie en/of het socialisme. Dit gold met name in Frankrijk en Duitsland. Sociologies geöriënteerde werken wezen je op de funeste gevolgen van de maatschappelijke ongelijkheid, terwijl literaire werken je waarschuwden voor de kulturele gevolgen van de gelijkschakeling. Ietwat overtrokken geformuleerd zou je kunnen zeggen dat het 'niemand mag worden uitgesloten' van de sociale wetenschappers in de literaire wereld als een dreigend 'iedereen moet worden gelijkgeschakeld' overkwam.
Aan de openbare kant van de scheidslijn (de kant van de politieke, ekonomiese en sociale republiek), was men bezig met de oplossing van 'de sociale kwestie' en werd - vanaf 1820 (10) - een lawine aan cijfers en statistieken uitgestort over de aard en inrichting van de maatschappij: over het sociale leven van de verschillende standen en klassen, het voorkomen van 'afwijkend' gedrag, de materiële rijkdom in het land, het aantal mensen dat naar school ging, het aantal geboortes, misdaden, moordgevallen, zelfmoorden, etc., etc. Deze data in de vorm van cijfers, verdeeld over myriaden kategorieën en onderscheidingen van soorten en typen mensen, moesten als input dienen in de nieuwe 'calculus of felicity'. Aan de privékant van de scheidslijn daarentegen - de kant van de republiek van de smaak - huldigde men het pathos van de distantie en tekende men verzet aan tegen de wijze waarop statistiese klassifikaties bepalend werden voor het doen en laten van mensen.
Na de afnemende populariteit van het naturalisme in de literatuur (een ontwikkeling die je - denk ik - het beste kunt beschrijven in termen van het boven beschreven privatiseringsproces) en na de monopolisering van de sociale dimensie door de sociologie, ontstond er een steeds grotere kloof tussen de voor nivellering bevreesde estheet en de alles rubricerende en determinerende - in dat opzicht dus geen uitzondering gedogende - sociale wetenschapper. In de kunsten werd de nadruk gelegd op noties als individualiteit, originaliteit, tempera-

ment en perspektief. Men huldigde er het eenzame genie, in plaats van, zoals vroeger, de publieke held. In de wetenschap, daarentegen, maakte men zich juist sterk voor de eenheid van de wetenschappelijke methode. Durkheim, die zich duidelijk van deze tegenstellingen bewust was, stelde dat "één van de belangrijkste diensten" van de sociologie er op neer kwam, "aan (te) tonen dat er in de sociologie mensen werkzaam zijn, die meer om toenadering en samenwerking geven, dan om...originaliteit" (11).
Terwijl de sociologen doorgaans geneigd waren, op het gevaar van de 'anomie' te wijzen, spraken de (esthetiserende) buitenstaanders juist hun ongerustheid uit over de disciplinerende en normaliserende effekten van het expert-wezen. Algemeen gold de vrees, dat de opkomst van de sociologie de ondergang van de 'traditie' zou inluidden. "Principles will soon be everything",verklaarde Sidgwick (1838-1900) in Engeland in 1865, "and tradition nothing" (12). Voor Matthew Arnold (1822-1888) was de socioloog een soort jakobijn, die "woedend het verleden afwees, abstrakte systemen voor de vernieuwing van de maatschappij en gros produceerde en nieuwe doktrines ontwierp, die tot in de kleinste details de maatschappij van de toekomst planden" (13).
In Duitsland betreurde Nietzsche (1844-1900) eveneens het verlies aan traditie en 'organiserende kracht' in staat en individu. De 'wil tot traditie' betekende voor hem hetzelfde als de "wil tot gezag, tot verantwoordelijkheid voor eeuwen, tot solidariteit met de generaties voor ons en achter ons ad infinitum" (14). Alleen sterke, souvereine staten en individuen konden volgens Nietzsche aan die wil tot traditie voldoen. Als representant van de anonieme macht van de maatschappij vormde de sociologie echter een bedreiging voor dat proces. Hoe groter namelijk de invloed van de sociologie, hoe ongrijpbaarder en onpersoonlijker volgens Nietzsche de macht van de maatschappij, en hoe kleiner de kans op - statelijke of individuele - autonomie. De sociologie, de poging in alles een symptoom van de sociale kwestie te zien, was voor hem tekenend voor de "onbewuste uitwerking van de dekadentie zelf op de idealen van de wetenschap" (15). Ze luidde de ondergang van de (politieke) staat en de"Entfesselung der Privatperson" (16) in.
De moderniteit - ingeluid door de dekadentie - beduidde voor Nietzsche een vorm van verval, een verlies aan zelfstandigheid en levenskracht; ze was de voorbode van de nacht waarin alles grijs wordt. "Wij modernen, met onze angstige zorg voor ons zelf en onze naastenliefde, onze verering voor de deugden van de arbeid, ons gebrek aan pretenties, onze rechtschapenheid, onze wetenschappelijkheid - ekonomies en machinaal ons bezit opbouwend - wij zijn tekens van een zwakke tijd" (17). Daartegenover gold, als teken van kracht, het 'pathos van de distantie': "de kloof tussen mens en mens, stand en stand, de veelheid van typen, de wil, zichzelf te zijn en zich te onderschei-

den" (18). Niets was voor Nietzsche belangrijker dan de "eenheid van stijl in alle levensuitingen" (19). Het is opmerkelijk hoezeer Nietzsche in dat opzicht het republikeinse gedachtegoed als het ware binnen de sfeer van het individu trok en zo 'het subjekt' in een politieke eenheid om doopte. In de Wille zur Macht wordt het subjekt voortdurend als 'veelheid' gedacht. Aforisme 660 draagt bijvoorbeeld de titel "Het lichaam als politieke struktuur" (als "Herrschaftsgebilde") en in aforisme 490 stelt Nietzsche dat de aanname van een subjekt misschien helemaal niet nodig is:

> *"vielleicht ist es ebensogut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel und Kampf unserem Denken und überhaupt unserem Bewusstsein zugrunde liegt? Eine Art* Aristokratie *von 'Zellen', in denen die Herrschaft ruht? Gewiss von* pares, *welche miteinander ans Regieren gewöhnt sind und zu befehlen verstehen?"* (20)

In deze konseptie bestaat het individu uit een losse konfiguratie van neigingen, hebbelijkheden, gewoontes, karaktertrekken, gedachtes, idealen en beweegredenen, die allemaal gelijk zijn, beurtelings om de voorrang strijden en alleen door organisatie en koöperatie tot een éénheid worden gesmeed. De éénheid is dus niet iets dat van te voren gegeven is, maar vormt een voortdurende opgaaf, vereist een kontinu proces van integratie en een hoge mate van flexibiliteit. Degenen die er tijdens hun leven in slaagden, op ongekunstelde wijze "in eins zu dichten und zusammenzutragen, was Bruchstück ist am Menschen und Rätsel und grauser Zufall" (21), verdienden volgens Nietzsche dan ook het grootste respekt. Het amor fati, gestileerd tot een leven waarin men 'wordt wat men is', zodat geen enkele gebeurtenis voor niets is geweest, de kompositie van de chaos wint en elk voorval een onmisbare épisode in de geschiedenis van een leven wordt: dat streven is voor Nietzsche het hoogste goed, de meest dionysiese affirmatie van het bestaan (22). Echter de moderniteit kenmerkte zich juist door het feit dat het leven "niet meer in het geheel woonachtig is...telkens anarchie van de atomen, verbrokkeling van de wil....overal verlamming, chaos...het geheel leeft überhaupt niet meer: het is samengesteld, berekend, gekunsteld, een artefakt" (23). Nietzsche stond beslist niet alleen in deze kritiek en het waren ook niet de sociale wetenschappen die uitsluitend voor deze kritiek verantwoordelijk waren. Gelijktijdig vonden een aantal ontwikkelingen plaats die veel intellektuelen het ergste deed vrezen. De opkomst van de nieuwe metropolen, van de moderne burokratiese organisaties, de expansieve groei van de pers en van de media, de bouw van de eerste grote warenhuizen, de opkomst van het reklamewezen, de interpenetratie van droom en winstbejag: het dromen van kopen en het kopen van dromen, het ten tonele verschijnen van de 'massa's' als het nieuwe

subjekt van de geschiedenis, de verbreiding van de moderne techniek, de effekten van de politieke propaganda, het voortdurende gegons van onzichtbare berichten in de lucht en de onophoudelijke proliferatie van teksten en metateksten: het was niet zo vreemd, te geloven dat de traditie voortaan had afgedaan, of beter: een goed verkopend massaprodukt zou worden; het was niet zo vreemd, te vrezen dat de nieuwe mens, geheugenloos en gehersenspoeld, de speelbal van zijn emoties zou worden, gedoemd te leven in een tijdloos tegenwoordige tijd, zonder banden met het verleden en verdoofd door een onophoudelijk bombardement van nieuwe ervaringen. Het was niet zo vreemd, kortom, te vermoeden, dat de ontwikkeling wel eens omgekeerd zou verlopen aan wat Freud gehoopt had: niet "wo Es war soll ich werden", maar "wo Ich war soll Es werden". C.Lasch heeft deze angst onlangs nog eens verwoord door van het ontstaan van een 'culture of survivalism' te spreken:

> *"what I have called the culture of narcissism might better be characterized.....as a culture of survivalism...Selective apathy, emotional disengagement from others,renunciation of past and future, a determination to live one day at a time - these techniques of emotional self-management have come to shape the lives of ordinary people under the ordinary conditions of a bureaucratic society widely perceived as a far flung system of social control."* (24)

De moderniteit als angst voor het alledaagse

De behoefte aan differentiële vormen van denken moet vooral tegen de achtergrond van bovengenoemde ontwikkelingen worden gezien. Of het tijdens de eeuwwisseling nu om de affirmatie van 'de idee' of van 'de wil' ging, om de periode van de dekadentie of die van het vitalisme, telkens weer was het de estheten om het behoud van het onderscheid te doen. Of men nu pessimisties aan het fysikale, fysiologiese en sociale determinisme probeerde te ontsnappen door in een ideeënrijk aan gene zijde van de natuur te vluchten, of juist optimisties de vitaliserende kracht van de natuur bevestigde en de ideeën afwees: in beide gevallen waren kunstenaars op bijna desperate wijze op zoek naar de uitzondering, de afwijking, de marge, het verfijnde of juist het primitieve. Nu eens waren de verfijningen van het intellekt en de ideeën het enige redmiddel, dan weer het symptoom van alles wat slecht was. In de periode van 1880 tot 1930 wordt, vaak in het werk van één en dezelfde persoon, zowel de onstuimigheid en brute kracht van het primitieve leven (vaak gesymboliseerd in 'de arbeider', 'de neger' of 'de indiaan'), als het intellekt (gesymboliseerd in de wetenschapper met witte jas) geprezen. Precies zo wordt in één en dezelfde beweging de ondergang van de religie toegejuicht

en de religiositeit in tal van verschillende vormen gekontinueerd. Dezelfde ambivalentie doet zich voor ten aanzien van 'de wereld daarbuiten'. Aan de ene kant probeert men de fenomenen, de impressies, of de sensa zo exakt en zuiver mogelijk te beschrijven, aan de andere kant huldigt men juist het principe van de stijl, de omvorming, transformatie en organisatie van precies die sensa. Zij die het l'art pour l'art in hun banier schreven, deden dat vaak juist vanwege hun betrokkenheid bij de politiek. Men speelde als het ware voor flaneur en projektontwikkelaar, men raakte zowel bedreven in de kunst van de 'zelfverdamping', het vermogen, volledig op te gaan in datgene wat je beschrijft en beleeft, als in de kunst van de 'zelfkoncentratie', het vermogen jezelf door ascese, zelfdisciplinering en hard werken te stalen tegen de buitenwereld en alle krachten in en om je heen te richten op de realisatie van een bepaald projekt.
De moderniteit is wat dat betreft een tijd van uitersten, van onderdompeling in gevoelens en kristallisatie van ideeën, van de gelijktijdige autonomisering en politisering van de verschillende levenssferen, van grenzeloze uitspattingen en onafgebroken werk. Wat die uitersten met elkaar verbindt is de gemeenschappelijke vrees voor datgene wat zich daartussen bevindt: de angst voor wat M.Gastelaars (25) zo treffend het 'geregelde leven' heeft genoemd, de vrees te verdrinken in de ordinaire wereld van 'das Man' en voorgoed te verdwijnen in het gezapige landschap van aangeharkte voortuintjes, platgetreden paden en bloeiende perkjes. De angst om heimelijk genormaliseerd en ongemerkt kliché te worden, het subjekt van onpersoonlijke kodes en mechanismen, een doorgeefluik van konventies: die angst is tekenend voor het tijdperk van de moderniteit. Niet alleen dat. De hele notie van het alledaagse leven als 'waste land' of 'temps perdu' ontstond pas tegen het eind van de vorige eeuw. De komst van het - sensationele - dagblad luidde wat dat betreft tegelijkertijd de ontdekking van het - saaie - leven van alledag in (26). Het versterkte en bevestigde het gevoel dat het ware leven elders was.

De werkelijkheid wordt uitzonderlijk

Het is tekenend dat gedurende dezelfde periode de notie van 'werkelijkheid' beduidend veranderde. J.P.Stern heeft in een tweetal artikelen overtuigend laten zien dat vanaf de negentiende eeuw, tot diep in het interbellum, de hoofdpersonen in bekende romans ineens tot de ontdekking komen hoe 'onwerkelijk' hun alledaagse bestaan is en vervolgens op zoek gaan naar een 'hogere' of 'diepere' werkelijkheid (27). Een typies voorbeeld zijn de romans van H.Hesse. Die speurtocht is iets dat inspanning, pijn en lijden vergt. De hogere of diepere werkelijkheid valt slechts met moeite te ervaren. De weg er naar toe is prekair en problematies. Het zoeken er naar wordt een existentiële

opgaaf. Ze vergt offers en bergt risiko's. Aandacht vereist ze en stilte. Meestal overvalt ze je onverwachts en je komt haar pas op het spoor aan de zelfkant en in de marge van het gewone leven. In de taal van het alledaagse valt ze niet meer te vangen; die taal is daar te versleten en te instrumentalisties voor, te sterk ook op nut en overleven gericht. Volgens de wetenschapstheorie uit deze tijd - denk bijvoorbeeld aan het werk van Canguilhem - heb je er een 'coupure épistemologique' voor nodig en in de literatuur is het de breuk tussen de kunstenaar en zijn persoon, die de kunstenaar, in plaats van zijn persoon, een blik op de hogere werkelijkheid gunt. In de woorden van T.S.Eliot (1888-1964)..."(t)he progress of an artist is a continual self-sacrifice, a continual extinction of personality..It is in this depersonalization that art may said to approach the condition of science" (28). "Je est un autre" had Rimbaud (1854-1891) al gezegd en volgens Pound kon je de kunstenaar nog het beste met een machine vergelijken: "The best artist is the man whose machinery can stand the highest voltage" (29). De 'persoon', dat wat je sociaal bent, is niet meer dan een lege huls, waar de derde kultuur mee spelen mag. Datgene echter wat een mens of maatschappij autentiek maakt, gelijkwaardig maar ook eigen(w)aardig, is door en door a-sociaal en valt principieel buiten het bereik van de sociale wetenschappen.
Ten opzichte van het 'geregelde leven', de ordinaire wereld van alledag, nemen wetenschap en esthetiek dus beide een geprivilegieerde positie in. De 'derde kultuur', daarentegen, doet in dat verband slechts voor spek en bonen mee. Het ware leven begint pas achter de horizon van het sociale, bij de verkenning van het innerlijk, tijdens het dagdromen of in het laboratorium achter de retorten. Tekenend is dan ook dat de literatuur steeds vaker het morele universum gaat verkennen van mensen wier emoties juist afweken van wat hun kultuur hen voorschreef: madame Bovary, die zich over de wieg van haar kind boog en het zo bitter lelijk en afstotend vond, Meursault die tot verbijstering van het hof niets, maar dan ook niets gevoeld had toen hij de Algerijn op het strand dood schoot. Niet alleen begon men de wereld aan gene zijde van goed en kwaad te verkennen, men probeerde tegelijkertijd duidelijk te maken hoe ongelooflijk hol en leeg de maatschappelijke moraal zelf klonk. In *Bouvard et Pecuchet* hekelt Flaubert de onwetendheid en stompzinnigheid van de zogenaamd verlichte geesten: na hun odyssee door de wereld van de encyklopedie, na hun tocht door het universum van het gedrukte papier, handelen Bouvard en Pecuchet nog even onnozel en verward als tevoren. In de *Mann Ohne Eigenschaften* van Musil begint Ulrich ineens te begrijpen dat de wereld waarin hij leeft "..die Wahl (hatte), ob sie an ihrer lahmen Moral oder an ihren beweglichen Immoralisten zugrundegehen wolle" (30). De slechterikken in de romans van A. Christie zijn vooral zo 'slecht', omdat ze geen bindingen meer hebben en zich nergens meer verantwoordelijk voor voelen; ze

leiden een leven dat nergens over gaat. Ze kunnen weliswaar te pas en te onpas algemene principes hanteren, ze kunnen schitterend oordelen volgens het kategoriese imperiatief, maar delibereren hebben ze nooit geleerd. Het zijn mensen die weliswaar sterke gevoelens hebben, maar niet in staat zijn iets met deze gevoelens te doen. In *Die Schlafwandler* van Broch, tenslotte, begaat één van de hoofdpersonen, Hugenau, terwille van zijn karrière, de ene misdaad na de andere zonder ook maar een spoor van schuldgevoel; Hugenau valt op doordat hij niet eens weet wat hij voor misdadigs heeft gedaan.
Het is maar een hele kleine stap van deze literaire studies naar H.Arendt's analyse van de banaliteit van het Kwaad in haar boek over Eichmann. Eichmann staat wat dat betreft symbolies voor een proces dat ook door schrijvers als Musil en Broch gesignaleerd wordt: de opkomst van de gewetenloze funktionaris, van het van waarden bevrijde individu, van mensen die nergens van beschuldigd kunnen worden omdat ze altijd konform de heersende konventies handelen, zelfs al heeft dat handelen afschuwelijke gevolgen. Wat Arendt en deze schrijvers met elkaar delen is het gevoel dat het alledaagse leven niet alleen 'ordinair' of 'burgerlijk', maar ook *gevaarlijk* is geworden; dat het steeds moeilijker is geworden, door de korst van konventies heen te breken naar wat zich feitelijk onder je ogen afspeelt en dat, in de woorden van Eliot, "the majority not only have no language to express anything save generalized man; they are for the most unaware of themselves as anything but generalized men. They are first of all government officials, or pillars of the church, or trade unionists, or poets, or unemployed; this cataloguing is not only satisfactory to other people for practical purposes, it is sufficient to themselves for their 'life of the spirit'. Many are not quite real at any moment" (31).

De Imitatio Christi gesekulariseerd

Wat is dan *wel* 'sufficient for the life of the spirit'? Wat hebben mensen nodig om hun leven 'real' te maken? In één van zijn boeken heeft de literatuurkritikus N.Frye de literatuur "our secular scripture" (32) genoemd. Dat lijkt me een treffende karakterisering van tenminste *één* van de rollen die literatuur sinds het ontstaan van het kapitalisme en de opkomst van het liberalisme heeft gespeeld. Vanwege de boven beschreven ontwikkelingen is er in westerse maatschappijen een vrij strikt onderscheid ontstaan tussen politiek inlosbare en alleen privé te bevredigen behoeften. Het gevolg hiervan is, dat ons uiteindelijke vokabulaire - het vokabulaire dat voor ons opgaat in de eerste persoon enkelvoud en wezenlijk is voor de rechtvaardiging van ons doen en laten - steeds nadrukkelijker een privé-aangelegenheid is geworden . Bovendien is dat vokabulaire ook steeds ideosynkratieser geworden. Onze woorden van troost, de verklaringen die we van ons leven geven, onze ideeën over

het goede leven: ze verwijzen niet meer naar een kollektieve kosmologie, een gedeelde religie of naar de politiek als substituut voor religie. Het zijn onderwerpen geworden, die van de publieke naar de privésfeer zijn verhuisd. Met name vanaf de Verlichting probeerden filosofen, schrijvers en dichters... "by their own example and by their writing, to demonstrate that secular market society could provide competitive individuals with sufficient reasons for coöperating and for living. They tried to imagine the moral logic of a society without confessional unity or shared belief" (33).
Het is vooral Nietzsche geweest die hier de meest radikale konsekwenties uit trok: "..houdt omwille van de genade van je zelf", verkondigde Nietzsche, "dan heb je helemaal geen god meer nodig en voltrekt zich het hele drama van zondeval en verlossing in je zelf" (34). Ook hier geldt dat Nietzsche een aanvankelijk publieke aangelegenheid volledig naar binnen trekt - er al het sociale van afstroopt - en naar het nivo van het subjekt verschuift. De passiegeschiedenis van Christus is daarmee een persoonlijke geschiedenis en het inzicht dat ons de absolutie verschaft een persoonlijk inzicht geworden. In zijn studie over de romantiek wijst M.H.Abrams er op hoe zeer deze omslag van 'theodicee' in 'biodicee' al was voorbereid door de romantiek. Het was met name in deze periode dat schrijvers en dichters "..translate(d) the painful process of christian conversion and redemption into a painful process of self-formation, crises, and self-recognition, which culminates in a stage of self-coherence, self-awareness, and assured power that is its own reward" (35).
De plaats waar deze moeizaam verworven, bij uitstek persoonlijke kennis wordt geëtaleerd, behoort voortaan tot het gebied van de kunst en in het bijzonder van de literatuur. De aldus omgedoopte 'republiek van de smaak', dit keer samengesteld uit 'individuen', in plaats van republikeinse burgers, vormde wat dat betreft ook een teken van hoop, de hoop dat dergelijke individuen de plaats zouden kunnen innemen van de maatschappelijke utilisten, het gedicht de plaats van het etiketteboek of de katechismus, en de roman de plaats van Het Schrift of van deze of gene politieke doktrines of 'logika'. Wie de literaire kultuur verdedigde, verdedigde het idee, dat theologie, wetenschap en/of politiek maar één van de vele vokabulaires waren, die mensen ontwikkelen konden, dat mensen zelf de scheppers van hun vokabulaires waren en dat het beeld, dat mensen zich van een tijd en van hun zelf vormen, mede afhankelijk is van de boeken die men leest, de personen die men vereert en de manieren waarop men de gegevens voor gegeven neemt. Het was vooral de literaire kultuur die gestalte gaf aan het idee dat de enige kennis die, 'sufficient' was 'for the life of the spirit' en mensen 'real' maakte, kennis van een door en door partikuliere snit was.

Esthetiek en de wereld als een wonderlijke samenloop van omstandigheden

Het is bekend hoe de psychoanalyse dit kennismodel heeft overgenomen en er een wetenschappelijk cachet aan heeft proberen te geven. Net zoals zijn literaire voorgangers was het Freud daarbij om een vorm van kennis te doen, die we sinds Nietzsche en Foucault als 'genealogies' hebben leren omschrijven. Typerend voor dit soort kennis is, dat het leven letterlijk als niet meer en niet minder dan een samenloop van omstandigheden wordt beschouwd, als een aaneenschakeling van gebeurtenissen zonder vaste oorsprong of duidelijke bestemming, zodat..

> *"eigentlich alles an unserem Leben Zufall ist...*
> *Zufall, der darum doch an der Gesetzmässigkeit*
> *und Notwendigkeit der Natur seinen Anteil hat,*
> *bloss der Beziehung zu unseren Wünschen und Illusionen*
> *entbehrt."* (36)

Freud rekende zich tot de kring van mensen, die het toeval waardig genoeg achtten, om "über unser Schicksal zu entscheiden". Het idee dat een diepere noodzaak dan het toeval ons leven regeert, achtte hij een terugval in "die fromme Weltanschauung". Dezelfde aandacht voor het toeval is terug te vinden in Nietzsche's respekt voor stijl in plaats van theorie, in Foucault's pleidooien voor lokale kennis, in de nadruk op het belang van het partikuliere oordeelsvermogen bij H.Arendt; in Ullrich's poging een 'Mann ohne Eigenschaften' te zijn, in plaats van zich meteen op een identiteit te laten vastpinnen; en tenslotte in de wijze waarop toevallige gebeurtenissen in romans zich langzaam maar zeker tot onmisbare episodes uit het leven van deze of gene hoofdpersoon verdichten. Sinds de orde 'ordinair' geworden is, kenmerken literaire werken - werken die niet alleen maar rapporteren en analyseren, maar voorzover ze zelf geen literatuur zijn tot de literatuur hun toevlucht zoeken - zich door hun fascinatie voor de grillige patronen, die het toeval in ons leven tekent. Wat deze werken verenigt, wat hun tegenvoeter maakt van de politieke, sociale en ekonomiese republiek, is hun wantrouwen jegens ronde, harmoniese wereldbeschouwingen en hun attentie voor de hoekigheid, de tegenstrijdigheid, de zowel tragiese als komiese kanten van levens, die niet door *één*, maar *tal* van stelsels doorkruist en beheerst worden.
Het is passend dat veel van de genoemde auteurs moeite doen, een manier van schrijven te ontwikkelen die de mysterieuze kanten van het bestaan niet meteen in paradoxen transformeert, die door herkonceptualisering of toevoeging van nieuwe informatie, om zo te zeggen: komputergewijs kunnen worden opgelost. Men probeert iets over te brengen van de vreemde, raadselachtige en bodemloze kanten van het bestaan. Men tracht een manier van schrijven te vinden, die het mysterie intakt laat en toch

recht doet aan zowel het 'gezonde verstand' als de wetenschap. In plaats van bevestigend en akkumulatief te werken, heeft hun werk vaak een verrassend effekt. De werkelijkheid wordt er grotesk door. Men beschrijft situaties die hoogst ongewoon, maar toch hecht in de realiteit verankerd zijn: de humanisering van het gevangeniswezen blijkt, geheel tegen de verwachtingen in, wreed en meedogenloos te verlopen; Eichmann wordt banaal in plaats van demonies; in de Mann ohne Eigenschaften zijn het de moralisten die oorlog willen en de mensen zonder moraal die tegen zijn. In Kafka vormt de bureaukratie geen efficiënt funktionerend subsysteem, maar een oneindig labyrint waar je nooit geheel binnen en nooit geheel buiten valt.
De gewone, dagelijkse wereld vormt hier als het ware de springplank voor de sprong in het vreemde. Er ontstaan gaten in het web van alledaagse verwachtingen, waardoorheen vreemde betekenissen het netwerk kunnen binnendringen. Ofschoon dergelijke wendingen en inkongruenties "...are about events in a 'real' world..they render that world newly strange, rescue it from obliviousness, fill it with gaps that call upon the reader.. to become a writer, a composer of a virtual text in response to the actual" (37).
Dergelijke manieren van schrijven hebben vaak een ondermijnend effekt. Ze nemen de wereld heel serieus, maar altijd net vanuit een invalshoek die niemand zo verwacht had. De werkelijkheid wordt van zijn noodzakelijkheidskarakter beroofd en vanuit telkens verschillende doelstellingen, vraagrichtingen en antwoorden onderzocht. De houding is vaak ironies. Wat Dreyfus en Rabinow in dat verband over de 'ironic stance' van Foucault hebben gezegd, gaat precies zo op voor Ullrich's speurtocht naar de "andere Zustand" in de Mann ohne Eigenschaften:

> *"It is abandonment of traditional seriousness while preserving active engagement in the concerns of the present. It seeks to avoid preserving some special status for truth which grounds serious involvement, and also to avoid the frivolity which arises when one abandons all seriousness to dance on the grave of god, or logos, or phallo-centrism, etc.*
> *(it) results in seeking in the present those practices which offer the possibility of a new way of acting"* (38)

Nietzsche was bepaald geen ironist, zijn stijl was eerder hyperbolies dan ironies, maar ook bij hem is het zijn preokkupatie met stijl - zijn 'estheticisme' - die hem in de richting van het amor fati en het 'subjekt als veelheid' dreef. En hem tenslotte aan gene zijde van de dichotomie tussen spel en ernst bracht. Zijn hoogste verlangen, 'in eins zu dichten' wat "brokstuk is en raadsel en gruwelijk toeval", transformeert de orde van het alledaagse leven in een wonderlijke, voortdurend wisselende samenloop van omstandigheden: een orde die wat dat betreft het tegendeel van ordinair geworden is.

In plaats van een 'oppervlaktewerkelijkheid' te zijn, die je oppervlakkig maakt, wordt ze de enige bron van je eigen absolutie. Zoals T.Swierstra onlangs in een artikel over Nietzsche heeft laten zien (39), beweegt Nietzsche - na met de ware wereld ook de schijnwereld te hebben afgeschaft - zich in een wereld die volledig natuurlijk is geworden. Een wereld die haar geheimzinnigheid behouden heeft, doch zonder noumena, zonder hogere of diepere doelen, en zonder een vaste oorsprong of bestemming. Een wereld waarin het toeval wezenlijk is geworden, open voor elke ontdekking die je er in te maken hebt, elke draai die je eraan geven kunt.

Politiek en esthetiek: de band tussen de twee republieken

Hiermee zijn we als het ware weer terug bij het begin. Waar eerst de republiek van de smaak en de politieke republiek min of meer in elkaars verlengde lagen, zijn ze nu in tal van opzichten elkaars negatie geworden. In de politieke republiek, waarin de wetenschappen de dienst uitmaken, probeert men de totaliteit te vatten en moeten individuen hun zelfpreokkupaties temperen teneinde hun werkelijke bestemming te kunnen vinden in het grotere geheel. In de republiek van de smaak, daarentegen, staat het individu centraal, is men lokaal in plaats van algemeen bezig, zet men zich bij voorkeur af tegen de publieke opinie en de common sense, en verkiest men noties als stijl en toeval boven die van logika en noodzaak. De verbintenis met politiek is marginaal geworden, niet alleen omdat men naar de marge verdrongen is, maar omdat men aan het leven in de marge en de 'buitenwijken' vaak bewust de voorkeur geeft boven het leven in het centrum. In de republiek van de smaak is 'das Ganze das Unwahre' geworden. Of liever: is het centrum overal en de periferie nergens meer. Overigens geldt tegenwoordig ook voor de politieke republiek dat het niet duidelijk meer is, hoe men er het geheel moet vatten. Hier geldt dat echter nog als een 'probleem', dat moet worden 'opgelost', niet als een notie waarvan men met tevredenheid vaststelt, dat men net zo goed zonder kan of dat wat dat betreft het centrum *overal* is. Het komt niet vaak meer voor dat men politici namens de algemene wil hoort spreken, laat staan dat ze dat zouden doen door zich boven zich zelf in sublieme stijl te verheffen. Het 'openbare lichaam' heeft hoogstens nog een juridiese betekenis. In plaats daarvan is de politiek een zakelijke transaktie geworden - iets wat in een 'deugdzame republiek' onmogelijk was, omdat het artikuleren van de algemene wil veel *meer* omvatte dan zakelijkheid en intelligentie. Wie de algemene wil vertolkte, had niet alleen verstand, maar ook gevoel nodig. Hij was het predikaat van een specifieke politieke gemeenschap, een polis, en geen kenmerk van de mensheid als geheel. De algemene wil was weliswaar anti-partikularisties, maar daarom nog niet universalisties. Hij

kon slechts door mensen onder woorden worden gebracht die 'burger-zin' bezaten, dus opgevoed en beschaafd waren. Smaak, het kultiveren van de zinnen, hing daardoor intrinsiek samen met politiek. Wie geen smaakgevoel bezat, eigenzinnig bleef, kon zich niet naar het grotere geheel richten. In dat opzicht was de integriteit van de polis volledig afhankelijk van iemands integriteit als persoon: zonder deugdzame burgers geen deugdzame republiek.
Echter naarmate de politiek van de republiek minder met deugden en meer met de 'invisible hand' van de markt en de sociale kwestie te maken kreeg, werd 'politiek bedrijven' een zaak van belangenbehartiging. In "greatness and elevation of mind" bespeurden voorstanders van de kommerciële maatschappij, zoals Hume...."a strong mixture of self systeem"(40). "The passion for public good" is volgens hem en anderen geen haalbare kaart meer. In plaats daarvan "it is requisite to govern men by other passions, and animate them with a spirit of avarice and industry, art and luxury" (41). In de politiek was geen plaats meer voor theater, geen plaats voor patriottisme, hartstocht en heroïek. Men kwam in de politiek om belangen te vertegenwoordigen en wie *buiten* de politieke arena op politieke uitspraken werd betrapt, gaf voortaan blijk van 'partijdigheid'. In plaats van de belichaming te vormen van het hoogste goed, het gemene-best, fungeert de politiek slechts als een raamwerk , waarbinnen het goede leven zelf een zaak van vrije keuze is geworden.
Het is dan ook geen toeval dat men voor zijn of haar ethiek tegenwoordig inspiratie zoekt in de literatuur. In plaats van zich, zoals MacIntyre, te koncentreren op de deugden en het vinden van een overkoepelend perspektief, probeert men te laten zien - ik denk hier bijvoorbeeld aan het werk van Rorty, Murdoch of Nussbaum (42) - dat als het om de 'articulate rendering of experience' gaat, de attentie voor bijzonderheden, voor partikuliere vormen van pijn en vernedering, dat dan het literaire kunstwerk het meest geschikt is. Net zoals je een goed boek niet kunt parafraseren zonder dat de essentie er van verloren gaat, zo valt ook het 'goede leven' niet in regels samen te vatten. Een goed geleefd leven is wat dat betreft van dezelfde kwaliteiten afhankelijk als een goed boek. Het vereist een niet-moraliserende vorm van betrokkenheid en aandacht, het is afhankelijk van de 'loving scrutiny of appearances', van het vermogen om situaties te kunnen *plaatsen,* van het vinden van de juiste toon, de juiste afstand, het juiste soort beeldspraak, de juiste nuance en het juiste perspektief. In beide gevallen ligt het hoofdaksent op de perceptie, de artikulatie van een 'vocabulary of attention'; om een houding die, in de woorden van Foucault, "demanding, prudent (and) experimental" is (43). Zonder dat vokabulaire kan men weliswaar over de goede of juiste regels beschikken, maar dat neemt niet weg, dat je regels altijd in konkrete situaties aantreft, en dat datgene wat een situatie specifiek of verrassend maakt, niet

tot regels reduceerbaar is. Daarmee is niets tegen het belang van regels gezegd, alleen dat het toepassen van die regels een kunst is en dat er in dat opzicht een analogie bestaat tussen de literatuur als kunstwerk en de ethiek als morele prestatie. Voor beide heb je een uitgebreid verhaal, heb je 'artful prose' nodig en beide omvatten dan ook meer dan louter kennis van proposities. 'Literatuur' bestaat in dat opzicht bij de gratie van het feit dat met de ware wereld ook de schijnwereld is afgeschaft: dat we geen direkte toegang tot essenties hebben, dat het individuele geval keer op keer van wezenlijk belang is en de komplexiteit van datgene wat geen essentie heeft alleen via individuele gevallen ontrafeld kan worden.
In een schitterend boek heeft Seigel laten zien hoe de republiek van de smaak in Parijs zich aanpaste aan haar liberale omgeving en zich bewust rond het individu in de marge ging centreren. Beginnend bij de kultuur van de bohémiens en de lijn doortrekkend via de opkomst van het impressionisme en de avantgarde tot in onze tijd, legt hij uit hoe kunst en levenskunst steeds dichter naar elkaar toe zijn gegroeid. Wie tegenwoordig lid wordt van de republiek van de smaak doet dat niet als kunstenaar, maar omdat hij of zij van het leven een kunstwerk probeert te maken. De kunst werd niet zozeer met kunstobjekten als met een specifieke vorm van leven geassocieerd en "the claim to be a poet or an artist was now justified only because it contributed to a life beyond art" (44). Door het wegvallen van het idee dat het politieke centrum de hoogste vorm van leven belichaamde, de centrale waarden die de kunst moest etaleren,

> *"there no longer (was) any point to making objects that stood apart from life by virtue of their claim to embody or represent such values. The vocation of art was instead to call men to a freer and more fulfilling existence by releasing the transformible energy present in life itself, and directing that energy against the resistances and barriers that repressed or impeded it...using art to turn the promise of modern life against its own limitation..*(45)

Wat dit 'politiek' moet opleveren is hoogst twijfelachtig. Sommigen verfoeien het huidige 'geësthetiseer' en betreuren de degradatie van kunst tot levenskunst. Typerend is in ieder geval dat ook de huidige variant van de literatuurkritiek in de V.S...

> *"like avant-garde cultural movements before it..., rarely confronts real political issues in any direct political way, trusting to the mysterious powers of ideas and symbols to work transformations in the larger culture. This trust is no doubt naïve, and is one of the occa-*

sions for contempt in the pejorative use of the term 'academic' as a synonym for 'ineffectual' and 'unworldly'. But it is far from clear what the alternatives of direct political action might be, or if clear, whether they would be desirable" (46).

Wat de verbinding tussen beide republieken betreft eindigt dit stuk dan ook onbeslist. Dat vormt echter geen beletsel, 'to turn the promise of modern life against its own limitation'.

Noten

* Dit stuk is opgedragen aan Inge, Annemarie, de leden van het 'dispuut' en kultuurgroep. Ik hoop dat ze er iets van hun kommentaar in terugvinden. Voorzover het een definitieve versie is geworden, is dat simpelweg omdat ik niet de moed had, het opnieuw met hen te bespreken.

1 Zie de Ithaka-lezing van R.Boomkens. Deze verschijnt samen met de andere Ithaka-lezingen in boekvorm, waarschijnlijk dit najaar.

2 J.P.Euben (red.), Greek Tragedy and Political Theory, University of California Press, 1986; Introduction, p. 23. Voor de betekenis van 'didaskein' zie idem.

3 J.Barrell, The Political Theory of Painting from Reynolds tot Hazlitt, Yale U.P., 1986. Voor een goede bespreking van het boek zie: A Republic of Taste, door T.Crow in de London Review of Books (LRB), 19 maart 1987.

4 O.C., p. 8.

5 Het werk van Hume en Smith is geschreven tijdens de overgangsperiode van het diskours van het civiele humanisme naar dat van de politieke ekonomie. Zoals Pocock schrijft, zijn de eerste politieke ekonomen nog zo gepreokkupeerd met de 'deugden'..."that we have to recognize that the first chapter in the history of political economy is also a further chapter in the history of civil humanism" (Machiavellian Moment, Princeton, 1975, p. 426).

6 M.M.Goldsmith: Liberty, Luxury and the Pursuit of Happiness, p. 251; in: The Languages of Political Theory in Early Modern Europe, Cambridge U.P., 1987.

7 C.P.Snow, The Two Cultures, Cambridge U.P., reprint 1986, p. 4.

8 W.Lepenies, Die Drei Kulturen, Hanser Verlag, 1985.

9 W.J.T.Mitchell, The Golden Age of Criticism. Seven Theses and a Commentary, LRB, 25 juni 1987.

10 I.Hacking, Making up People, pp. 222 e.v.; in: Reconstructing Individualism, Stanford U.P., 1986.

11 Door Lepenies geciteerd, o.c., p. 54.

12 Door G.Hawthorn geciteerd, in: Sociology in Cambridge, LRB, 6 november 1986, p. 14.

13 De omschrijving is van Lepenies, o.c., p. 207.

14 Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Schlechta Werke III, p. 1016.

15 idem, p. 1014.

16 Nietzsche, Menschliches, Allzumenschliches, Schlechta I, p. 682.

17 Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Schlechta III, 1013.

18 idem, p. 1014.

19 Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, Schlechta I, p. 140; vgl. ook Der Fall Wagner, Schlechta II, p. 916 en Der Fröhliche Wissenschaft, aforisme 290.

20 Der Wille Zur Macht, Kröner Verlag, 1964, pp. 341-342. Overigens was de internalisering van politieke metaforen tijdens de eeuwwisseling vrij wijd verbreid, zeker in Wenen: zie C.Schorske, Fin de siècle Vienna, Vintage Books, 1981 en M.Worbs, Nervenkunst, EVA, Frankfurt a. Main, 1983.

21 Also Sprach Zarathustra, Schlechta II, p. 445.

22 Wille Zur Macht, aforisme 1041.

23 Der Fall Wagner, 917.

24 C.Lasch, The Minimal Self, New York, Norton, 1984, pp. 57-58.

25 M.Gastelaars, Het Geregelde Leven, SUA, Amsterdam, 1985.

26 R.Terdiman, Discourse/Counterdiscourse. The Theory ans Practice of Symbolic Resistance in Nineteenth-Century France, Cornell U.P., 1985, Hfdst 2, mn p. 119.

27 J.P.Stern, 'Reality' in Early Twentieth-century German Literature; in: Philosophy and Literature, Griffiths (ed.), Cambridge, 1984. Zie ook idem, 'Reality' in Der Mann Ohne Eigenschaften, in: Musil In Focus, London, 1982.

28 T.S.Eliot, Tradition and the Individual Talent, p. 53; in: The Sacred Wood, Methuen, London, reprint 1980.

29 E.Pound, Selected Prose, W.Cookson (ed.), Faber and Faber, London, 1978, p. 346.

30 R.Musil, Mann Ohne Eigenschaften, Rowohlt, p. 822.

31 Geciteerd in: S.Schwartz, Matrix of Modernism, Princetown, 1985, p. 187.

32 N.Frye, The Secular Scripture, Harvard U.P., reprint 1982.

33 M.Ignatieff, The Needs of Strangers, Chatto and Windus, London, 1984, p.79.

34 Nietzsche, Morgenröte, Schlechta I, 1066, boek 1, aforisme 79.

35 M.H.Abrams, Natural Supernaturalism, Norton, London, 1973, p. 96.

36 S.Freud, Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci, p. 190; in: Werkausgabe in 2 Bänden, Fischer, 1978.

37 J.Bruner, Actual Minds, Possible Worlds, Harvard, 1986, p. 24.

38 Dreyfus and Rabinow, What is Maturity?, p. 117; in: Foucault: A Critical Reader, D.Hoy (ed.), Blackwell 1986.

39 Nog ongepubliceerd manuscript. Verschijnt in het volgende nummer van Krisis.

40 D.Hume, A Treatise of Human Nature, Niddich (ed.), Oxford, 1978, p.599-600.

41 D.Hume, Essays: Moral, Political and Literary, Liberty Press, p. 295. Ik ben in dit stuk nauwelijks ingegaan op de overgang van de nadruk op 'politieke' naar 'sociale' deugden en parallel daaraan: de opkomst van wat tijdens de Schotse Verlichting een 'polite culture' werd genoemd. Vandaar dat de omkering van de betrekkingen tussen beide republieken (van elkaars verlengstuk naar elkaars negatie) hier wel erg zwart-wit naar voren komt. In feite verliep de ontwikkeling van het civiele humanisme naar het liberalisme veel geleidelijker.

42 Zie voor R.Rorty met name de Clark Lectures, die hij onlangs in Cambridge gehouden heeft en die binnenkort bij de Cambridge U.P. worden gepubliceerd. Voor I.Murdoch, zie haar The Sovereignty of Good, Routledge, 1970, en voor M.Nussbaum, zie haar 'Finely Aware and Richly Responsible, in Cascardi (ed.), Literature and the Question of Philosophy, Johns Hopkins, 1987.

43 M.Foucault, Politics and Ethics: an Interview, p. 374; in: Rabinow (ed.), The Foucault Reader, Pantheon Books, 1984.

44 J.Seigel, Bohemian Paris. Culture, Politics and the Boundaries of Bourgeois Life, Penguin, 1986, p. 372.
45 O.C., 384.
46 O.C., 17

Rektifikatie

Bij de vormgeving van het laatste nummer van Krisis zijn enkele onzorgvuldigheden begaan die we hierbij willen rektificeren.

- In het redaktioneel staat een zin "Dat ook hun eigen inzicht ....."(p. 2, r.35) waaruit ten onrechte de konklusie zou kunnen worden getrokken dat de redaktie zich zou willen distanciëren van het bedoelde artikel. Dat is beslist niet zo. Beide artikelen over TBR heeft de redaktie van harte geplaatst.
- Bij het artikel van Paul Veyne, *De latere Foucault en zijn moraal*, is ten onrechte niet vermeld dat dit vertaald is door Rob Molenaar.
- Bij het artikel van Vincent Descombes, *Je m'en Foucault,* is ten onrechte niet vermeld dat dit is vertaald door Peter Peters.

Wij verontschuldigen ons tegenover de betrokkenen voor deze slordigheden.

De redaktie