

Politiek of anti-politiek? De Kadt versus Ter Braak

Geest en macht

Nu het einde van de grote verhalen al zo vaak is aangekondigd dat we er echt aan moeten geloven, is de relatie tussen Geest en Macht, altijd al een ongemakkelijke, opnieuw in het ongereede geraakt. Het débacle van de Rede heeft het klassieke alternatief volgens hetwelk intellectuelen zich een houding gaven ten opzichte van de politiek goeddeels onderuit gehaald. In dit alternatief stond de principiële distantie van de 'ivoren toren' steeds tegenover de even principiële betrokkenheid van een gepolitiseerde cultuur. Maar in de postmoderne conditie waarin wij ons nu lijken te bevinden, is de hoogheid van de Geest dermate ongeloofwaardig geworden dat zij niet langer de fundering levert voor ofwel een soevereine academische distantie, ofwel een soevereine roeping van intellectuelen in de wereld van de grote politiek.

Om deze nieuwe ongewisheid te verhelderen richt ik in dit stuk de aandacht op het spel van reactie en polemieken dat zich ontspon tussen twee grote vrijdenkers die rondzwierven in de vooroorlogse republiek der letteren: Jacques de Kadt en Menno ter Braak. Het intellectueel-politieke debat dat tussen beide vanaf 1934 ontstond¹ raakt precies de beide kernpunten van het klassieke dilemma van Geest en Macht: dat van de status van de hoge cultuur en van het maatschappelijk aanzien der cultuurdragers, en dat van de arbeidsdeling of relatieve autonomie tussen de domeinen van cultuur en politiek. Zoals we zullen zien, bepleitte Ter Braak in dit debat een veel drastischer démasqué van waarheid en wetenschap en van de 'hiërarchie der intellectuelen' dan De Kadt zich kon of wilde veroorloven; terwijl hij bovendien in zijn

¹ Debat is eigenlijk teveel gezegd. De (openbare) communicatie tussen beide discussianten verloopt nogal eenzijdig. De Kadt volgt Ter Braak op de voet en bespreekt al zijn boeken. Ter Braak leest vanaf een onbekend tijdstip *De Nieuwe Kern*, en is waarschijnlijk op de hoogte van De Kadt's oordelen over zijn werk. Hij reageert pas voluit in zijn bespreking van *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* uit 1939.

principiële verdediging van de intellectuele autonomie veel sterker anticipeerde op wat men inmiddels de 'anti-politieke politiek' van de intellectuelen is gaan noemen.

Een kritisch overzicht van het debat tussen De Kadt en Ter Braak voorziet daarmee niet alleen De Kadt's intellectuelen-socialisme van een nadere precisering, maar levert ook aantrekkelijk materiaal voor een poging om het probleem van de relatie tussen Geest en Macht principiëler te doordenken.² Dit probleem wordt door Ter Braak uiteindelijk toch scherper gezien en gesteld dan door De Kadt. Voor beiden is de opkomst van het nationaal-socialisme de grote katalysator die het probleem van de maatschappelijke rol van de intellectuelen van kleur doet veranderen. Beiden nemen in hun reactie op deze historische dreiging afstand van de droom van de ivoren toren en de mythe van een principiële tweespalt tussen geest en macht, en bepleiten een vorm van 'wereldse' politisering van het intellect. Maar De Kadt maakt, ondanks de aanvankelijke schijn van het tegendeel, de geest uiteindelijk weer dienstbaar aan de macht, en vervalt daarmee in het andere uiterste van de klassieke antinomie. Ter Braak is degene die de klassieke antinomie juist ontwijkt en overstijgt door enerzijds de oude privileges van de 'geestelijke mens' te ontkennen, en geest direct te koppelen aan belang en wil-tot-macht, maar door anderzijds vast te houden aan de autonomie van de 'denkende' tegenover de 'handelende' elite.

Het is juist deze paradoxale mix van tegendelen die Ter Braak tot een suggestieve voorloper maakt (eigenlijk de enige die we in het vooroorlogse Nederland kennen) van wat nu de postmodernistische cultuurkritiek heet. Als ik mij niet vergis, vertoont deze cultuurkritiek twee schijnbaar tegen elkaar inwerkende tendenzen, die juist door hun precare evenwicht een nieuwe oplossing lijken te suggereren voor het aloude probleem van de Geest vs. de Macht. In de eerste beweging wordt de 'hiërarchie van de geest' gedemystificeerd en afgebroken en een intrinsieke *koppeling* gepostuleerd tussen gedachte en daad, kennis en belang, intellect en politiek. In de tweede beweging wordt daarentegen een even principiële *ontkoppeling* tussen beide reeksen tot stand gebracht, voorzover de velden van de cultuur en de politiek institutioneel-sociologisch worden gescheiden en beider

² In dit opzicht meng ik mij dus in het historische gesprek tussen De Kadt en Ter Braak, en vermeng zodoende een 'presentistische' vooringenomenheid met het geanalyseerde historisch materiaal. Dit strookt met Ter Braak's notie van 'In gesprek met de vorigen' (Ter Braak 1980), en staat tegenover het anti-presentisme van veel modern kennissociologisch onderzoek (bv. Dehue 1990).

autonomie wordt gehandhaafd tegenover alle pogingen om hun grenzen te doen vervagen of uit te wissen. Het is deze precare balans tussen de principes van de 'kennispolitiek' en de 'anti-politiek' die een nieuwe bepaling van de rol van de intellectuelen mogelijk maakt, omdat zij de traditionele keuze tussen de distantie van de ivoren toren en de betrokkenheid van een gepolitiseerde cultuur definitief achter zich laat (Pels 1992b,c).

Het klassieke dilemma van de Geest en de Macht wordt immers niet langer bezworen door één van beide termen in laatste instantie onderhorig te maken aan de andere, maar door ze gelijktijdig te versmelten en te splitsen in een samenspel van politisering en depolitisering, van scheiding en niet-scheiding, van osmose en differentiatie. Enerzijds worden wetenschap, kunst en cultuur herbeschreven als vormen van politiek 'voortgezet met andere middelen', waardoor het begrip 'politiek' metaforisch sterk wordt opgerekt. Anderzijds wordt de zelfstandigheid van die 'andere middelen' en de eigenheid van de professionele cultuurproductie zodanig gewaardeerd en bewaakt dat er een duidelijke demarcatielijn zichtbaar blijft ten opzichte van de 'echte' of 'grote' professionele politiek. De erkenning dat wetenschap en cultuur door en door sociaal en dus 'politiek' zijn, betekent niet dat de grenzen tussen cultuur en politiek als functioneel gedifferentieerde subsystemen in de maatschappelijke arbeidsdeling vervagen.

De *epistemologische* fusie tussen cultuur en macht kan heel goed samengaan met een *sociaal-institutionele* scheiding tussen cultuur en maatschappij. In de 'postmoderne' constellatie bijten kennispolitiek en anti-politiek elkaar dus niet, maar lijken elkaar over en weer te veronderstellen en in evenwicht te houden. Juist het feit dat het intellectuele werk tot gewonere proporties wordt teruggebracht maakt het mogelijk om de autonomie ervan op een meer realistische en pragmatische manier te verdedigen, dat wil zeggen zonder nog langer een beroep te hoeven doen op traditionele waarden als 'waarheidsliefde' of 'waardevrijheid' of op traditionele scheidingen als die tussen waarheid en belang of kennis en macht. In deze constellatie zijn distantie en betrokkenheid niet langer contraire begrippen, of polen die een spanningsveld tussen zich spreiden, maar vormen twee zijden van dezelfde kennispolitieke medaille. Distantie als sociaal-institutionele voorwaarde voor de succesvolle beoefening van wetenschap en cultuur hoeft niet langer te worden gelegitimeerd door het klassieke ethos van de waardevrijheid. De relatieve autonomie van de cultuur kan (en moet) op een politieke manier worden verdedigd tegen de politiek.

Politici zonder partij

Het eerste boek van Ter Braak dat De Kadt's aandacht trekt heet niet voor niets *Politicus zonder partij* (1934). Dit boek bevat de eerste aanduiding van het hiervoor al geschetste tweeluik van de kennispolitiek en de anti-politiek, en maakt Ter Braak in feite tot de eerste postmoderne denker in het Nederlandse taalgebied.³ Na het 'démasqué der schoonheid' dat hij enkele jaren eerder in het gelijknamige boek had ondernomen, radicaliseert Ter Braak zijn analyse door deze uit te breiden van de 'hoge kunst' naar de 'hoogheid van de geest'. Na de kunst moet nu ook de wetenschap met menselijke maatstaven worden gemeten en tot gewonere proporties worden teruggebracht. Het resultaat van deze onttovering is een belangen-theorie waarin het klassieke waarheidsbegrip wordt opzijgezet en vervangen door een relativistische en sterk personalistisch gekleurde notie van 'waarheidspolitiek'. De veelgeroemde 'hiërarchie van de geest' blijkt bij nader inzien slechts de 'hiërarchie van een belang' te zijn.

In het spoor van Stirner⁴ en Nietzsche trekt Ter Braak dan ook ten strijde tegen 'de woorden der geestelijke heren op ieder gebied',

³ 'Postmodernisme' vat ik hier betrekkelijk algemeen op als de door Nietzsche geïnspireerde relativistische cultuur- en wetenschapskritiek zoals die vooral sinds de jaren zestig bredere verspreiding heeft gekregen. Het moet niet worden vereenzelvigd met deelverschijnselen als het deconstructivisme van bijv. Derrida en De Man, waarin onder de banier van het anti-academisme juist nieuwe vormen van academisme welig zijn gaan tierden. Ter Braak zou hierin zonder twijfel een nieuwe en verraderlijke vorm van de 'geestelijke hiërarchie' hebben bespeurd. Ook beseft ik dat deze interpretatie van Ter Braak als wegbereider van het postmodernisme in zeker opzicht haaks staat op het canonieke beeld dat zich sinds het begin van de jaren zestig heeft gevestigd via de kringen van het 'oude' *Propria Cures*, *De Gids* en de Amsterdamse figuratiesociologie. In dit beeld wordt Ter Braak's Nietzscheaanse relativisme van zijn angel ontdaan en verenigbaar geacht met hetzelfde Freudiaanse (en Kadtiaanse) wetenschapsgeleuf waaraan hij zo'n grondige hekel had. Zie verder noot 9.

⁴ Men heeft tot nu toe onvoldoende belicht hoezeer Ter Braak's cultuurkritiek schatplichtig is aan Stirner's poging tot desecratie van de 'heilige Geest' en van de hiërarchie van de 'geestelijke' heren, ook in hun meer seculiere gedaante als 'klerken', 'schoolmeesters' of (revolutionaire) intellectuelen. Ofschoon Stirner wordt geroemd in het voorwoord van *Politicus zonder Partij*, is diens invloed ook duidelijk merkbaar in latere essays als *Van Oude en Nieuwe Christenen*. Bij Stirner vindt men bijvoorbeeld al de kritiek op het 'Christendom' als geliefde metafoor voor de onderworpenheid aan abstracte ideeën, op het humanisme als het logische eindpunt hiervan, alsmede de psychologische invulling van de theorie van het 'geestelijk belang' (Stirner, 1982 (1845), bijv. 74-80, 361).

tegen de verheven en diepzinnige 'handwoorden' waarachter intellectuelen hun hoogmoed verbergen maar die ook de aandacht afleiden van de toevalligheid van hun eigen ervaring en hun eigen bestaan. Abstracties als 'waarheid', 'realiteit' en 'vooruitgang' kunnen worden ontmaskerd door te letten op het persoonlijk proces van 'spijsvertering' dat erachter zit. Als die spijsvertering nader wordt bekeken, dan blijken de woorden die ik gebruik niet veel anders te zijn dan middelen om mijn eigen belangen te behartigen. Waarheidsliefde is in dit licht niet veel méér dan een imponerend dwangmiddel, 'de geharnaste aanvalsvorm van *mijn* belang bij het leven'. Het persoonlijk voornaamwoord laat al zien dat Ter Braak zichzelf niet van deze kritiek uitzondert, maar de belangengebondenheid van het denken ook voor zichzelf aanvaardt (1949, 67, 139-147).

In het hoofdstuk 'Nietzsche contra Freud' kan hij de laatste dan ook polemisch uittekenen als een 'sublieme schoolmeester', die in gespeelde bescheidenheid op zijn knieën ligt voor het afgodsbeeld Wetenschap en voor zijn eigen vinding, de psychoanalyse, en juist door die bescheidenheid kan optreden als de positivistische wetenschapsmagiër die hij in feite is. Freud's stijl is de onpersoonlijke stijl van het constaterende 'men' en het gemeenschapsvormende 'wij', en leidt vanzelfsprekend af van het hulpeloze en polemische 'ik'. Tegenover alle pretentie van algemene geldigheid verdedigt Ter Braak hier een Nietzscheaanse stijl-voor-vrienden die onverschillig staat ten opzichte van alle vormen van klassieke waarheidsdwang: 'Ik twijfel niet meer aan de Waarheid of aan waarheden; de waarheid kan mij niet meer *schelen*'. Duidelijker gezegd: 'het waarheidsaccent, dat ik niet missen kan (...) betekent voor mij niet anders meer dan een onderdeel van de demarcatielyn, die ik tussen vriend en vijand tracht te trekken' (1949, 78-80, 87, 105-107).

Dat houdt ook in dat de intellectueel niet langer kan leven met de fictie een onpartijdige, platonische toeschouwer te zijn. Hij is *politicus*, althans iemand die belangstelling voor en belang heeft bij de politiek. Tegelijkertijd is hij politicus *zonder partij*. Dat is hij niet door gebrek aan partijdigheid, maar omdat zijn partijkiezen zich niet dekt met het kiezen voor één der bestaande partijen. Tot zijn politiek behoort dus een 'politieke karakterloosheid' die zich met geen enkele opvatting van het partijwezen verdraagt. Deze vorm van politiek dilettantisme, van een politiek die 'in noch boven noch tussen de partijen' staat, vertegenwoordigt een belang waarover men de staatsman tevergeefs raadpleegt, en waarop de professionele politicus geen vat heeft. Het is de partijloze partijdigheid die karakteristiek is voor

de politieke individualist, de dakloze, de avonturier die nergens thuis is (184, 185).

In een nagelaten fragment uit 1934 wordt deze 'anti-politieke' politiek nog scherper gemarkeerd. Nu de onafhankelijkheid van de 'geestelijke mens' als een belang is ontmaskerd, is het probleem van de onafhankelijkheid volgens Ter Braak de grote paradox van ons bestaan geworden. Omdat wij onze geestelijke voorrechten hebben zien wegvallen, noemen wij ons *politici*, d.w.z. 'mensen zonder enig geestelijk privilege dat ons boven het handelen verheft'. Maar wat moeten wij aanvangen met een cultuur, waarvan wij de principes niet meer kunnen delen maar die ondanks alles toch de onze blijft? De oude afzijdigheid is voorbij; net als de anderen worden wij meegevoerd en moeten wij politiek bedrijven. Toch hebben we, bij alle hartstochtelijke inmenging in de dagelijkse gebeurtenissen, voor ons eigen gevoel de oude afzijdigheid bewaard, en zouden haar niet kunnen opgeven zonder afstand te doen van onszelf. Onze actualiteit heeft alleen een ander tempo, een langere termijn. De afzijdigheid van het individualisme verraadt zich als een ander, langzamer actualiteitsritme dan dat van de journalistiek of de politiek (1980, 821-826).

Niet veel later trekt Ter Braak de demarcatielijn tussen cultuur en politiek nog eens scherp in zijn 'Brief aan J.G. over het individualisme' (januari 1936). In deze maatschappij, zo schrijft hij, kunnen wij niet anders functioneren dan als individualisten, dat wil zeggen in betrekkelijke afzondering, die geenszins gelijkgesteld mag worden aan 'de hubris der kunstenaars'. De vermenging van 'intellectueel geweten' en 'politieke consideratie' zou ons (kunstenaars en intellectuelen) niet alleen ongeschikt maken voor onze eigen rol, maar zou onze rol ook ongeschikt maken voor de politiek. Dat wij lijnrecht staan tegenover 'de renteniers-illusies van het *l'art pour l'art*', wil niet zeggen dat wij onze onafhankelijkheid goedschiks moeten prijsgeven. Dit standpunt wordt natuurlijk in kringen van politieke realisten gebrandmerkt als dilettantisme en opportunisme; men eist daar bijvoorbeeld dat wij ons aansluiten bij de arbeidersklasse en doelbewust voor het socialisme gaan werken. Maar de intellectueel - zo zegt hij Sorel na - kan het proletariaat pas werkelijk dienen door 'oprecht en voluit intellectueel te blijven'. Iedere werkkring is nu eenmaal beperkt; en de werker ontleent juist aan die beperktheid de kracht om zijn speciale rol te spelen. Verdediging van de autonomie van de verschillende werkkringen, zo suggereert Ter Braak, is daarmee een zaak van principieel belang (1980, 174-175).

Het is dan ook niet toevallig dat De Kadt zijn bespreking van

Politicus zonder partij (De Nieuwe Kern, maart 1935) de omineuze titel 'Politicus zonder politiek' meegeeft. Onmiddellijk vereenzelvigd hij de begrippen 'levenskunst' en 'politiek', juist om met Ter Braak de zogenaamde heiligheid en zuiverheid van het hogere geestesleven aan de kaak te stellen. Maar De Kadt's vereenzelviging van leven en politiek is meteen zo totaal, en zijn definitie van politiek zo allesomvattend, dat hij een exclusief patent neemt op de eretitel van politicus en het 'anti-politieke' individualisme van Ter Braak op nogal aanmatigende toon afdoet als een pure naïviteit. Het individuele leven is politiek, aldus De Kadt, en politiek kan niets anders zijn dan maatschappelijke levenskunst. Deze heeft als inhoud en doel 'het hanteren van mensen en van de wereld', teneinde een toestand te scheppen 'die de mensen in staat stelt om in de wereld te leven'. Ter Braak wil nu wel politicus zijn, aldus De Kadt, maar hij is het niet. De factor 'maatschappij' speelt bij hem geen rol van betekenis. Dit gebrek aan politiek instinct en maatschappelijke betrokkenheid is exemplarisch voor de gehele kring van degenen die De Kadt niet veel later als 'luxe-intellectuelen' zal bestempelen (1991, 589-195).

In hetzelfde jaar (1935) publiceert Ter Braak de essaybundel *Het Tweede Gezicht*. Wederom ontpopt hij zich hier als een verklaarde vijand van de 'intellectuelen-hiërarchie' die zich tegelijkertijd *tot* en *tegen* de intellectuelen richt, dat wil zeggen 'tegen hun gemakkelijke hoogmoed "des geestes", tegen hun specialistische blinddoeken, tegen hun hardnekkig vasthouden aan verouderde privilegiën (...)'. Daarom moet achter hun verheven, pasklare eerste gezicht steeds hun minder verheven tweede gezicht worden gezocht. Op het tweede gezicht blijkt de intellectueel dan vaak een typische 'schoolmeester', een cultuurmens, 'die zich ter handhaving van zijn prestige beroept op een "hogere instantie": de Evolutie, de Geest, het Woord, de Kunst, de Objectiviteit en wat men verder wil (...)'. Ook in het jaar 1935 staat het overgrote deel der intellectuelen nog onder de ban van dit schoolmeesterlijk autoriteitsgeloof (1949, 383-385, 507-508).

Anders dan de schoolmeesterlijke ideologie wil, bestaat er geen tegenstelling tussen instinct en intellect, en dienen de intellectuelen juist hun intellectuele instincten te ontwikkelen om hun eigen machtsprobleem recht in de ogen te kunnen zien. Waarheid, gerechtigheid, geest, vrijheid kunnen beter worden beschouwd als *instinctwoorden*, dat wil zeggen als termen, 'waarmee de intellectuelen in bepaalde omstandigheden hun machtsprobleem aggressief (en in deze agressiviteit zuiver) stellen'. Maar anderzijds geldt dat, juist omdat de intellectuelen het woord als machtsmiddel niet kunnen missen, zij

ook steeds zijn blootgesteld aan 'de schoolmeesterlijke wraak van het woord'. Het ideaal zou zijn wanneer zij het intellect van Erasmus zouden kunnen paren aan het machtsinstinct van Machiavelli. Maar het valt de intellectueel zwaar om zonder 'schoolmeesterlijke dekking' intellectueel te zijn (509-16).

De Kadt bespreekt Ter Braak's bundel in *De Nieuwe Kern* van januari 1936, een half jaar na de publikatie van zijn eigen programmatistische stuk over 'De politiek der intellectuelen' (De Kadt 1991, 55 e.v.). Ter Braak's essays, en vooral het slotopstel over 'Het instinct der intellectuelen' noemt hij onbruikbaar - zonder met zoveel woorden duidelijk te maken wat hij bedoelt, of nader op Ter Braak's argumentatie in te gaan. Wederom suggereert hij dat Ter Braak te speels en te vrijblijvend is, en niet wil kiezen waar er gekozen moet worden (1991, 599-600) - een vrijblijvendheid die natuurlijk vloekt met zijn eigen vraagstelling hoe de intellectuelen een centrale politieke rol kunnen spelen, ja, hoe zij 'de wereld kunnen beheersen'. Het intellect, dat wil zeggen de organisatie van ideeën, wordt bij De Kadt immers onmiddellijk als grondslag en vehikel beschouwd van 'de organisatie van mensen en dingen', dus van de politiek, zodat de intellectuelen eigenlijk de beste organisators en politici zijn, en de grenzen tussen politiek en cultuur volledig vervagen.⁵

Zo ontmoeten we in Ter Braak en De Kadt twee intellectuele 'politici zonder partij', die deze ere naam op nogal verschillende wijze dragen. Terwijl Ter Braak zich politicus noemt omdat hij zich als intellectueel niet langer *beter* acht dan de politicus, en zich niet langer wil beroepen op de oude privileges van de geest, noemt De Kadt zich politicus uit roeping en is hij in feite intellectueel uit mankement. Terwijl Ter Braak het politiek engagement als een noodzakelijk intermezzo beschouwt en zo lang mogelijk zonder partij wil blijven, zit De Kadt juist zonder partij omdat hij al een aantal

⁵ Alles staat bij De Kadt tenslotte in dienst van de politiek. Zoals hij het bij zijn afscheid van de Onafhankelijke Socialistische Partij (OSP) formuleert: 'Ons werk is het werk van het denken, van de critiek, van het onderzoek, maar ook van de discussie, de propaganda, de actie. Al onze studie, al ons onderzoek heeft slechts één doel: de socialistische actie' (De Kadt e.a. 1934, 20). In zijn redactieverklaringen voor de *De Nieuwe Kern* herhaalt hij zijn overtuiging dat er op heden slechts één ding mogelijk is: 'de politiek verstandig maken en de verstandige mensen tot de politiek brengen (...)' (1935). Zie ook De Kadt's en Tas' zeer ruime definities van politiek als 'alle bemoeiingen met de maatschappij' (De Kadt 1980, 225), 'scheppende daden in maatschappelijke zin' (Tas 1937, 37) of als 'de naar buiten, de naar de openbaarheid gekeerde kant van de levenshouding' (idem, 308).

partijen heeft versleten en nu zo spoedig mogelijk van een tijdschrift een partij wil maken. Ter Braak is geen 'echte' politicus en wil het ook niet zijn. De Kadt is steeds de bijna-politicus die niets liever wil dan het helemaal te worden.

Ressentiment en democratie

De nomade, de 'voorlopig partijloze' die afscheid heeft genomen van oude ideologieën en op zoek is naar 'nieuw begrippenland' zwerft ook rond in Ter Braak's *Van Oude en Nieuwe Christenen* (1937). Het zijn niet de intellectuele bezigheden zelf waarvan hij vervreemd is geraakt, zo begint hij te verklaren, maar 'er is een schaduw gevallen over het gebied van hun geldigheid'. Zodra de intellectueel zijn 'onchristelijke' recht om zich boven de massa te verheffen laat vallen, blijft een technicus des geestes over 'die bij de monteurs kan worden ondergebracht'. 'Woordgebruikers' heeft een cultuur die van een gecompliceerde arbeidsdeling leeft natuurlijk steeds nodig, zoals zij ook de specialisten nodig heeft. Maar, zegt Ter Braak, wij willen die woordgebruikers alleen dan op hun woord geloven, als zij er blijk van hebben gegeven zich van het geloof aan het Woord te hebben bevrijd. Intellectuelen zijn niets meer of minder dan 'paradoxe ambachtslieden van een democratische cultuur' (1949, 224-238).

Kernthema van het boek is Ter Braak's analyse van het 'christelijke' ressentiment en zijn kritiek op het 'christelijke' gelijkheidsstreven, dat in geseculariseerde vorm voortleeft in wereldlijke ideologieën als het liberalisme, het socialisme en het fascisme. Het Marxisme kan een christelijk systeem worden genoemd, omdat het van iedere positieve waardering van de ongelijkheid is gespeend, en een gelijkheidsmoraal predikt die zich knap weet te camoufleren als dictatoriale wetenschappelijke methode. Ook het fascisme predikt een fundamentele gelijkheid voor de volksgemeenschap, hoewel het in theoretisch opzicht 'louter omgekeerd marxisme' is. De strijd tussen marxisme en fascisme moet daarom vóór alles worden gezien als 'een strijd tussen twee interpretaties van christelijke gelijkheid zonder hierna-maals-projectie'. Vandaar hun fanatieke antagonisme, maar ook hun gemeenschappelijke grensbelangen tegenover de vrijheids- en gelijkheidsconceptie van de negentiende eeuw; vandaar ook het gemakkelijke omslaan van communisme naar fascisme en omgekeerd (318, 332, 348).

De ontmaskerende belangentheorie uit *Politicus zonder partij* wordt hier voortgezet en gepreciseerd met behulp van een theorie over de emancipatie van het christelijke ressentiment. Omdat het zich heeft bevrijd van het hiernamaals tast het ressentiment alle heersende privileges aan. Niet alleen het 'wetenschappelijk' socialisme, maar ook het 'irrationalistische' fascisme zijn vermomde vormen van ressentiment. Maar Ter Braak wil met deze ideologiekritiek niet suggereren dat wetenschap en kunst de dans ontspringen, of dat het ressentiment alleen een negatieve cultuurfactor zou zijn. Net zoals geest en belang onafscheidelijk zijn, zo gaan ook ressentiment en cultuur overal en altijd samen. Het ressentiment 'bouwt systemen, na andere te hebben vernietigd, werpt zich op de talenten, vergiftigt hen, maar drijft hen ook tot daden; welke daden en zelfs "daden des geestes" zijn zonder het ressentiment geboren? En hoeveel mensen moesten aan de troostende afgodsbeelden Waarheid en Schoonheid geloven om met een goed geweten datgene te doen wat zij konden doen?' (363-364).

Ook in zijn in hetzelfde jaar gepubliceerde opstel 'Het nationaal-socialisme als rancuneleer' onderstreept Ter Braak dat het ressentiment niet een specialiteit van het nationaal-socialisme is, maar tot 'de meest essentiële verschijnselen van onze cultuur' behoort. De rancune is 'alomtegenwoordig', ook in de goedheid, de waarheid en de schoonheid, ook in de democratie en in het socialisme. De democratie is daarbij in principe superieur aan andere politieke stelsels en ideologieën, omdat daarin het ressentiment 'minstens de vrijheid (heeft) om zichzelf te diagnosticeren en daardoor te styleren'. In dit opzicht is het nationaal-socialisme dus niet het aperte tegendeel, maar eerder de *perversie* van socialisme en democratie: van de *doctrinaire* democratie en van het *doctrinaire* socialisme. Wie dus het nationaal-socialisme wil bestrijden, 'moet in de democratie en het socialisme dezelfde fraseologie bestrijden, die hij ook en bij uitstek in het nationaal-socialisme bestrijdt' (1949, 576, 580-582).

De democratie zelf moet dan ook niet worden verdedigd als maximum en als geloof, maar hooguit als minimum en als paradox (367). Net zo min als De Kadt wenst Ter Braak haar te vereenzelvigen met algemeen kiesrecht, parlementarisme, of 'ethisch jargon', en hekelt hij de 'gelovige democraten' of 'begripsdemocraten' die 'maximum noemen wat een minimum is'. Democraat zijn betekent dat men de macht van het christelijk ressentiment over deze cultuur erkent, en Marxistische en fascistische frasen als camouflages van dat ressentiment; het betekent, 'dat men geen heilige gelijkheid of ongelijkheid

acteert in een maatschappij, die de gelijkheid door de ongelijkheid en de ongelijkheid door de gelijkheid *in balans* houdt'. Democratische vrijheid bestaat vooral uit dit labiele evenwicht tussen gelijkheid en ongelijkheid; zij wordt bevorderd door *opportunisme*, dat wil zeggen het opportunisme van iemand die het ressentiment niet idealiseert en wegmoffelt achter schone namen als waarheid, goedheid, objectiviteit of gerechtigheid, maar handelt zonder de garantie van dergelijke heilige frasen (370-371).

Dit 'kritisch opportunisme' (594) is het tegendeel van cynisme. De democratische intellectueel weet dat hij zelf een produkt is van het ressentiment, en verwerpt de fictie dat men het van andere cultuurfactoren zou kunnen isoleren. Niet de rancune of het belang op zich is het probleem, maar de *maskerade* en de *fatsoenering* ervan. Daarom rest de 'laatste Christenen' nog één taak: 'de *beheersing van het ressentiment*, door het als ressentiment te *denken* en het als ressentiment te *behandelen*. Een nieuwe elite is mogelijk, die de tegenstelling tussen onze kunstmatige quasi-elites, die van de "geest" en die van de "macht", opheft, doordat zij, in de gedachte en in de daad, het ressentiment weet te bepalen als het gevaar, maar ook als de motor' (378).

Zo brengt Ter Braak in *Van Oude en Nieuwe Christenen* een aantal thema's ter tafel die niet lang daarna ook figureren in De Kadt's *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* (1939). Net als De Kadt kondigt hij het einde van de ideologieën aan, en behandelt de driehoeksverhouding tussen Marxisme, fascisme en liberale democratie juist in het kader van het failliet van de 'grote verhalen'. Evenmin als De Kadt doet hij het fascisme af als een vorm van irrationalisme, maar neemt het serieus als een leer waar iets van te leren valt. Ook de democratie wordt niet geïdealiseerd, want ook zij kan doctrinair zijn en het totalitarisme baren; de bestaande, parlementaire democratie kan daarbij hooguit als een minimum worden verdedigd. Bovendien wil Ter Braak net als De Kadt ontsnappen aan de ingesloten ideologische tegenstelling tussen gelijkheid en ongelijkheid, en projecteert ook hij het beeld van een nieuwe elite in cultuur en politiek.

Veruit het belangrijkste in Ter Braak's duiding van het einde der ideologieën lijkt me echter zijn reflexieve ressentimentstheorie, die cultuur en ressentiment, of geest en belang durft samen te denken zonder te vervallen in cynisch reductionisme. De erkenning van de cultuurscheppende functie van belang en ressentiment betekent immers dat zij voortaan gelden als principieel *dubbelzinnige* krachten, niet alleen gevaarlijk maar ook motorisch, waarbij bovendien de

kwade, gevaarlijke en de goede, motorische functies niet in tegenstelling tot elkaar staan maar elkaars natuurlijk complement vormen.⁶ Hier ligt ook de eigenlijke kern van Ter Braak's democratiebegrip. De democratie is tenslotte toch superieur, omdat zij de mogelijkheid van zelf-reflexiviteit biedt, en het ressentiment kan leren beheersen door het welbewust te stileren. Die reflexiviteit en die stileren bepalen het 'kritisch opportunisme' van nuchtere woordgebruikers, van intellectuele ambachtslieden die zich niet langer beroepen op enigerlei klasse-superioriteit, en juist daardoor het mensenmateriaal vormen van een nieuwe elite.

Luxe-intellectuelen en levens-intellectuelen

De Kadt bespreekt Ter Braak's boek uitvoerig in het artikel 'De intellectuelen en de Westerse beschaving', geschreven tijdens het werk aan *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* en gepubliceerd in *De Nieuwe Kern* van september 1938. Hij geeft volmondig toe: 'Er is in ons land en ook daarbuiten ternauwernood iemand die zo vrij en vrolijk durft te denken als Ter Braak'. Ter Braak 'is nu eenmaal onze knapste en intelligentste essayist', die ondanks zijn afkomst, opvoeding en milieu een 'bijna onuitroeibaar instinct voor het zakelijke en voor het directe contact met levende en handelende mensen' blijkt te hebben (1991, 608, 602). 'Vrij en vrolijk denken' heeft echter voor de hartstochtelijke politicus De Kadt steeds een dubbele gevoelslading. In het vrijblijvende intellectuele kringetje waar Ter Braak deel van uitmaakt mag men desnoods aan de grenzen gaan staan en de draak steken met het kringetje zelf, maar men mag nooit de grenzen overschrijden om het vraagstuk van de machtsvorming aan de orde te stellen. Dat is vulgair, 'want dan eist men de overgang van tijdverdrijf naar ernst, van luxebestaan naar levensstrijd. Dan laat men zien dat er door de wereld der intellectuelen een grenslijn loopt, die de luxe-intellectuelen scheidt van de levens-intellectuelen, een grenslijn die ook nog door de beste der luxe-intellectuelen, Menno ter Braak, angstvallig geëerbiedigd wordt' (603-604).

⁶ Vgl. Ter Braak's relatief gunstige oordeel over Sal Tas' boek *Intellect en Macht*, waarin eveneens een positieve belangentheorie van de cultuur wordt ontvouwd (Tas 1937, 26-28, 42). Zie verder over de dualiteit van kennis en belang Pels (1987, 1992a).

De moraliserende toon van dit contrast tussen 'luxe' en 'leven' wordt als tevoren sterk door De Kadt's politieke hartstocht bepaald. Aan het begin van het stuk vindt men een veelzeggende definitie van 'werkelijke' intellectuelen als 'mensen die woorden en begrippen gebruiken en hanteren met het doel om in de maatschappij en in de wetenschap orde op zaken te stellen' - een definitie die de intellectueel wederom bijna gelijkstelt aan de politieke organisator. Luxe-intellectuelen als Ter Braak goochelen daarentegen slechts met woorden. Diens redeneerderij over Christelijke gelijkheid bijvoorbeeld leidt alleen tot de grootst mogelijke vaagheid, en verplicht tot niets. 'Er over praten, er over denken, akkoord. Doch meedoen, ingrijpen, handen vuil maken, verantwoordelijkheden dragen, risico's lopen - geen sprake van'. Ter Braak durft niet van gepraat naar machtsvorming over te gaan (608).

Net als in zijn opstel uit 1935 gaat De Kadt ervan uit dat de intellectuelen 'een geweldige maatschappelijke macht zijn door hun werkzaamheid en slechts machteloos door gebrek aan maatschappelijk inzicht en aan wil tot sociale machtsvorming' (608-609). Ter Braak redeneert dit voor de hand liggende feit weg door te bewijzen dat er nagenoeg geen intellectuelen zijn, door alleen scheppende persoonlijkheden tot die groep te rekenen en de rest 'middenstand' te noemen. Nu gaan we volgens De Kadt inderdaad naar een middenstandswereeld, maar dat is in geen geval een proces van groeiende gelijkheid. Juist de triomf van het fascisme bewijst hoe sterk het verzet tegen de gelijkheid in de maatschappij leeft. Men ontzegt zichzelf ieder inzicht en iedere bestrijdingsmogelijkheid van het fascisme door het als een gelijkheidsdroom te beschouwen: 'niet het verlangen naar gelijkheid, maar het verlangen naar ongelijkheid, binnen het raam van de middenstand (...) is kenmerkend voor onze tijd' (609-610). Alleen wanneer de intellectuelen beseffen dat zij zich moeten *organiseren* om hun maatschappelijk nut te doen aanvaarden, en beseffen dat er zonder dit maatschappelijk prestige ook geen levensruimte is voor de intellectuele elite, alleen dan is er een kans dat men mensen krijgt 'die de intellectuele waarden eerbiedigen en wier maatschappij naar die waarden geordend wordt' (612-613).

Ter Braak's boek loopt 'bijna' uit op een verdediging van de democratie, zij het dan vanzelfsprekend een democratie zonder fanatisme en zonder illusies, die niettemin sterke mannen weet voort te brengen en in staat is de strijd tegen de 'cyclopen' die ons bedreigen met kans op succes te voeren. Maar op het ogenblik dat die machtsvorming tegen het barbarendom aan de orde wordt gesteld,

krabbelt Ter Braak terug. De enige taak die hij aangeeft is die van de beheersing van het ressentiment, wat volgens De Kadt niet veel anders is dan 'de wil tot een leven zonder illusies'. Dat is niet zozeer de grondslag, maar kan slechts één van de elementen zijn in de vorming van een nieuwe elite. Hoofdzaak is echter dat Ter Braak niet aan de vorming van zo'n elite wil meewerken (616-618).

Overziet men de grote lijnen van deze kritiek, dan valt toch allereerst op hoe dicht Ter Braak en De Kadt elkaar naderen, maar ook hoeveel moedwil en misverstand De Kadt nodig heeft om de kleine afstand die resteert kunstmatig te vergroten. Zijn tendentieuze kritiek op het onverplichtende karakter van Ter Braak's cultuurkritiek en diens zogenaamde gebrek aan intellectuele moed wordt ingegeven door een hardnekkige blindheid voor de welbewust 'anti-politieke' manier waarop Ter Braak het machtsprobleem van de intellectuelen probeert te stellen. Ook toont De Kadt zich blind voor de kennis theoretische achtergrond ervan, en dus voor het eigenlijke motief van Ter Braak's ressentimentstheorie van de cultuur, die hij steeds reductionistisch opvat.⁷ De Kadt houdt vast aan een bijna 'schoolmeesterlijk' geloof in de Cultuur, en dus aan de eis om de intellectuelen orde op zaken te laten stellen in politiek en maatschappij.⁸ Ter Braak toont zich per saldo veel gevoeliger voor de macht van het woord, voor de listen en lagen van de kennispolitiek, en aarzelt alleen al om die reden om de intellectuele autonomie prijs te geven.⁹

⁷ Ter Braak zal volgens de Kadt de geschiedenis van de 'emancipatie van het ressentiment' niet schrijven, want het gaat hem niet om de dosering, maar om het beginsel: gelijkheid-in-ongelijkheid, recht als modus van de macht. Maar het 'beginsel' is een gemeenplaats, de 'dosering' is alles (1991, 616). Het lijkt er echter op dat het 'beginsel' toch méér inhoudt dan de Kadt er hier van maakt.

⁸ Dit motief is nog sterker aanwezig bij Tas. De intellectuelen moeten volgens hem de centrale rol spelen bij de vorming van het nieuwe kader van de democratie; zij moeten in de maatschappij een 'culturele hiërarchie' aanbrengen. Vernieuwing van de democratie vereist de vorming van een nieuwe *Herrenschicht*. De 'hiërarchie der ideeën' blijft bestaan (1937, 48).

⁹ Goudsblom (1988) signaleert wel Ter Braak's ontmaskerende wetenschapskritiek, maar acht deze op een of andere manier niet van toepassing op zijn eigen 'Freudiaanse' wetenschaps geloof. Het proto-sociologische in *Van Oude en Nieuwe Christenen* wordt onder andere gezocht in Ter Braak's scherpe besef voor de precare balans van 'geest' en 'geweld'. Maar Ter Braak schetst niet zozeer een 'balans' als wel een intrinsieke *samenhang* tussen geest en macht die nog het meest lijkt op een Foucaultiaanse notie van symbolisch geweld, en die haaks lijkt te staan op de uitgangspunten van de positivistische kennissociologie (van Norbert Elias) zoals Goudsblom die onderschrijft.

Ook De Kadt's frontale kritiek op Ter Braak's interpretatie van het fascisme heeft veel weg van een woordenstrijd tussen rivalen. Niet alleen omdat een variant van de gelijkheidsdroom wel degelijk in het fascisme aanwezig is, maar ook omdat Ter Braak en De Kadt uiteindelijk bij dezelfde grondgedachte uitkomen: die van een *balans* tussen gelijkheid en ongelijkheid en de noodzaak van een 'aristocratische' of 'élitaire' democratie. Terwijl Ter Braak de ongelijkheidsgedachte vasthoudt zowel tegenover de Marxistische als tegenover de fascistische gelijkheid, is De Kadt juist gecharmeerd van de fascistische *ongelijkheid*, en neemt haar in bescherming tegen de socialistische en democratische gelijkheidsgedachte. Ter Braak ageert vooral tegen het fascisme als een vermomde ressentimentsleer, en vindt in dit negatieve kenmerk de voornaamste gelijkenis met socialisme en democratie. De Kadt is vooral geïntrigeerd door het fascisme als een geperverteerde intellectuelen-heerschappij, en probeert socialisme en democratie van de noodzaak van een gezondere vorm van elitisme te doordringen.

De denkende en de handelende elite

Ter Braak's *De Nieuwe Elite* (1939) is een poging om de ideeën uit *Van Oude en Nieuwe Christenen* verder uit te werken en te differentiëren. De paradox van de democratie, zo betoogt hij daar, is dat zij slechts door een hiërarchische orde kan bestaan, maar geen absolute hiërarchische orde kan erkennen: in die zin is het elitebesef in een democratische cultuur 'vogelvrij' geworden. Bovendien is de elite verdeeld, omdat er vanouds een spanningsverhouding bestaat tussen geestelijke en wereldlijke macht. In de Christelijke wereld vormen Sacerdotium en Regnum nog een eenheid, maar daarna drijven de twee elites steeds verder uit elkaar en komen zij steeds meer in een antagonistische verhouding te staan. In onze eeuw leidt deze scheiding tussen handelen en denken tenslotte tot de scherpe antithese tussen politieke 'bruut' en intellectuele 'schoolmeester'. Kan echter de oorspronkelijke eenheid weer worden hersteld, en de antithese tussen geest en macht worden overwonnen?

Ter Braak suggereert opnieuw dat dit alleen mogelijk is op basis van 'opportunisme': de komende elite zal opportunistisch zijn, of zij zal geen elite zijn (1949, 655). Dit opportunisme drukt allerm minst onzekerheid of doelloosheid uit, maar alleen het voorlopig ontbreken van een woord voor bepaalde handelingen. De elite probeert immers

te schipperen tussen de klippen van de Geest en de Macht, zonder haar kompas te kunnen richten op een hemelse of aardse heilsstaat. Zij maakt van het labiele evenwicht tussen beide een erezaak, ziet steeds op korte termijn vooruit, en kijkt bij het formuleren van haar doelstellingen steeds achteruit, tegen de heersende zekerheden in.

Maar ook de nieuwe elite, zo luidt Ter Braak's tweede suggestie, zal een gespleten elite zijn. Zoals het Sacerdotium het Regnum als partner veronderstelde, zo veronderstelt een nieuwe denkende elite ook een nieuwe handelende elite. De toekomst is dus niet aan één, maar aan *twee* schipperende, opportunistische elites, wier spanningsverhouding hun onderlinge samenwerking geenszins uitsluit. De denkende elite zal niets méér verafschuwen dan 'de allures van de kunstmatige afzondering'. De handelende elite zal niet meer de pure brutaliteit bedrijven, maar respect hebben voor de democratie. 'Wij zien het gezicht nog niet van deze tactici, die hun aandeel in de bruutheid zullen hebben, die waarschijnlijk weinig met volle bewustheid zullen weten van het dilemma der denkenden en hen misschien zullen respecteren met een nuance van verachting (zoals iedere wereldlijke macht naast respect iets van verachting heeft gevoeld voor de clercken en filosofen). Er zal in de christelijke cultuur altijd een spanning bestaan tussen de handelende en de denkende, tussen de machtsuitoefening en de waardigheid (...)' (661).

'Wij zien het gezicht nog niet van deze tactici (...)'. Maar niet veel later herkent Ter Braak in elk geval één van die gezichten als dat van Jacques de Kadt. In zijn messcherpe ontleding van *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* spreekt hij grote waardering uit, hoewel zijn oordeel met gepaste terughoudendheid is gemengd. Stellig is De Kadt 'onder de Nederlandse socialisten één van de weinigen, zo niet de enige, die "scheppende ideeën" heeft'. Ter Braak verzekert zelfs dat hij er eigenlijk geen andere politieke idealen op na houdt dan De Kadt, en 'mocht een staatsman dus ooit op de basis van De Kadt's politieke ideeën aan een partij leiding gaan geven, dan zou ik mij zonder enige intellectuelen-pruderie bij die partij willen aansluiten' (1980, 491-492).

Tegelijkertijd acht hij De Kadt allerminst vrij van 'een zekere politieke voorlichters-vulgariteit'. Ten eerste heeft hij de neiging om zijn filosofische en politieke overtuiging zoveel mogelijk te generaliseren, om te schrijven als 'we' en niet als 'ik', in een 'strijdbare onpersoonlijkheid van stijl' - een kritiek die herinnert aan de analyse van de rationalistische schoolmeesters-elementen bij Freud in *Politicus zonder partij*. Ten tweede laat De Kadt de mens vrijwel samen-

vallen met de politicus, 'en wanneer de niet-politieke mens zo nu en dan enige autonomie wordt gegund, dan is dat meer een beleefdheid van de democraat, die immers (...) "de cultuur" verdedigt'. Daarom wil hij de kwalificatie 'luxe-intellectueel' gaarne als een geuzennaam aanvaarden (493-494).

Trefzeker legt Ter Braak daarmee de vinger op de twee grote zwakheden van De Kadet's cultuursocialisme: diens neiging tot hypostasering van begrippen, en diens neiging de intellectueel en de politicus te verenigen in hetzelfde personage. De geldigheid van 'handwoorden' als Cultuur en Democratie wordt op rationalistische wijze verondersteld. Dagelijkse begrippen van goed en kwaad worden volkomen naïef gehanteerd. Hetzelfde geldt voor het waarheidsbegrip, zodat het relativisme dat De Kadet zegt voor te staan met een flinke korrel zout moet worden genomen. Daarmee lijkt ook De Kadet tenslotte niet los te komen van de christelijke erfenis, en is zijn politiek in laatste instantie niet veel meer dan 'een gerationaliseerd pleidooi voor eigen parochie' (499, 501-503).

Bovendien is de spanning en wrijving tussen denken en handelen niet zomaar een bedenksel van fijne intellectuelen die zichzelf voordelig willen laten uitkomen door het denken boven het handelen te stellen. De twee elites der christelijke cultuur hebben oorspronkelijk *gelijke* rechten. De paradox, ja zelfs de tragiek van onze cultuur is dat de waardigheid en de macht steeds met elkaar in botsing komen, omdat zowel de klerken als de politici hun aandeel in het beheer van de wereld als het doorslaggevende willen laten gelden. Maar geen van beide elites heeft gelijk. Zij kunnen niet zonder elkaar leven. Ondanks hun wederzijdse verkettering streven zij steeds weer naar samenwerking en compromis (495-496).

Ook bij De Kadet vindt men deze spanning tussen waardigheid en macht. Maar die spanning wordt geen tragedie, want De Kadet is een intellectueel, die 'positief voor de macht heeft gekozen'. Waardigheid en cultuur behoren bij hem volkomen tot het gebied van de tactiek. In wezen gaat het bij hem om de macht, om het bestuur der wereld met het zwaard, zij het dan uitdrukkelijk in naam van de geest. Dat wil zeggen dat het conflict tussen denken en handelen, tussen waardigheid en macht door De Kadet wel wordt geconstateerd, maar tegelijkertijd wordt verdonkeremaand, omdat hij het in zijn politieke, rationalistische schema slechts als ondergeschikt motiefje gebruiken kan (496-97, 499).

Op het ogenblik dat dit oordeel wordt neergeschreven zijn De Kadet en Ter Braak elkaar in hun cultuurpolitieke stellingnames niettemin

dicht genaderd. Terwijl *Politicus zonder partij* De Kadt nog sterk het verwijt van vrijblijvendheid ingeeft, signaleert hij dat Ter Braak in latere jaren steeds concreter gaat denken en veel van zijn koudwater-vrees voor maatschappelijk-politieke vraagstukken verliest. Omgekeerd lijkt er bij De Kadt op de valreep enig besef te groeien van de noodzaak om een grotere afstand te bewaren tussen cultuur en politiek. Zeker na de zelfmoord van Ter Braak na de Duitse inval in 1940 klinkt het verwijt van 'luxe-intellectueel' niet meer en brengt hij meer tolerantie op voor diens 'anti-politieke' neigingen. Het geëmotioneerde overzichtsstuk 'Menno ter Braak en de menselijke waardigheid', in het eerste oorlogsjaar geschreven, bevat op dit punt een schoorvoetende herziening en verzachting van principes die ook in de volle breedte van zijn elite-denken kan worden gesignaleerd.¹⁰

In 1940 benadrukt De Kadt niet zozeer het 'luxe-karakter', maar juist het maatschappelijke, politieke accent in *Van Oude en Nieuwe Christenen* en *De Nieuwe Elite*, waarin volgens hem de strijd tegen het fascisme voorop stond. Ter Braak werd steeds eenvoudiger en gewoner, 'doorvoelde steeds dieper wat hij met alle gewone en eenvoudige mensen gemeen had' (De Kadt's eigen plotselinge ontdekking in 1940!), terwijl tegelijkertijd bij hem het verlangen groeide naar 'meer intelligentie in de leiding der maatschappij' (1991, 634). Dat Ter Braak openlijk liet weten uit opportuniteitsoverwegingen partij te kiezen en zijn politieke bemoeiingen als intermezzo te bedoelen, moet niet geringschattend worden opgevat (634, cf. 640). Ook vereenzelvigt De Kadt het begrip 'levenskunst' hier niet meer zo vanzelfsprekend met 'politiek' als hij in zijn scherpe reactie op *Politicus zonder partij* had gedaan, en toont hij meer waardering voor Ter Braak's 'worsteling met het Christendom' als centrale erfenis van de Westerse cultuur. Maar hij reageert niet expliciet op Ter Braak's rationalismeverwijt en op diens basisnotie van het tragische conflict tussen de elites van geest en macht.

De oorlog maakt ook een definitief einde aan het plan om de erfenis van *Forum* en *De Nieuwe Kern* samen te brengen in een nieuw cultuurpolitiek tijdschrift. Het initiatief daartoe was genomen door Du Perron, een schrijver tot wie de Kadt zich naar eigen zeggen toch méér voelde aangetrokken dan tot Ter Braak, hoewel Ter Braak's streven naar journalistieke onafhankelijkheid hem niettemin 'een gevoel van vriendschap' had ingegeven. Ook de dichter Mars-

¹⁰ Zie uitvoeriger Pels (1993, te verschijnen, hoofdstuk 5). Het artikel dat U nu leest is een kortere versie van hoofdstuk 6.

man had de Kad'ts fascisme-boek geprezen en geestdriftig gereageerd op het tijdschrift-plan. Het voornemen strandde echter spoedig nadat de beoogde uitgever Querido moeilijk te vervullen financiële garanties had gevraagd. Wel publiceerde Du Perron nog enkele artikelen in de laatste nummers van *De Nieuwe Kern* vóór de bezetting (De Kad't 1978, 200-202). Maar het doek viel definitief door de plotselinge dood in het begin van de oorlog van zowel Marsman, Ter Braak als Du Perron.¹¹

Kennispolitiek en anti-politiek

Zo bevat de ressentimentstheorie van Ter Braak een besef van de intrinsieke verwevenheid van kennis en belang, en een gevoeligheid voor de agonistische logica van de 'waarheidspolitiek' die sterk doet denken aan de relativistische cultuur- en wetenskapskritiek van eigentijdse denkers als Foucault, Rorty, Bourdieu, Sloterdijk of Latour. Tegelijkertijd verdedigt Ter Braak juist tegenover De Kad'ts politiseringsdrang het goed recht van de 'politicus zonder partij', de 'luxe-intellectueel' of de 'individualist' op een manier die grote affiniteit vertoont zowel met de recente pogingen van Midden-europese ex-dissidenten als Konrád en Havel als die van Westerse denkers als Gouldner, Habermas en Bourdieu om de autonomie van de cultuur op een politieke manier te verdedigen tegen de politiek (Gouldner 1973; Konrád 1982; Habermas 1987; Bourdieu 1989).

Het is juist die intrigerende evenwichtskunst met de principes van de kennispolitiek en de anti-politiek die Menno ter Braak in ons 'gesprek met de vorigen' tot een levendiger tijdgenoot maakt dan Jacques de Kad't. De Kad't begint zijn politieke leven als een intellectuele technocraat, voor wie factoren als bewustzijn en bekwaamheid, kadervorming en leiderschap steeds zwaarder gaan wegen (Havenaar 1990). Via het artistieke elitisme van Wilde, Eastman's revolutionaire ingenieurskunst en de Man's intellectuelen-socialisme expliciteert hij zijn groeiende overtuiging dat het intellect, eerder dan het geld en de macht, de wereld moet beheersen. Deze sacralisering van het cultuur-

¹¹ Dat het idee toch verder leefde blijkt uit de eerste contacten die De Kad't in 1945 vanuit Indonesië krijgt met het bevrijde Nederland. Hij hoort dan dat Geert van Oorschoot een eigen uitgeverij had gesticht die een weekblad *De Baanbreker* uitgaf dat de traditie van *De Nieuwe Kern* voortzette, maar dan zoals het blad zou zijn geworden als het oude plan van samenwerking met Du Perron en Ter Braak zou zijn doorgedaan (1978, 138).

begrip en de osmose tussen cultuur en politiek krijgen het duidelijkst gestalte in *Het fascisme en de nieuwe vrijheid* (1939). Het cultuursocialisme moet immers worden gedragen door krijgshaftige lieden 'voor wie de cultuur alles is', die bereid zijn 'allerlei ontberingen te dragen, als maar wetenschap en kunst, moraal en visioen behouden blijven en kunnen leven (...)'. Deze cultuurmensen zijn de dragers van een objectieve cultuurdynamiek die dekking geeft aan een 'imperialistische begeerte tot het temmen en onderwerpen en beschaven der barbaren' (1980, 61, 79, 84, 226).

Ook in de tweede zin moet de cultuur van de Kadet door-en-door politiek worden. Niets voor niets roemt hij de fascistische leiders van het eerste uur als een 'synthese van daad-mens en intellectueel', en rechtvaardigt hij het aanvankelijke fascistische streven naar een maatschappij onder leiding van 'een *aristocratie* van energieke, bekwaame intellectuelen'. Elders levert hij kritiek op intellectuele 'vakmensen' die geen verantwoordelijkheidsgevoel meer hebben, dat wil zeggen niet langer bereid en in staat zijn om 'leiding te geven aan de mensheid' en deze taak ten onrechte overlaten aan de politici. Het grootste gevaar schuilt met andere woorden in het verdwijnen van de cultuurmensen, de typische intellectuelen, als leiders van hun volk (1980, 125, 139-140).¹²

Kennispolitiek betekent voor De Kadet zodoende dat de geest moet worden gemachtigd, dus dat talent, bekwaamheid of 'capaciteit' de wereld moeten beheersen. De intellectueel moet een politicus zijn omdat hij het *beter* weet en kan dan de politici. Ter Braak erkent een veel inwendiger koppeling tussen kennis en politiek. De geest is onvermijdelijk al machtsgeladen, en de intellectueel noemt zich politicus juist omdat hij zich *niet beter* acht dan politici, wier woordenstrijd altijd ook een belangenstrijd is. Wie de besten en verstandigsten zijn is voor De Kadet ook veel evidentier dan voor Ter Braak. Natuurlijk onderstreept ook hij dat de 'hiërarchie der capaciteiten' door democratische wedijver, in het 'vrije spel der culturele krachten' tot stand moet komen, en dat zij voortdurend aanvechtbaar en veranderbaar is (1980, 262-264). Maar Ter Braak lijkt door zijn intrinsieke koppeling tussen kennis en belang ook veel principiëler te erkennen dat kennis en bekwaamheid per definitie omstreden en betwistbare begrippen zijn.

¹² Vgl. ook de zin die Tas' boek *Intellect en Macht* samenvat: 'In de wijze, flinke gids der mensen, dat is *in de goede politicus*, zijn intellect en macht, zijn wijsheid en macht, tot werkelijkheid verenigd' (1937, 309).

Dit heeft interessante consequenties voor De Kadt's opvatting en verdediging van wat hij 'bevestigend skepticisme' of 'actief relativisme' noemt.¹³ Het intrigerende van beide slogans ligt natuurlijk in de spanning tussen de beide componenten van activisme en relativisme. Bij de Kadt groeit die spanning uit tot een geweldige paradox. Zijn fel beleden cultuur-imperialisme stelt enerzijds zekerheid tegenover zekerheid en mythe tegenover mythe, maar erkent anderzijds de eeuwige voorlopigheid van alle waarheid en waarde, en daarmee de noodzaak van een 'politiek der gematigden'. De nieuwe mens, die de absolute geloofszekerheid niet langer nodig heeft om te kunnen handelen, verliest niet de wil tot expansie, maar ziet het relativisme juist als een bron van trots en kracht (1980, 229-230).

Daarom wordt het dilemma van de 'politiek der skeptici' door Ter Braak ook veel scherper gesteld, wanneer hij afscheid neemt van elk universalistisch waarheids- en waardegebod en zijn opstelling schaamteloos benoemt als 'kritisch opportunisme'. Terecht vat hij het cultuur- en elitebesef van de Kadt op als een rationalistische ontkenning en fatsoenering van het ressentiment. Het eliteprobleem kan pas zuiver worden gesteld wanneer ook die rest van rationalisme wordt ontkracht. Dat betekent niet het einde van alle elites, maar wel het einde van het elitisme dat zichzelf verschuilt achter 'handwoorden' als proletariaat, volk, cultuur of democratie. Niet het einde van de politiek, maar het begin van een 'politiek der onzekerheid' die gebouwd is op welbegrepen opportunisme, op een reflexieve stilering van belang en ressentiment.¹⁴

Dat wil zeggen dat de gedachte van een actief of expansief relati-

¹³ De eerste uitdrukking is een vertaling van Eastman's *affirmative scepticism* (Eastman 1926); de tweede lijkt een variant van Nietzsche's 'actief nihilisme' uit *Der Wille zur Macht*. Nietzsche's 'actieve nihilisten' vormen een hogere soort van 'uitzonderingsmensen' of 'zeldzamen' die zich steeds teweer moeten stellen tegen de tyrannie van de lagere soort van middelmatige mensen (1964, 20-23). Volgens sommige commentatoren wordt dit actief nihilisme door Jünger, Heidegger en Schmitt voortgezet (Wolin 1990; De Wit 1992, 123). Deze verwijzing naar denkers met nationaal-socialistische sympathieën is interessant zowel in verband met de nationaal-socialistische hantering van Nietzsche (en vooral diens posthume *Der Wille zur Macht*) als in verband met De Kadt's eigen flirt met het fascisme.

¹⁴ Een postmoderne poging om te komen tot een Nietzscheaans geïnspireerde ethiek en politiek is te vinden bij Connolly (1985, 1991), die opereert in het spoor van Foucault. Foucault heeft zijn vroege politieke radicalisme trouwens later aangeduid met de term 'Nietzscheaans communisme' (Eribon 1990, 70), wat natuurlijk ook een heel goede betiteling is van het vroege radicalisme van De Kadt.

visme inspirerend kan zijn, mits het kennispolitieke relativisme serieus wordt genomen en méér is dan een pose. Het bevat in elk geval een gezonde tendens tegen de agnostische, waardevrije houding die het relativisme vaak met zich meebrengt. In een actief relativisme geldt het relativisme zelf als criterium van waarheid en waarde, en vormt als zodanig een 'bron van trots en kracht'. De Kadt's overtuiging dat 'elke grote idee streeft naar de wereldheerschappij' claimt echter weer te veel grootsheid en te veel grondgebied voor de eigen idee. Ter Braak's 'stijl-voor-vrienden' is bescheidener (het is geen universalistische stijl-voor-allen), maar is evenzeer gericht op de verdediging en zelfs uitbouw van de eigen levensvorm of vriendenkring. Tussen relativisme en een kritisch-oordelende, expansieve houding bestaat geen noodzakelijke tegenstelling. Foucault's 'hyperactief pessimisme' of 'pessimistisch activisme' is daar een eigentijds voorbeeld van (Foucault 1983, 231-232).¹⁵

Dit actieve relativisme bepaalt ook sterk het profiel van de 'anti-politieke' cultuurpolitiek. In termen van de traditionele keuze tussen ivoren toren en politiek engagement bracht de tweede optie doorgaans de pretentie mee dat intellectuelen *de plaats zouden moeten innemen* van de politici. Deze traditie van de wetgevende Rede als grondslag voor de intellectuelen-heerschappij reikt van Plato tot Voltaire en van Saint-Simon tot Sartre, en drukt zoals we hebben gezien nog een zwaar stempel op het denken van De Kadt. Het idee van de 'anti-politieke politiek' onttrekt zich echter op een specifieke manier aan de traditionele keuze tussen distantie en betrokkenheid. Het houdt immers in dat de professionals van de cultuur politiek actief kunnen zijn zonder op te houden culturele professionals te zijn, dus zonder te pretenderen de plaats te kunnen (of willen) innemen van de beroepspolitici; zoals ook politici intellectueel actief kunnen zijn maar niet op hun beurt moeten pretenderen de cultuur volledig te kunnen dragen.

Anti-politiek is dus iets heel anders dan een a-politieke, waardevrije houding: het is de politieke activiteit van degenen die *geen politici willen worden* en die weigeren te delen in de macht. De relatie tussen de beroepspolitiek en de culturele anti-politiek is als die tussen twee bergen: geen ervan probeert de plaats van de ander in te

¹⁵ De Man stelt al in 1927 dat relativisme niet per definitie gelijk is aan dadenloosheid (1927, 365). Ook Rorty (1989) en Kolakowski (1990, 14-31) menen dat er geen noodzakelijke tegenstelling bestaat tussen de verdediging van de eigen cultuur en het cultuurrelativisme.

nemen; geen ervan kan de ander elimineren of vervangen (Konrád 1984, 230-231). Cruciaal hierin is dus het besef dat politiek bedrijven *iets anders* is dan het ontplooiën van intellectuele creativiteit; dat - om De Kadt's termen tegen hem te gebruiken - het 'organiseren van ideeën' niet kan samenvallen met 'het organiseren van mensen en dingen' maar een andere logica volgt. 'Daadmens' en 'intellectueel' kunnen beter gescheiden personages zijn.

Vandaar de onverminderde actualiteit van Ter Braak's notie van het cultuurconflict tussen de twee vleugels van een 'opportunistische' elite; van de antagonistische samenwerking tussen denkers en doeners die elkaars professionalisme respecteren, maar ook de keerzijde ervan kennen en uitspelen in hun spel van wederzijdse rivaliteit. Dat maakt de notie van 'anti-politiek' in feite tot een maatschappelijke, groot-schalige variant van het klassiek-democratische project van de scheiding der machten binnen de staat. Ook in dit bredere vlak geldt de 'scheiding der sferen' of de institutionele differentiatie als remedie tegen absolutistische machtsmonopolies en dus als voorwaarde voor democratie (Konrád 1984; vgl. ook Kalma 1984, 1988). Het idee van de 'gespleten elite' houdt geestelijke en wereldlijke macht gescheiden, ook al is de geest inmiddels verwereldlijkt en wordt haar autonomie niet langer geclaimd op grond van een belangeloos waardevrijheidsgebod. Juist in die splitsing en die precaire balans, waarin de kennis-politieke koppeling tussen geest en macht wordt 'vereffend' met hun anti-politieke ontkoppeling, lijkt de belofte te schuilen van een democratische cultuur.

Literatuur

- Bourdieu, Pierre, (1989), 'The Corporatism of the Universal. The Role of Intellectuals in the Modern World', *Telos*, 81.
- Braak, Menno ter, (1949), *Verzameld werk*, 3, Amsterdam: Van Oorschot.
- Braak, Menno ter, (1980), *Verzameld werk*, 4, Amsterdam: Van Oorschot.
- Connolly, William, (1985), *Political Theory and Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Dehue, Trudy, (1990), *De regels van het vak. Nederlandse psychologen en hun methodologie 1900-1985*, Amsterdam: Van Gennep.
- Eastman, Max, (1926), *Marx, Lenin, and the Science of Revolution*, London: George Allen & Unwin.
- Eribon, Didier, (1990), *Michel Foucault. Een biografie*, Amsterdam: Van Gennep.
- Foucault, Michel, (1983), 'On the Genealogy of Ethics', in: Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow (1983), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Goudsblom, Johan, (1988), 'Het probleem van de hiërarchie bij Menno ter Braak', in: Johan Goudsblom, *Taal en sociale werkelijkheid*, Amsterdam: Meulenhoff.
- Gouldner, Alvin W., (1973), *For Sociology*, London: Allen Lane.
- Habermas, Jürgen, (1987), 'Heinrich Heine und die Rolle des Intellektuellen in Deutschland', in: Jürgen Habermas, *Eine Art Schadensabwicklung*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Havenaar, Ronald, (1990), *De tocht naar het onbekende. Het politieke denken van Jacques de Kadt*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, Sal Tas, Henk de Boer (1934), *Politiek of Romantiek. Open Brief aan de leden der OSP*, Amsterdam.
- Kadt, Jacques de, (1935), 'Eén jaar Nieuwe Kern', *De Nieuwe Kern*, 2:1.
- Kadt, Jacques de, (1948), *Verkeerde voorkeur*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, (1972), *De politiek der gematigden*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, (1976), *Politieke herinneringen van een randfiguur*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, (1978), *Jaren die dubbel telden*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, (1980 (1939)), *Het fascisme en de nieuwe vrijheid*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kadt, Jacques de, (1991), *De deftigheid in het gedrang*, Amsterdam: Van Oorschot.
- Kalma, Paul, (1984), 'Politieke en sociale democratie II: Op weg naar een definitieve verzoening van socialisme en pluralisme', *Socialisme & Democratie*, no. 12.
- Kalma, Paul, (1988), *Het socialisme op sterk water*, Deventer: WBS/Van Loghum Slaterus.
- Kolakowski, Leszek, (1990), *Modernity on Endless Trial*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Konrád, George, (1982), *Anti-Politics*, New York: The Free Press.
- Man, Hendrik de, (1927), *De psychologie van het socialisme*, Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Marsman, Hendrik, (1938), *Menno ter Braak*, Amsterdam: Querido.

- Nauta, Lolle e.a., (1992), *De rol van de intellectueel*, Amsterdam: Van Gennep.
- Nietzsche, Friedrich, (1964 (1906)), *Der Wille zur Macht*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Pels, Dick, (1982), 'De redelijkheid van het fascisme', *Socialisme & Democratie*, 2.
- Pels, Dick, (1987), *Macht of eigendom? Een kwestie van intellectuele rivaliteit*, Amsterdam: Van Gennep.
- Pels, Dick, (1992a), 'Kennispolitiek. Een gebruiksaanwijzing voor Foucault', *Kennis & Methode*, XVI:1.
- Pels, Dick, (1992b), 'Kennispolitiek en anti-politiek', in Nauta e.a. (1992).
- Pels, Dick, (1992c), 'Intellectuele autonomie', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 19, 2.
- Pels, Dick, (1993), *Het democratisch verschil. Jacques de Kadt en de nieuwe elite*, Amsterdam: Van Gennep (te verschijnen).
- Rorty, Richard, (1989), *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, Max, (1980 (1845)), *The Ego and Its Own*, London: Rebel Press.
- Tas, Sal, (1937), *Intellect en macht*, Haarlem: N.V. Eigen Volk.
- Wit, Theo de, (1992), *De onontkoombaarheid van de politiek*, Ubbergen: Pomppers.
- Wolin, Richard, (1990), *The Politics of Being. The Political Thought of Martin Heidegger*, New York: Columbia University Press.