

## Elias en de neokantianen

### Intellectuele achtergronden van *Het civilisatieproces*\*

'Om een wetenschappelijke prestatie te kunnen begrijpen en beoordelen is het nodig te weten hoe deze prestatie zich verhoudt tot andere, van voorgangers en van tijdgenoten', schrijft Johan Goudsblom (1987, 42) in zijn bundel *De sociologie van Norbert Elias*. Om voor *Het civilisatieproces* 'enigszins aan deze behoefte te voldoen', wijdt Goudsblom een beschouwing aan een drietal personen die hij in dit opzicht van belang acht: Huizinga, Max Weber en Freud. De keuze voor deze figuren is niet alleen ingegeven door het respect waarmee Elias hun namen in *Het civilisatieproces* vermeldt, maar ook omdat zij vertegenwoordigers zijn van de drie disciplines die volgens Goudsblom (1987, 43) in dat boek centraal staan: geschiedenis, sociologie en psychologie.

Het opmerkelijkste van deze keuze in een opstel dat de titel *Intellectuele achtergronden* draagt, is dat Goudsblom het kennelijk niet nodig vindt om aandacht te besteden aan de discipline waarin Elias zijn academische opleiding ontving en zijn doctorsgraad behaalde: de filosofie. Op het eerste gezicht lijkt deze ommissie gerechtvaardigd. In *Het civilisatieproces* verwijst Elias niet naar contemporaine filosofische literatuur. Ook in zijn andere werk komen geen passages voor waarin hij zijn ideeën verbindt met het denken van zijn leermeesters Hönigswald, Rickert, Jaspers of Husserl. Omdat hij zich bovendien menigmaal uiterst negatief over de waarde van inzichten uit de filosofie heeft uitgelaten, ontstaat inderdaad de indruk dat deze niet of nauwelijks een rol in de ontwikkeling van zijn theorieën hebben gespeeld.

Dat is echter allerminst het geval. Zoals ik zal aantonen, zijn de wetenschapstheoretische opvattingen waarop Elias zijn sociologisch model gebaseerd heeft, rechtstreeks afgeleid uit het neokantianisme,

---

\* Dank aan Johan Heilbron en Ilja Maso voor hun commentaar op een eerdere versie van dit artikel.

de stroming waarvan twee van zijn hoogleraren, Hönigswald en Rickert, belangrijke vertegenwoordigers waren. Maar ook in ander opzicht vormde Elias' filosofiestudie een belangrijk fundament voor zijn wetenschappelijke ontwikkeling. In zijn essay *Problemen van betrokkenheid en distantie* (1982, 11) merkt Elias over de natuurwetenschappen op dat zij over een traditie beschikken 'belichaamd in het begrippenapparaat, in de fundamententele vooronderstellingen en in de spreek- en denkmethoden die wetenschapsbeoefenaars gebruiken', een traditie 'die zich voortplant door middel van een sterk gespecialiseerde opleiding en in stand wordt gehouden door verschillende vormen van sociale controle en sociaal bepaalde beperkingen van emotionele uitingen.' Het is een beschrijving die ook op andere disciplines betrekking zou kunnen hebben, vooral wanneer zij zo een gevestigde positie innemen als de filosofie, die in Elias' studietijd nog tot de top van de academische hiërarchie behoorde.

De inlijving in een traditie is een sociaal proces waar vele mensen bij betrokken kunnen zijn. Dit geldt ongetwijfeld ook voor de wijze waarop Elias zich de conventies en usances in de filosofie van zijn tijd eigen heeft moeten maken. Uit zijn biografische geschriften valt echter gemakkelijk af te leiden dat de voornaamste rol gespeeld werd door zijn 'vereerde filosofiedocent' Richard Hönigswald (1875-1947), die later zijn promotor werd. Uit verschillende passages blijkt dat Hönigswalds manier van doen voor Elias het voorbeeld was van de manier waarop een intellectueel zich in de wetenschappelijke wereld dient te gedragen. Zo schreef hij in *Notizen zum Lebenslauf* (1984, 20):

Van hem (en van mijn vader) heb ik leren denken. Dat is meer dan deze paar woorden kunnen uitdrukken. Wat ik aan hem in het bijzonder dank, zij het niet alleen aan hem, is een geweten dat mij weinig onzuiverheden in het denken, aanstellerij, poses, valse façaden, kortom wat niet ter zake doet, laat passeren. (...) Ik heb van hem - door zijn voorbeeld - leren vertrouwen op het denken; dat men door na te denken iets nieuws en iets wat stand houdt kan ontdekken (1984, 20).

Zeven jaar daarvoor schreef hij in een brief aan Hönigswald-specialist Wolandt (1977, 32):

Wat mij in hem aantrok, waren niet alleen de scherpte en de vindingrijkheid van zijn intellect, maar ook zijn compromisloze en ongeduldige afwijzing van zowel de oude als de nieuwe metafysica. Zolang ik hem kende, heeft hij de *Zeitgeist*, of deze nu door ontologie, existentiële filosofie, fenome-

nologie, etc. bepaald werden, geen offer gebracht. Dat was een sterke affiniteit. Tot op vandaag ben ik nooit in staat geweest om met de *Zeitgeist* compromissen te sluiten (Wolandt 1977, 32).

Hönigswalds persoonlijke kwaliteiten kunnen echter niet los worden gezien van de tijd en plaats waarin hij leefde. In Elias' beschrijving voldoet Hönigswald namelijk volledig aan de eisen waaraan een Duitse filosoof aan het begin van deze eeuw diende te voldoen. Zijn weigering om compromissen met de *Zeitgeist* te sluiten beantwoordt geheel aan het ideaal van *Unzeitgemässheit*, de niet-tijdgebondenheid, die vanaf het einde van de negentiende eeuw voor Duitse academische gevestigden bijna een categorische imperatief vormde. Het neokantianisme dat voornamelijk op kennisfilosofie georiënteerd was, paste geheel in dit streven zich van alledaagse beslommingen te distantieren. Deze afstandelijkheid viel wetenschappelijk te onderbouwen, maar andere motieven speelden een minstens zo belangrijke rol. Zij vormde namelijk ook een middel waarmee Duitse filosofen hun machteloosheid op sociaal en politiek terrein in een hoog gewaardeerde deugd konden veranderen, waarmee zij zich tegelijkertijd van opkomende wetenschappen konden distantieren (zie Ringer 1969, 81-127).

Zelfs na de ingrijpende maatschappelijke veranderingen die volgden op de Eerste Wereldoorlog wilden of konden de meeste Duitse filosofen geen afstand nemen van de *Unzeitgemässheit* waaraan zij zowel binnen als buiten de academische gemeenschap zoveel prestige ontleenden. Nu de maatschappelijke ontwikkelingen hun positie ingrijpend dreigden aan te tasten, werd deze houding echter steeds problematischer. Maar de meeste filosofen die het noodzakelijk vonden om zich met actuele vraagstukken bezig te houden, trachtten deze activiteiten zozeer met hun academisch vereiste distantie te combineren, dat hun betrokkenheid vaak nauwelijks zichtbaar was. Toen Ernst Cassirer (1928) zich bijvoorbeeld inzette voor de verdediging van de door uiterst rechts als 'on-Duits' gekenmerkte Weimarerpubliek, bestond zijn bijdrage uit een studie waarin hij aantoonde dat het werk van Duitse idealisten als Wolff, Leibniz en Kant even belangrijk voor het republikeinse gedachtegoed was als de opvattingen van Rousseau en Blackstone. Hoogst interessant, maar helaas weinig effectief.

Sommige filosofen gingen zelfs deze betrokkenheid te ver. Dit gold met name voor Hönigswald, in wiens oeuvre geen sporen vallen te ontdekken van de tragische gebeurtenissen van zijn tijd, ondanks dat

deze ook voor zijn eigen levensloop zeer ingrijpende gevolgen hadden: ontheffing van zijn functies in 1933 (hij was van Joodse afkomst), arrestatie na de *Kristallnacht*, een kort verblijf in Dachau en tenslotte een gedwongen *Exil*.

De meest geruchtmakende kritiek op de houding van Duitse filosofen was afkomstig van Albert Schweitzer (1973, 23-31), die vaststelde dat zij vanaf de tweede helft van de negentiende eeuw over alles gefilosofeerd hadden, behalve over de 'innerlijke beschaving', die in het Duits met het woord *Kultur* werd aangeduid. Daardoor hadden zij verzuimd om inzichten te leveren die noodzakelijk waren om mensen in een crisistijd te inspireren zich voor de beschaving in te zetten. Volgens Schweitzer viel er daarom niet aan te twijfelen dat de filosofen medeschuldig waren aan de 'neergang van de beschaving', die hij onontkoombaar achtte. Schweitzers betoog dateerde uit 1923 en had als directe aanleiding de gebeurtenissen tijdens en vlak na de Eerste Wereldoorlog. Maar in de Hitler-tijd werden zijn woorden vaak herhaald en kregen profetische betekenis toegekend (zie Cassirer 1979, 232).

In hoeverre Schweitzers conclusie terecht was, is niet erg relevant meer; belangrijker is dat zijn stelling en de instemming waarmee zij ontvangen werd, duidelijk aantonen hoe Duitse academici met het 'beschavingsprobleem' gepreoccupeerd waren. Ook Elias heeft in de inleiding van *Het civilisatieproces* aangegeven dat de keuze van zijn onderwerp niet los staat van de ontwikkelingen die in zijn tijd plaatsvonden:

De probleemstelling als zodanig is niet zozeer ingegeven door de wetenschappelijke traditie in engere zin, als wel door de gebeurtenissen onder het teken waarvan wij allen leven, door de ervaringen van de crisis en de transformatie van de Westerse beschaving zoals wij die tot nu toe kennen, en door de simpele behoefte te begrijpen wat er eigenlijk gaande is met die 'beschaving' (1982a, I, 18).

Maar deze woorden betekenen niet dat Elias de door Schweitzer gesignaleerde lacune opvulde. In zijn analyse van het civilisatieproces maakt hij slechts enkele summiere opmerkingen over veranderingen die verder reiken dan de door neokantianen zo bewonderde tijd van Kant en Goethe, en doet hij geen poging om expliciet bij te dragen tot een beter inzicht in de ontwikkelingen die zich op dat moment afspeelden. Zoals hij in 1987 in een interview zou toelichten:

...ik had (...) het gevoel dat ik mijn wetenschappelijke opdracht zou verraden als ik het hele probleem van de civilisatie niet op een heel gedistantieerde manier zou behandelen. Ik wilde een elementaire theorie vormen, waarvan het belang uitging boven het verklaren van de actualiteit (Elias 1987a, 67).

Ongetwijfeld voelde Elias zich in de jaren dertig net als Cassirer en andere filosofen geconfronteerd met het probleem van distantie en betrokkenheid. Het is zeker geen toeval dat dit een van de twee onderwerpen is waarover hij in zijn lange periode van stilte (1939-1965) zou publiceren. Maar ook hij kon of wilde zich niet losmaken van de *Unzeitgemässheit* die het ideaal van Duitse filosofen vormde. Omstreeks het begin van deze eeuw vervulde dit een duidelijke sociale functie; in 1939 vormde het bijna een anachronisme en ongetwijfeld was dit een van de redenen waarom *Het civilisatieproces* zo lang zo weinig opgemerkt bleef.

### Conflict met Hönigswald

Ondanks Elias' onmiskenbare waardering voor Hönigswald lijkt hij weinig wetenschappelijke inzichten van zijn promotor over te hebben genomen. Gerd Wolandt (1977) heeft in een summier overzicht wel enige overeenkomsten geconstateerd, maar voornamelijk van oppervlakkige aard. Elias heeft zich in elk geval over de wetenschappelijke opvattingen van zijn *Doktorvater* heel wat minder positief uitgelaten dan over diens intellectuele houding in het algemeen. In *Notizen zum Lebenslauf* vermeldt hij (1984, 19; 1987a, 103-04) dat de voorbereiding van zijn proefschrift op 'een echte, bijna niet bij te leggen ruzie' uitliep:

Ik was in de loop van het werk aan mijn dissertatie geleidelijk - in nogal moeizame discussies met mijzelf - tot de overtuiging gekomen dat de zaak met het *a priori* niet klopt. Ik kon niet langer over het hoofd zien dat alles wat Kant als tijdloos en voor alle ervaring gegeven presenteerde, of het nu zijn voorstelling van een causaal verband, van de tijd of van de natuurlijke en morele wetten betrof, in combinatie met de daaraan verbonden woorden van andere mensen geleerd moest worden om in het bewustzijn van de afzonderlijke mens aanwezig te kunnen zijn. Als aangeleerde kennis behoorde het ook tot de ervaringschat van een mens. En omdat me dat nu onweerlegbaar leek, schreef ik het in mijn dissertatie. Hönigswald verklaarde het eenvoudigweg als onjuist. Zonder argumenten aan te voeren die ik overtuigend vond, verlangde hij van mij dat ik mijn werk veranderde. Zo kon hij het niet accepteren. Beiden hielden wij aan onze mening vast - ik

zelfs tot nu toe - totdat ik moest erkennen dat zijn machtpotentieel groter was dan het mijne. Ik streepte de meest uitgesproken passages weg, matigde een paar andere en stuurde het in niveau gedaalde produkt naar hem op, dat hij stilzwijgend accepteerde.

Dit incident noemt Elias als een van de redenen waarom hij Breslau verliet en zijn promotor nooit meer terug zou zien (Wolandt 1977, 132). De breuk met Hönigswald betekende ook een breuk met de filosofie: in Heidelberg waar Elias heentrok, richtte hij zich steeds meer op de sociologie. Dit was een discipline die aanzienlijk minder prestige genoot dan de filosofie, maar afgezien van zijn persoonlijke interesse bezat Elias weinig keus. Door het conflict om zijn dissertatie kon hij nauwelijks meer hopen om in de strenge academische hiërarchie van die tijd carrière als filosoof te maken. Nu hij niet meer op de welwillendheid van zijn promotor kon rekenen, vormden zijn banden met Hönigswald alleen maar een nadeel, omdat zij de kans om de noodzakelijke protectie van een andere *padrone* te verwerven, aanzienlijk verkleinden. Waarschijnlijk waren dit voor Elias zeer bittere ervaringen. Het zou een verklaring kunnen bieden voor de toon waarmee hij zich in zijn latere geschriften over het werk van filosofen heeft uitgelaten. De beschouwingen die hij daaraan wijdt, zijn over het algemeen uiterst negatief, waarbij hij zich vooral keert tegen de door Kant geïnspireerde 'transcendentale' stroming, die hij (1991, xxii) met aangeboren *a priori*'s associeert.

Deze aanvallen maken een zeer stellige indruk, maar zijn niet sterk gefundeerd. Het valt namelijk moeilijk vol te houden dat Elias' voorstelling van geldende filosofische denkbeelden een getrouwe weergave vormt. Louis Boon (1975, 48) heeft dan ook zeker geen ongelijk het beeld dat Elias schetst 'een karikatuur' te noemen. Het meest aanvechtbaar zijn de generalisaties waarop het gebaseerd is. De opvattingen die Elias bestrijdt zijn wel in de filosofische literatuur van het heden of verleden te vinden, maar het zijn zeker geen algemeen geaccepteerde ideeën. Dit lijkt voldoende aanleiding om Elias' beschouwingen eenvoudigweg te negeren. Maar zoals Wilterdink (1977) heeft aangetoond, zijn zij voor de sociologie zeker niet irrelevant, terwijl zij bovendien nog een geheel andere betekenis bezitten. Zij vormen namelijk een voortreffelijk overzicht van Elias' opvattingen over filosofische standpunten en bieden daarom belangrijke gegevens voor een onderzoek naar de rol die deze bij de ontwikkeling van zijn denken gespeeld hebben. Dat Elias' polemieken met filosofen in verband staan met de ervaringen van zijn studietijd



lijdt geen twijfel. Dit blijkt vooral uit zijn neiging om steeds weer terug te komen op een vraagstuk dat in huidige filosofische discussies nauwelijks een rol meer speelt, maar dat hij als de aanleiding van zijn conflict met Höningwald beschreven heeft: het probleem van Kants *a priori*-concept (zie 1971b, 167; 1982b, 8, 17, 21; 1990, 3; 1991, 8-9). Zelfs in de laatste tekst waaraan hij werkte - het voorwoord van *The Symbolic System* - is hij opnieuw op dit onderwerp ingegaan.

### Neokantianen en het aangeboren *a priori*

Door de wijze waarop Elias het *a priori* in de transcendentale filosofie plaatst, lijkt het inderdaad alsof hij door zijn afwijzing van het aangeboren karakter ervan 'het hart van de hele Kantiaanse traditie in de filosofie' raakt, zoals Stephen Mennell (1989, 8) met stelligheid beweert. Maar dat is pertinent onjuist. De eerste generatie neokantianen die omstreeks 1860 bij Kant inspiratie zocht voor een antwoord op de wijsgerige vragen die door de revolutionaire ontwikkelingen in de wetenschappen werden opgeroepen (Eduard Zeller, Otto Liebmann, Friedrich Lange), ging er inderdaad van uit dat menselijke kennis gebaseerd was op *a priori*'s die 'tijdloos en voor alle ervaring gegeven' waren, een opvatting die zoals Elias (1982b, 8) terecht opmerkt, alleen maar kan betekenen dat zij, in huidige termen geformuleerd, 'aangeboren' waren. Hermann von Helmholtz (1821-1894), die door zijn enorme gezag als natuurkundige een belangrijke bijdrage aan de opkomst van het neokantianisme leverde, stelde in zijn *Handbuch der physiologischen Optik* (1867) zelfs dat de theorieën van zijn leermeester Johannes Müller over de specifieke zenuwenergie 'de empirische bevestiging vormde van Kants theoretische verklaring van de aard van het menselijk begrip' en achtte de 'aangeboren wetten van de menselijke geest' de voornaamste bijdrage van de Kantiaanse filosofie aan de menselijke kennis (geciteerd in Cassirer 1950, 4). Maar deze opvattingen van de 'fysiologische neo-kantianen', zoals zij in 1923 in een overzicht van Oesterreich genoemd zouden worden (zie Dussort 1963, 17-18; Köhnke 1986, 305), raakten al snel in diskrediet.

Een belangrijke rol bij deze ontwikkeling speelde het werk van Hermann Cohen (1842-1918), die in *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) een zeer originele interpretatie en uitwerking van Kants filo-

sofie bood. Hij handhaafde het *a priori*-concept, maar ontdeed het van de 'aangeboren' elementen, die hij als metafysisch en psychologisch beschouwde (Cohen 1918, 102-04). Dat gaf hem tevens de mogelijkheid het als historisch gebonden te beschouwen, terwijl het bij Kant een statisch karakter bezat (Cohen 1922, 29). Cohens opvatting impliceerde bovendien een nieuwe betekenis van de term 'transcendentiaal', die met het *a priori*-concept verbonden is. Kant, die het woord introduceerde, gebruikte het als aanduiding van alle kennis die in principe geen empirische oorsprong heeft, maar aan de ervaring voorafgaat. Cohen omschreef 'het principe en de norm' van de 'transcendentale methode' - een begrip dat Kant overigens nooit gebruikt heeft - als 'de simpele gedachte' dat 'zulke elementen van het bewustzijn elementen van het kennende bewustzijn zijn, die toereikend en noodzakelijk zijn om het factum der wetenschap te funderen en te vestigen'.<sup>1</sup>

Cohen baseerde zijn betoog vrijwel geheel op kantiaanse termen en citaten, maar kon daarmee nauwelijks verhullen dat zijn opvattingen in vele opzichten sterk van Kants oorspronkelijke ideeën afweken. Toch veroordeelde dit hem allerminst tot een geïsoleerde positie. Het door Otto Liebmann gelanceerde 'terug naar Kant' mocht dan het motto van de nieuwe richting zijn, maar had misschien wel meer betrekking op een terugkeer naar de vragen die Kant zich stelde dan naar de antwoorden die hij daarop gaf. Alle vooraanstaande neokantianen waren het er over eens dat de filosofie van Kant 'noodzakelijke correcties' behoeft, om diens 'fouten' te vermijden (zie Zeller 1877, 490; Natorp 1912, 196). Cassirer (1957b, 132) merkte zelfs op dat een filosoof tegenover Kant hetzelfde standpunt in moest nemen als een natuurkundige tegenover Galilei, Newton, Maxwell of Helmholtz. Het neokantianisme werd dankzij deze houding betrekkelijk weinig gekenmerkt door de gebruikelijke exegeses en kromme redeneringen waarmee aanhangers van 'scholen' de gepropageerde quasi-onfeilbaarheid van hun *founding fathers* trachten aan te tonen. De nieuwe benadering van Cohen vond mede daardoor opvallend veel weerklank. Hönigswald leermeester Alois Riehl (1844-1924), die zich later tot Cohens felste tegenstander zou ontpoppen en er bijna in zou slagen om diens leerling Cassirer in

---

<sup>1</sup> '... [die] transzendente Methode, deren Prinzip und Norm der schlichte Gedanke ist: solche Elemente des Bewusstseins seien Elemente des erkennenden Bewusstseins, welche hinreichend und notwendig sind, das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu festigen' (Cohen 1918, 108).



Berlijn het *venia legendi* te onthouden, schreef in 1871 een zeer positieve recensie over *Kants Theorie der Erfahrung*, en ontwikkelde een jaar later zijn eigen interpretatie van een 'psychogenetisch' *a priori* (zie Köhnke 1986, 351-55). Zelfs de 'fysiologische neo-Kantiaan' Friedrich Lange (1828-1875) betuigde niet alleen zijn instemming, maar bezorgde Cohen bovendien een aanstelling in zijn eigen universiteitsstad Marburg. Daar groeide Cohens reputatie zo snel, dat hij na Lange's vroege dood tot de eerste Joodse hoogleraar in Duitsland werd benoemd, ondanks dat hij weigerde zich te laten dopen en zich zelfs fel keerde tegen zijn geloofsgenoten die zich op deze wijze verzekerden van wat Heine het 'toegangsbiljet tot de moderne cultuur' noemde.

Na zijn benoeming werd Cohen de grondlegger van de zogenaamde 'Marburgse school' (Paul Natorp, Ernst Cassirer), die met de 'Badense' of 'Zuid-West-Duitse school' (Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert, Emil Lask) de voornaamste stroming in het neokantianisme zou worden. De vetes tussen deze scholen en andere stromingen van minder belang waren berucht en toonden de academische wereld in al haar benepenheid. De voornaamste inzet van de strijd vormden universitaire machtsposities en geen wetenschappelijke standpunten. Zoals Rickert in een brief aan Natorp toegaf, gingen de neokantianen elkaar vooral 'met messen te lijf' op gebieden waarover zij het in de grond met elkaar eens waren (geciteerd in Marck 1949, 145). Een van deze gebieden vormde ook de opvatting over het niet-aangeboren karakter van het *a priori*, waarover de vertegenwoordigers van de Badense school ondanks alle nuance-verschillen in principe dezelfde mening verkondigden als de Marburgers (zie Windelband 1907, 101). Het radicaalste standpunt werd ingenomen door Cohens leerling Ernst Cassirer, die in zijn *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) *a priori's* reduceerde tot simpele 'invarianten', premissen die een noodzakelijk onderdeel voor wetenschappelijke beschouwingen vormden, maar historisch veranderlijk waren.

Elias' promotor Hönigswald behoorde tot geen van beide toonaangevende richtingen en nam een min of meer zelfstandige positie in. Aanvankelijk liet hij zich sterk beïnvloeden door de ideeën van zijn leermeester Riehl, aan wie hij in 1904 zijn dissertatie opdroeg, maar geleidelijk distantieerde hij zich daar gedeeltelijk van (zie Ollig 1979, 89). Met de vertegenwoordigers van de Marburgse school deelde hij de belangstelling voor de natuurwetenschappen (evenals Elias had hij zijn filosofieopleiding met een studie in de medicijnen

gecombineerd en in beide vakken had hij de doctorsgraad behaald), maar hij beschouwde deze niet als model voor elk kennisgebied, zoals Cohen en aanvankelijk ook Natorp deden. Daarnaast weken zijn opvattingen veel minder van Kants oorspronkelijke gedachtengoed af dan die van de vertegenwoordigers van de beide toonaangevende stromingen (zie Wolandt 1978, 47). Toch was ook hij (1924, 46) van mening dat Kants filosofie niet in ongewijzigde vorm gehandhaafd kon blijven. En evenals alle neokantianen meende hij dat dit met name voor het *a priori*-concept gold. Zo stemde hij in een kritische bespreking van *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* geheel in met de nieuwe vorm die Cassirer het *a priori* verleend had, en begroette deze als een verdere bevrijding van de metafysica (1912, 2840). Dezelfde opvattingen formuleerde hij in zijn eigen werk, waarin hij net als Cassirer benadrukte dat het *a priori* niets met 'angeboren' te maken heeft, en dat de betekenis ervan net als het woord 'premissie' alleen maar van 'logische' aard is.<sup>2</sup>

Het zal duidelijk zijn dat deze uitspraken niet overeenstemmen met de opvattingen die Elias Hönigswald in *Notizen zum Lebenslauf* toeschrijft. Men moet dan ook aannemen dat Elias' herinneringen aan het geschil met zijn promotor, die hij pas na zestig jaar op schrift zou stellen, gedeeltelijk vervaagd zijn. Dat wil niet zeggen dat zij geen onenigheid kunnen hebben gehad over de interpretatie van het *a priori*-begrip, dat ook in zijn nieuwe vorm een centrale plaats in het neokantianisme bleef innemen. Het is bijvoorbeeld heel goed mogelijk dat Elias het standpunt verdedigde dat het *a priori*-begrip in feite overbodig was geworden. Dit was de conclusie waartoe Moritz Schlick kwam in zijn bespreking van Cassirers *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Deze verscheen in augustus 1921 in de *Kant-Studien*, dus juist in de tijd dat Elias bij Hönigswald studeerde. Als Elias Schlicks opvatting onderschreef, was dat zeker voldoende aanleiding voor een conflict met zijn autoritaire promotor, die het *a priori*-begrip nooit heeft willen opgeven. Maar het is uitgesloten dat Hönigswald het standpunt van het aangeboren *a priori* verdedigde. Elias' overtuiging dat 'transcendentale' filosofen (i.e. neokantianen) vanzelfsprekend uitgaan van het idee dat mensen beschikken over natuurlijke denkcategorieën die aan de ervaring voorafgaan, kenne-

---

<sup>2</sup> "A priori" hat mit "angeboren" sowenig zu tun wie etwa mit der Physiologie des Geburtsvorgang. Sein Sinn ist "logisch", es verweist auf ein Bedingungsverhältnis, nichts anders als etwa das Wort "Prämisse" (Hönigswald 1965, 196; zie ook 1969, Vol. II, 198-207).

lijk gebaseerd op zijn herinneringen aan zijn onenigheid met Hönigswald, is een misvatting. De opvatting dat *a priori's* aangeboren zijn, gold in de tijd dat Elias zijn dissertatie schreef, al tientallen jaren lang als gedateerd.

### **Elias' bezwaren tegen filosofen**

De opvattingen over het *a priori*-beginsel zijn niet de enige aspecten van het neokantianisme die in Elias' geheugen kennelijk vertekend waren. Hetzelfde geldt ook voor een van de voornaamste bezwaren die Elias tegen filosofisch onderzoek formuleert, namelijk het hanteren van statische modellen, waar hij een 'procesmodel' tegenover stelt. Zo bekritiseert hij 'de traditionele filosofie' omdat hierin 'de studie van het ontstaan en de ontwikkeling van wetenschappen als "louter historisch", "onfilosofisch" en "irrelevant" voor een wetenschapstheorie' verworpen wordt' (1971a, 61; zie ook 1971b, 361). Dat is een verwijt dat de neokantianen moeilijk gemaakt kan worden. De interpretatie van wetenschappelijke ontwikkelingen was een van de voornaamste onderdelen van hun filosofie. Dat lag ook min of meer voor de hand. Kant had zijn kennistheorie een uitgesproken statisch karakter verleend, niet omdat hij geen oog had voor historische ontwikkelingen, maar omdat hij meende dat de grondslagen van de exacte wetenschappen van zijn tijd een eindstadium hadden bereikt. De onjuistheid van deze veronderstelling bleek al kort na Kants dood, toen Gauss, Lobatsjewsky, Bolyai en later Riemann een niet-euclidische meetkunde ontwikkelden. Ook de algemene geldigheid van de basisprincipes waarop de mechanica en natuurkunde in Kants tijd gebaseerd waren, werden in de negentiende eeuw steeds verder ondermijnd, culminerend in de publicatie van Max Plancks quantenhypothese in 1900 en Einsteins eerste formulering van de relativiteitstheorie vijf jaar later.

De neokantianen konden deze ontwikkelingen onmogelijk negeren, wilden zij hun oriëntatie op de kennisfilosofie rechtvaardigen. Dat gold vooral voor de vertegenwoordigers van de Marburgse school, die de exacte wetenschappen in hun beschouwingen een centrale betekenis toekenden. Ook in de Badense school kregen 'genetische methodes' aandacht, maar het belang ervan werd toch betrekkelijk gering geacht - al werden zij zeker niet als 'onfilosofisch' beschouwd (zie Windelband 1907). Voor Cohen (1914, 79-93) en zijn leerlingen

stond de vraag naar de 'oorsprong' echter centraal. Volgens Paul Natorp (1854-1924), Cohens voornaamste medewerker, vormde het belangrijkste aspect van de 'transcendentale methode' 'het voortdurend verband leggen met de voorafgaande, historisch aanwijsbare feiten van de wetenschap, de zeden, de kunst, de godsdienst'.<sup>3</sup> Ook aan kennis moest een oneindig proceskarakter worden toegekend, zonder begin of eindpunt (1910, 13; 16). Volgens Natorp was het proces 'alles'. Het 'factum' der wetenschap mocht daarom alleen als 'wording' worden gezien. Waar het op aan kwam was niet wat gedaan was, maar wat gedaan werd. Wording was het enige feit, al het 'zijn' dat de wetenschap probeerde 'vast te stellen', moest weer in de stroom van het worden opgaan.<sup>4</sup> Vanwege het proceskarakter van kennis mocht iets ook niet als het 'gegevene' (*das Gegebene*) beschouwd worden, maar alleen als de 'opgave' (*das Aufgegebene*) om de wordingsgeschiedenis ervan te analyseren.<sup>5</sup> Dit principe bezat volgens Natorp ook een reflexief karakter: ook de methode zelf diende 'voortschrijdend, ontwikkelend' te zijn, waarbij 'al het vaste 'zijn' moest opgaan in een 'gaan', een 'beweging van het denken'.<sup>6</sup>

Deze uitspraken waren niet alleen van programmatische aard. De Marburgers verrichtten voortdurend onderzoek naar het ontstaan en de ontwikkeling van wetenschappelijke kennis. Daarbij ontwikkelden zij een methodologie die gebaseerd was op het principe dat geschiedbe-

---

<sup>3</sup> 'die sichere Zurückbeziehung auf die vorliegenden, historisch aufweisbare Fakta der Wissenschaft, der Sittlichkeit, der Kunst, der Religion' (Natorp 1912, 196).

<sup>4</sup> 'Der Fortgang, die *Methode* ist alles; in lateinischen Wort: *der Prozess*. Also darf das "Faktum" der Wissenschaft nur als "Fieri" verstanden werden. Auf das, was getan wird, nicht was getan ist, kommt es an. Das Fieri allein ist das Faktum: alles Sein, das die Wissenschaft "festzustellen" sucht, muss sich in den Strom des Werdens wieder lösen' (Natorp 1910, 14).

<sup>5</sup> '... nichts dürfe als "gegeben", das heisst, ohne Rückführung, ohne wenigstens überhaupt abzusehende Rückführbarkeit bis auf den letzten Einheitsgrund schaffender Erkenntnis hingenommen werden. Een "Gegebensein" darf nichts mehr bedeuten wollen als den Charakter der noch zu lösenden Aufgabe - Aufgabe eben des Ursprungnachweises aus dem Einheitsgrunde der Erkenntnis (...) Im wesentlich gleichem Sinne betone ich den *Prozess*charakter der Erkenntnis, ihren Charakter als *Fieri*, nicht starres, abgeschlossenes Faktum, das heisst als werden, eben nach Plato: zum Sein Werden, als Bewegung auf ein Sein hin, nicht Stillstand bei einem ruhenden Sein' (Natorp 1912, 200).

<sup>6</sup> 'Die transzendente Methode ist selbst *fortschreitend, entwickelend* (...) alles fixe "Sein" müsse sich lösen in einen "Gang", eine *Bewegung* des Denken' (Natorp 1912, 199; zie ook 1910, 49-50).

oefening nooit tot een simpele historiografie gereduceerd mag worden, maar altijd een theoretische dimensie dient te bevatten (zie Ferrari 1990, 101-06; Cassirer 1944, 171-206). De Marburger die op het gebied zich het actiefst toonde, was Ernst Cassirer. Zo schreef hij tussen 1906 en 1940 vier lijvige werken over 'het kennisprobleem in de filosofie en wetenschap van de moderne tijd', die in tegenstelling tot wat de titel zou doen vermoeden, de twintigste eeuw pas na 2000 pagina's zouden bereiken. Doel van deze studie was zeker geen simpele geschiedenis van de filosofie, maar een beschrijving en analyse van een proces dat zich in de loop der eeuwen in de westerse filosofie had voltrokken: de geleidelijke en moeizame overgang van substantialistisch naar relationeel denken (de kern van de oorspronkelijke titel, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Versuch einer systematischen Darstellung der Entwicklung der neueren Philosophie*, besloot hij uiteindelijk voor een ander boek te reserveren; zie Ferrari 1990, 99).

Naast dit omvangrijke werk publiceerde Cassirer verscheidene boeken en artikelen over de ontwikkeling van kennis en wetenschap in de Griekse Oudheid, de Renaissance en de Verlichting. Nog belangrijker waren zijn studies over de ingrijpende consequenties die de revolutionaire veranderingen in de natuurwetenschappen van zijn tijd voor de kennisfilosofie bezaten (Cassirer 1910, 1957a; 1957b). Cassirer, die voor zijn boek over de relativiteitstheorie het fiat ontving van Einstein (al was deze nog enthousiaster over de kritische recensie van Schlick; zie Coffa 1991, 189), zag de klassieke exacte wetenschappen dan ook zeker niet als 'een eeuwig bestaand en een fundamenteel onveranderlijk type kennis', laat staan dat hij zich nog steeds door het Newtoniaanse model liet leiden, karakteristieken die Elias (1971b, 361-3) aan de overgrote meerderheid der kennisfilosofen toeschrijft. Door zijn filosofische denkbelden zo nauw met de ontwikkeling van de fysica te verbinden, was Cassirer (1910, 343) - evenals Natorp (1910, 72) - zich er zeer goed van bewust dat empirische vaststelling van absolute waarheden onmogelijk is, omdat ook wetenschappelijke wetten altijd een 'hypothetisch element' bezitten en op aannames en parameters gebaseerd zijn. Ook in dat opzicht beging Cassirer zeker niet de zondes die Elias filosofen toeschrijft (1971a, 56; 1971b, 361). Cassirers opvattingen op dit gebied leidden overigens niet tot een relativisme: evenals Elias meende hij dat toename van kennis en vooruitgang van wetenschap wel degelijk aantoonbaar zijn; een opvatting die een van de uitgangspunten van zijn studie



over het kennisprobleem vormde (zie 1906, 11).

Het werk van Cassirer vormt evenmin een bevestiging van Elias' stelling dat filosofische wetenschapstheoretici stilzwijgend aannemen dat wetenschap 'een eeuwig gegeven van de mensheid' is (1982b, 8) en er impliciet van uitgaan dat wetenschap 'in volle wapenrusting, zoals Athene uit het hoofd van Zeus' geboren is (1971b, 362). Niet alleen heeft Cassirer vele beschouwingen gewijd aan het ontstaan van de wiskunde en de exacte wetenschappen (1906-20 I, 1932, 1969), maar in de drie delen van zijn *Philosophie der symbolischen Formen* en in andere geschriften (zie vooral 1942, 1944) is hij intensief ingegaan op de vorming van wetenschappelijke kennis als zodanig en de rol die taal en mythisch denken daarbij spelen (zie ook Cassirer 1942, 1944). Elias (1982b, 60; 1971a, 59-60; 1971b, 363) meent dat dit een benadering is die geheel buiten de gezichtskring van filosofen ligt, maar dit geldt zeker niet voor Cassirer. Deze was er in overeenstemming met de Marburgse traditie evenzeer van overtuigd dat wetenschap een historisch proces vormt als Elias, en formuleerde dit soms zelfs in vrijwel dezelfde termen. De stelling dat wetenschap niet als Pallas Athene uit het hoofd van Zeus is gekomen, was bijvoorbeeld een metafoor die hij ook graag gebruikte (zie Cassirer 1943, 51).

Cassirers opvattingen voldoen ook niet aan een ander kenmerk dat Elias een fatale zwakte van filosofische denkbeelden acht, namelijk een volledige veronachtzaming van het aangeleerde en sociale karakter van kennis en andere culturele elementen (1971b, 363; 1982b, 31). Integendeel: vooral in het eerste deel van de *Philosophie der symbolischen Formen* is Cassirer, zich mede basierend op de ontwikkelingspsychologische literatuur van zijn tijd, uitgebreid ingegaan op de wijze waarop de werkelijkheidsvisie die mensen vormen, bepaald wordt door de taal en conceptuele schema's die zij zich vanaf hun geboorte eigen maken. Daarbij citeerde hij met instemming Wilhelm von Humboldt, die volgens Cassirer (1923, 25-27, 99-101; 1942, 25) de eerste was die taal als een overtuigend bewijs beschouwde dat mensen sociaal zijn. Het mensbeeld dat hij daaruit afleidde staat dan ook diametraal tegenover het door Elias scherp aangevallen concept van de 'gesloten persoonlijkheid' die "innerlijk" geheel op zichzelf staat'. Deze voorstelling, die Elias (1982a I, 320-27) *homo clausus* of denigrerend *homo philosophicus* noemt, ziet hij als de fundamentele misvatting van filosofen, omdat zij onvermijdelijk leidt tot een kennistheoretische impasse, een hulpeloos heen en weer varen 'tussen



de Scylla van een of ander positivisme en de Charybdis van een of ander apriorisme'. Maar ook Cassirer wees er herhaaldelijk op dat mensen geen 'op zichzelf afgezonderde individualiteit' ('*an sich abgesonderte Individualität*') bezitten of een 'geheel in zichzelf besloten subjekt' ('*ganz in sich beschlossenes Subjekt*') vormen (1939, 117). In vrijwel dezelfde termen als Elias (zij het met andere *bêtes noires*) meende Cassirer dan de 'Scylla van van het naturalisme' en de 'Charybdis van de metafysiek' alleen vielen te vermijden door het 'ik' en 'jij' niet als voltooide gegevens te beschouwen, maar er van uit te gaan dat de 'wereld van het "ik", zoals die van het "jij" pas geleidelijk gevormd worden': 'Er is geen vast, in zichzelf gesloten ik, dat zich met een daarmee overeenkomend jij in verbinding stelt en als het ware van buiten af in zijn sfeer binnen tracht te dringen'.<sup>7</sup>

Voortbouwend op zijn analyse van 'ik' en 'jij' kwam Cassirer tot een conclusie die hij al in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* getrokken had, en die Elias (1971a, 67; 1971b, 164-5; 1982a, 325; 1982b, 11-12) later als een wapen in zijn aanval op de filosofie zou hanteren, namelijk het inzicht dat de polariteit van begrippen als 'subject' en 'object', of 'interne' en 'externe wereld' niet ontologisch bepaald is. Cassirer beschouwde deze tegenstellingen - evenals die tussen hoog en laag, vroeger en later of 'ik' en 'niet-ik' - niet als empirische 'dingen', maar als logische categorieën, als relatieve concepten die aangeleerd zijn en zich in het leven van een mens pas in de loop van de ervaring vormen (1923, 22-25; zie ook 1939, 127-34).

De denkbelden die Cassirer in de *Philosophie der symbolischen Formen* ontwikkelde, voldoen ook aan vele andere eisen die Elias aan filosofen stelt, maar waaraan zij volgens hem niet of nauwelijks voldoen. Zo nam Cassirer (zie ook 1927, 34) afstand van de door Elias (1971a, 59, 67; 1982b, 36, 59) bekritiseerde opvatting dat wiskunde en fysica als het model van alle wetenschappen en zelfs van menselijke kennis in het algemeen kunnen worden beschouwd, een standpunt dat Cohen en Natorp wel innamen, maar dat door de Badense school evenmin als door Hönigswald aanvaard was. Op basis van deze nieuwe benadering trachtte Cassirer de denkbelden die hij in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* geformuleerd had, zo

---

<sup>7</sup> 'Es gibt nicht ein festes, in sich geschlossenes Ich, das sich mit einem ebensolchen Du in Verbindung setzt und gleichsam von aussen in seine Sphäre einzudringen sucht' (Cassirer 1961, 50).

ver uit te breiden dat zij de grenzen van de traditionele epistemologie overschreden en konden bijdragen aan een theorie over de menselijke cultuur als geheel. Met deze 'filosofie van symbolische vormen' richtte Cassirer zich allereerst op taal, mythisch denken en kennis, later ook op kunst, techniek en andere cultuuruitingen. Deze specifieke gebieden van 'symbolische vormen' kwamen volgens hem in bepaalde fundamentele opzichten wel met elkaar overeen, maar konden niet tot elkaar gereduceerd worden - zij waren met andere woorden 'relatief autonoom', zoals Elias het geformuleerd zou hebben. Dit impliceerde volgens Cassirer dat het wetenschappelijk onderzoek van deze terreinen ook niet van dezelfde methoden gebruik kan maken. Met deze benadering vult Cassirer ook een aantal andere lacunes op die Elias (1971a, 64; 1971b, 356; 1982b, 7) in de filosofische traditie meent te constateren.

### **De overeenkomsten tussen Elias en Cassirer**

Het werk van Cassirer toont duidelijk aan dat Elias' argumenten geen van alle buiten de filosofische traditie staan, maar er integraal deel van uitmaken. Elias' polemieek kan daarom het beste worden opgevat als een wat onorthodoxe wijze om zijn standpunt in de filosofische discussies aan te geven.

De opvattingen die hij daarbij formuleert zijn bovendien niet nieuw, maar passen geheel in een van de voornaamste neokantiaanse stromingen uit de tijd dat hij filosofie studeerde. Niet in de richtingen die vertegenwoordigd werden door Hönlswald of Rickert, de filosofen bij wie hij college heeft gelopen, maar in de Marburgse school en vooral in de variant die daarin door Ernst Cassirer ontwikkeld werd.

Cassirer (1874-1945), die evenals Elias uit een Joods koopmansgezin in Breslau kwam, is waarschijnlijk de meest onderschatte filosoof van deze eeuw. Zoals van verschillende kanten is opgemerkt (zie Gawronsky 1949, 35-36; Hendel 1946, xi; 1949, 55-56), komt dit misschien wel voor een deel omdat hij zijn eigen originaliteit nooit benadrukte, laat staan dat hij andermans denkbeelden voor eigen ontdekkingen liet doorgaan - moreel gezien bewonderingswaardig, maar weinig effectief voor *reputation-building*. Als een Middeleeuws theoloog probeerde hij zijn denkbeelden bijna altijd als een onderdeel van de Westerse filosofische traditie voor te stellen en

dankzij de 'ontzagwekkende omvang van het materiaal dat hij beheerste' (Heinemann 1929, 94) slaagde hij er altijd wel in een passage van Kant, Leibniz, Herder, Goethe of een andere denker te vinden die hij als voorafschaduwning van zijn eigen inzichten kon presenteren. Zelfs zijn baanbrekende symbolen-theorie wist hij nog met Epictetus in verband te brengen (Cassirer 1944, 24). Bovendien achtte hij zijn *Dankesschuld* aan Cohen en Natorp zo groot, dat hij nooit een poging heeft gedaan om te polemiseren tegen de principes van Marburgse orthodoxie, hoe weinig zijn opvattingen daar uiteindelijk ook nog mee overeenstemden (zie Cassirer 1964, 132). Het gevolg ervan is dat zijn filosofie in naslagwerken gewoonlijk simpelweg tot het neokantianisme wordt gerekend, zonder dat zijn oorspronkelijke positie binnen deze denkrichting daarmee recht wordt gedaan.

Cassirer begon zijn studie aan de universiteit van Berlijn. Later trok hij naar Leipzig en Heidelberg, om tenslotte te belanden in Marburg, waar hij in 1899 bij Cohen promoveerde. Na een studie over Leibniz (1902) en de eerste twee delen van zijn *Erkenntnisproblem* (1906-07) gold hij als een van de meest vooraanstaande filosofen van Duitsland. Wegens zijn Joodse afkomst werd hij echter meermalen voor een professoraat gepasseerd. Cohen had kunnen profiteren van de kortstondige tolerantie tijdens de *Kulturkampf*, maar na de beëindiging ervan in 1878 duurde het tot 1903 voordat er opnieuw een Joodse hoogleraar benoemd werd. Cassirer verminderde zijn kansen bovendien door te weigeren zich te laten dopen en door nauwe relaties te onderhouden met Cohen, die door zijn felle polemieken en zijn radicaal Joods activisme een van de meest gehate geleerden van Duitsland was. In 1913 kreeg hij wel een uitnodiging van Harvard, maar sloeg deze af, omdat hij met zijn opgroeiende kinderen Duitsland niet wilde verlaten. Pas na de Eerste Wereldoorlog werd hem ook in eigen land een hoogleraarsfunctie aangeboden, niet door een traditioneel academisch bolwerk, zoals Heidelberg, Göttingen of Berlijn, maar door de nieuw opgerichte universiteiten in Frankfurt en Hamburg. Hij koos voor Hamburg, waar hij ondanks herhaalde pogingen om hem naar Frankfurt te lokken, tot 1933 bleef en in 1929 de eerste Joodse rector magnificus van Duitsland werd.

Elias, die zoals in zijn tijd niet ongebruikelijk was, aan verschillende universiteiten colleges volgde, heeft niet in Hamburg gestudeerd en is waarschijnlijk nooit persoonlijk met Cassirer in contact gekomen. Maar overdracht van academische kennis vindt vaker schrif-

telijk dan mondeling plaats en de boeken van Cassirer waren voor filosofie-studenten verplichte literatuur. Dit gold zeker voor zijn studies over het kennisprobleem en *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, dat Elias inderdaad gelezen heeft, zoals hij in een ongepubliceerd interview met Johan Heilbron bevestigd heeft.

Als Elias' affiniteit met Cassirers denkbeelden tijdens zijn studietijd al even sterk geweest is als later, zal dat de verhouding tot zijn promotor zeker niet verbeterd hebben. Hönigswald en Cassirer waren zeker geen felle tegenstanders van elkaar en toen zij elkaar tijdens de diaspora van Joodse geleerden uit de Hitler-tijd in 1941 te New York ontmoetten, schreef Cassirers vrouw Toni (1981, 290-91) dat zij 'lange jaren wetenschappelijk met elkaar verbonden' waren geweest. Maar dat nam niet weg dat zij enkele malen de degens met elkaar gekruist hadden (zie Cassirer 1909, 1913, 289n; Hönigswald 1912), en het bovendien in belangrijke opzichten met elkaar oneens waren, meningsverschillen waarbij Elias in ieder geval later Cassirers kant zou kiezen. Dit gold allereerst voor hun visie op het begrip *Geltung* (geldigheid, validiteit, waarheid), het *Wortgötzen* (Heidegger) van alle neokantiaanse scholen, met uitzondering van de Marburgers. Cassirer relativeerde de betekenis ervan, terwijl Hönigswald het nog volgens de klassieke traditie een potentieel absolute waarde toekende, een standpunt dat Elias later fel zou bestrijden en naar eigen zeggen alleen onder druk van promotor nog in zijn dissertatie onderschreef (Elias 1984, 81).

Een ander verschil van mening betrof de relatie tussen 'subject' en 'object'. Zoals gezegd beschouwde Cassirer ze als relatieve concepten die in de loop van de ervaring gevormd worden; Hönigswald zocht de oplossing voor het probleem in geheel andere richting: namelijk door terug te grijpen op het klassieke begrip *monas*, dat door Leibniz in de moderne filosofie geïntroduceerd was. De eerste uitwerking van deze theorie publiceerde Hönigswald in de tijd dat Elias bij hem studeerde, namelijk in zijn belangrijkste werk, *Die Grundlagen der Denkpsychologie* (1921). In datzelfde jaar nam Cassirer (1957a, 48-49; zie ook 1932, 29, 83-84) echter duidelijk afstand van Leibniz' monadologie en gebruikte daarbij min of meer dezelfde argumenten die Elias er later in het voorwoord van de tweede druk van *Het civilisatieproces* tegen in zou brengen: vanwege het dynamische, pluralistische karakter en de nadruk op het onderlinge functionele verband zag hij Leibniz' model als een belangrijke wetenschappelijke stap vooruit, maar wees het af omdat de 'monaden' een

vaste, besloten vorm kregen, alsof het statische substanties waren.

Voor zover ik weet, komt de naam Cassirer in Elias' oeuvre nergens voor; toch kan er nauwelijks aan getwijfeld worden dat Elias zich bij zijn meningsvorming in de filosofische debatten in sterke mate op de opvattingen van zijn stadgenoot gebaseerd heeft. En niet alleen in dat opzicht. Zo komt de mening van Elias dat denk- en taalstructuren sterk met elkaar samenhangen (1971a, 121-4; 1987b) - een idee dat hij al lang aannam voor de publicatie van de bekende these van Benjamin Whorf die hij in *Wat is sociologie?* citeert (1971a, 123, 203-04) - geheel overeen met de opvattingen van Cassirer (1923, 256-57), die bijvoorbeeld opmerkte dat het woordgebruik van vele epistemologische discussies misleidend is, omdat termen als 'het' subject en 'het' object de dichotomie tussen beide begrippen onbewust reïficieren door er een ruimtelijke tegenstelling van te maken (1939, 134; zie ook 1942). Een indirecte aanwijzing voor de mate waarin Elias zich in het begin van zijn wetenschappelijke loopbaan op Cassirers opvattingen oriënteerde, blijkt ook uit de probleemstelling van de eerste sociologische studie die Elias heeft willen ondernemen, namelijk een onderzoek naar de vraag hoe kunstenaars als Masaccio en Uccello er in de vijftiende eeuw in slaagden 'om, voor het eerst, een driedimensionale ruimte op een tweedimensionaal doek te krijgen', een ontwikkeling die hij (1987a, 50) als een keerpunt in 'de overgang van het voorwetenschappelijke naar het wetenschappelijke denken' beschouwde. Elias (1987a, 110) schrijft dat dit plan geïnspireerd werd door Olschki's *Geschichte der italienischen Literatur*. Dat is heel goed mogelijk, maar het valt moeilijk aan te nemen dat hij zich niet ook gebaseerd heeft op het werk van Erwin Panofsky (1924-25), die in de tijd dat Elias zich in Heidelberg vestigde via het toen in Hamburg gevestigde Warburg-instituut nauw met Cassirer verbonden was. In 1924 publiceerde hij een briljant artikel, *Die Perspektive als 'Symbolische Form'*, waarin hij aantoonde hoe nauw de 'uitvinding' van het perspectief in de Renaissance-kunst samenhangt met de ontwikkelingen in de filosofie en het 'ontstaan' van de exakte wetenschappen. Dat was precies hetzelfde probleem als wat Elias sociologisch wilde onderzoeken. Daar zou hij het betoog van Panofsky uitstekend mee hebben kunnen aanvullen, omdat een sociologisch perspectief daar inderdaad in ontbreekt. Zoals al uit de titel van het artikel blijkt, baseerde Panofsky zijn benadering expliciet op de 'filosofie der symbolische vormen' die Cassirer in die tijd ontwikkelde. Daarmee was hij waar-



schijnlijk de eerste die demonstreerde hoe vruchtbaar deze denkbeelden voor de *Kulturwissenschaften* konden zijn.

Elias paste Cassirers inzichten niet alleen in de vroegste fases van zijn carrière toe. Zijn meest uitgesproken Casseriaans geschrift is zonder enige twijfel *The Symbol Theory*, waarvan hij de eerste versie in 1988 publiceerde. Een groot deel van dit boek bestaat uit niet veel meer dan een samenvatting van een aantal aspecten van Cassirers filosofie der symbolische vormen, die soms zelfs in vrijwel dezelfde bewoordingen worden geformuleerd. Een voorbeeld is de wijze waarop Elias (1991, 199) de fundamentele stelling van de symbolen-theorie introduceert:

... door het aanleren van het vermogen om boodschappen in de vorm van een gecodificeerde vorm van een sociale taal te zenden en te ontvangen, krijgen personen toegang tot een dimensie van het universum die specifiek menselijk is. Zij blijven gelocaliseerd in de vier dimensies van ruimte en tijd, zoals alle pre-menselijke gebeurtenissen, maar zijn bovendien als menselijke wezens gelocaliseerd in een *vijfde* dimensie, die van symbolen

Dit lijkt sprekend op de samenvatting die Cassirer vijftig jaar eerder gaf:

... in de menselijke wereld vinden we een nieuwe karakteristiek die het onderscheidende kenmerk van het menselijk leven schijnt te zijn (...). De mens heeft als het ware een nieuwe methode ontdekt om zich aan zijn omgeving aan te passen. Tussen het ontvangsysteem en het zendsysteem, die in elke diersoort kunnen worden aangetroffen, vinden we bij de mens een derde schakel die wij kunnen beschrijven als het *symbolisch systeem*. Deze nieuwe verworvenheid transformeert het gehele menselijk leven. Vergeleken met andere dieren leeft de mens niet alleen in een meer omvattende werkelijkheid; hij leeft om zo te zeggen in een nieuwe *dimensie* van de werkelijkheid.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> '... by acquiring the skill of sending and receiving messages in the codified form of a social language, persons gain access to a dimension of the universe which is specifically human. They continue to be located in the four dimensions of space-time, like all pre-human events, but are in addition as human beings located in a *fifth* dimension, that of symbols ...' (Elias 1991: 47).

<sup>9</sup> '... in the human world we find a new characteristic which appears to be the distinctive mark of human life. (...) Man has, as it were, discovered a new method of adapting himself to his environment. Between the receptor system and the effector system, which are to be found in all animal species, we find in man a third link which we may describe as the *symbolic system*. This new acquisition



## Substantialisme en relationisme

De plaats van Cassirers denkbeelden in de ontwikkeling van Elias' theorieën in *Het civilisatieproces* is op het eerste gezicht minder evident dan in *The Symbol Theory*, maar zeker niet minder belangrijk. Het sociologische paradigma dat Elias in zijn hoofdwerk hanteert en dat hij nooit meer ingrijpend gewijzigd heeft, is namelijk duidelijk gebaseerd op de epistemologische consequenties die Cassirer (1910, 1929, 1936, 1957a) getrokken heeft uit een cruciale verandering in de wetenschapsopvattingen van de moderne tijd, namelijk de vervanging van substantialistische door relationele modellen.

Substantialistische modellen zijn gebaseerd op een denkwijze waarbij de werkelijkheid beschouwd wordt als een constellatie van 'dingen' met intrinsieke eigenschappen. De onderlinge betrekkingen tussen deze 'dingen' kunnen wel iets toevoegen of veranderen, maar zonder de 'werkelijke' aard, de 'essentie', de 'substantie' ervan aan te tasten. Dit model stemt geheel overeen met de naïeve, alledaagse ervaring, en zolang deze niet of nauwelijks ter discussie werd gesteld, vormde het ook het fundament van de Westerse filosofische traditie van Aristoteles tot en met de scholastiek en de daarmee nauw verbonden wetenschappelijke ontwikkeling (zie Cassirer 1906-20, I, 122; 1910, 10). Pas vanaf de Renaissance begon daar geleidelijk verandering in te komen. Volgens Cassirer (1910, 91 e.v.) was Leibniz (1646-1716) de eerste denker die expliciet een paradigma formuleerde dat van de traditionele benadering afweek. Dit gold met name voor zijn stelling dat getallen en geometrische figuren geen metafysische of materiële status bezitten, maar alleen een uitdrukking van relaties vormen. Wiskunde was volgens hem dan ook een wetenschap die zich niet richtte op 'dingen', maar op betrekkingen en de diverse vormen die daarin kunnen worden onderscheiden.

Leibniz was ervan overtuigd dat zijn inzichten over het relationele karakter van de wiskunde ook in andere wetenschappen met vrucht konden worden toegepast, met name in de natuurkunde. Maar het zou bijna tweehonderd jaar duren voordat daar ook inderdaad sprake van zou zijn. Tot die tijd hadden fysici zich bij het verklaren van verschijnselen gewoonlijk gebaseerd op de intrinsieke eigenschappen van de elementen die zij onderzochten. Zo was het in de klassieke

---

transforms the whole of human life. As compared with the other animals man lives not merely in a broader reality; he lives, so to speak, in a new *dimension* of reality' (Cassirer 1944, 23).

mechanica gebruikelijk om de beweging van lichamen toe te schrijven aan de 'kracht' die zij bezaten. In de loop van de negentiende eeuw werd dit concept geleidelijk vervangen door dat van 'energie', tot Heinrich Hertz (1857-1894) er in slaagde om de principes van de mechanica terug te brengen tot een systeem van relaties tussen 'tijd', 'ruimte' en 'massa', waarin alle sporen van het klassieke krachtbegrip geheel verdwenen waren.

Een vergelijkbare ontwikkeling vond plaats in de electrodynergica. Ook op dat gebied kwam Hertz bij zijn uitwerking van de door Faraday, Oersted en Maxwell ontwikkelde principes van electromagnetische velden tot de conclusie dat deze alleen door een relationeel model verklaard konden worden: de elementaire deeltjes die bij deze theorie onderscheiden werden, de electronen, konden onmogelijk als afzonderlijke entiteiten, als 'substanties', worden opgevat, zij vielen uitsluitend te definiëren in termen van de functies die zij in het veld als geheel uitoefenden.

De ultieme consequenties van deze nieuwe inzichten zouden in de twintigste eeuw getrokken worden, zoals in Einsteins relativiteitstheorie, waarin niet alleen het principiële onderscheid tussen materie en energie vervalft, maar ook 'ruimte', 'tijd' en 'materie' alleen nog in hun functionele relaties, en niet meer als afzonderlijke eenheden beschouwd worden. Een vergelijkbare ontwikkeling deed zich voor in de quantummechanica, waarin begrippen als 'krachtvelden', 'atomen' en 'electronen' eveneens van alle substantiële elementen ontdaan werden (Cassirer 1910, 473-74; 1929, 552-3; 1936, 163-72; 1957a, 51-66).

Met behulp van deze inzichten formuleerde Cassirer een radicaal relationele epistemologie, gebaseerd op de stelling dat de eliminatie van substantialistische sporen, zoals die tot uiting komt in een vervanging van 'substantiebegrippen' door 'functiebegrippen', als een algemeen criterium voor wetenschappelijke vooruitgang kan gelden. Dit standpunt, dat vooral bekend geworden is in de formuleringen van Popper, die in plaats van 'substantialisme' de term 'essentialisme' gebruikt (1952, I, 32-33; II, 9), zou later eveneens worden onderschreven door Elias (1971a, 62-63), die daarbij wel expliciet van het concept 'functie-begrip' gebruik maakte.

Ook Cassirers kennistheorie was uiteraard niet als Pallas Athene in volle wapenrusting uit het hoofd van Zeus gekomen. De 'strijd' tegen het substantialisme vormde een van de voornaamste kenmerken van de Marburgse filosofie, waarin het beroep op substanties, de

*Verdinglichung*, het reïficeren, als een van de voornaamste bronnen van de metafysica werden beschouwd en bovendien werd afgewezen omdat het concepten een statisch, onveranderlijk karakter gaf en 'het historische proces stilzette' (Cassirer 1906-20 III, 368; 1927, 32), een opvatting die in Elias' denken eveneens een centrale plaats inneemt. Maar terwijl Cohen (1928) en Natorp (1910), die zich nog op het Newtoniaanse model baseerden, het substantiebeprijp in laatste instantie onvermijdelijk achtten, toonde Cassirer in zijn epistemologie aan dat het geheel geëlimineerd kon worden. Dit standpunt week duidelijk af van de Marburgse orthodoxie en leidde tot een conflict dat sterk lijkt op Elias' geschil met de blijkbaar even autoritaire Hönigswald: op instigatie van Cohen zag ook Cassirer zich gedwongen enkele passages in zijn boek op het laatste moment nog te wijzigen (zie Gawronski 1949, 20-21).

Zoals gezegd, ging Cassirer er bij het schrijven van *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* nog van uit dat de exacte wetenschappen als model voor alle menselijke kennis konden worden beschouwd. Maar ook toen hij daar afstand van nam, bleef hij er van overtuigd dat het radikale relationele model ook op andere wetenschappen van toepassing was. In deze opvatting werd hij alleen maar gesterkt door de ontwikkelingen die na 1910 in verschillende disciplines plaats vonden. Een frappant voorbeeld daarvan vormde de door Saussure ontwikkelde structuralistische linguïstiek, die in tegenstelling tot het metafysische model dat Lévi-Strauss er van heeft afgeleid, een strikt procesmatig karakter heeft (zie Saussure 1972, 116-143). Zoals Cassirer (1946) constateerde, komen Saussures theorieën sterk overeen met zijn eigen beschouwingen over begripsvorming en taalfilosofie. Op sommige andere gebieden waren de relationele ontwikkelingen duidelijk geïnspireerd door Cassirers epistemologische theorieën, zoals Panofsky's benadering in de kunstgeschiedenis en de door Cassirers leerling Kurt Lewin ontwikkelde 'veld-psychologie', dat haar naam ontleende aan het uitgangspunt dat psychische verschijnselen, analoog aan de principes van de moderne electrodynamica, als functies van een relevant 'veld' moesten worden opgevat.

### **Weber, Simmel en de Badense school**

Bij de ontwikkeling van zijn denkbeelden heeft Lewin er meermalen op gewezen dat de grondslag van zijn benadering niet alleen voor de

psychologie, maar ook voor andere onderdelen van de sociale wetenschappen van groot belang kon zijn. De juistheid van zijn stelling zou later bevestigd worden door de 'veldsociologie' van Pierre Bourdieu, die zich daarbij eveneens op de epistemologie van Cassirer baseerde (zie Bourdieu 1977, 405-07; 1992, 72). In de Duitse sociologie van het interbellum vallen er echter nauwelijks aanzetten in deze richting aan te wijzen. Daar zijn verschillende redenen voor. In de eerste plaats heeft Cassirer zich zelf nooit met sociologische vraagstukken bezig gehouden. Deze ommissie had ongetwijfeld meer te maken met de sociale structuur van de Duitse academische wereld dan met wetenschappelijke motieven. Toen hij aan het eind van zijn carrière in de Verenigde Staten belandde, zou hij inzien dat sociologische inzichten van het hoogste belang konden zijn voor de bestudering van 'symbolische vormen', iets waar Mauss (1969, 261) al in 1925 op had gewezen. In Duitsland hield hij zich echter naast de exacte wetenschappen alleen bezig met wat als de *Kulturwissenschaften* of *Geisteswissenschaften* wordt aangeduid, een gebied waar de psychologie wel, maar de sociologie niet toe werd gerekend.

Een tweede, nog belangrijker reden ligt op ander terrein. De Duitse sociologie was in het begin van deze eeuw een zeer jonge wetenschap, die in de academische wereld nog nauwelijks erkend was. Het valt daarom niet te verbazen dat de eerste generaties sociologen aanknopingspunten zocht bij de meest prestigieuze *Geisteswissenschaft* uit die tijd, de filosofie. Het ligt eveneens voor de hand dat sociologen hun belangstelling voornamelijk richtten op figuren als Wilhelm Dilthey en de Badense neokantianen, niet alleen omdat zij de voornaamste machtsposities aan de universiteiten bezaten, maar ook omdat hun beschouwingen over *Kulturwissenschaften* veel relevanter voor de ontwikkeling van de nieuwe wetenschap leken dan de verhandelingen over *Naturwissenschaften* waarop de Marburgse school zich oriënteerde.

Een derde factor, die ongetwijfeld nog steeds een grote rol speelt, is dat de toepassing van relationele modellen in de menswetenschappen in strijd lijkt met alledaagse ervaringen en een moeilijk te bereiken distantie vereist, problemen waar Elias (1971, 64-66) veel aandacht aan heeft besteed, maar waar ook Natorp (1910, 17) al op had gewezen. Het is voor mensen tenslotte aanzienlijk aanvaardbaarder om aan elementaire deeltjes of taalkundige symbolen een essentie te ontzeggen dan aan elkaar of zichzelf. Wat dat betreft was de benadering van de Badense neokantianen heel wat aantrekkelijker

dan het Casseriaanse model. Zo onderschreef Rickert in zijn veel gelezen *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902) weliswaar de Marburgse opvatting dat *Dingbegriffe* in de natuurwetenschappen zoveel mogelijk door *Relationsbegriffe* (de van Sigwart afkomstige Badense 'vertaling' van substanties en functies) vervangen dienden te worden, maar stelde desondanks dat deze 'dingbegrippen' noodzakelijke uitgangspunten van 'relatiebegrippen' vormden en daarom prioriteit moesten krijgen (1902, 75-83). Door voorrang te geven aan 'vaste punten' en dynamische concepten als relaties een ondergeschikte positie toe te kennen, keerde Rickert zich ook impliciet tegen de strikt procesmatige benadering van de Marburgse school. Bovendien beschouwde hij, evenals Hönigswald (1912, 2887-2901) de overgang van substantialisme naar relationisme als een ontwikkeling die voornamelijk tot de natuurwetenschappen beperkt bleef, en trok er daarom ook geen consequenties uit voor een algemene kennistheorie. De Badense epistemologie bleef daardoor sterk substantialistisch, ook op het meest fundamentele niveau, namelijk de begripvorming. Zo volgde Rickert (1902, 235 e.v.) nog steeds de principes van de klassieke logica, volgens welke begrippen op gemeenschappelijke eigenschappen gebaseerd moesten worden. Wetenschappelijke conceptualisering leidde volgens Rickert dan ook onvermijdelijk tot eliminatie van individuele kenmerken en daarom tot een onoverbrugbare kloof tussen begrippen en werkelijkheid, een consequentie die zoals Cassirer (1910, 25-6, 292-99) aantoonde, door een relationele conceptualisering viel te vermijden. Vanuit dat perspectief kunnen 'bijzondere gevallen' namelijk als 'volledig bepaalde stappen in een algemeen veranderingsproces' worden beschouwd, waarbij het speciale karakter door uitbreiding van het systeem van relaties steeds duidelijker verhelderd kan worden. De logische consequentie van Rickerts redenering kon niet anders zijn dan een strikt dualisme tussen verschillende wetenschapsgebieden, die door Windelband (1907, 145-49) met de begrippen 'nomothetisch' (gericht op het vaststellen van algemene wetten) en 'idiografisch' (gericht op het beschrijven van bijzondere gevallen) werden aangeduid. Rickert trachtte de tegenstelling die deze indeling impliceert weliswaar te vermindere door Windelbands begrippen een relatieve betekenis te verlenen en te stellen dat de *Kulturwissenschaften* van hun idiografisch karakter ontdaan konden worden wanneer de daarin verzamelde empirische gegevens aan een systeem van universele, a-historische waarden gerelateerd werden. Maar uiteraard wordt door een dergelijke metho-



de de deur wijd open gezet voor de metafysica.

Heinrich Rickert (1864-1936), samen met Windelband de meest gezaghebbende filosoof van de Badense school, was aan het begin van deze eeuw een van de meest gevierde geleerden in Duitsland, maar wordt in deze tijd vooral nog herinnerd omdat Max Weber hem in zijn voetnoten vermeldt, een tragisch lot dat Karl Jaspers hem al in 1922 voorspelde (geciteerd in Sica 1988, 128n). Zelf beschouwde Rickert Webers werk als een toepassing van zijn eigen filosofie. Het is zeker dat hij zijn eigen betekenis daarmee sterk overschatte, omdat Weber Rickerts theorieën slechts gedeeltelijk gebruikte en dan nog gewoonlijk in gewijzigde vorm (zie Wagner & Zipprian 1985). Maar dat neemt niet weg dat Weber in een fundamenteel opzicht overeenstemde met Rickert en de andere Badense neokantianen (in zijn methodologische geschriften verwijst hij ook naar Windelband en Emil Lask). Ook hij verleende namelijk prioriteit aan 'dingbegrippen' boven 'relatiebegrippen'. Dit blijkt uit vele onderdelen van Webers sociologie, zoals zijn nadruk op het specifieke handelen van individuen, de worsteling met het dualisme van algemene en bijzondere elementen (dat hij vooral door het ontwikkelen van 'ideaaltypen' trachtte op te lossen; zie Burger 1976) en zijn conceptualisering. Een kenmerkend voorbeeld van dit laatste aspect is zijn definitie van het begrip 'staat', dat hij alleen kan vormen door het eerst expliciet te abstraheren van alles wat 'wij juist nu beleven, doeleinden die wat de inhoud betreft veranderlijk zijn' (Weber 1922, 30).

Weber was de meest gezaghebbende Duitse socioloog van zijn tijd, maar dat betekende niet dat de substantialistische aspecten van zijn benadering algemeen aanvaard werden. Zo nam Georg Simmel in dat opzicht een geheel ander standpunt in. Ook hij ontleende zijn opvattingen gedeeltelijk aan Rickert en de Badense school, maar dankzij zijn opleiding als filosoof was hij ongetwijfeld beter op de hoogte van de denkbeelden uit andere stromingen dan zijn beroemde collega. Zelf had hij gestudeerd bij Zeller, een van de *founding fathers* van het neokantianisme, en na zijn *Habilitationsschrift* doceerde hij filosofie aan de universiteit van Berlijn. Simmel koesterde weinig sympathie voor de Marburgse school (Bever 1982, 211), maar kende deze desondanks goed; hij was het die Cassirer, toen deze in Berlijn zijn Kant-colleges volgde, op het belang van Cohen attent maakte. In welke mate Simmel zich bij de ontwikkeling van zijn denken door Cohens inzichten heeft laten inspireren, valt moeilijk na te gaan,



omdat hij de gewoonte had om zelden naar zijn inspiratiebronnen te refereren. Toch lijkt het geen twijfel dat zijn sociologieopvatting veel meer bij het relationele model aansloot dan die van Weber (zie Bevers 1982, 147-50). Simmel was bovendien de eerste die de overgang van substanties naar relaties, die volgens hem niet alleen in de natuurwetenschappen, maar ook in de ethiek, de godsdienst, de filosofie en de kunst plaats vond (1911, 3-4), als sociologisch probleem zag. Zo probeerde hij in zijn *Philosophie des Geldes* (1989, 199-253) na te gaan hoe geld in de loop van een langdurig historisch proces geleidelijk van zijn substantie ontdaan was en steeds meer uitdrukking van pure relaties was geworden. In zijn eigen sociologie nam hij het nieuwe model echter slechts gedeeltelijk over: hoewel de relaties tussen mensen en de vormen die deze kunnen aannemen in zijn werk centraal staan, blijft hij deze combineren met de toepassing van het substantiebeprip. Zo beschouwde hij maatschappelijke instituties als 'tot substantie geworden sociale functies' (1958a, 96). Dezelfde ambivalentie blijkt ook uit zijn opvatting over individualiteit: weliswaar toonde hij aan dat deze relatief is en maatschappelijk bepaald wordt, maar toch kende hij individuen nog een duidelijke essentie toe (zie 1958b, 305-44; 365-68).

### **Cassirers epistemologie en de sociologie**

Het neokantianisme kwam op in een tijd waarin de ontwikkeling van de wetenschap de meest eclatante bevestiging van het heersende vooruitgangsgeloof leek te vormen, wat de kennistheorie bijna vanzelfsprekend tot het relevantste onderzoeksterrein van de filosofie maakte. Na de traumatische ervaringen van de Eerste Wereldoorlog was deze situatie grondig veranderd. Een boek met de veelzeggende titel *Untergang des Abendlandes* werd verreweg het populairste (pseudo-)wetenschappelijke werk van de jaren twintig en van filosofen werd andere bijdragen geëist dan geleerde beschouwingen over waarneming en kennis. De metafysica, die de meeste neokantianen zo hevig bestreden hadden, kwam opnieuw tot bloei en richtingen als de fenomenologie en de levensfilosofie namen de leidende rol van het neokantianisme over. De Marburgse school verdween zelfs geheel van het toneel. Cohen stierf in 1918, terwijl Natorp de uitgangspunten van zijn filosofie na de Eerste Wereldoorlog grondig wijzigde en zich inzette om de vacatures in Marburg door vertegenwoordigers van

de nieuwe denkrichtingen te laten bezetten. Het gevolg was dat de posities van de filosofische faculteit aan het eind van de jaren twintig vrijwel alle bekleed werden door fenomenologen, met als bekendste figuren Heidegger en Nicolai Hartmann. Nog tijdens de Weimar-republiek werden de inzichten van de Marburgse school, die diametraal tegenover elke *Blut und Boden*-gedachte stonden, in uiterst rechtse kringen beschouwd als symbool van de 'verjuoodsing' van de Duitse filosofie (zie Lipton 1978, 160), een tendens die na 1933 alleen maar sterker werd. Cohen werd een van de voornaamste mikpunten van Hitler-gezinde academici (Bourdieu 1988, 55) en de nazi's namen zelfs de moeite om zijn hoogbejaarde weduwe te arresteren en in een concentratiekamp op te sluiten.

Cassirer bleef de epistemologische opvattingen van *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* trouw, maar raakte wetenschappelijk gezien steeds geïsoleerder (Dussort 1963, 147). Bovendien verwijderde hij zich zover van de oorspronkelijke dogma's van Cohen en Natorp dat sommige recensenten, zoals Carl Friedrich von Weizsäcker, bij het verschijnen van zijn boek over Einstein zich afvroegen of hij 'het recht' had om als neokantiaan dergelijke standpunten in te nemen (zie Krois 1987, 114).

Deze ontwikkelingen waren uiteraard weinig stimulerend voor de ontplooiing van een relationele sociologie. De toonaangevende rol in deze discipline werd naast de Weberiaanse oriëntatie vooral gespeeld door stromingen die op het Marxisme en andere waardenstelsels gebaseerd waren. De benadering van Simmel, die zich in de laatste jaren van zijn leven zelf voornamelijk met metafysica bezig had gehouden, vond in het interbellum weinig navolging. Mannheim, die zowel colleges van Simmel als van Cassirer gevolgd had, maakte weliswaar gebruik van het begrip 'relationisme', maar gaf het een geheel andere betekenis. Toepassing van de Marburgse epistemologie de sociologie was in de jaren dertig nog grotendeels onontgonnen terrein. De eerste verkenningen op dit gebied waren vooral van filosofen afkomstig, zoals Hans Kelsen, die in 1928 in *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff* Cassirers opvattingen gebruikte om het staatsbegrip te 'desubstantialiseren' (zie Krois 1987, 163), en Siegfried Marck - ook een Hönigswald-leerling - die drie jaar daarvoor in een studie met de veelzeggende titel *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie* de waarde van het nieuwe paradigma in de ontwikkeling van het rechtstelsel toetste en evenals zijn leermeester concludeerde dat het gebruik van substan-

tiebegrippen noodzakelijk bleef.

Deze toepassingen van Cassirers theorieën bleven beperkt en bevatten nog zeker geen uitgewerkt paradigma voor de sociale wetenschappen. Wat dat betreft heeft Elias belangrijke nieuwe wegen geopend: *Het civilisatieproces* is de eerste sociologische studie waarin principieel en consequent gebruik gemaakt wordt van een zuiver relationeel model.

Elias, die zelden of nooit naar zijn inspiratiebronnen verwijst, geeft in zijn boek weinig indicaties over de herkomst van dit model. Bovendien bevat *Het civilisatieproces* geen uiteenzetting over de theoretische grondslagen van de sociologieopvatting waarop het gebaseerd was. Toch had Elias hier wel degelijk over geschreven. Mede wegens plaatsgebrek besloot hij deze verhandeling echter niet in de definitieve tekst op te nemen, maar als een apart artikel in een Zweeds tijdschrift te plaatsen. Omdat deze poging mislukte, duurde het bijna vijftig jaar voordat deze uiterst interessante tekst uiteindelijk onder de titel *Die Gesellschaft der Individuen* (Elias 1987b, 17-98) gepubliceerd zou worden.

De kern van dit artikel is een analyse van het meest fundamentele uitgangspunt van de sociologie, het probleem waarmee Weber, Simmel en Durkheim allen geworsteld hadden, namelijk de verhouding tussen individuen en maatschappij. De basis van dit probleem ligt volgens Elias in de neiging om wetmatigheden te beschouwen als iets dat eigen is 'aan substanties, dingen of lichamen die onmiddellijk zintuigelijk waarneembaar zijn' (1987b 34). Deze tendens heeft twee varianten: of de 'substanties' worden in de individuen zelf gezocht of daarbuiten. De reden voor dit 'naïeve absolutisme', zoals Natorp (1910, 17) het noemde, is volgens Elias een kwestie van denkgewoontes van mensen:

Omdat zij alleen in staat zijn wetmatigheden als wetmatigheid van substanties of van substantiële krachten voor te stellen, schrijven zij de wetmatigheid van menselijke betrekkingen die zij waarnemen, onwillekeurig ook een eigen substantie buiten individuen toe.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> 'Da sie sich Gesetzmäßigkeiten nur als Gesetzmäßigkeit von Substanzen oder von substantiellen Kräften vorzustellen vermögen, denken sie unwillkürlich zu der Gesetzmäßigkeit der menschlichen Beziehungen, die sie beobachten, auch eine eigene Substanz jenseits der Individuen hinzu' (Elias 1987b, 35).

Om aan te geven waar de oplossing van dit probleem moet worden gezocht, geeft Elias een voorbeeld dat ook Cassirer vaak gebruikte (zie 1910, 441-42; 1923, 27): een melodie valt niet te begrijpen wanneer men alle tonen bestudeert alsof zij onafhankelijk van elkaar zijn. De opbouw van een melodie is 'niets anders dan de opbouw van de betrekkingen *tussen* verschillende tonen' (1987b, 37). Om dergelijke verschijnselen, waaronder ook maatschappelijke ervaringen '*begrijpelijk te maken, om ze te begrijpen, is een breuk met het denken in isoleerbare substanties en de overgang naar een denken in betrekkingen en functies vereist*' (cursivering in de tekst).<sup>11</sup> Vanuit een dergelijk perspectief is een maatschappij niets anders dan de individuen die er deel van uitmaken; individuen die geen afzonderlijke 'dingen' zijn, maar elementen die in alle opzichten door functionele betrekkingen met hun eigen structuur en wetmatigheid aan elkaar verbonden worden.

Dat deze opvattingen geheel overeenstemmen met de epistemologie die Cassirer in *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* presenteerde, is evident. Gezien de latere geschriften van Elias' (zie 1982a, 58-66) lijkt dit wat merkwaardig, omdat hij zich daarin uitdrukkelijk zou keren tegen pogingen om in de sociologie gebruik te maken van natuurwetenschappelijke modellen, die de basis van Cassirers paradigma vormden. Maar dat betekent niet dat er in dat opzicht een kloof tussen de 'jonge' en de 'oude' Elias bestaat. De argumenten waarop zijn afwijzing berust, hebben alleen betrekking op de principes van de klassieke fysica, die in de jaren dertig al lang achterhaald waren. Elias schrijft dat natuurkundigen er van uitgaan 'dat de eigenschappen van alle samengestelde eenheden verklaard kunnen worden in termen van de eigenschappen van de kleinste samenstellende delen' (1982b, 65-66), een substantialistische opvatting die geheel verschilt met de modellen waaraan Cassirer zijn kennistheorie ontleende.

---

<sup>11</sup> 'Diesen und vielen anderen Erscheinungen ist, verschieden, wie sie im übrigen sein mögen, eines gemeinsam: *Zu einer Verständigung über sie, zu ihrem Verständnis ist ein Bruch mit dem denken in einzelnen isolierbaren Substanzen und der Übergang zu einem Denken in Beziehungen und Funktionen erforderlich.* Auch zur bewältigung der gesellschaftlichen Erfahrungen ist unser Denken erst dann voll ausgerüstet, wenn dieser Übergang vollzogen ist' (Elias 1987b, 37-38).

## De originaliteit van Elias' sociologische model

Elias' overname van het paradigma en de daarmee verbonden filosofische inzichten van Cassirer is voor de ontwikkeling van zijn denken ongetwijfeld van beslissende betekenis geweest. Het is zelfs niet onmogelijk dat Elias zich bij de probleemstelling van *Het civilisatieproces* heeft laten inspireren door *Das Erkenntnisproblem*, dat in vele opzichten als een filosofische pendant van Elias' studie kan worden beschouwd. Zo is het uitgangspunt van beide werken het onderzoek naar een ontwikkelingsproces op lange termijn, dat geen aanwijsbaar begin of een voorspelbaar eindpunt bezit, maar wel een aantoonbare 'structuur' (Elias) of 'immanente logica' (Cassirer 1906 I, vii) bevat. De receptie van beide werken toont bovendien aan hoe ongewoon een dergelijke benadering was: evenals *Het civilisatieproces* (zie Goudsblom 1987, 65-126), werd *Das Erkenntnisproblem* aanvankelijk nauwelijks begrepen: behalve in een vroege recensie door de Franse neokantiaan Emil Meyerson (1911) werd het vrijwel algemeen als een simpele 'geschiedenis van de filosofie' beschouwd (zie Ferreri 1990).

Maar hoeveel opvattingen Elias ook van Cassirer heeft overgenomen, dat betekent niet dat hij als een navolger, laat staan als een imitator beschouwd kan worden. Cassirers concrete bijdrage aan de sociologie is uiterst gering geweest, en zoals Elias (1987b, 37) zelf opmerkt, is de verhouding tussen individuen en maatschappij *sui generis* en valt er 'geen evenbeeld in andere sferen van het zijn' te vinden. Principes en modellen uit wetenschappen met andere objectgebieden en methodes zijn daarom alleen maar gedeeltelijk bruikbaar en moeten een eigen vorm krijgen. Weliswaar maakt Elias in de oorspronkelijke editie van *Het civilisatieproces* nog veel gebruik van termen uit de natuurwetenschappen als 'veld', 'mechanismen', 'automatismes' en 'wetmatigheden' (in de Nederlandse vertaling zijn zij voor een deel vervangen), maar hij stelt uitdrukkelijk dat hij dit alleen doet bij gebrek aan adequatere concepten (1987b, 74-5). Met de toepassing van een functioneel-relacioneel model begaf Elias zich op een terrein dat in de jaren dertig nog grotendeels braak lag, en waarop gezien de gecompliceerdheid van het onderzoeksgebied vele nieuwe problemen moesten worden opgelost. Veel houvast had hij in dat opzicht zeker niet, misschien afgezien van enkele begrippen die al door zijn voorganger Simmel waren ontwikkeld, zoals configuratie, wederkerige afhankelijkheid, maatschappelijke netwerken en



relationele wetmatigheden (zie Bevers 1982, 137). Deze vormden echter alleen maar instrumenten voor de benadering van algemene en concrete onderzoeksvragen, en zeker geen oplossingen. De wijze waarop Elias een sociologische toepassing van het relationele model in de praktijk heeft gebracht, blijkt uiteraard in de eerste plaats uit de wijze waarop hij zijn civilisatietheorie als geheel heeft ontwikkeld, maar ook uit verschillende, vaak korte uiteenzettingen die in het boek verspreid liggen. Illustratief is de passage die vaak als de kortste samenvatting van Elias' civilisatietheorie wordt geciteerd:

Wat verandert is de wijze waarop mensen met elkaar te leven hebben; dus verandert hun bewustzijn en hun drifthuishouding als geheel. De 'omstandigheden' die veranderen, zijn niet iets dat als het ware van 'buiten' op de mensen afkomt; de 'omstandigheden' die veranderen zijn de relaties tussen de mensen zelf (1982a, II, 286).

Hoezeer het relationele model van toepassing is op sociale processen blijkt nog duidelijker uit enkele andere voorbeelden:

... bij het begrijpen van maatschappelijke structuren en processen kan men niet volstaan met de studie van één functionele laag binnen een sociaal veld. Om werkelijk begrepen te worden, vereisen deze structuren en processen een studie van de *relaties tussen de verschillende functionele lagen*, die binnen een sociaal veld aan elkaar gebonden zijn, en die zichzelf ondanks een verschuiving van de krachtsverhoudingen op grond van een specifieke structuur van dit veld een tijd lang steeds opnieuw reproduceren ... (1982a, II, 298)

... de vorm en de structuur van de meer bewuste en de meer onbewuste psychische zelfsturingsfuncties kunnen nooit begrepen worden wanneer ze worden voorgesteld als functies die onafhankelijk van elkaar bestaan. Beide zijn even fundamenteel voor het bestaan van een mens; beide samen vormen één groot functioneel continuüm. De structuur en de veranderingen ervan kunnen ook niet begrepen worden wanneer men alleen individuele mensen bekijkt. Ze kunnen alleen begrepen worden in samenhang met de structuur van de relaties *tussen* mensen, en met de lange-termijnveranderingen in die structuur (1982a II, 297-98).

Dergelijke passages tonen niet alleen aan hoe vruchtbaar een relationeel model in de sociologie kan zijn, maar ook hoe doordacht Elias het in de jaren dertig al wist te hanteren. Gezien de overheersende positie die substantialistische of essentialistische benaderingen in die tijd nog onder sociologen innamen, neemt *Het civilisatieproces* een unieke plaats in. Waarschijnlijk was Marcel Mauss (1872-1950) de



enige belangrijke socioloog die min of meer dezelfde positie bereikt had als Elias, zij het via een geheel andere weg.

### Methodologische en kennisfilosofische bezwaren

Een sociologische toepassing van het relationele model vormde in de jaren dertig nog grotendeels pioniersarbeid. Een traditie waarop bij het gebruik van het nieuwe paradigma een beroep gedaan kon worden, bestond er nog nauwelijks en de wijze waarop Elias de vele problemen waarvoor hij zich gesteld zag verwerkt heeft, is een grote intellectuele prestatie geweest. Maar dat betekent niet dat alle oplossingen die hij gevonden heeft, even bevredigend zijn. Zowel op methodologisch als op kennisfilosofisch terrein vallen er belangrijke bezwaren tegen zijn benadering in brengen.

De voornaamste bedenking in methodologische opzicht betreft de absolute prioriteit die Elias aan het procesmatige karakter van sociale verschijnselen geeft. Deze tendens is de loop van zijn carrière alleen maar sterker geworden, zozeer zelfs dat de term *figuratiesociologie* als aanduiding voor zijn wetenschappelijke richting op zijn aandringen door *processociologie* vervangen is. Voor de werkwijze van sociologen en filosofen die zich richten op een dwarsdoorsnede in de tijd, creëerde hij de pejoratieve term 'toestand-reductie', waar hij kwistig gebruik van maakte.

Maar hoewel het gebruik van een relationeel model een procesmatige benadering impliceert, kan het daartoe niet gereduceerd worden. Een adequate analyse van de functionele betrekkingen is immers minstens even noodzakelijk. Aan welke eisen deze moet voldoen, formuleert Elias (1982a II, 299) zelf:

... bij elke sociogenetische studie moet men van meet aan het *geheel* van een min of meer gedifferentieerd en spanningsvol veld bekijken. (...) dat betekent niet: de som van alle details, maar het geheel van de structuur ervan. In laatste instantie worden de grenzen van een dergelijk onderzoek bepaald door de grenzen van de interdependencies, of althans door de graad waarin de interdependencies waarneembaar zijn.

Deze richtlijn kan alleen gevolgd worden wanneer de betekenis van elk onderzoekselement afgeleid wordt uit de relaties waarin het met andere relevante elementen staat. Deze taak kan echter niet met een zuivere 'genetische' methode worden volbracht, omdat een simpele

ontstaansgeschiedenis van enkele elementen geen antwoord biedt op de vraag welke onderdelen van het geheel relevant zijn. Wil men voldoende kennis over de relationele structuur van een 'spanningsvol veld' krijgen, dan is het in de praktijk onontkoombaar om een 'methodologische fictie' toe te passen en het veld tijdelijk als een min of meer statisch geheel op te vatten. Wanneer deze 'toestand' geen metafysische of ontologische status wordt toegekend, maar alleen als methodologisch instrument geldt, is een dergelijke werkwijze zeker niet in strijd met een relationeel standpunt. Gezien de noodzaak die de kennis van de relationele structuur als geheel voor verdere analyses vormt, is de prioriteit van het 'synchronisch perspectief' waarschijnlijk zelfs onontkoombaar, zoals niet alleen de Marburgers, maar ook Saussure meenden. De aanhef van *Het civielisatieproces* vormt daar ongewild een bevestiging van: 'Centraal in deze studie staan vormen van gedrag die men als typerend voor de Westerse, geciviliseerde mensen beschouwt' (1982a I, 11).

Elias' boek vormt ook een onbedoelde demonstratie van de noodzaak om in verschillende stadia van het proces dwarsdoorsnedes in de tijd te maken. Omdat hij dit door een overgrote nadruk op het diachronische perspectief verzuimd heeft, bevat zijn studie enkele opvallende omissies, zoals het ontbreken van aandacht voor het eerschande-complex en de ontwikkeling van familiebetrekkingen en cliënt-patroonrelaties in de Middeleeuwen.

De bedenking die op kennisfilosofisch terrein kan worden gemaakt, is principiëler en heeft betrekking op de wijze waarop Elias het relationele model heeft overgenomen. Evenals Hönigswald (1912, 2885-2902) was hij kennelijk van mening dat het toekennen van een substantiële betekenis van de 'materiële werkelijkheid' onvermijdelijk bleef. Het is duidelijk dat hij veel dichter bij Cassirers theorieën stond dan Siegfried Marck (1925, 83-92), de eerste Hönigswald-leerling die de waarde van het relationele model voor de sociale wetenschappen onderzocht en bleef vasthouden aan de monadologie van zijn leermeester. Maar ook Elias verleende het relationele model slechts een beperkte betekenis. In zijn analyses trachtte hij alleen maatschappelijke betrekkingen als zodanig in functionele relaties uit te drukken en niet het objectgebied dat daarbuiten ligt. Zo gebruikte hij het substantiebegrif in *Die Gesellschaft der Individuen* twee maal in positieve zin (1987b, 35; 53-54), allereerst ter aanduiding van 'krachten en substanties' van de natuur, daarnaast in een verwijzing naar de 'dierlijke substantie' van mensen.

De consequenties van deze benadering reiken veel verder dan een situering van Elias' positie in het filosofische debat. Het idee dat mensen een 'dierlijke substantie' bezitten is namelijk een van de fundamenteën geworden van het mensbeeld in de civilisatietheorie.

Het spreekt vanzelf dat de bepaling van het mensbeeld het moeilijkste aspect van een sociologische toepassing van het relationele model vormt. Om mensen voor te stellen als elementen die geheel onderworpen zijn aan de voortdurend veranderende omgeving waarin zij verkeren, is niet alleen moeilijk aanvaardbaar, maar ook weinig realistisch. Om dit probleem op te lossen maakt Bourdieu gebruik van het begrip 'habitus', waarmee kan worden aangegeven dat de disposities waarover mensen beschikken een zekere mate van stabiliteit bezitten en daarom relatief onafhankelijk van de omstandigheden van het moment zijn. Een 'habitus' wordt gevormd door persoonlijke ervaringen (waarbij de eerste ervaringen een disproportioneel groot gewicht in de schaal leggen) en is daarom enerzijds uniek, maar tegelijkertijd een variatie op de 'collectieve' habitus van de samenleving, klasse of groep waarin mensen zijn opgegroeid (zie verder Bourdieu 1980, 87-109). Elias maakt eveneens gebruik van het begrip 'habitus', maar alleen om een gedragsconstante aan te geven, niet om tot een gedesubstantialiseerd mensbeeld te komen.

Zoals Elias zelf aangeeft, is zijn persoonlijkheidsopvatting in belangrijke mate ontleend aan de inzichten van Freud. Vanuit een zuiver relationeel gezichtspunt zou dit een zeer merkwaardige keuze zijn, omdat de psychoanalytische denkbeelden een uitgesproken substantialistisch karakter bezitten. Dat wil niet zeggen dat Freud zich met zijn theorieën distantieerde van de ontwikkelingen in relationistische richting die zich in zijn tijd in vrijwel alle wetenschappen voltrokken. Integendeel, zoals de uit de Marburgse school afkomstige filosoof Heinemann (1929, 283) al in de jaren twintig opmerkte, verving Freud 'substantieopvattingen' door 'veldopvattingen' door in tegenstelling tot vertegenwoordigers van eerdere psychologische scholen mensen niet als geïsoleerde individuen te beschouwen, maar ervan uit te gaan dat hun ontwikkeling alleen in verband met hun omgeving, en met name hun ouders, te begrijpen viel. Bovendien heeft Freud bij de ontwikkeling van zijn denkbeelden uitgebreid gebruik gemaakt van moderne inzichten uit de fysiologie, biologie, mechanica en andere natuurwetenschappen. Dit blijkt al uit een van zijn eerste opstellen, *Zur Auffassung der Aphasien* (1891), waarin hij de opvatting dat de verschillende aspecten van het menselijk spraak-

vermogen op bepaalde plaatsen in de hersenen gelokaliseerd kunnen worden, trachtte te vervangen door een dynamisch, functioneel model. Maar omdat Freud bleef vasthouden aan klassieke wetenschappelijke modellen, bleven de uitgangspunten van zijn theorieën sterk substantialistisch gekleurd. Dit blijkt met name uit zijn voorstelling van individuen als min of meer gesloten systemen die door aangeboren instincten gedreven worden en zich slechts geleidelijk en met 'tegenzin' aan de eisen van de werkelijkheid aanpassen. Dat doet natuurlijk niets af aan de waarde van Freuds ontdekkingen of de heuristische waarde van zijn begrippen, maar het verleende het persoonlijkheidsmodel dat hij daar uit afleidde, een onmiskenbaar metafysisch karakter. Zijn theorieën zijn in belangrijke mate onbewezen en onbewijsbaar; reden waarom de psychoanalyse grotendeels buiten de ontwikkeling van de experimentele psychologie staat.

Uiteraard beschikte Elias over voldoende filosofische kennis om in te zien dat Freuds opvattingen in hun oorspronkelijke vorm voor zijn onderzoek slechts gedeeltelijk bruikbaar waren. Hij heeft dan ook geprobeerd ze zoveel mogelijk een functioneel-relationeel karakter te geven. Zo schrijft hij over Freuds indeling van de psychische structuur:

... bepalend voor een mens zoals hij zich aan ons voordoet is noch alleen het 'id' noch alleen het 'ego' of 'superego', maar altijd de *relatie* tussen deze verschillende niveaus van psychische functies, die deels in conflict en deels in samenwerking met elkaar bepalen hoe een individu zich stuurt (1982a II, 296).

Daarnaast legt hij er sterk de nadruk op dat psychische functies als 'driften' en 'affekten' door hun gerichtheid op andere mensen en dingen betrekkelijk sterk moduleerbaar zijn (1987b, 56-65).

Op deze wijze passen de psychoanalytische inzichten ongetwijfeld beter in een relationeel model dan in hun oorspronkelijke vorm. Principieel blijven zij echter onaangetast. Dat was zeker geen gebrek aan zorgvuldigheid van de kant van Elias, want ook uit andere passages blijkt dat hij Freuds opvattingen over het substantiële substratum van de menselijke persoonlijkheid volledig onderschreef. In *Die Gesellschaft der Individuen* (1987b, 42-43) schrijft hij zelfs dat de mate van sensibilliteit die door kinderen getoond worden, valt toe te schrijven aan hun 'constitutie'. Waarschijnlijk is dit een standpunt dat hij later niet meer zou hebben ingenomen. Maar wel heeft hij altijd vastgehouden aan het idee dat mensen geboren worden met

'wilde, ongetemde driften' die zij pas in de loop van hun bestaan leren te beheersen en in te perken, zoals hij nog in 1988 tijdens een interview verklaarde.<sup>12</sup>

Dit is geen opvatting die Elias alleen in vraaggesprekken poneerde; zij vormt een van de fundamenteën waarop zijn civisatiethorie gebaseerd is. Het ontogenetische 'beschavingsproces' heeft volgens Elias namelijk een fylogenetisch parallel: 'driftregulering' en 'affect-beheersing' bezitten in de loop der tijden bij verschillende groepen niet alleen een 'andere gedaante', maar ook een 'andere sterkte', die in de loop van het civisatieproces steeds meer is toegenomen (1982a I, 260, 263, 271; II, 288 en *passim*). Zo stelt Elias (1982a I, 260-65) op grond van zijn (empirisch zeer aanvechtbare) constatering dat middeleeuwse ridders zich overgaven aan hevige 'affectieve' uitbarstingen van geweld en wreedheid dat zij moesten beschikken over een sterke 'aanvalslust', die hij slechts gedeeltelijk uit maatschappelijke condities tracht te verklaren (1982a I, 263). Afname van deze uitbarstingen duidt volgens Elias niet op een verminderde aanvalslust, maar op een grotere beheersing ervan (1982a I, 260).

Het grote probleem van deze opvatting is hoe zij empirisch gefundeerd kan worden. 'Driften' of 'affecten' zijn niet waarneembaar; zij kunnen alleen worden gepostuleerd uit bepaalde gedragingen. Zolang deze concepten als attenderende begrippen worden opgevat, of als middel dienen om bepaalde empirische gegevens te generaliseren, valt het gebruik ervan wetenschappelijk volledig te rechtvaardigen. Maar dit is niet het geval wanneer deze 'driften' een aangeboren karakter wordt toegekend, waardoor zij - of zij nu al of niet als veranderbaar gelden - 'vaste' elementen worden. In dat geval krijgen zij niet alleen een ontologisch, maar ook metafysisch karakter, omdat zij onvermijdelijk los komen te staan van empirische gegevens.

Bij het schrijven van *Het civisatieproces* heeft Elias nog de illusie kunnen koesteren dat deze benadering empirisch onderbouwd kon worden. De 'regels en verboden' die de 'vechtlust' en andere 'driften' of 'affecten' geacht werden 'in te tomen' en te 'civileren' werden tussen 1300 en 1800, de periode waarop hij zich bij zijn onderzoek concentreerde, steeds strikter en uitgebreider, een ontwikkeling die nauw verbonden was ingrijpende staatsvormingsprocessen. 'Civisering' en 'driftbeheersingsniveau' leken op deze wijze recht-

---

<sup>12</sup> 'Wir werden geboren mit wilden, uneingeschränkten Trieben (...). Wir müssen an Muster der Triebeinschränkung, der Triebgewältigung gewöhnt werden'. Interview met *Der Spiegel* no. 21 (1988), 183.



streeks met elkaar in verband te staan.

In de afgelopen decennia is het fundament van deze samenhang grondig ondermijnd. Vele regels en verboden zijn verzacht of verdwenen, zonder dat dit gepaard ging met massale vormen van de 'affectieve uitbarstingen' die volgens Elias in de Middeleeuwen plaats vonden. Daarnaast toonden verschillende antropologen aan dat in sommige 'primitieve' samenlevingen zonder sterk staatsgezag mensen zich zo 'beschaafd' of 'beheerst' gedroegen als Elias alleen in 'geciviliseerde' maatschappijen mogelijk achtte (zie Rasing 1982; Jagers 1982; Thoden van Velzen 1982; Corbey 1989, 105-121). Tenslotte vallen Elias' opvattingen over de 'ongetemde driften' van Middeleeuwen nauwelijks meer te rijmen met de huidige stand van zaken in de mediaevistiek.

### **Het belang van de filosofie**

De onderdelen van de civilisatietheorie die het minst houdbaar zijn gebleken, zijn bijna zonder uitzondering nauw verbonden met de substantialistische elementen in Elias' uitgangspunten. Een grondige herziening daarvan lijkt dan ook onvermijdelijk. Zo dienen concepten als 'driften' vervangen te worden door neutralere begrippen als 'disposities', waarmee kan worden aangegeven dat neigingen eerst ontwikkeld moeten worden voordat zij tot uiting kunnen komen. Op die manier kunnen menselijke handelingen, emoties en gedachten - zij het uiteraard binnen de grenzen van biologische mogelijkheden - volledig als een functie van de maatschappelijke condities worden opgevat. Wanneer van een dergelijk model wordt uitgegaan, zijn de metafysische speculaties die ondernomen worden om Elias' civilisatietheorie te 'redden' overbodig. In dat geval verdwijnt de behoefte om empirisch nauwelijks gefundeerde beschouwingen te houden over de vraag of het 'beheersingsniveau' in de afgelopen decennia al of niet is toegenomen. Ook hoeft de geringe agressiviteit van bepaalde 'primitieve' volkeren niet meer verklaard te worden door krampachtig te zoeken naar krachtige controlerende instanties, of, als die niet gevonden worden, naar vergezochte duistere trauma's in het verleden of 'functionele equivalenten'. In plaats daarvan kunnen de omstandigheden bestudeerd worden die ertoe geleid hebben dat de disposities tot agressief of 'aanvalslustig' gedrag relatief zwak ontwikkeld zijn.

Een dergelijke wijziging van Elias' civilisatietheorie zou uiteraard niet alleen consequenties hebben voor de interpretatie van gebeurtenissen uit de laatste decennia of gegevens uit niet-westerse samenlevingen. Ook de begrippen die Elias bij zijn analyse van het verleden gebruikt, zouden gedesubstantialiseerd moeten worden, wat in sommige gevallen ongetwijfeld tot geheel andere resultaten zal leiden. Door dergelijke ingrepen zal Elias' historische visie eveneens radicaal herzien moeten worden. Dit doet echter slechts gedeeltelijk afbreuk aan de waarde van Elias' studie. De grote betekenis ervan ligt namelijk niet in de civilisatietheorie, maar in het model dat er in gehanteerd en toegepast wordt. Elias is de eerste geweest die de betekenis van een relationele epistemologie voor de sociologie onderkend en uitgewerkt heeft. *Het civilisatieproces* is allerminst een volmaakt boek, maar gemeten aan de maatstaven van Cassirer en Popper is het wetenschappelijk gezien zeker een belangrijke stap vooruit geweest. Dit leidt tot een merkwaardige paradox. Elias heeft zich in zijn geschriften altijd zeer laatdunkend over de filosofie uitgelaten en zelfs verklaard dat deze haar eindpunt bereikt had. Het voornaamste argument tegen deze uitspraken vormt Elias' eigen werk: zijn kennis van de meest geavanceerde filosofische inzichten heeft hem als socioloog een grote voorsprong op zijn vakgenoten gegeven; de zwakheden in zijn theorie zijn de onderdelen waar hij deze inzichten niet consequent gebruikt.

## Literatuur

- Boon, Louis (1975), Goudsblom, Elias en de pretenties van een perspectief, in: *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift* 2/1, 41-53.
- Bevers, A.M. (1982), *Geometrie van de samenleving. Filosofie en sociologie in het werk van Georg Simmel*. Deventer.
- Bourdieu, Pierre (1977), Sur le pouvoir symbolique, in: *Annales. Économies. Sociétés. Civilisations*, 23/3, 405-411.
- Bourdieu, Pierre (1980), *Le sens pratique*. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1988), *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris.
- Bourdieu, Pierre (1992) & Loïc J.D. Wacquant, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris.
- Burger, Thomas (1976), *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal Types*. Durham.
- Cassirer, Ernst (1906-20), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vol., Berlin.
- Cassirer, Ernst (1909), Richard Höningwald, Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre (recensie), in: *Kant-Studien* 14/1, 91-98.

- Cassirer, Ernst (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1913), Erkenntnistheorie nebst den Grenzen der Logik, in: *Jahrbücher der Philosophie 1*, Berlin, 1-59.
- Cassirer, Ernst (1923), *Philosophie der symbolischen Formen, I, Die Sprache*. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1925), *Philosophie der symbolischen Formen, II, Das mythische Denken*. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1927), Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie, in: *Jahrbücher der Philosophie 3*, 31-92.
- Cassirer, Ernst (1928), Zur Theorie des Begriffs. Bemerkungen zu dem Aufsatz von G. Heymans, in: *Kant-Studien 33*, 129-36.
- Cassirer, Ernst (1929), *Philosophie der symbolischen Formen, III, Phänomenologie der Erkenntnis*. Berlin.
- Cassirer, Ernst (1932), *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen.
- Cassirer, Ernst (1939), Was ist Subjektivismus?, in: *Theoria 5*, 111-140.
- Cassirer, Ernst (1942), The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought, in: *The Journal of Philosophy 33/12*, 319-346.
- Cassirer, Ernst (1943), Some Remarks on the Question of the Originality of the Renaissance, in: *Journal of the History of Ideas 4*, 49-56.
- Cassirer, Ernst (1944), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven.
- Cassirer, Ernst (1946), Structuralism in Modern Linguistics, in: *Word 1/11*, 99-120.
- Cassirer, Ernst (1956), Die Begriffsform im mythischen Denken, in: *Wesen und Wirkung des Symbolsbegriffs*. Darmstadt (1922).
- Cassirer, Ernst (1957a), Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen, in: *Zur modernen Physik*. Darmstadt (1921).
- Cassirer, Ernst (1957b), Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik. Historische und Systematische Studien zum Kausalproblem, in: *Zur modernen Physik*. Darmstadt (1937).
- Cassirer, Ernst (1961), *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*. Darmstadt (1942).
- Cassirer, Ernst (1969), *Philosophie und Exakte Wissenschaft. Kleine Schriften*. Frankfurt am Main.
- Cassirer, Ernst (1979), *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*. New Haven.
- Cassirer, Toni (1981), *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hildesheim.
- Coffa, J. Alberto (1991), *The Semantic Tradition from Kant to Carnap. To the Vienna Station*. Cambridge, New York, Port Chester, Melbourne & Sydney.
- Cohen, Hermann (1918), *Kants Theorie der Erfahrung 3. Auflage*, Berlin (1871).
- Cohen, Hermann (1922), *Logik der reinen Erkenntnis 3. Auflage*, Berlin (1902).
- Cohen, Hermann (1928), Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, in: *Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, Vol. II. Berlin

- (1883), 1-169.
- Corbey, Raymond (1989), *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*. Baarn.
- Dussort, Henri (1963), *L'Ecole de Marbourg*. Paris.
- Elias, Norbert (1971a), *Wat is sociologie?* Vert. J. Vollers en J. Goudsblom, Utrecht/Antwerpen (1970).
- Elias, Norbert (1971b), *Sociology of Knowledge: New Perspectives*, in: *Sociology* 5, 149-168, 355-370.
- Elias, Norbert (1982a), *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*. Vert. Willem Kranendonk e.a. (Deel I), Han Israëls (Deel II), Utrecht/Antwerpen (1939).
- Elias, Norbert (1982b), *Scientific Establishments*, in: N. Elias, R. Whitley & H.G. Martins (eds.), *Scientific Establishments and Hierarchies*. Dordrecht, 3-69.
- Elias, Norbert (1982c), *Problemen van betrokkenheid en distantie*. Vert. G. van Benthem van den Bergh en B. Jonker, Amsterdam.
- Elias, Norbert (1984), *Notizen zum Lebenslauf*, in: Peter Gleichmann, Johan Goudsblom & Hermann Korte (eds.), *Macht und Zivilisation. Materialien zum Norbert Elias' Zivilisationstheorie 2*. Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1987a), *De geschiedenis van Norbert Elias*. Amsterdam.
- Elias, Norbert (1987b), *Die Gesellschaft der Individuen*. Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1990), *Über die Zeit* 3. Auflage, Frankfurt am Main.
- Elias, Norbert (1991), *The Symbol Theory*. London, Newbury Park, New Delhi.
- Ferrari, Massimo (1990), *La genèse de das Erkenntnisproblem: le lien entre systématique et histoire de la philosophie*, in: Jean Seidengart (ed.), *Ernst Cassirer: De Marbourg à New York l'itinéraire philosophique*. Paris.
- Gawronsky, Dmitry (1949), *Ernst Cassirer; his Life and Work*, in: Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*. New York, 3-37.
- Goudsblom, Johan (1987), *De sociologie van Norbert Elias*. Amsterdam.
- Heinemann, Fritz (1929), *Neue Wege der Philosophie*. Leipzig.
- Hendel, Charles W. (1946), *Foreword*, in: Ernst Cassirer, *The Myth of the State*. New Haven & Londen.
- Hendel, Charles W. (1949), *Ernst Cassirer*, in: Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer*. New York, 55-59.
- Hönigswald, Richard (1912), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kritische Betrachtungen zu Ernst Cassirers gleichnamigen Werk*, in: *Deutsche Literaturzeitung* 23, (45 & 46), 9 & 16 november, kol. 2821-43; 2885-2902.
- Hönigswald, Richard (1921), *Grundlagen der Denkpsychologie*. Leipzig & Berlin.
- Hönigswald, Richard (1924), *Immanuel Kant. Festrede*. Breslau.
- Hönigswald, Richard (1965), *Grundproblemen der Wissenschaftlehre*. Bonn.
- Hönigswald, Richard (1969), *Die Grundlagen der allgemeinen Methodenlehre*. 2 vol., Bonn.
- Jagers, René (1982), *Geweld in tribale samenlevingen*, in: Anton Blok & Lodewijk Brunt (red.), *Beschaving en geweld*. Themanummer van de *Sociologische Gids* 29, 210-224.
- Köhnke, Klaus Christian (1986), *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus*.

- Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus.* Frankfurt am Main.
- Krois, John Michael (1987), *Cassirer. Symbolic Forms and History.* New Haven & London.
- Lewin, Kurt (1949), Cassirer's Philosophy of Science and the Social Sciences, in: Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Ernst Cassirer.* New York, 269-288.
- Lipton, David R. (1978), *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-33.* Toronto, Buffalo, London.
- Marck, Siegfried (1925), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Rechtsphilosophie.* Tübingen.
- Marck, Siegfried (1949), Am Ausgang der jüngeren Neukantianismus, in: *Archiv für Philosophie* 3, 144-64.
- Mauss, Marcel (1969), *Oeuvres*, vol. III. Paris.
- Mennell, Stephen (1989), *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image.* Oxford & New York.
- Meyerson, Emile (1911), L'histoire du problème de la connaissance de M.Cassirer, in: *Revue métaphysique et de morale* 19, 100-129.
- Natorp, Paul (1912), Kant und die Marburger Schule, in: *Kant-Studien* 17, 193-221.
- Natorp, Paul (1910), *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.* Leipzig.
- Ollig, Hans-Ludwig (1979), *Der Neukantianismus.* Stuttgart.
- Panofsky, Erwin (1924-25), Die Perspektive als 'Symbolische Form', in: *Vorträge Bibliothek Warburg* 4, 258-330.
- Popper, K.R. (1952), *The Open Society and its Enemies.* 2 vol., London.
- Rasing, Wim (1982), Over conflictregulering bij de nomadische Inuit, in: Anton Blok & Lodewijk Brunt (red.), *Beschaving en geweld.* Themanummer van de *Sociologische Gids* 29, 225-242.
- Rickert, Heinrich (1926), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.* Tübingen (1899).
- Rickert, Heinrich (1902), *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.* Tübingen & Leipzig.
- Ringer, Fritz K., *The Decline of German Mandarins.* Cambridge.
- Saussure, Ferdinand de (1972), *Cours de linguistique générale*, éd. par Tullio de Mauro. Paris.
- Schlick, Moritz (1921), Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik? in: *Kant-Studien* 26, 96-110.
- Schweitzer, Albert (1973), Die Schuld der Philosophie an dem Niedergang der Kultur, in: *Gesammelte Werke*, Band 2. München.
- Sica, Alan (1988), *Weber, Irrationality, and Social Order.* Berkeley, Los Angeles, London.
- Simmel, Georg (1911), *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays.* Leipzig.
- Simmel, Georg (1958), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* 4. Auflage, Berlin (1908).
- Simmel, Georg (1989), *Philosophie des Geldes*, her. von David P.Frisby & Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main (1900-07).



- Thoden van Velzen, H.U.E. (1982), De Aukaanse (Djoeka) beschaving, in: Anton Blok & Lodewijk Brunt (red.), *Beschaving en geweld*. Themanummer van de *Sociologische Gids* 29, 243-295.
- Wagner, Gerhard & Heinz Zipprian (1985), Max Weber und die neukan-  
tianische Epistemologie, in: *Zeitschrift für Soziologie* 14, 115-130.
- Weber, Max, (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2 vol., Tübingen.
- Windelband, Wilhelm (1907), Kritische oder genetische Methode? in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* 2. Band 3. Auflage, Tübingen (1883) .
- Windelband, Wilhelm (1912), Die Prinzipien der Logik, in: A. Ruge (ed.) *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. Vol. I, Tübingen.
- Wilterdink, Nico (1977), Norbert Elias' Sociology of Knowledge and its Significance for the Study of the Sciences, in: Peter R. Gleichmann, Johan Goudsblom & Hermann Korte (eds.), *Human Figurations. Essays for / Aufsätze für Norbert Elias*. Amsterdam.
- Wolandt, Gerd, Norbert Elias und Richard Höningwald, in: Peter R. Gleichmann, Johan Goudsblom & Hermann Korte (eds.), *Human Figurations. Essays for / Aufsätze für Norbert Elias*. Amsterdam.
- Wolandt, Gerd (1978), Überlegungen zu Kants Erfahrungsbegriff, in: *Kant-Studien* 69, 46-57.
- Zeller, Eduard (1877), Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie, in *Vorträge und Abhandlungen*. Vol. II, Leipzig, 479-496.