Benjo Maso

Van Cassirers epistemologie tot Freuds metafysica

Over het artikel van Kilminster en Wouters

Zoals Kilminster & Wouters schrijven, was mijn artikel over 'Elias en de neokantianen' waarschijnlijk de eerste serieuze poging om Elias' relatie tot zijn filosofische achtergrond te onderzoeken, en meer dan een verkenning kon het niet zijn. In de toekomst hoop ik nog eens verder in te gaan op de rol die het neokantianisme bij de ontwikkeling van de sociologie gespeeld heeft en daarom is elk serieus commentaar meer dan welkom. Kilminster & Wouters voldoen daar in zoverre in dat zij enkele niet-gepubliceerde bronnen presenteren. Maar helaas hebben zij niet meer te bieden. Daar zijn twee redenen voor. In de eerste plaats gaan zij er van uit dat mijn betoog een 'aanval' is die gepareerd moet worden en hechten daarom meer waarde aan het polemisch effect van hun argumenten dan aan een correcte weergave van mijn betoog. Om een paar voorbeelden te noemen: ik beweer niet dat Elias uit opportunistische motieven van de filosofie naar de sociologie overging, maar geef de omstandigheden aan waaronder deze keuze plaats vond '*afgezien van zijn persoonlijke interesse*'(27); ik stel dat de bittere ervaringen rond het conflict met Hönigswald een *mogelijke* verklaring bieden voor de toon van Elias' aanvallen op de filosofie, en niet de *enig mogelijke* (27); ik schrijf niet dat Elias zich geheel afzijdig hield van politieke vraagstukken, maar wijs juist op de spanning tussen politieke betrokkenheid en academische distantie (25-26); ik beschouw het gebruik van analoge metaforen niet als argument dat Elias belangrijke ideeën van Cassirer heeft overgenomen, maar geef er alleen mee aan dat de standpunten waarmee Elias beweert zich van filosofen te onderscheiden, niet alleen in de filosofische literatuur te vinden zijn, maar bovendien in dezelfde bewoordingen geformuleerd worden (35). Het meest frappante voorbeeld is de kwestie die Kilminster & Wouters als het belangrijkste geschilpunt met mijn opvattingen presenteren,

namelijk dat Elias' sociologische onderzoekingen ondanks terminologische overeenkomsten structureel van filosofie verschillen: een stelling die zij ook in mijn artikel hadden kunnen vinden (52).

De tweede reden is het tweede punt weegt misschien nog zwaarder. Kilminster & Wouters weten ongetwijfeld veel van Elias en van allerlei andere onderwerpen, maar weinig of niets van het belangrijkste onderwerp van mijn artikel, namelijk het Marburgse neokantianisme. Dat zij bij het verschijnen van mijn artikel van deze half vergeten filosofische stroming niet op de hoogte waren, is geen schande. Maar dat ze in de anderhalf jaar die sindsdien verlopen zijn, niet de moeite hebben genomen zich er in te verdiepen voordat zij hun mening erover in een artikel met wetenschappelijke pretentie verkondigen, valt niet te excuseren.

Apriori en Geltung

Het belangrijkste document dat Kilminster & Wouters aandragen is het ongepubliceerde manuscript van Elias' dissertatie, dat volgens hen van groot belang is voor een juist inzicht in het conflict met zijn promotor. In mijn artikel heb ik dit conflict tamelijk uitvoerig behandeld, voornamelijk om aan te tonen dat Elias' bewering dat Hönigswald meende dat mensen over aangeboren apriori's beschikken, onmogelijk juist kon zijn.

Kilminster & Wouters proberen niet aan te tonen dat Elias' beschrijving van Hönigswalds standpunt correct is. Zij stellen alleen dat mijn bespreking van Elias' meningsverschil met zijn promotor irrelevant is, omdat dit niet zozeer om het apriori-begrip ging, maar om het probleem van *Geltung* (validiteit, waarheid).

Dat is een verrassend standpunt, omdat het niet alleen van mijn beschrijving afwijkt, maar ook van die van Elias zelf. In het interview met Johan Heilbron (1984, 10-11) noemt Elias immers maar één oorzaak voor zijn ruzie met Hönigswald: hun onenigheid over het apriori-begrip. Hetzelfde geldt voor zijn *Notizien zum Lebenslauf*. In een later toegevoegde noot deelde hij inderdaad mee dat zijn promotor en hij het over *Geltung* evenmin eens waren, maar noemde het niet als aanleiding voor hun conflict.

Het manuscript van het proefschrift (dat Wouters zo vriendelijk

was om mij toe te zenden) wijst er ook zeker niet dat Elias' weergave onjuist is. Kilminster & Wouters hebben volkomen gelijk dat een aantal belangrijke punten van het manuscript afwijken van de gepubliceerde samenvatting. Deze is voorzien van het *imprimatur* van zijn promotor ('Berichterstätter: Prof.dr. Hönigswald') en genoot blijkbaar diens instemming. Gezien de verschillen tussen de twee versies, had Hönigswald ongetwijfeld wel bezwaren tegen de inhoud van de manuscript-tekst, maar kennelijk niet zoveel dat hij deze onaanvaardbaar vond: hij heeft Elias er immers een doctorsgraad voor verleend. Volgens zijn eigen zeggen heeft Elias zijn eerste versie echter op diverse plaatsen heeft moeten wijzigen en werd zelfs gedwongen sommige delen geheel te schrappen, waaronder hoogst waarschijnlijk de conclusie op de ontbrekende laatste pagina's. Er is dus een oer-versie geweest en dat was de tekst die de delen bevatte die Hönigswald absoluut niet wilde accepteren. Dat het manuscript wel beschouwingen over *Geltung*, maar niet over *apriori* bevat is daarom zeker niet in strijd met Elias' beschrijving van het conflict (die ik heb overgenomen), maar vormt er juist een indirecte bevestiging van. De uitgebreide aandacht die Elias in de geaccepteerde tekst aan zijn eigen standpunt over het *Geltung*-probleem heeft mogen wijden, is de voornaamste indicatie dat het geen belangrijk twistpunt was.

Zoals Elias zelf heeft opgemerkt bevat zijn proefschrift verschillende aanzetten die hij in zijn latere werk verder heeft uitgewerkt. Voor een volledig inzicht in zijn intellectuele ontwikkeling zijn deze passages natuurlijk van belang. Maar dat betekent niet dat zij vanuit de context waarin zij indertijd geschreven zijn even opmerkelijk zouden zijn. Zo stelt Elias (1924, 54) dat sommige vragen alleen volledig te beantwoorden zijn 'door dieper in te gaan in de structuur van de gemeenschap'. Vanuit het perspectief van zijn latere werk is dit natuurlijk een belangwekkende uitspraak. Maar het is een misvatting om in deze incidentele opmerking al een 'commitment to sociology' te zien, zoals Kilminster & Wouters menen. Zij houden er namelijk geen rekening mee dat de grenzen tussen filosofie en sociologie in die jaren nog zeer diffuus waren. Zo beschouwde Oesterreich (1916, 379-81) Simmel nog eenvoudigweg als vertegenwoordiger van de 'relativistische' stroming in het neokantianisme. Het *Kant-Gesellschaft* publiceerden naast werken van filosofen ook boeken en artike-

len van Simmel, Mannheim en Vierkandt. In de *Kant-Studien* werd vrij veel aandacht aan sociologie besteed en de boeken van Max Weber, die Rickert nog als een toepassing van zijn eigen filosofie kon beschouwen, werden geregeld besproken. Sociologische uitspraken, zeker van programmatische aard, zoals in Elias' dissertatie, zijn dan ook in het werk van vele neokantiaanse filosofen te vinden. Zo erkende ook Cohen (1924, III, 398) dat de sociologie een eigen plaats had en wees er al in 1866 op dat bij elke verklaring van culturele verschijnselen rekening met de sociale omstandigheden moet worden gehouden (1924, I, 48). Natorp (1912, 197) beschouwde een dergelijk uitgangspunt zelfs als een van de kenmerken van de Marburgse school.

Het lijkt Kilminster & Wouters bovendien te zijn ontgaan, dat de ondertitel van Elias' dissertatie een '*kritische*' studie aankondigt en deze zich ook inderdaad expliciet richt op de logische principes van *kritisch* historisch onderzoek (1924, 7, 45). Nu was 'kritisch', afgeleid van Kants drie beroemde *Kritiken*, de term waarmee Kantianen hun eigen stroming in min of meer polemische zin van andere filosofische richtingen onderscheidden. Zo noemden de aanhangers van de Badense en Marburgse school zich 'kritische idealisten', terwijl de stroming van Riehl en Hönigswald als 'kritisch realisme' bekend stond (zie Österreich 1916, 374). Elias stelde zijn betoog dan ook expliciet binnen de neokantiaanse traditie en niets wijst erop dat hij met zijn dissertatie de status van de filosofie zelf ter discussie stelde, zoals Kilminster & Wouters menen. Elias keerde zich tegen bepaalde filosofische opvattingen, maar zeker niet tegen de filosofie als geheel. Zijn dissertatie bevat inderdaad passages die in strijd waren met de ideeën van zijn promotor, maar deze heterodoxie stemde wel overeen met de filosofie van de Marburgse school. Het idee van Kilminster & Wouters dat Elias de Marburgers op hun eigen muziek liet dansen door hun 'aanspraken op eeuwigheid' te ondermijnen met zijn kritiek op het idee van de 'universaliteit van categorieën', is pure fantasie: de universaliteit van categorieën wezen de Marburgers af en aanspraken op eeuwigheid bezaten zij niet. Elias' proefschrift bevestigt alleen maar mijn veronderstelling dat zijn opvattingen veel dichter bij Cassirer dan bij Hönigswald stonden.

Kilminster & Wouters pretenderen een 'vollediger beeld van de Marburgse school' te schilderen dan in mijn artikel te vinden is. De bronnen voor dit beeld zijn niet erg indrukwekkend: drie encyclopedie-kolommen en anderhalve pagina uit een boek van Gillian Rose. Misschien kunnen dergelijke tekstjes dienen als een eerste begin voor een onderzoek, maar zeker niet als eindpunt. Wie zich geheel op 'autoriteiten' baseert, kan van hun inzicht profiteren, maar neemt tegelijkertijd ook hun fouten en vooroordelen over. Zo had Cohen het niet over 'zuivere logica', wat Gillian Rose (1981, 10) ook mag beweren. 'Zuivere logica' (*reine Logik*) - logica ontdaan van alle 'psychologistische' elementen - is een begrip dat hecht verbonden is aan de filosofie van Husserl (1984, I,: 230-258) en niet aan die van Cohen. Natorp prefereerde inderdaad de term *allgemeine Logik*, maar alleen omdat hij er heel iets anders mee bedoelde, namelijk logica die alle aspecten van menselijke cultuur omvat.

Kilminster & Wouters nemen niet alleen de fouten van hun 'autoriteiten' over, maar missen kennelijk ook de basiskennis om hun uitspraken juist te interpreteren. Het idee dat logisch denken volgens Cohen de sociale en natuurlijke werkelijkheid produceert en voortbrengt, is in elke vorm een uiterst simplistische weergave van Cohens filosofie, maar volkomen onverdedigbaar wanneer aan het woord 'werkelijkheid' toegevoegde restrictie 'as it is held to be' (-Beck 1967, 471) wordt weggelaten, zoals Kilminster & Wouters doen. Becks uitspraak dat de Marburgers naar moderne maatstaven gemeten metafysischer waren dan hun oriëntatie op de wetenschap zou doen geloven, impliceert hoogstens dat hun anti-metafysisch streven niet volledig slaagde, maar zeker niet dat het niet serieus hoeft te worden genomen en tussen aanhalingstekens moet worden gezet. Het betekent nog veel minder dat er enige grond is voor de absurde beschuldiging van Kilminster & Wouters dat ik de nadruk die de Marburgers op de wetenschap legden ophemel om 'schijnbare verbanden met het werk van Elias' aan te tonen: de Marburgers verkondigden niet alleen het primaat van wetenschappelijke kennis als onderwerp van filosofisch onderzoek, maar wijdden er bovendien de meeste aandacht aan en werden er soms fel om bekritiseerd.

Kilminster & Wouters hebben wat meer aandacht besteed aan

Cassirer dan aan Cohen en Natorp en citeren zelfs een paar maal uit diens eigen werk. Maar dat betekent niet dat zij er werkelijk enig inzicht in hebben. Zo schrijft Kilminster (1991, xvi) over *Die Philosophie der symbolischen Formen* (waarvan hij abusievelijk meent dat het maar uit één deel bestaat) dat Cassirer zich erin bezig houdt met de relatie tussen het symbool en 'what it stands for'. Het lijkt mij moeilijk de plank verder mis te slaan en het is dan ook geen wonder dat Wouters en hij weinig overeenkomsten tussen de symbolentheorieën van Cassirer en Elias ontdekt hebben.

De beschouwingen van Kilminster & Wouters over Cassirer zijn eveneens grotendeels op secundaire literatuur gebaseerd, met voorspelbare gevolgen. Zo geloofde Cassirer absoluut niet dat er tijdloze invariante principes waren die in de loop van de geschiedenis altijd dezelfde waren geweest en altijd dezelfde zouden blijven, zoals Kilminster & Wouters op gezag van Stephens (1949, 174) beweren. Cassirer meende alleen dat dergelijke invarianten het doel van wetenschappelijke arbeid waren, ook al zou dit op 'geen gegeven kennisniveau volledig bereikbaar' zijn (1910, 357; zie ook 1922, 4, 17). Hij stemde volledig in met de stelling van Natorp (1910, 72) dat invarianten vast lijken te liggen, maar in het historisch proces altijd aanvechtbaar blijken te zijn. Stephens gaf overigens zelf toe dat zijn 'uiteenzetting van Cassirers leer van het apriori', waar Kilminster & Wouters naar verwijzen en dat gezien de context waarschijnlijk vooral als discussiestuk bedoeld was, 'inadekwaat en ongetwijfeld incorrect' was (1949, 171). Een andere misvatting van Kilminster & Wouters is dat zij Cassirer net als Cohen beschouwen als een extreme idealist, die zelfs van mening zou zijn geweest dat objecten 'fictief' waren. Zo schrijven zij dat Cassirer er 'keer op keer' naar verwijst hoe 'de energie van de menselijke geest (...) vorm geeft aan de werkelijkheid, die anders chaotisch zou zijn'. Nu heeft Cassirer inderdaad nooit afgeweken van de Kantiaanse orthodoxie dat mensen geen passieve ontvangers van indrukken waren, maar er met hun geestelijke energie een vorm, een betekenis aan geven. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat deze energie ook aan de werkelijkheid op zich zelf vorm geeft. Kilminster & Wouters hebben inderdaad een citaat gevonden met de woorden '(...) every trend and every principle by which the human spirit gives form to reality' (1957, 79). Het probleem is echter dat Kilminster & Wouters alleen maar de Engelse

vertaling van *Die Philosophie der Symbolische Formen* geraadpleegd hebben en niet de moeite hebben genomen na te gaan of deze voor hun betoog zo cruciale formulering wel overeenkomt met de oorspronkelijke tekst. Dit is inderdaad niet het geval. In de Duitse editie luidt de frase waarnaar Kilminster & Wouters verwijzen: '(...) auf jede Richtung und auf jedes Prinzip geistiger Gestaltung (...)' (1923, 10). Het woord 'werkelijkheid' is een wat ongelukkige tovoeging van de Engelse vertaler.

Kilminster & Wouters bestrijden niet dat de standpunten die Elias in zijn latere werk als alternatieven voor filosofische opvattingen stelt, zonder uitzondering deel uitmaken van het gedachtengoed van de Marburgse school. Volgens hen gaat het echter alleen om 'oppervlakkige overeenkomsten'. Dat is een onhoudbare stelling. Deze 'overeenkomsten' betreffen immers de meest fundamentele principes van Elias' denken, zoals het afwijzen van vaste statische elementen, het gebruik van procesmodellen, het idee dat mensen geen gesloten, op zichzelf staande persoonlijkheid bezitten en de afwijzing van het dualisme van subject en object of van een 'innerlijke' en 'uiterlijke' wereld. Kilminster & Wouters beseffen kennelijk ook niet dat deze elementen in de Marburgse filosofie geen losstaande beweringen waren, maar onderdelen van een coherent systeem vormden. Zo zou het volgens hen mij zijn ontgaan dat Elias' betoog over 'het substantie-functie thema' niet los kan worden gezien van het *proces-model* dat hij gebruikt. Maar, zoals ik in mijn artikel al benadrukte, zijn beide aspecten juist onverbrekelijk aan elkaar verbonden: een consistent procesmodel impliceert immers het elimineren van alle vaste punten of substanties en vice versa. Zoals Cassirer heeft aangetoond leidt de toepassing van dit model ook automatisch tot de afwijzing van een beeld van mensen als gesloten persoonlijkheden of van een dualistische voorstellingen van subject en object of van innerlijke en uiterlijke werelden.

Cassirer of Mannheim?

De logische consequenties van een relatie-model liggen zeker niet voor de hand. Vooral ook omdat zij in strijd zijn met de opvattingen van het 'gezonde verstand' vormen zij een denkwijze die moeilijk

valt te aanvaarden en nog moeilijker valt toe te passen. Het is dan ook niet verbazingwekkend dat de overgang van substantie-denken naar relatie-denken een langdurig proces is geweest dat pas in het begin van de eeuw een voorlopig hoogtepunt bereikte. Cassirer was zeker niet de eerste die een strikt relatie-model voorstond. Het originele van zijn benadering was dat hij het niet alleen tot de wiskunde en de mathematische fysica beperkte (zoals Poincaré en Frege), maar probeerde aan te tonen dat het als algemene maatstaf voor wetenschappelijk onderzoek kon gelden. In *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* demonstreerde hij dit allereerst door aan te tonen dat het model ook voor scheikunde gold, terwijl hij tevens een aanzet gaf hoe het in de psychologie gebruikt kon worden. Later zou hij trachten het ook op andere wetenschappen en culturele activiteiten toe te passen.

Zoals ik in mijn artikel heb geschreven, was Elias volgens mij de eerste die aantoonde dat dit radicale relatie-model ook voor de sociologie bruikbaar was, terwijl hij er bovendien een concrete toepassing van wist te geven. Kilminster & Wouters zijn het in zoverre met mij eens dat zij ermee instemmen dat Elias een relationistisch model hanteert. Volgens hen presenteer ik echter geen 'hard bewijs' voor mijn stelling dat hij dit van Cassirers epistemologie heeft afgeleid en voer ik alleen maar '*ad hominem* argumenten' en retorische trucs aan. Welke van mijn argumenten *ad hominem* zijn, delen Kilminster & Wouters niet mee, maar mijn 'retorische trucs' blijken er uit te bestaan dat het volgens mij 'duidelijk' is en 'geen twijfel lijdt' dat Cassirers epistemologie een beslissende rol in de ontwikkeling van Elias' denken heeft gespeeld. Dat vind ik nog steeds en het alternatief dat Kilminster & Wouters bieden, verandert daar niets aan.

Net als elke wetenschap vertoonde de sociologie van rond de eeuwwisseling een overgang van substantialisme naar relationisme. Voor zover ik weet was Simmel (1989) de eerste socioloog die expliciet een relationele epistemologie hanteerde, maar het is niet moeilijk in het werk van Marx, Durkheim of Weber vergelijkbare elementen aan te wijzen. Simmel gebruikte het echter altijd in beperkte zin, terwijl hij er bovendien nog van overtuigd was dat het substantiebegrip noodzakelijk bleef. Elias' vernieuwing was niet dat hij een relationistisch model gebruikte, maar dat hij aantoonde dat het *alle* aspecten van de samenleving kon omvatten, terwijl individuen bo-

vendien niet als vaste elementen of 'substanties' beschouwd hoefde te worden. Daarin ging hij veel verder dan Mannheim, die weliswaar expliciet een relatie-model hanteerde, maar het evenals zijn leermeester Simmel altijd in beperkte zin gebruikte. Mannheim betrok zijn 'relationisme' altijd op bepaalde aspecten van de maatschappij, zoals ideeën, opvattingen, kennis of ideologie. Ik heb geen passages gevonden waar hij aangeeft of demonstreert hoe het als model van de samenleving als geheel kan worden toegepast, en gezien de citaten die zij presenteren, zijn Kilminster & Wouters daar evenmin in geslaagd. Zij wijzen er wel op dat Mannheim (1960, 275) een verrassende parallel ontdekte tussen de ontwikkelingen in de natuurwetenschappen en de kennissociologie, maar hij betrekt deze alleen op het probleem van absolute 'waarheid op zich zelf' en niet op een radicaal relationeel model.

Ik wil Mannheims betekenis voor de intellectuele ontwikkeling van Elias zeker niet minimaliseren. Kilminsters stelling (1993, 83) dat Mannheim een belangrijke rol speelde bij de manier waarop Elias in de sociologie op het spoor raakte, is zeer aannemelijk. Maar ik ben het absoluut niet eens met de these van Kilminster & Wouters dat het relationistische model dat Elias in *Über den Prozess* toepast aan Mannheim ontleend is. Niet om de sinistere motieven die zij mij toeschrijven, maar omdat zij eenvoudigweg onhoudbaar is.

Als Mannheim niet de 'geestelijke vader' van Elias' relatie-model was, wil dat natuurlijk nog niet zeggen dat Cassirer het wel geweest moet zijn. Kilminster & Wouters wijzen het idee dat een filosoof deze rol zou kunnen spelen in feite al bij voorbaat af. Filosofische epistemologieën ontstaan volgens hen immers altijd - of bijna altijd - na spontane ontwikkelingen in de wetenschappen en zelden andersom. Daar hebben zij inderdaad voor een deel gelijk in. Kennisfilosofische beschouwingen over nieuwe inzichten leveren zelden belangrijke bijdragen tot een verdere ontwikkeling van de wetenschap waarop zij betrekking hebben. Maar dat wil niet zeggen dat filosofen geen belangrijke rol in het interdisciplinair verkeer spelen. De wetenschap is verdeeld in verschillende vakgebieden die in de dagelijkse praktijk grotendeels autonoom zijn. Toch kan deze autonomie logisch gezien nooit meer dan relatief zijn. Dat betekent niet dat modellen die in de diverse disciplines ontwikkeld worden in ongewijzigde vorm uitwisselbaar zijn. Maar zoals nog steeds gebeurt, kunnen zij

wel verrassende perspectieven bieden die in vele gevallen tot ingrijpende vernieuwingen hebben bijgedragen. Dit geldt ook voor Cassirers epistemologie die uit de wiskunde en de mathematische fysica ontwikkeld was. Deze inspireerde Kurt Lewin tot zijn veld-psychologie en Erwin Panofsky tot een nieuwe visie op de kunstgeschiedenis, terwijl Bourdieu zich er voor de ontwikkeling van zijn sociologie eveneens gedeeltelijk op baseerde.

Daarmee heeft Bourdieu in ieder geval aangetoond dat Cassirers inzichten voor sociologen bruikbaar zijn. Blijft de vraag of Elias' model inderdaad van Cassirer ontleend is. Het lijkt mij dat ik in mijn artikel voldoende heb aangetoond dat beide modellen op de zelfde basisprincipes berusten en dat Elias voor zijn uiteenzetting in *Die Gesellschaft der Individuen* dezelfde redeneringen in dezelfde termen presenteert als Cassirer.

De theorie van het radicaal relationistische model met alle consequenties die daaraan verbonden waren, was een originele bijdrage van Cassirer en werd door vele van zijn tijdgenoten afgewezen - te beginnen met Hönigswald. Het was bij wijze van spreken 'de theorie van Cassirer'. Natuurlijk komt het in de wetenschap vaak voor dat mensen onafhankelijk van elkaar dezelfde ontdekkingen doen en zelfs de meest opvallende gelijkenis tussen twee theorieën vormt nog geen bewijs dat ze van elkaar afgeleid zijn. Bij het schrijven van de eerste versie van mijn artikel beschikte ik uitsluitend over gepubliceerde geschriften en kon daarom alleen maar veronderstellen dat Elias als neokantiaans student met Cassirers werk vertrouwd moest zijn. Uit Heilbrons interview bleek Elias *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) inderdaad gelezen te hebben, terwijl hij bovendien melding maakte van enige affiniteit met diens werk (het lijkt mij niet dat Elias iemand was die zich met iemands werk verwant voelde vanwege vage familiebetrekkingen of een soort stadschauvinisme, zoals Kilminster & Wouters suggereren). De 'enkele historische studies' die Elias in het interview eveneens noemde, waren ongetwijfeld de eerste delen van *Das Erkenntnisproblem* - verplichte literatuur voor filosofie-studenten - en waarschijnlijk *Freiheit und Form* (1916) en *Idee und Gestalt* (1921). Het lange citaat in zijn dissertatie waar Kilminster & Wouters aan refereren, is afkomstig uit *Kants Leben und Lehre* (1918). In zijn brief aan Mike Featherstone verwijst Elias ook nog naar *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* (1921). Dat be-

vestigt in ieder geval dat hij Cassirers oeuvre zeer goed kende, terwijl ook kan worden aangenomen dat hij de betekenis ervan inzag - wat trouwens al uit zijn dissertatie blijkt. Onomstotelijk bewijs is een illusie, maar het lijkt mij dat nauwelijks enige redelijke twijfel kan bestaan dat Elias zijn sociologisch model gefundeerd heeft op de epistemologie van Cassirer, waarmee hij al vertrouwd was voordat hij Mannheim ontmoette. Weliswaar distantieerde Elias zich in zijn brief aan Featherstone expliciet van Cassirers ideeën, maar daar kan niet veel waarde aan worden gehecht. Elias' weergave van de opvattingen van zijn 'leermeesters' is namelijk zelden correct. Dat geldt niet alleen voor de ideeën van Hönigswald, maar ook voor de denkbeelden van Mannheim, waar Elias volgens Kilminster (1993, 88) een 'simplistisch karikatuur' van maakt. Elias' bezwaren tegen Cassirer kunnen evenmin erg serieus worden genomen. Cassirer geloofde namelijk zeker niet dat wetenschap alleen met 'verschijnselen' te maken heeft, terwijl zijn beschouwingen over 'tijd' onmogelijk tot een filosofische interpretatie van Einsteins theorie gereduceerd kunnen worden. Evenmin bevestigen zij Elias' bewering 'dat filosofen zich niet kunnen losmaken van het idee dat mensen door alle eeuwen heen "tijd" hebben ervaren op de manier waarop zij dat zelf doen' (1984, 92). Integendeel: op grond van uitgebreid historisch en antropologisch materiaal heeft Cassirer meer dan wie dan ook aangetoond hoeveel variaties tijdsopvatting en tijdsrekening vertonen (1923, 17-184; 1925, 129-145; 1929, 189-222).

Freuds metafysica

Het mensbeeld is het grootste struikelblok voor een toepassing van het relationele model in sociologisch onderzoek, al is het alleen maar omdat het om praktische redenen vrijwel onmogelijk is biologische of fysische gegevens niet als 'gegeven' aan te nemen en als een soort 'vaste punten' of zelfs 'substanties' te beschouwen. Volgens mij heeft Elias deze problemen maar gedeeltelijk weten op te lossen. Door Freuds persoonlijkheidsmodel niet alleen als verbindende schakel tussen sociale en biologische objectgebieden, maar ook als metafysiche basis voor zijn civilisatie-concept over te nemen, kon hij namelijk niet vermijden bepaalde substantialistische elementen in zijn

theorie op te nemen. Zoals ik schreef, beschouwde Freud individuen als 'min of meer gesloten systemen die gedreven worden door aangeboren instincten'. Kilminster & Wouters noemen dit een 'karikatuur', maar daar is geen sprake van. Freud (1968, VIII, 231-232) stelde uitdrukkelijk dat pas geboren kinderen bijna geheel beantwoordden aan een psychisch systeem dat overeenkwam met 'een organisatie die zich overgeeft aan het lustprincipe en de realiteit van de buitenwereld veronachtzaamt'. Als een mooi voorbeeld van een dergelijk 'gesloten psychisch systeem' verwees hij zelfs naar vogeltjes in een ei die, afgezien van de rol van de moeder bij de warmtetoevoer, geheel van de buitenwereld afgesloten zijn.

Volgens Freud worden mensen worden echter geleidelijk gedwongen zich aan te passen aan de wereld om hen heen, vooral door gezaghebbende instanties die door maatregelen als straffen onlustgevoelens kunnen opwekken. Deze aanpassing is alleen mogelijk wanneer de eisen van de realiteit door gerichte waarnemingen en denkprocessen op langere termijn onderkend worden. Op deze wijze ontwikkelt het primaire proces, waarbij mensen nog geheel door het lustprincipe geregeerd werden, zich - zowel in ontogenetische als in fylogenetische zin - tot een secundair proces, dat grotendeels gehoorzaamt aan het realiteitsprincipe. Het lustprincipe blijft alleen bij neurotici overheersend, maar verdwijnt ook in andere gevallen niet; via een soort enclave die buiten bereik van het realiteitsprincipe staat, komt het altijd nog tot uiting in fantasie en dagdromen (1968, VIII, 229-238; zie ook XIII, 1-70).

Het lustprincipe bestaat volgens Freud uit twee belangrijke componenten: een geslachtsdrift en een doodsdrift die vooral door de agressiedrift vertegenwoordigd wordt. In de loop van de beschaving wordt de gevaarlijke wens tot agressiviteit aan banden gelegd doordat een instrument in het individu wordt geplaatst dat 'als een garnizoen in een veroverde stad' over dit verlangen waakt. Dit instrument bestaat uit schuldgevoelens, waarbij de afkeurende mening van instanties waar individuen van afhankelijk zijn, geïnternaliseerd worden. Zo wordt de vrees voor het gezag omgezet in vrees voor het superego (1968, XIV, 419-506).

Het zal voor iedereen die met Elias' werk vertrouwd is duidelijk zijn dat de contouren van de civilisatietheorie in deze beschouwingen die Freud als 'metapsychologisch' betitelde, maar even goed metafy-

sisch genoemd zouden kunnen worden, al duidelijk afgetekend zijn.

De belangrijkste bronnen die Elias in *Über den Prozess* gebruikt, zijn de manierenboekjes die informatie bieden over 'lichamelijke verrichtingen', eetgewoonten, neussnuiten, spugen, etc. Elias heeft aan zijn beschouwing over deze gedragingen echter twee hoofdstukken over de twee componenten van Freuds lustprincipe toegevoegd, namelijk over 'de houding tegenover seksualiteit' en over 'aanvalslust'.

Voor zijn beschouwing over de houding tegenover seksualiteit heeft Elias van enkele primaire bronnen gebruik gemaakt, zoals Erasmus' *Colloquia* en het dagboek van Hérouard. In het hoofdstuk over 'aanvalslust' refereert hij echter alleen nog maar naar secundaire bronnen, waar hij bovendien op zeer discutabele wijze gebruik van maakt. Zo wordt zijn cruciale stelling dat middeleeuwse krijgers over een 'ongetemde aanvalslust' beschikten en dat er geen sociaal stigma op 'uitbarstingen van wreedheid' rustte, dat 'de lust die men beleefde aan het kwellen en doden van anderen' groot was en dat deze een 'sociaal geaccepteerde vorm van plezier' vertegenwoordigde (1982, I, 263), zeker niet voldoende onderbouwd door de paar dichtregels, het fragment uit een *chanson de geste* en de passage uit een kroniek waar Elias naar verwijst. Wanneer het citaat uit de kroniek, dat bovendien nog verkeerd vertaald is, in zijn context wordt geplaatst, blijkt het zelfs volledig in strijd met Elias' conclusie (zie Maso, 1982, 299). En het gaat niet om een verkeerde bronnenkeuze: materiaal om Elias' opvattingen empirisch te ondersteunen, valt eenvoudigweg niet te vinden.

De passages die Elias citeert vormen geen basis voor zijn beschouwing, maar zijn alleen illustraties van een theorie. Waar deze van afgeleid is, is duidelijk: de metapsychologie van Freud. Het beeld dat Elias van de 'aanvalslust' in de moderne tijd schetst, is een perfecte parafrase van Freuds opvattingen:

> De vechtlust is door talloze regels en verboden, die tot vormen van zelfdwang zijn geworden, beperkt en ingetoomd. Als alle andere lustvormen is hij veranderd, 'verfijnd', 'geciviliseerd' en alleen nog in dromen of incidentele uitbarstingen die wij als ziekteverschijnselen registreren, komt iets van zijn onmiddellijke en ongetemde kracht aan de oppervlakte (1982, I, 260).

Elias stelt bij zijn beschouwing over de 'lust in kwellen en doden van anderen', die middeleeuwse krijgers volgens hem beleefden, dat de maatschappelijke structuur 'tot op zekere hoogte' zelf in deze richting drong en dit gedrag noodzakelijk en doelmatig maakte (1982, I, 263). Zo had het doden of verminken van gevangenen, evenals het verwoesten van een stuk land een duidelijke sociale functie. Een dergelijke toevoeging van een sociologische dimensie zou Freud zeker niet hebben aangebracht. Zij verklaart de mate van geweldsuitoefening alleen maar gedeeltelijk en de 'lust' die de krijgers ermee zouden beleven in het geheel niet. Deze wordt als gegeven verondersteld.

Omdat Elias in overeenstemming met Freuds persoonlijkheidsmodel ervan uit gaat dat deze 'lust' door 'regels en geboden' 'beperkt en ingetoomd' moet worden, is het begrijpelijk dat hij een sterk en duurzaam geweldsmonopolie als een noodzakelijke voorwaarde voor een hoog 'beschavingsniveau' beschouwt (1982, II, 244-253). In zijn visie is een krachtig centraal gezag nodig om mensen te dwingen zich in te tomen (1982, I, 262; 271), omdat alleen daardoor - in combinatie met de toenemende wederzijdse afhankelijkheid die daaraan verbonden is - 'driftcontroles' kunnen worden ingebouwd die de 'ongetemde kracht' van affecten aan banden leggen, waarbij 'maatschappelijk ongewenste drift- en lustuitingen bedreigd en bestraft worden door maatregelen die onlust opwekken of overheersend maken' (1982, I, 275).

Zonder deze Freudiaanse 'metapsychologische' basis zou de opzet van Elias' onderzoek naar 'civilisatie-processen' een geheel andere vorm hebben gekregen. Als Elias de 'aanvalslust' niet als gegeven had verondersteld en deze aan een diepgaand onderzoek had onderworpen, zou zijn beeld van de middeleeuwse samenleving grondig zijn gewijzigd, omdat het bronnenmateriaal te veel aspecten bevat die niet in het Freudiaanse model passen. Zo vielen de pogingen van middeleeuwse ridders om veldslagen te vermijden en, wanneer zij toch plaats vonden, elkaar zo veel mogelijk te sparen (zie Maso 1989), moeilijk te verenigen met het idee dat mensen zich zonder strikte sociale controlemechanismen aan 'ongetemde aanvalslust' overgaven. De onhoudbaarheid van dit idee blijkt ook uit de door antropologen verzamelde gegevens over 'geweldloze' samenlevingen zonder krachtig centraal gezag. De vraag hoe dit mogelijk is valt niet

op te lossen wanneer men ervan uitgaat dat mensen geboren worden met 'wilde ongetemde driften' die zij pas in de loop van het bestaan leren beheersen door *Fremdzwang* die als *Selbstzwang* verinnerlijkt wordt.

Ik weet heel goed dat Elias zich in zijn latere werk uitdrukkelijk gekeerd heeft tegen het primitief substantialistische beeld dat Konrad Lorenz van een onveranderlijk menselijk agressief instinct geschilderd heeft, terwijl hij in *Zivilisation und Gewalt* bovendien uitdrukkelijk gesteld heeft: 'Het is niet de agressiviteit die conflicten, maar conflicten die de agressiviteit opwekken' (1989, 226). Maar ook dat laat de vraag naar 'aanvalslust' open. In ieder geval achtte hij het geweldsniveau in het huidige 'geciviliseerde' Westen nog steeds 'verbazingwekkend' en 'uniek' (1989, 227), terwijl hij in een interview met *Der Spiegel* opmerkte dat menselijke driften in principe destructief zijn wanneer zij niet door samenlevingsverbanden in toom worden gehouden: 'Wij hebben alleen maatschappijen waarin het gelukt is drift- en affektimpulsen te reguleren, alle andere zijn ondergegaan' (1988, 183).

Deze uitspraken tonen aan dat Elias' afwijzing van de opvatting dat mensen niet over een aangeboren onveranderlijke agressiedrift beschikken, geen enkele verandering brengt in de grondslagen van zijn civilisatietheorie, Freuds metafysica niet uitgezonderd. De toepassing van het begrip 'beheersingsniveau' waarmee recente ontwikkelingen al jaren in Elias' model geïntegreerd worden, blijft daardoor uiterst discutabel.

Het probleem is in feite heel eenvoudig. Wanneer geweld 'hoog beschaafd' wordt genoemd als het geen verlies van zelfbeheersing impliceert en niet wordt uitgeoefend om lust te beleven, maar om op berekende wijze een doel te bereiken (Mennell 1989, 154), waren middeleeuwse ridders niet minder 'geciviliseerd' dan twintigste eeuwse voetballers. Dit betekent echter dat begrippen als 'beheersingsniveau' hun betekenis als maatstaf voor de mate van 'civilisatie' vrijwel volledig verliezen.

Wanneer deze begrippen, alle empirische gegevens ten spijt, toch als 'beschavings-criteria' gebruikt worden, zijn zij in principe volkomen arbitrair en kunnen alle doeleinden dienen. Van verschillende kanten is al gewezen op de etno- en hodiecentristische implicaties die eruit kunnen worden afgeleid. Kapteyn (1980, 277-278) heeft er een

duidelijke morele betekenis aan verbonden. En nu hebben Kilminster & Wouters gedemonstreerd dat het zelfs als wapen in een wetenschappelijke discussie gebruikt kan worden. Want toont hun slotzin, waarin zij mijn redenering in de categorie 'wild en ongetemd' onderbrengen, niet perfect aan dat dergelijke indelingen niet op empirische gegevens gebaseerd zijn en de grenzen van metafysische speculatie niet overschrijden?

Literatuur

Beck, Lewis White, 'Neokantianism', in: Paul Edwards (ed.), *Encyclopaedia of Philosophy*. London, 1967.

Cassirer, Ernst, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*. Berlin, 1910.

Cassirer, Ernst, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Vol. I*, 3. Aufl. Berlin, 1922.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolische Formen, I, Die Sprache*. Berlin, 1923.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolische Formen, II, Das Mythische Denken*. Berlin, 1925.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolische Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin, 1929 (1922).

Cassirer, Ernst, *The Philosophy of Symbolic Forms, Vol. I: Language*. Translated by Ralph Manheim, New Haven & London, 1955.

Cohen, *Jüdische Schriften*, 3 Vol., Berlin, 1924.

Elias, Norbert, *Idee und Individuum. Eine kritische Untersuchung zum Begriff der Geschichte* (manuscript). 1924.

Elias, Norbert, *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen*, vertaald door Willem Kranendonk en anderen (Deel I) en Han Israëls (Deel II). Utrecht, 1982.

Elias, Norbert, *Een essay over de tijd*. Amsterdam, 1984.

Elias, Norbert, Interview met *Der Spiegel*, no. 21, 1988.

Elias, Norbert, *Studien über die Deutschen*. Frankfurt, 1989.

Freud, Sigmund, *Gesammelte Werke*, Anna Freud e.a. (ed.). Frankfurt, 1968.

Heilbron, Johan, *Interview with Norbert Elias* (manuscript). 1984.

Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen*, 3 vol. Ursula Panzer (ed.). Den Haag, Boston, Lancaster, 1984.

Kapteyn, Paul, *Taboe, ontwikkelingen in macht en moraal speciaal in Nederland*. Amsterdam, 1980.

Kilminster, Richard, 'Editor's Introduction', in: Norbert Elias, *The Symbol Theory*. London, Newwbury Park, New Delhi, 1991.

Kilminster, Richard, 'Norbert Elias and Karl Mannheim: Closeness and Distance', *Theory, Culture & Society*, Vol. 10, 1993, 81-114.

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London & Henley, 1960.

Maso, Benjo, 'Riddereer en riddermoed', in: Anton Blok & Lodewijk Brunt (eds.), *Beschaving en geweld. Themanummer van de Sociologische Gids*, 29 (3-4) 1982, 296-325.

Maso, Benjo, 'Zij dorstten niet naar het bloed van hun broeders. De onbloedige strijdwijze in de oorlogvoering in de 11e-13e eeuw', in: A.J. Brand (ed.), *Oorlog in de middeleeuwen*. Hilversum, 1989.

Maso, Benjo, 'Elias and the neokantianen. Intellectuele achtergronden van Het civilisatieproces', *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, jrg. 19, 1992, nr. 1, 22-64.

Mennell, Stephen, *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*. Oxford & New York, 1989.

Natorp, Paul, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, 1910.

Natorp, Paul, 'Kant und die Marburger Schule', *Kant-Studien*, 17, 1912, 193-221.

Österreich, Konstantin, *Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie vom Beginn des neuzehnte Jahrhunderts bis auf die Gegenwart*, Vol. IV, 11. Aufl. Berlin, 1916.

Rose, Gillian, *Hegel contra Sociology*. London, 1981.

Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*, in: David P.Frisby & K.C. Köhnke (ed.). Frankfurt am Main, 1989.

Stephens, I.K., 'Cassirer's Doctrine of the A priori', in: Paul Schilpp (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston, Illinois, 1949.