

Frits de Lange

Individualisme

Een partijdig onderzoek
naar een omstreden denkwijze



Kok Agora

INDIVIDUALISME

INDIVIDUALISME

FOR THE ONLY BOOK
THAT GETS INDIVIDUALS
INDIVIDUAL

Frits de Lange

INDIVIDUALISME

*Een partijdig onderzoek
naar een omstreden denkwijze*

KOK
figora

*Ter nagedachtenis aan
Gerard Rothuizen.
Aan hem
heb ik veel te danken.*

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Lange, Frits de

Individualisme : een partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze / Frits de Lange. — Kampen : Kok Agora

Met lit. opg., reg.

ISBN 90-242-7660-8

SISO 151 UDC 171 NUGI 612

Trefw.: individualisme.

© 1989 Kok Agora, Kampen

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Omslag Rob Lucas

ISBN 90 242 7660 8

Inhoud

Hoofdstuk 1

'DE SAMENLEVING INDIVIDUALISEERT'

Verkenning van het thema.

1. Terug van weggeweest 7
2. Individualisering in de politieke discussie 14
3. Begripsverkenning 19
4. Individualismen 23
5. Een definitie 27

Hoofdstuk 2

HET EINDE VAN HET INDIVIDU?

1. Holisme versus individualisme 33
 - a. *Netwerken* 33
 - b. *De dansers en de dans* (F. Capra) 34
 - c. *Holistische sociologie* (M. Maffesoli) 37
2. Sociologisme 39
3. Het individu als misgeboorte (M. Horkheimer, Th. W. Adorno) 43
4. De conformistische samenleving (D. Riesman, G. Anders) 48
5. Een mens: een mimetisch wezen (R. Girard) 53
6. De roes van Dionysios (het dubbelzinnige Franse denken) 62
 - a. *De dood van het Subject* (J. Derrida, J. Lacan, L. Althusser, J.F. Lyotard) 62
 - b. *De terugkeer van het individu* (M. Foucault) 68
7. Het anti-individualisme in de moderne theologie 71
 - a. *'...in der Begegnung'* (K. Barth) 72
 - b. *Perichorese* (J. Moltmann) 75
 - c. *Koinonia-etiek* (P. Lehmann) 78
 - d. *Ik en Gij* (M. Buber) 79

- e. *Het kosmisch Al* (P. Teilhard de Chardin) 81
 f. *Individualisme = solipsisme = egoïsme?* 83

Hoofdstuk 3

GESCHIEDENIS VAN HET INDIVIDUALISME

1. Een recente uitvinding 86
2. 'Kristalhelder en ijzig koel' (de Oudheid) 88
3. Jezus van Nazareth en het vroege christendom 91
4. De oorsprong: het profetisch individualisme 93
5. 'Ik cirkel om mijzelf' (De Nieuwe Tijd) 99
6. Innerlijk eenzaam voor God (Calvijn en het calvinisme) 102
7. Van Hobbes tot Marx: het bezitsindividualisme 105
8. Een Heilige Alliantie 111
9. Extremisten in het individuele (M. Stirner, S. Kierkegaard, F. Nietzsche) 113

Hoofdstuk 4

PLEIDOOI VOOR INDIVIDUALISME

1. Inventarisatie van de voorwaarden 118
 - a. *De feitelijke mogelijkheid* 118
 - b. *Het morele gebalte* 126
2. Een 'ethisch individualisme' (E. Levinas) 133
 - a. *De intrige van de individuele subjectiviteit* 137
 - b. *Het genietende Ik* 144
 - c. *Sociale metafysica* 147
 - d. *Individualiteit als verantwoordelijkheid* 151

GERAADPLEEGDE LITERATUUR 159

REGISTER VAN PERSONEN 165

'De samenleving individualiseert'

Verkenning van het thema

1. *Terug van weggeweest*

'Hij was het Individu' – weinigen zullen zich het grafschrift wensen dat Søren Kierkegaard lange tijd voor zichzelf had gereserveerd (Laurent, 1987, 97). Wij zouden liever een andere herinnering aan het nageslacht nalaten dan het extreme individualisme waarin deze 19de-eeuwse filosoof grossierde. 'Individu' is voor ons een koud en kogelrond woord geworden, een kille Latijnse vertaling van het Griekse 'atoom'. Individu in een atomistische samenleving – dat is de maatschappij als flipperkast. Een warm en weldenkend mens zal toch tegen het individualisme zijn zoals hij ook tegen het racisme en voor de vrede is? Zo kennen we het woord individualisme: als een vage gevoelsaanduiding met een negatieve ondertoon. Het individu heeft iets spreekwoordelijk onguurs.

Maar er verandert iets. Het individu lijkt terug van weggeweest. Want de samenleving individualiseert. Voor sommigen een gruwel, voor anderen een uitdaging, maar naar het lijkt voor allen een onontkoombaar proces. Traditionele sociale verbanden van dorp, kerk, klasse en familie brokkelen af. Huwelijk en gezin worden één van de mogelijke opties tussen andere samenlevingsvormen, en niet meer de regel waarop in het uiterste geval uitzonderingen mogelijk zijn. De mensen maken zich los uit kleinere, vaak geografisch bepaalde gemeenschappen en ontleneren hun identiteit niet meer aan een of enkele gesloten en stabiele maatschappelijke groepen. Groepsgrenzen vervagen door een toegenomen sociale mobiliteit, individuele verschillen nemen toe naarmate elk mens steeds meer verschillende rollen en functies in zich verenigt. De modale levensloop van school, beroep, huwelijk, gezin en pensioen is niet langer dominant en maatschappelijk voorgeschreven. Er is een variëteit van individuele keuzemogelijkheden en lotsgebondenheden voor in de plaats gekomen. Wel of niet trouwen, samenwonen, werken,

kinderen krijgen, scheiden, vervroegd uittreden, omscholen - een waaier van individuele mogelijkheden opent zich in onze samenleving. De toegenomen welvaart stelt de enkele mens bovendien in staat zich vrijer op te stellen tegenover gemeenschappen en maakt sociale bindingen minder dwingend. Wie voor een dubbeltje geboren is, kan een kwartje worden en omgekeerd. Zijn zelfstandigheid ontleent het individu niet langer aan een hechte en levenslange binding aan een maatschappelijke groep, maar aan zijn deelname aan de arbeidsmarkt en de garanties die de overheid biedt in de vorm van sociale zekerheid. De oude horizontaal gestructureerde banden met enkele kleine gemeenschappen worden vervangen door vele veelsoortige verticale, anonieme en partiële bindingen met overheid en organisaties (Jansweijer, 1988, 26, 28).

De samenleving individualiseert. En het individualisme krijgt naast traditionele tegenstanders ook (weer) fervente aanhangers die het woord als een geuzennaam koesteren. Mijn Parijse boekhandel heeft inmiddels een hele plank ingeruimd voor de Franse adepten en critici van deze omstreden denkwijze, en hun diepgravende studies of pathetische pamfletten onder de rubriek 'individualisme' gerangschikt. De discussie over dit thema heeft de laatste jaren in Frankrijk een hoge vlucht genomen en van de vruchten daarvan zal ik in dit boek meermalen plukken.

Onder de auteurs die het heftig opnemen voor het individu vinden we bijv. de filosoof A. Laurent. Voor hem is het individualisme niet meer een politiek thema, maar een levensbeschouwing geworden, die de onweerstaanbare objectieve sociale evolutie waarin de Westerse democratieën sinds de Tweede Wereldoorlog betrokken zijn, subjectief bevestigt en stimuleert. Laurent juicht het daarom ook alleen maar toe dat er, nadat het individualisme in de jaren zeventig volksvijand nummer één was van een generatie die alleen met Mao en Marx van gemeenschap en collectief kon dromen en die zich verzette tegen het individualisme als burgerlijk-reactionaire erfenis, nu andere ideologische tijden zijn gekomen. De generatie van 1968 plukt de zoete vruchten van de verzorgingsstaat, die moederlijk de verantwoordelijkheid van de individuen overnam. Het primaat van het collectief (de 'structuren') moest zowel het mislukken op school als de delinquentie verklaren. Alles was de 'schuld van de maatschappij'. De mythe van de persoonlijke ontoerekeningsvatbaarheid werd gekoesterd en door de op-

bloeiende maatschappij- en menswetenschappen ideologisch versterkt. Maar het afbrokkelen van de verzorgingsstaat betekent een welkome kentering in dit 'groep-isme', het einde van de moderne 'individucide' (Laurent, 1985/1987). Laurent maakt zich tot voorvechter van een nieuwe golf van individualisme en probeert er de karaktertrekken van te onderscheiden. Zijn onderzoek naar de 'terugkeer van het individu' levert een schat van materiaal op, die ik meermalen zal plunderen. Maar het is tegelijk een hartstochtelijk pleidooi, dat met zijn lyrische loftuizingen en openhartige bekentenissen de nuchtere wetenschap wel eens hinderlijk doorkruist.

'Leven "volgens zichzelf" en in de liefde voor zichzelf zoals in zijn tijd de goede Montaigne al deed, d.w.z. bestaan en denken door zichzelf, zichzelf scheppen, zijn eigen gezelschap op prijs stellen, zichzelf toebehoren en leven op eigen rekening, doen "wat jou betreft" en van zijn innerlijk een bevoorrechte thuisbasis en geen vluchtheuvel maken om vooruit te komen in het leven (...). Zo leef ik mijn leven, mijn eigen plezier en mijn eigen ritme volgend, vaak buiten de platgetreden paden. Ik verdoe mijn tijd niet om achter een of andere onduidelijke identiteit aan te rennen of er eentje uit te vinden of te lenen: het vitale besef van mijn enkelvoudigheid is me meer dan genoeg. Ik houd ervan om mijn eigen tuintje te bewerken en het gebeurt me vaak dat ik, in de intieme en serene zekerheid te zijn wie ik ben, er genoeg in schep om alleen te zijn, voor een tijdje teruggetrokken in mijn ivoren toren. Niet omdat ik een hekel zou hebben aan anderen, maar omdat ik zo het beste tot mijzelf kom (...). Alles wat collectief is, vervult me met weerzin: ik ben allergisch voor menigten, het gemeenschappelijke verstikt me, de vanzelfsprekende solidariteit maakt me wanhopig, ik walg van massa's en ik heb geen zin om mee te lopen in de kudde of mee te huilen met de wolven in het bos. Georganiseerde vakanties, familiepensioens, teamwork, praatgroepen, publieke samenkomsten, openbaar vervoer... nee, dank je, niets voor mij' (Laurent, 1985, 7v.). Een lang citaat, maar nu hebben we wel even met een modern apologeet van het individualisme in de biechtstoel gezeten.

De samenleving individualiseert. Dat doet zij al eeuwen, maar sinds de Tweede Wereldoorlog maken we van dit individualiseringsproces een kwalitatieve nieuwe fase mee. Dit is althans de

mening van G. Lipovetsky, ook een Franse filosoof, die in 1983 verraste met een scherpe analyse van de cultuur van de jaren tachtig, gebundeld als 'Essays over het individualisme' (Lipovetsky, 1983). 'We beleven een tweede individualistische revolutie', is zijn mening (7). De eerste ging samen op met de beginfase van de moderne samenleving en was gericht op individuele discipline, gekenmerkt door een rigoureuze arbeidsethiek binnen een omvattende vooruitgangsideologie. Maar de jaren vijftig voltrokken een breuk in deze ontwikkeling. De massaconsumptie van de welvaartsstaat leidde tot een post-moderne samenleving die een pri-maat toekent aan hedonistisch-individualistische waarden en die de vrije ontplooiing van het individu boven zijn onderwerping aan rationele, collectieve regels stelt. 'Ongetwijfeld is het recht om absoluut zichzelf te zijn, om uit het leven te halen wat er in zit, niet los te zien van een samenleving die het vrije individu tot hoogste waarde heeft verheven en is hier slechts sprake van de ultieme manifestatie van de individualistische ideologie; maar het is de transformatie van levensstijlen die de consumptierevolutie met zich mee heeft gebracht, welke deze ontwikkeling van de rechten en verlangens van het individu, deze mutatie in het individualistische waardenpatroon mogelijk heeft gemaakt' (10). Lipovetsky erkent dat er een kille, totalitaire kant aan de moderne consumptie-maatschappij zit, waarbij mensen via geraffineerde machtsmechanismen tot slaafse consument worden geconditioneerd. Maar naast deze fluwelen terreur kent onze samenleving een gouden vrijheid die Lipovetsky eens naar voren wil halen. Hij wijst op de wil tot autonomie die zich manifesteert bij groepen en individuen: de vrouwenbeweging, seksuele, culturele, linguïstische minderheden, psycho-therapeutische groepen waarin zich alzijdig het verlangen naar zelfontplooiing en -expressie breed maakt. Overal is het het zoeken naar een eigen identiteit dat de sociale en individuele aktie bepaalt, en niet meer de universele waarde' (11). Lipovetsky neemt deze ontwikkelingen zoals zij zich presenteren: als de apotheose, de ultieme fase van de consumptiemaatschappij, waarin niet alleen de economie, maar ook de sociale en psychische huishouding van het individu wordt vrijgelegd als object van experimenten waarin mensen 'aan zichzelf kunnen werken', of juist zichzelf kunnen verliezen in frivool amusement. Alles naar eigen wens, buiten de dwang van sociale controletechnieken om. Het

moderne individu is narcist en hedonist, en geen calvinist of puritein meer. Er bestaat een discontinuïteit tussen het personalisatieproces van het eerste type en het tweede, nu de persoonsvorming niet meer op basis van een collectief geïnternaliseerde plicht, maar op grond van individuele voorkeur tot stand lijkt te komen. Maar Lipovetsky benadrukt zijnerzijds de continuïteit tussen de moderne, industrieel-disciplinaire en de post-moderne, communicatief-permissieve samenleving: deze laatste 'volvoert desondanks, zij het langs andere wegen, het werk dat de eeuwen doorgaat, dat van de democratisch-individualistische moderniteit' (14).

De huidige individualist is een post-moderne hedonist. Het portret is niet nieuw. Lipovetsky kan zich beroepen op D. Bell, die al in het Amerika van de jaren twintig waarnam wat Lipovetsky in de jaren tachtig in Frankrijk analyseert. Bell kwam tot de conclusie dat de ascetische moraal die het kapitalisme voortstuwt in regelrechte tegenspraak is met de consumptiedwang van datzelfde kapitalisme, en dat dit conflict tussen de directe behoeftebevrediging van het hedonisme en de koele, op uitstel berekende efficiëntie van de economische en politieke ratio tot een crisis in de post-moderne (de term is van hem) Westerse democratieën zou kunnen leiden (Lipovetsky, 1983, 95 vv.). Lipovetsky bouwt voort op deze these, maar wil van haar sombere perspectieven niet weten. Ook het individu dat zich door de 'non stop-verleiding' van reclame en politiek laat bedotten, doet dat nog steeds op autonome wijze: het laat zich beetnemen, omdat het er individueel plezier aan beleeft.

De post-moderne individualist is narcist. Ook hier zegt Lipovetsky niets nieuws en steunt hij op anderen. Op R. Sennet bijv., die in *The Fall of Public Man* (1977) erop heeft gewezen hoe in onze samenleving de publieke leefsfeer ineenschrompelt en het individu zich in zijn intieme privé-bestaan terugtrekt. Wij spelen immers nergens een rol meer, maar moeten en zullen altijd en overal onszelf zijn. De onpersoonlijkheid en kilte van het openbare leven ontvluchten wij in de nabije relaties en hopen in warme intimiteit onze vrijheid te hervinden. Tevergeefs, aldus Sennet, wiens boek uit het Frans onder de treffende titel 'De Tyrannieën van de Intimiteit' is vertaald: wij worden door onze relaties verslonden. Sennets analyse is, met inbegrip van zijn sombere gevolgtrekkingen, opgenomen door C. Lasch in zijn boek over het narcisme in de Amerikaanse samenleving, en ook dat heeft Lipovetsky gelezen. Deze studie

uit 1979 'beschrijft een manier van leven die stervende is – de cultuur van het competitieve individualisme, dat in zijn decadentie de logica van het individualisme tot het uiterste van een oorlog van allen tegen allen heeft doorgevoerd, het oorspronkelijke streven naar geluk tot een narcistische preoccupatie met zichzelf' (Lasch, 1977, 21). Prototype van de narcist is voor Lasch de oud-studentenleider van 1968, Jerry Rubin, die nu zegt 'zoveel van zichzelf te willen houden, dat ik niemand anders meer nodig heb om me gelukkig te maken' (44). Een pathologisch type mens, voor wie de wereld een spiegel vormt, een wezen zonder verleden of toekomst, dat opgaat in de lustbevrediging van het actuele moment. Deze psychologische mens ziet Lasch als het meelijwekkende eindproduct van het aanvankelijk stoere, burgerlijke individualisme van de Founding Fathers (22).

Lipovetsky deelt dit oordeel geenszins. Hij haalt het woord narcisme uit het kader van de Freudiaanse pathologie, waarin Lasch het probeert onder te brengen. Zeker, het post-moderne individu heeft een kwetsbaar, labiel ik, zonder gravitatiecentrum. Zijn persoonlijkheid moet eerder als een kaleidoscopisch, vloeiend geheel worden beschouwd. De narcist heeft een gedesubstantialiseerde persoonlijkheidsstructuur, gekenmerkt door de vlucht in korte sensaties en relaties (Lipovetsky, 1983, 64v.). Maar Lipovetsky weigert van een culturele catastrofe te spreken. Integendeel, hij bespeurt in dit gedestabiliseerde ik zonder vaste grenzen, een mens die per definitie niet meer vatbaar is voor welomlijnde, massieve ideologieën van totalitaire aard. Lipovetsky wil niet mee doen met de hautaine cultuur-kritiek van elitaire intellectuelen als Sennet of Lasch. 'De ideologie van persoonlijke groei is oppervlakkig-optimistisch en wordt doortrokken van een diepe wanhoop en resignatie. Het is het geloof van hen die geen geloof hebben', dramatiseert Lasch (Lasch, 1979, 103). Lipovetsky wenst deze simplistische *apocalypse now*-stemming niet te delen en plaatst het narcisme in de dynamiek van de tot hun voltooiing komende Westerse democratieën (Lipovetsky 1983, 78). 'De post-moderne maatschappij (...) realiseert in zekere zin in het dagelijkse leven zelf en door middel van nieuwe strategieën het moderne ideaal van de individuele autonomie, zij het, dat is duidelijk, met een nieuwe strekking' (28). Hij erkent dat absolute individuele onafhankelijkheid en autonomie een mythe is. Maar er zijn toch

zeker gradaties mogelijk in reële onafhankelijkheid en autonomie? Dan moet eerlijk worden erkend dat er nog nooit zoveel mogelijkheden en opties voor de individuele vrijheid aanwezig zijn geweest als in onze huidige Westerse samenleving, stelt Lipovetsky in zijn tweede studie, waarin ook hij zich onverhuld opwerpt tot apologet van het individualisme, vast (Lipovetsky, 1987, 169). Dat het individualisme als doordachte levensbeschouwing achterhaald is en deelt in de Dood van de Grote Ideologieën, neemt voor hem niet weg dat het *fenomeen* individualisme zijn hoogtepunt heeft bereikt. Het individu heeft blijkbaar niet eens meer de steigers van een ideologie nodig om zijn eigen bouwwerk overleefd te houden! (27).

De Franse filosoof laat zich niet tot diepzinnige 'ja, maars...' verleiden, maar komt tot een utilitaristisch pleidooi voor de status quo van het moderne individualisme. Kijk maar, zegt hij met een verwijzing naar de culturele antropologie en naar de statistieken, hoe in een individualistische samenleving een minimum aan geweld voorkomt in vergelijking met andere, collectief gestuurde maatschappijvormen. Dit vindt zijn oorzaak in het feit dat het individualisme de psychologische identificatie met de andere mens stimuleert, een inlevingsvermogen in het voelen en handelen van de medeburger, die in hiërarchisch en holistisch georganiseerde samenlevingen niet wordt vereist, noch wordt bevorderd. De ander – dat zou ik kunnen zijn. 'De gevoeligheid is een permanente karakteristiek van de *homo clausus* geworden', stelt Lipovetsky, gewichtiger geformuleerd, in het spoor van Alexis de Tocqueville vast, die anderhalve eeuw eerder al had geconstateerd dat 'de zeden zich verzachten in de mate waarin de maatschappelijke verhoudingen zich egaliseren' (De Tocqueville, 1961, II, 229). Maar meer nog dan in de prille democratie van de Verenigde Staten in 1840 zorgt de huidige narcistische onverschilligheid die de in hun privé-bestaan teruggetrokken individuen voor elkaar aan de dag leggen, voor een vreedzame coëxistentie. Wie geen interesse voor de ander heeft, voelt immers ook de behoefte niet om hem of haar kwaad te berokkenen. 'De individuen pacificeren zich niet door ethiek, maar door individualistische hyper-absorptie' (Lipovetsky, 1983, 224). De ander is niet meer een hel, noch een obstakel, noch een model; hij is gewoon een ander, die mij niet aangaat.

Zo werkt Lipovetsky's apologetiek voor het individualisme: niet, zoals die van Laurent, met een directe lofrede, maar met de

nuchtere afweging dat de individualistische samenleving niet de ideale maatschappij is, maar die vooralsnog wel het dichtst benadert. De vraag of Lipovetsky niet even oppervlakkig over de culturele realiteit oordeelt als de door hem opgevoerde post-moderne individualist, laat ik hier rusten (vgl. De Lange, 1988, 6). Ik ben nog maar met een verkenning bezig.

2. Individualisering in de politieke discussie

De samenleving individualiseert, en als politieke partijen als een afspiegeling van de maatschappij mogen worden beschouwd, dan moet het woord 'individualisering' als een van de zenuwcentra van de maatschappelijke discussie van de jaren tachtig worden gezien. Een partij die dit begrip zelfs tot speerpunt in haar partij-program heeft verheven is D'66. Individualisering is voor deze partij 'een laatste fase in het proces van mondig worden van de mensen. Niet zonder problemen, maar in principe een hoopvolle zaak. Mensen ontnemen hun zelfrespect niet meer aan wat zij gemeen hebben met anderen, maar aan een kracht in henzelf. Zij worden niet egoïstisch of eenzaam, maar zoeken samenleving met anderen uit vrije keuze. (...) Met het kiezen van individualisering als speerpunt maakt D'66 zich (...) tot woordvoerder van mensen die prijs stellen op zelfstandigheid. Het maatschappelijk proces van individualisering (in zijn sociologische betekenis) wordt positief gewaardeerd en bevorderd waar mogelijk' (Van der Hoeven, 1987, 23v.).

Negatief beladen termen als narcisme en ik-tijdperk lijken uit het politieke discours te zijn verdwenen en plaats gemaakt te hebben voor een positieve waardering van het moderne individualisme. Onderscheid wordt nu gemaakt tussen een negatieve en een positieve vorm van individualisering, waarbij de laatste niet gelijk te schakelen valt met sociaal isolement, maatschappelijke desintegratie, vereenzaming, consumentisme en egoïsme, maar moet worden beschouwd als een mogelijkheid waarbij mensen hun afhankelijkheid van anderen kunnen verminderen en hun zelfstandigheid kunnen vergroten. Aldus A. den Broeder, topambtenaar en vice-voorzitter van het Humanistisch Verbond. Voor hem is individualisering een stapje verder in het emancipatieproces van de democratische samenleving en staat zij ook niet direct op gespannen voet met een waarde als solidariteit. 'Individualisering is niet een aan-

tasting van de solidariteit, maar een decollectivisering van de georganiseerde solidariteit, die door bureaucratisering, administratieve normering en uniformering anoniem is geworden en daardoor de verbinding met individuele behoeften is kwijtgeraakt. Individualisering van het stelsel van overheidsvoorzieningen betekent humanisering: nummers en kaarten worden weer personen, gevallen weer cliënten' (Den Broeder, 1988).

Dat in de liberale ideologie deze positieve waardering van individualisering wordt gedeeld, behoeft geen betoog. In haar 'speurtocht naar de filosofische grondslagen van het liberalisme' neemt de VVD haar vertrekpunt in de uitspraak dat voor haar 'het individu een ultieme waarde is'. Hieronder moet worden verstaan dat 'elk individu een bepaald eigen domein heeft, dat anderen niet mogen schenden, waarover hij alleen beschikkingsrecht heeft' (Kinneging, 1988, 14). Hoewel meer politiek-economisch en minder sociaal-cultureel georiënteerd dan D'66, deelt de liberale partij haar positieve waardering van het individu als ideologisch referentiepunt – en mogen we dat voorlopig geen individualisme noemen?

Socialisme en individualisme lijken elkaar echter minder te verdragen. Bij de sociaal-democratie prevaleert immers de solidariteit van het Wij boven de rechten van het individuele Ik? Maar ook de PvdA neemt individualisering op als een verzamelterm waarmee een ingewikkeld en veelvormig geheel van sociaal-culturele veranderingen kan worden aangeduid en spreekt van een in beginsel positieve maatschappelijke ontwikkeling. Op het niveau van individu en leefeenheid signaleert de partij een proces van toenemende verzelfstandiging. Het toegenomen welvaartspeil, het verhoogde opleidingsniveau, de beschikbaarheid van anti-conceptiemiddelen, de aanvankelijke krapte op de arbeidsmarkt (gunstig voor deelname van vrouwen aan het arbeidsproces), de verstedelijking, de uitbreiding van massacommunicatiemiddelen – allemaal factoren die het belang van traditionele levensverbanden doen afnemen. Alternatieve leefvormen en een toenemend aantal echtscheidingen doen de rol van het gezin verminderen. De besteding van de vrije tijd wordt steeds meer geïndividualiseerd ten koste van verenigingsactiviteiten: men jocht, zwemt en fietst als nooit tevoren. We zijn getuige van de afbraak van een verzuilde samenleving. En op de overheid wordt een toenemende druk uitgeoefend om recht te doen aan de zelfstandigheidsbehoefte van de burger (PvdA, 1987, 48 vv.).

‘Een wezenlijk sociaal-democratisch ideaal is dichterbij gebracht. Er is ruimte ontstaan voor zelfgekozen sociale verbanden’, concludeert de PvdA (PvdA, 1988, 31). Maar de partij signaleert ook een keerzijde van de ontwikkeling: maatschappelijk isolement, vereenzaming, vergruizing en uitholling van sociale verbanden en vluchtigheid van sociale contacten zijn de mogelijke negatieve gevolgen van individualisering.

In zijn normatieve bevestiging van het maatschappelijk individualiseringsproces laat de Nederlandse sociaal-democratie zich niet door een mode-trend leiden; zij kan zich tot op Jean Jaures terug beroepen voor de overtuiging dat het socialisme ‘een logisch en compleet individualisme’ is (Laurent, 1985, 68). De Franse socialist zou zich kunnen herkennen in een programmatische uitspraak als deze: ‘Individualisering, verzelfstandiging beschouwen we als een maatschappelijk gegeven. We verwelkomen de grote vrijheid die ermee gepaard gaat.’ Maar de PvdA is ook de partij van W. Banning, die met een beroep op M. Buber waarschuwde voor een materialistisch en instrumenteel individualisme, waarbij mensen dingen voor elkaar worden. ‘Al het werkelijke leven is ontmoeting, zonder de ander is het individu niets’, meende Banning in het spoor van de joodse denker van de dialoog. Vandaar de eindconclusie van de PvdA-ideologen: ‘Het gaat erom plaats in te ruimen voor de gevolgen van individualisering op een zodanige wijze dat de solidaire grondslag van de samenleving niet wordt aangetast, doch versterkt’ (PvdA, 1988, 31 v.).

Het woord individualisme, als een negatieve aanduiding, is gevallen. Een taalgebruik dat meer dan in socialistisch verband vooral in christen-democratische kring wordt gebezigd. In een schets van het moderne levensgevoel in 1983 signaleert het CDA een opkomende ‘ik’-cultuur. ‘De mens is pas mens als hij geen ander meer nodig heeft, zo lijkt hier de leus.’ Maar achter dit opgepoetste beeld van de onafhankelijke, zelfbewuste, zelfstandige mens gaat de machteloosheid van een narcistisch-begrensde blik schuil. Dit individualisme is egoïsme. Het op zichzelf positief te beschouwen proces van verzelfstandiging is doorgeschoten. Niet de toegenomen mogelijkheid tot het dragen van individuele verantwoordelijkheid wordt verder ontwikkeld, maar de vrijblijvendheid van het opeisen van rechten, zonder het vervullen van plichten. Het CDA vertrekt vanuit een ander, christelijk gezichtspunt: ‘Mensen heb-

ben mensen nodig.' Het stelt de vraag die anderen liever ontlopen: hoe deze onafhankelijke, zelfstandige mensen *met elkaar* samenleven (CDA, 1983, 32, 42).

Op grond van deze benadering komt de Nederlandse christen-democratische partij tot een visie waarbij niet het belang van het individu, maar de verantwoordelijkheid voor medemens en schepping wordt vooropgesteld (CDA, 1987, 4). Voor het CDA geldt, blijkens een andere partij-publikatie, dat: $1+1=\text{Samen}$. Het woord individu lijkt met al zijn afleidingen dan ook uit de christen-democratische vocabulaire geschrapt.

De directeur van het Wetenschappelijk Instituut van het CDA, A.M. Oostlander, is dan ook merkbaar tevreden als hij in 1988 meent te kunnen constateren, dat 'de populariteit van de individualiseringstrend duidelijk op z'n retour (is). Dat is goed voor de maatschappij en de mensen die daarin verkeren.' Voor hem is duidelijk dat de 'individualisering' een mode-golf is geweest, waarbij een happy few van intellectuelen te veel hun eigen relatie-experimenten model hebben laten staan voor heel de samenleving en waarbij het oude liberalisme van een modern welzijnsaureool werd voorzien. Dat de statistische toename van alleenwoners vooral het gevolg is van echtscheidingen en 'verweduwing' en voor de meeste mensen 'ongewenst, ja zelfs smartelijk is', wordt daarbij veelal over het hoofd gezien en in een wrang soort eufemisme omschreven als de ontplooiing van het individu. Veel relaties die nu in termen van de ruileconomie als onderhandelingsrelatie worden beschouwd, worden op deze manier 'kapot-geïndividualiseerd'. 'De praktijk van het leven verzet zich tegen dit ontluisterend individualisme', meent Oostlander, die niet aarzelt van een 'misleidende ideologie' te spreken (Oostlander, 1988, 179, 181).

Maar gelukkig, zo vervolgt de CDA-ideoloog, zien de trendsetters van de individualisering nu zelf ook in dat het traditionele gezinsmodel voor verreweg de meeste mensen het aantrekkelijkst zal blijven en dat in plaats van individualisering eerder van de 'vriendinisering' (Oostlander heeft daarbij m.n. het oog op de sociologe I. Weeda; zie hfdst. 2.1.a) en vriendschapsnetwerken kan worden gesproken (177). Er ontstaat meer ruimte voor het inzicht dat juist in onze gedifferentieerde en gespecialiseerde cultuur de mensen des te meer afhankelijk worden van elkaar. 'In een moderne samenleving kan niemand meer als een zelfgenoegzaam individu

overleven. Wij zijn hyper-afhankelijke, want moderne mensen', constateert Oostlander, naar het schijnt niet zonder genoegen (175). Hij is er als de eerste bij om zijn *in memoriam* voor de individualisering te schrijven en betitelt zijn artikel dan ook dienovereenkomstig. Een voorbijgaand tijdperk is over zijn hoogtepunt heen en definitief op zijn retour (174, 177). Maar, zo vraag ik me af, wellicht wordt hier te vroeg getreurd en is de overledene nog springlevend en leest hij – een pijnlijke vergissing – zijn eigen 'in memoriam' nog zonder bril in de krant?

Deze oriëntatie in vogelvlucht maakt duidelijk hoezeer het 'individu' de maatschappelijke discussie beheerst en hoe omstreden het wordt gewaardeerd. Algemeen lijkt te worden erkend dat er sprake is van een voortgaand proces, waarbij traditionele sociale verbanden aan betekenis inboeten en de rol van de enkele, afzonderlijke mens aan belang toeneemt. Maar terwijl de één van een positief te beoordelen verzelfstandiging spreekt (met min of meer problematische neveneffecten), concludeert de ander dat er een doorgeschoten individualisering heeft plaatsgevonden en stelt dit individualisme gelijk aan narcisme en egoïsme.

Dit verschil in opvatting intrigeert en doet als eerste de vraag opkomen wat men nu zoal onder individualisering en individualisme verstaat. Is een deel van het ideologische steekspel niet te herleiden tot een terminologische spraakverwarring? Is een zelfstandig individu bijv. hetzelfde als een zelfgenoegzaam individu?

Vervolgens: wanneer het individualisme negatief wordt beoordeeld, gebeurt dat op morele en/of godsdienstige gronden. De constatering 'zonder de ander is het individu niets' (Banning) en 'mensen hebben mensen nodig' (Oostlander) worden omgevormd tot een pleidooi voor solidariteit en gemeenschapszin, waarbij de intermenselijke verantwoordelijkheid de *grens* lijkt aan te geven van individuele zelfstandigheid en onafhankelijkheid. Ik word opnieuw nieuwsgierig: verdragen individualisme en solidariteit zich dan zo slecht met elkaar? Zit er een limiet aan de individualisering, zodat individualisme in een bepaalde intensiteitsgraad van zelfredzaamheid en zelfstandigheid omslaat in egoïsme, d.i. de morele verwaarlozing van en onverschilligheid voor de andere mens? Of wordt hier een maatschappelijk vraagstuk (dat van de verhouding tussen privé-sfeer en publieke orde, en de toenemende complexiteit

van hun onderlinge relatie) wat al te kortademig vereenzelvigd met een ethische beoordeling van het gedrag van individuele mensen tegenover anderen? Een organisatie-probleem gereduceerd tot moreel dilemma?

Ik laat het voorlopig nog bij vragen en ga over tot een derde verkenning.

3. Begripsverkenning

Wat versta ik onder woorden als individualisering en individualisme? Het wordt tijd dat ik mij uitspreek. Want worden de termen naarmate ze meer gebruikt worden niet leger aan inhoud? Met Oostlander kan men er toe neigen om het begrip individualisering maar op de schroothoop te gooien, wanneer men er niet meer in slaagt om de begripsmatige wirwar van elkaar tegensprekende omschrijvingen te ontrafelen. Individualisering in bijv. juridische zin ziet het individu los van zijn sociale omgeving, terwijl individualisering in de sfeer van de sociale zekerheid juist het tegenovergestelde doet: de sociale relaties tot de persoonlijke omstandigheden van het individu rekenen. In overheidsstukken worden beide betekenissen door elkaar heen gebruikt (Oostlander, 1988, 178). Leidt een trendy leus op politiek beleidsniveau niet alleen tot dubbelzinnigheden?

Maar individualisme dan? Men kan beweren dat ook dat woord alles en dus ten slotte niets meer betekent, maar dat het een vluchtige eendagsverschijning is, zal niemand kunnen volhouden: meer dan anderhalve eeuw maakt het al deel uit van de Westerse vocabulaire. Door theocraten en saint-simonisten rond 1830 uitgevonden om het 'ware kwaad van de eeuw' mee te omschrijven, kan het als een kind van de Reactie, het romantisch-conservatieve verzet tegen de Franse Revolutie en de Verlichting worden beschouwd. Als scheldwoord in de mond van contra-revolutionairen wordt het voor het eerst gebezigd door J. de Maistre (1753-1821), die tegenover het atomisme van de revolutie zijn organisch maatschappijbeeld wil profileren (Laurent, 1985, 82vv.; 1987, 15, 194; Lukes, 1973, 3). Zijn geestverwant L. de Bonald is de eerste geweest die in 1810 tegenover het sociaal geïsoleerde 'individu' als trieste schepping van het Verlichtingsdenken aan de 'persoon' als maatschappelijk gemeenschapswezen de voorkeur gaf, en daarmee een sinds-

dien onuitputtelijke tegenstelling in de sociologische woordenschat introduceerde (Laurent, 1987, 211). Al is de oorsprong van het moderne individualistisch denken beslist eerder te dateren en kunnen we J. Locke (1632-1704) als een van zijn grootste ideologen beschouwen, dan nog kan men met J. Romein veilig stellen dat het begrip individualisme als maatschappelijk fenomeen in de ideologische discussie een 19de eeuwse schepping is (Romein, 1976, 236; vgl. Lukes, 1973, 1). Laurent weet zelfs te melden wanneer het woord voor het eerst in de krant komt: op 30 januari 1828 in *Le Globe*, als scheldwoord (Laurent, 1985, 112). De negatieve gevoelslading die aan het begrip individualisme kleeft, heeft het dus al van meet af aan. Er wordt een egoïstisch mens mee aan de schandpaal van de publieke discussie genageld. Een mens die geen oog heeft voor zijn maatschappelijke verplichtingen en een hart waarin geen plaats is voor naastenliefde.

Maar het woord blijft niet aan zijn reactionaire oorsprong gebonden. Het is met name graaf Alexis de Tocqueville geweest (1805-1859), die in zijn *De la démocratie en Amérique* (1835/1840) een positiever beeld, zij het niet zonder moreel voorbehoud, van het individualisme zoals hij dat op zijn reis door de nog jonge Verenigde Staten onder de Amerikaanse burgers was tegengekomen, gaf. De Franse aristocraat nam gevoelig de verschuivingen waar die de nieuwe democratische maatschappijvorm voor de traditionele sociale verhoudingen betekende en introduceerde in dat verband het individualisme als een beschrijvende, en niet als een in eerste instantie normatieve term. De Tocqueville werd gefraspeerd door het ontbreken van hiërarchie in de dagelijkse omgang en door het gevoel van de Amerikaanse burgers allen tot een zelfde middenklasse te behoren. Daartegenover stond de ervaring van een zekere monotonie en vergroving van het sociale leven, die de fijnzinnige aristocraat De Tocqueville tegen de borst stuitte (De Tocqueville, 1961, I, 12v.). Maar in 1840, als De Tocqueville het tweede deel van zijn studie publiceert, heeft zich met zijn Amerikaanse waarneming inmiddels ook de prille Franse ervaring met de democratie en de filosofische bezinning op beide vermengd. De Tocqueville wijdt dan een klassiek geworden hoofdstuk aan het individualisme in de democratische landen en omschrijft het begrip daarin als volgt: 'Het individualisme is een recente uitdrukking die vanuit een nieu-

we gedachte is geboren. Onze vaders kenden slechts het egoïsme. Het egoïsme is een hartstochtelijke en overdreven zelfliefde, die de mensen er toe brengt om alles tot zichzelf te herleiden en zichzelf boven alles te prefereren. Het individualisme is een overwogen en vreedzaam gevoel dat aan elke burger toestaat om zich van de massa van zijn gelijken te isoleren en om zich terug te trekken met zijn gezin en zijn vrienden; op zo'n manier dat hij, na zich zo een kleine maatschappij voor eigen gebruik te hebben geschapen, gaarne de grote maatschappij aan zichzelf overlaat' (II, 143).

De Tocqueville onderscheidt dus scherp individualisme van egoïsme. Het laatste is een blind instinct, terwijl het eerste een schepping van de democratische geest is. Het egoïsme is de ondeugd zelve, terwijl het individualisme hoogstens tot het bederf van de *publieke* zeden zal leiden (hetgeen De Tocqueville wel vreest, maar waartegen hij ook remedies kent).

Het individualisme wordt door De Tocqueville in principe van zijn morele ballast bevrijd en als een beschrijvende term te hulp geroepen om de democratische staatsvorm in kaart te brengen. Al is de aristocraat in de socioloog nog niet afgestorven en is hij wel bang dat het egoïsme, dat *over alle* samenlevingen gelijk verdeeld is, ook uiteindelijk het individualisme zal absorberen (idem, 143v.).

Met De Tocqueville is het scheldwoord een sociologische categorie geworden. Maar dat niet zonder slag of stoot. Als in een golfbeweging komt sindsdien het individualisme in zijn pejoratieve betekenis weer terug als het grote maatschappelijke kwaad. Laurent onderscheidt na de eerste golf van anti-individualisme van de romantische reactie rond 1820 een volgende, die in het tijdvak van de Belle Époque, als de emancipatie van de burgerlijke klasse door de industriële revolutie rondom 1890 op haar hoogtepunt lijkt te zijn gekomen, nog geen kans maakt om door te breken. Dan is de vraag die de publieke discussie beheerst niet of men vóór dan wel tegen het individualisme zal zijn, maar hoe men het goede van het slechte soort kan onderscheiden. Dat verandert tussen 1920-1925. Opnieuw wordt Europa door een tweede vloedgolf van anti-individualisme overspoeld. Hetzij gevoed door grimmige nationalistische sentimenten die het volk boven de enkeling plaatsen, hetzij vanuit personalistische achtergronden, die boven het schrale individu de rijke persoonlijkheid prefereren (N. Berdiaev, D. de Rouge-

mont). In Duitsland geeft met name de socialist en socioloog F. Tönnies het individualisme een negatieve lading mee. Voor hem is het de uitdrukking van een gebrek aan *Gemeinschaftsgeist*, de berekende legitimering van de constante staat van oorlog tussen mensen in een onbegrensde vrijheid om elkaar wederzijds te vernietigen. Tegenover de individualistische staat (*Gesellschaft*) plaatst Tönnies zijn *Gemeinschaft*, de maatschappij als groot gezin (Laurent, 1987, 331v.; vgl. De Lange, 1985, 11 vv.).

Een derde golf van anti-individualisme neemt Laurent waar in de door hem gewraakte jaren na 1968, waarin progressieve christenen, maoïsten en marxisten, maar ook conservatieve sociobiologen het individualisme weer tot leus gevuld met onlust- en haatgevoelens reduceren (Laurent, 1985, 21 vv., 32; 1987, 269).

Wat is er tegen om een zo omstreden woord te laten vallen uit de wetenschappelijke vocabulaire, die het van nauwkeurige begripsomschrijvingen moet hebben? 'Slechte term, erg dubbelzinnig, waarvan het gebruik continu aanleiding geeft tot sofismen', is het vernietigende oordeel van een gezaghebbend filosofisch woordenboek over een woord dat vele geesten heeft verhit (Lalande, 1980, 499 v.). Het hakt daarmee de knoop door die Max Weber al in 1920 tot de verzuchting bracht dat 'de uitdrukking "individualisme" het meest denkbaar heterogene omvat' (Weber, 1981, 198). Hij wilde de term echter niet laten vallen en riep op tot een serieus sociologisch onderzoeksprogramma, waarin het begrip eindelijk eens een heldere status zou krijgen. Maar na een eeuw sociologiebeoefening zijn zijn vakgenoten nog steeds de wanhoop nabij en staan zij in de verleiding alsnog het begrip 'individualisme' uit hun vak te weren (Birnbaum/Leca, 1986, 11). Hoe kan een woord dat in de omgangstaal zowel een ernstig karaktergebrek als een hoogst aanbevolen houding kan aanduiden, ooit op een eenduidige noemer worden gebracht? (308). Ook het wetenschappelijk spreken lijkt alleen maar verwarring te scheppen als op één bladzijde een utilitaristisch, romantisch, juridisch, ethisch en epistemologisch individualisme onderscheiden wordt (12). Lukes kent nagenoeg dezelfde categoriale indeling, maar onderscheidt naast een politieke, economische, ethische, epistemologische en methodologische, ook een religieuze vorm van individualisme (Lukes, 1973, 79 vv). Maar met Laurent zou men ook een andere onderverdeling kunnen aanleggen en van een radicaal individualisme (dat van Stirner,

Kierkegaard en Nietzsche) en een burgerlijke vorm (van Locke, maar ook van Hayek, Popper en Fromm) kunnen spreken. Terwijl het narcistische individualisme van de jaren tachtig weer een nieuwe rubriek vereist. Bovendien moet er verschil gemaakt worden tussen individualisme als levensstijl, als intellectuele traditie en als politieke conceptie, afhankelijk van het feit of het als tegenhanger van sociaal conformisme of van politiek totalitarisme wordt gezien (Laurent, 1987, 17v.). Voor de een geldt het individualisme bijna als een religie, 'waarin de mens tegelijkertijd de gelovige en de god is' (Durkheim, gec. in Laurent, 1987, 276), terwijl voor de ander het niet meer betreft dan een ideaal-typische hulpconstructie tot een beter begrip van de moderne samenleving. De studie van R. Bellah e.a. over het Amerikaanse individualisme in de jaren tachtig legt weer een andere onderverdeling aan. Zij onderscheidt binnen het individualisme een utilitaristische en een expressieve vorm, die beide weer kunnen putten uit zowel de bijbelse als uit de republikeinse traditie. De manager en de therapeut vormen beiden het prototype van wat de schrijvers als 'de werkelijke kern van de Amerikaanse cultuur' beschouwen: het ene individualisme (Bellah, 1987, 52 vv., 174).

Wie zo ook maar een kleine rondgang door de literatuur over het onderwerp maakt, wordt behalve tot duizelen ook tot de overtuiging gebracht dat *het* individualisme niet bestaat en dat er alleen van individualismen in soorten en maten kan worden gesproken.

4. Individualismen

Om te beginnen stuit ik op dat individualisme dat diepgaand de structuur van onze moderne samenleving heeft bepaald: het politieke en economische individualisme van de liberale en democratische traditie, zoals dat vanaf John Locke en Adam Smith tot en met Friedrich Hayek en Robert Nozick is verwoord. Ik wil deze vorm *bezitsindividualisme* noemen, met C.B. Macpherson, omdat hier de individuele onafhankelijkheid en autonomie in termen van onvervreemdbaar bezit en eigendom wordt beschreven (Macpherson, 1962; vgl. Kinneging, 1988). De premisse dat elk individu zichzelf tot eigendom is, maakt dit liberalisme allergisch voor waarden als zelfopoffering (R. Nozick) en altruïsme (A. Rand). Niets rechtvaardigt het offer van een individu voor het gemeenschaps- of

staatsbelang (Laurent, 1987, 438, 448). Het individu is uitsluitend van zichzelf. Bij dit individualisme behoort het politieke pleidooi voor een minimale staat, die zich beperkt tot het reguleren van conflicten, de onderdrukking van criminaliteit en de externe verdediging, maar zich hoedt voor de verstikkende bemoeiering van de verzorgingsstaat (Laurent, 1985, 164; 1987, 555).

Het bezitsindividualisme rust in een maatschappijtheorie die door de klassieke economen van de 18de eeuw exemplarisch verwoord is. Naar de mening van F. Hayek moet het denken van Adam Smith, Adam Ferguson en Josiah Tucker, die dat van Th. Hobbes en J. Locke in zich hebben opgenomen, radicaal onderscheiden worden van het 'stupid pseudo-individualisme' van Verlichtingsfilosofen als J.J. Rousseau. Het ware individualisme is anti-rationalistisch van aard en beschouwt de mens als een wezen dat soms goed, soms slecht is, soms intelligente, maar veelal onzinnige dingen doet. Ook erkent het het feit dat de mens een sociaal wezen is, aangewezen op de hulp van anderen bij het verwezenlijken van eigen doeleinden. De grote individualisten als Locke en Smith predikten dan ook geen soeverein individu in een paradijselijke staat, maar hielden een nuchter, utilitaristisch pleidooi voor de privé-eigendom in een maatschappelijk systeem waarin de mens zijn slechte kanten het minst zal kunnen ontplooien en zijn liefde tot zichzelf (die ook zijn gezin en zijn vrienden omvatten kan) optimaal kan realiseren (Hayek, gec. in Laurent, 1987, 420-433). 'Het individualisme als rechter en laatste instantie van zijn eigen doeleinden erkennen, geloven dat zoveel mogelijk zijn eigen overtuiging zijn daden moet kunnen besturen, dat is de essentie van het individualisme', aldus Hayek in een definitie die de individuele onafhankelijkheid, verstaan als zelfbeschikkingsrecht, als kern van het individualisme beschouwt, en die hem meteen weer dichterbij de buurt van Rousseau en de Verlichtingsideologen van de Franse Revolutie brengt dan hijzelf wellicht zou wensen (gec. Laurent, 1985, 9. Vgl. hfdst. 3.7).

Het individualisme gaat echter langzamerhand in een andere aggregatietoestand over als het meer aan vrijheid dan aan eigendom appelleert, als het van liberaal tot libertijns, van burgerlijk tot revolutionair, van gezapig satisfait tot anarchistisch opstandig wordt. In dit *revolutionaire individualisme* is de enkeling een rebel, een querulant, een verzetsman die in het geweer komt tegen de

terreur van de staat of de groepsdrang die vanuit de samenleving op hem wordt uitgeoefend. 'Dit individualisme is geen genieten, maar het is strijd, onophoudelijk', aldus een vertegenwoordiger ervan, Albert Camus (gec. Laurent, 1985, 14). Deze vorm van individualisme neemt in maatschappelijke crisis- en revolutionaire overgangstijden het voortouw. Het is het charismatische individualisme van de leiders, denkers en doeners beiden, van wie de nieuw te formeren samenleving afhankelijk wordt. 'Zo'n maatschappij heeft tal van problemen op te lossen zonder daarbij op veel pasklare oplossingen uit het verleden te kunnen terugvallen; daardoor is men sterk afhankelijk van de creativiteit van individuen', aldus de socioloog D. Martindale (gec. in De Jager, 1975, 135).

Dit individualisme verandert echter weer van kleur naarmate meer het esthetische dan het ethische, meer het aristocratische dan het democratische, meer de intellectuele diepte dan de maatschappelijke breedte ervan wordt benadrukt. Dit *esthetische individualisme* verdraagt zich slecht met het egalitaire karakter van de Westerse democratie, en kan zich alleen in de marge ervan staande houden. Maar door de artistieke expressie van dromers en dichters vormgegeven, is het niet minder bescheiden in zijn politieke strekking. 'Slechts bij drie bestaanswijzen blijft de mens individu: als filosoof, als heilige en als kunstenaar' schreef Nietzsche, die alle drie tegelijk wilde zijn (gec. in Van Raalten, 1984, 88) en die zich daarmee ver verheven boven de democratie van het stembokje achtte (Birnbäum/Leca, 1986, 309). 'De privé-eigendom', aldus de politieke redenering van een ander esthetisch individualist, Oscar Wilde, 'heeft het werkelijke individualisme vernield en er een vals soort voor in de plaats gesteld.' Voor Wilde behoorde de staat zich alleen met het nuttige bezig te houden, het ware domein voor het individu is immers het schone. Op dat gebied kan de allerindividueelste expressie van de allerindividueelste emotie zijn voorbeelden ontleenen aan het klassieke hellenisme en aan Jezus, en zij zal zich bij voorkeur uiten in de kunst en de mode (Laurent, 1987, 289-291).

Dit beroep op Jezus zou worden tegengesproken door Bernard Shaw. Hij stelde juist voor diens Gouden Regel te amenderen als zijnde te ethisch en te weinig esthetisch: 'Doe *niet* aan een ander wat je voor jezelf zou willen; je zou misschien van smaak met hem kunnen verschillen.' En Wilde's verwijzing naar de zo massale

mode zou Charles Baudelaire tegenover zich vinden, die verdedigde 'dat de ware held zich alleen amuseert' (Laurent, 1987, 310, 84).

Het esthetisch individualisme moet echter niet worden opgesloten in de romantische geest van de 19de eeuw, maar vindt ook nu nog zijn adepten. Roland Barthes bijvoorbeeld, dezelfde die in 1957 in het individualisme nog een 'bourgeois-mythe' zag, een luxueus export-produkt in de etalage van het Westen dat onder-tussen zijn fluwelen repressie uitoefent (Barthes, 1957, 133), dezelfde Franse taalfilosoof meent in 1980, kort voor zijn dood, dat de enige manier om in dat Westen te overleven het consequente marginalisme van een radicaal individualisme is, dat niets klein-burgerlijks meer over zich heeft (geb. Laurent, 1985, 72. Vgl. hfdst. 2.6.b.).

Bellah reserveert voor deze vorm van individualisme de term expressief en ziet in de Amerikaanse dichter Walt Whitman de uitgesproken exponent ervan (Bellah, 1987, 58). Maar we hoeven de oceaan niet over om dichters te horen belijden dat zij 'een god in 't diepst van hun gedachten' zijn (Kloos) of, minder zelfgenoegzaam zwelgend in zichzelf, heroïsch-eenzaam horen bekennen: 'Ik sta alleen, geen God of maatschappij die mijn bestaan betreft in een bezielde verband' (Marsman).

Gemeenschappelijk hebben echter al deze individualisten dat hun individualisme nooit een collectieve waarde zal worden, maar altijd een singuliere passie blijven zal.

Voor een *methodologisch individualisme* geldt geen van beide. Hier is het individualisme een koele methode en geen hartstochtelijke overtuiging of politiek ideaal. De socioloog R. Boudon probeert nauwkeurig het een van het ander te onderscheiden als hij een *ethisch* individualisme ('de leer die van de persoon - het individu - het ultieme referentiepunt maakt') en een *sociologisch* individualisme (dat een samenleving als individualistisch beschouwt 'als de autonomie die de individuen is toegestaan in wetgeving, zeden en sociale verplichtingen wijd verbreid is') van een methodologisch individualisme probeert af te grenzen. Onder dit laatste verstaat hij 'de noodzaak om voor het verklaren van welk sociaal verschijnsel dan ook een reconstructie te ondernemen van de afzonderlijke motivaties van de bij het betreffende fenomeen betrokken individuen, en het fenomeen te verstaan als het resultaat van de samenvoeging van de individuele gedragingen die door die motivaties zijn

gedicteerd'. Dit intellectueel geconstrueerde individualisme heeft volgens Boudon even weinig van doen met de voornoemde twee vormen als het Engelse woordje *bad* met hetzelfde woordje in het Perzisch; niets namelijk, behalve dan dat ze de uitspraak gemeen hebben (Boudon, in: Birnbaum/Leca, 1986, 45v.).

De term 'methodologisch individualisme' is door de econoom J. Schumpeter gemunt (idem, 63). Maar de overtuiging dat elk sociaal fenomeen zich laat begrijpen als het samenspel van de daden en eigenschappen van de individuen die er deel van uitmaken, heeft wortels tot ver in de geschiedenis van de sociologie, die tot op Marx en De Tocqueville, Sombart en Simmel teruggaan. Zij zijn echter voor het eerst door Max Weber op formule gebracht toen hij poneerde dat 'de sociologie slechts kan vertrekken vanuit één enkele of vele afzonderlijke individuen. Daarom moet zij zich methoden aanmeten die strikt "individualistisch" zijn' (gec. in idem, 45). Een gevolg van deze benaderingswijze is dat bijv. het klasse-begrip niet meer gebruikt kan worden om collectieve sociale acties te verklaren. Een 'klasse' is als een hotel of een autobus: altijd vol met andere mensen, zei Schumpeter. Het klasse-begrip kan best als een mobiliserende mythe gebruikt worden waarvoor veel mensen daadwerkelijk zullen warmlopen (de 'revolutie van de arbeidersklasse'), maar een mythe blijft het, ook als zij individuen verenigt (idem, 276v., 289).

5. Een definitie

Kan er ooit uit deze individualismen nog een enkelvoudige en eenduidige omschrijving van individualisme ontstaan? Boudons scherpe onderscheid tussen ethisch, sociologisch en methodologisch individualisme kan als opstapje daarvoor gebruikt worden. Een zelfde soort afgrenzing komen we bij P. Birnbaum tegen als hij een justificatief, een descriptief en een explicatief individualisme wil onderscheiden (Birnbaum/Leca, 1986, 17; vgl. ook S.C. Kolm, gec. in Laurent, 1985, 102v.). Ik wil in navolging van deze sociologen verschil maken tussen het individualisme gebruikt als:

1. Een *beschrijvende* term die een bepaalde samenleving karakteriseert. Bijv.: 'Onze moderne Westerse maatschappij is een individualistische samenleving'. (Een descriptieve uitspraak op *zijns*-niveau);

2. Een *verklarende* term die bepaalde fenomenen in de samenleving verheldert. Bijv.: 'Het kapitalisme is een gevolg van het individualisme'. (Een explicatieve uitspraak op het niveau van het *kennen*);

3. Een *rechtvaardigende* term die een bepaald fenomeen in de samenleving legitimeert c.q. kritiseert. Bijv.: 'Onze maatschappij gaat aan het individualisme kapot', of: 'Zonder individualisme komt niemand vooruit in het leven'. (Een normatieve/justificatieve uitspraak op het niveau van het *behoren*).

Het verwarrende van het gebruik van het woord individualisme is, dat deze onderscheidingen zelden gemaakt worden. Onophoudelijk wordt van het feitelijke (1 en 2) naar het normatieve niveau (3) overgesprongen en omgekeerd, zonder dat daar rekenschap van wordt afgelegd.

Het onderscheid is weliswaar geen scheiding. Een 'beschrijvend' individualist, schrijft J. Leca in dezelfde bundel als R. Boudon, maar in weerwil van deze, komt niet van een andere planeet dan een 'normatief' individualist. Er bestaat een culturele affiniteit, een sociale klimaatovereenkomst, een zelfde kijk op de wereld tussen beiden. Ook al dragen socioloog en ethicus een verschillende pet, in hun hoofd gaat hetzelfde om (*idem*, 160). Zo lopen bij denkers als K. Popper en F. Hayek het descriptieve en het normatieve individualisme voortdurend in elkaar over. Het individualisme is nu eenmaal (ik kom op dit 'nu eenmaal' in hfdst. 3 terug) een typisch Westers woord en fenomeen en het maakt als zodanig deel uit van een configuratie van waarden *sui generis*, die zowel beschreven, gewaardeerd als bekritiseerd wordt door hen die er ondertussen zelf deel van uitmaken (Dumont, 1977, 23). Ondanks de veelheid van betekenisniveaus en de talrijke velden van toepassing ligt aan het individualisme een even uniek als eenvoudig interpretatie- en organisatieprincipe van de samenleving ten grondslag: het primaat van het individu, zoals dat in het Westen gestalte heeft gekregen (Laurent, 1985, 104).

Zo vanzelfsprekend is aan het individu boven het collectivum in het Westen de eerste rang toegekend, dat dit feit zelden als zodanig is opgemerkt en gethematiseerd. Pas een van zijn Europacentrische blik verlost cultureel anthropoloog maakt ons opmerkzaam op een onderscheid, dat als een open deur zou moeten worden beschouwd, als het geen blinde vlek betrof. Ik citeer L. Dumont: 'Ten

aanzien van het individu of de individuele mens moet onderscheid gemaakt worden tussen:

1. het *empirisch* subject, ondeelbaar model van de menselijke soort, zoals men het ontmoet in alle samenlevingen;
2. het *moreel* gewaardeerde wezen, onafhankelijk, autonoom en zo (naar zijn wezen) niet sociaal, zoals men het vooral tegenkomt in onze moderne ideologie van mens en maatschappij' (Dumont, 1967, 22; 1977, 17; 1983, 34v., 69, 274).

Op Dumont en zijn vergelijking tussen het Westerse individualisme en het 'holisme' van andere culturen kom ik ook nog terug (hfdst. 3). Hier volsta ik met zijn conclusie dat het individualisme het individu in de tweede betekenis, als *morele* grootheid, waardeert.

Het individualisme ontkent de sociale bindingen van het empirisch individu in hun feitelijke bestaan dus niet. Maar het vormt een geheel van waarden, waarin het individu *buiten* deze bindingen wordt gesteld en als zodanig wordt gewaardeerd.

Ik sluit me in dit onderscheid bij Dumont aan. Ook neem ik uit zijn omschrijving de visie op het individualisme als ideologie over. Het individualisme betreft een (ik verkies dit woord boven het misverstandwekkende 'ideologie') *denkwijze* die weliswaar in politieke instituties, zedelijke normen, wetenschappelijke methoden en persoonlijke levensstijlen kan worden omgezet, maar die desondanks een denkwijze blijft: een geheel van begrippen, een opvatting over de feiten, en niet in directe zin de feitelijkeheid zelf.

Dumonts onderscheid tussen een normatief en een empirisch spreken, waarin 'zijn' en 'kennen' enerzijds afgegrensd worden van 'waarderen' anderzijds, heb ik in het voorgaande al overgenomen. Deze onderscheiding lijkt me van fundamenteel belang om de 'naturalistische drogreden' (G.E. Moore) die met name in de christelijke ethiek gehanteerd wordt als er van uitspraken over hoe de schepping in elkaar zit ('mensen hebben mensen nodig') naar waardeoordelen hoe mensen met elkaar moeten behoren samen te leven ('individualisme is egoïsme') wordt overgesprongen. Ook daar kom ik op terug (hfdst. 2.7.f).

Een tweetal reserves houd ik tegenover Dumont. In het individualisme als waarderende denkwijze wordt het normatief afzonderlijk beschouwde individu niet als 'niet-sociaal' gewaardeerd (dan zou het empirische en het normatieve weer door elkaar lo-

pen), maar als een subject dat *afstand neemt* van zijn sociale bindingen, tot welke het zich niet laat herleiden en tussen welke het in principe bewust kan kiezen op basis van zijn interesses, zijn inzichten of zijn overtuigingen (vgl. Leca, in: Birnbaum/Leca, 1986, 160).

Zo kom ik tot de volgende omschrijving. Onder individualisme versta ik *die denkwijze die de enkele mens los van zijn sociale bindingen beschouwt en aan hem als zodanig een unieke waarde toekent*. In deze definitie zijn kennen en behoren, beschouwing en waardering niet gescheiden (ik ben immers ook een westerling) maar wel onderscheiden (want ik wil aan wetenschap doen). Ik spreek bovendien over de *unieke* waarde van de enkele mens in mijn omschrijving van individualisme. Hier heb ik een tweede voorbehoud tegen Dumont. Want een unieke waarde kan de hoogste zijn (Dumont, 1983, 28, 201, 262), of de ultieme (Kinneging, 1988), maar hoeft dat niet te zijn. Het individu kan bijv. God als het hoogste goed beschouwen, zelfs de ander uitnemender achten dan zichzelf en toch individualist blijven. Behalve een solipsistisch is er ook een religieus en een ethisch individualisme mogelijk, behalve een egoïstische variant ook een altruïstische. We zullen ze allemaal tegenkomen. Maar in alle gevallen vertegenwoordigt het individu een aparte waarde, die aan niets anders ontleend kan worden dan aan zijn uniciteit zelf. En dat noem ik individualisme.

Als 'individu' heb ik de enkele mens, los van zijn sociale bindingen, omschreven. Ik stel voor het woord 'persoon' te reserveren voor die beschouwings- en waarderingswijze waarin de enkele mens *in* zijn sociale bindingen verschijnt. Het personalisme is dan die denkwijze die dit aspect van het mens-zijn benadrukt (zo niet verabsoluteert als zij van individualisme niets wil weten). Ik blijf daarmee dicht bij de etymologie van het woord. Persoon komt van het Latijnse 'persona'. In klassieke tijden was dat het masker van de toneelspeler waar zijn stem doorheen klinkt bij het spelen van zijn rol (*per-sonare*: doorheen klinken). De persoon is dan de naar buiten gekeerde zijde van het individu (Van Raalten, 1984, 54). In de psychologie van C.G. Jung speelt dit begrip 'persona' een belangrijke rol. Het duidt het compromis aan tussen individu en gemeenschap over 'hoe iemand zich voordoet' (Jung, 1977, 42). Ik neem deze betekenis over als een taal-afsprake en laat de tot metafysische hoogten opgeblazen tegenstelling tussen individu en

persoon, waarbij nu eens het eerste positief wordt gewaardeerd (zo bij Jung zelf, die de 'goede' individuatie tegenover de 'slechte' regressie in de Persona stelt), dan weer de laatste (zie hfdst. 2.1.c; 7 e/f), voor wat zij is.

Onder 'persoonlijkheid' versta ik dan in het verlengde hiervan het min of meer coherente beeld dat een mens van zichzelf aan zijn sociale omgeving (maar ook aan zichzelf) laat zien en dat hem of haar op karakteristieke wijze typeert. Een 'sterke persoonlijkheid' is iemand die dit beeld tot een duurzaam, samenhangend geheel weet te integreren, bestand tegen invloeden van buitenaf. Een mens uit één stuk – althans voor anderen en voor zichzelf.

Onder 'individualiteit' versta ik iets anders. Letterlijk genomen betekent het woord niets meer dan de aanduiding van de bijzondere eigenschappen en de opvallende activiteiten van een exemplaar van het genus mens. Individualiteit is dan op het soortniveau gesitueerd. Van de specificering naar anatomie, taalgebruik, gedrag, sekse, leeftijd enz. kan men afdalen naar de unieke combinatie van de genetische code, voor elk afzonderlijk mens verschillend. De soort deelt de eigenschappen, het exemplaar is ongedeeld, in-dividu. Maar er gebeurt iets met de analogie als dit woord 'individu' uit het biologisch kader van de natuurfilosofie ('atoom') wordt gehaald en getransponeerd wordt tot een antropologische metafoor. Want de individualiteit van de mens is toch meer dan een vingerafdruk of een DNA-combinatie? Het moderne genen-onderzoek onthult dat 99 van de 100 menselijke genen zich niet van die van de chimpansee onderscheiden. Zijn we dan niet méér dan wat we genetisch zijn, nl. chimpansees? (Winnacker, 1989). Blijkbaar beschouwen we de menselijke individualiteit niet als numeriek, maar als kwalitatief, meer dan als een genre- of klassespecifiteit. Waar is deze individualiteit, opgevat als het onherleidbare, onverwisselbare, onvergelykelijke van elk afzonderlijk mens (Van Raalten, 1984, 26, 51v.) te situeren? Dat een mens meer is dan een biologische toevalstreffer, meer is dan een sociologische rollencombinatie, daarbuiten en daarboven uit nog een uniciteit met zichzelf vertegenwoordigt, is een intuïtie die makkelijker uitgesproken dan gefundeerd is. Weggefallen uit de zekerheden van de religie, die de individualiteit in God verankert, zelf object geworden van de door hem bedreven wetenschap, is het moderne individu de mens uit het versje van P.A. de Genestet geworden:

'INDIVIDUALITEIT

Wees u-zelf! zei ik tot iemand;
Maar hij kon niet: hij was
niemand.'

Dat – om het wijsgeriger te zeggen – het 'ontisch Nächste gerade ontologisch das Fernste ist' (Heidegger) wordt in onze verwetenschappelijkte en gesecculariseerde cultuur juist *hier* voelbaar: we moeten filosofisch speculeren, religieus contempleren of ethisch argumenteren om ergens een plek te vinden waar we 's mensen individualiteit kunnen onderbrengen. Ik wijd gedeeltelijk het laatste hoofdstuk van deze studie aan deze vraag (hfdst. 4.2.d). Hier omschrijf ik alleen het begrip individualiteit als de uniciteit van de afzonderlijke mens, die niet wordt ontleend aan zijn sociale bindingen of zijn biologische specificiteit.

En evenmin aan zijn psychologische identiteit, die wonderlijke soorteigenschap eigen alleen aan het genre mens, om in het bewustzijn in een verhouding met zichzelf te kunnen staan. Een identiteit is specifiek menselijk, maar zo nauw met het sociale en het biologische verbonden, dat zij wellicht een individualiteit begeleiden kan, maar nooit kan definiëren. Ook woorden als innerlijkheid en subjectiviteit geven 'een *algemeen* menselijke structuur van de zelfbewuste spontaniteit aan, die *alle* mensen gemeenschappelijk hebben'. Aldus de filosoof M. Frank, overtuigd van de 'Onopgeefbaarheid van de Individualiteit' (aldus de titel van zijn essay), maar ook van de moeilijkheid haar onder moderne condities nog te formuleren. Hij legt een heldere onderscheiding aan, waar ik me bij wil aansluiten: '*Subjekt duidt op iets algemeens, persoon op iets bijzonders, individu op iets unieks*' (Frank, 1986, 25v.).

Het einde van het individu?

1. Holisme versus individualisme

a. Netwerken

De samenleving individualiseert. De uitspraak is bijna een cliché geworden. Tot nu toe heb ik stilzwijgend aangenomen dat, hoewel verschillend gewaardeerd, er toch min of meer een consensus over de feitelijkheid van de processen die zich in onze samenleving voltrekken, bestaat. Maar in werkelijkheid wordt de individualisering even sterk ontkend en bevestigd als toegejuicht en betreurd. 'De wens om atomisering van de samenleving tegen te gaan is een strijd tegen de feiten', oordeelt de socioloog A. van der Avort (Van der Avort, 1988, 19). In zijn studie *De gulzige vrij-blijvendheid van expliciete relaties* (Tilburg 1987), een onderzoek naar nieuwe relatievormen, schetst hij de ontwikkeling waarbij het traditionele huwelijk en het gezin (die weinig ruimte laten voor individualiteit en onafhankelijkheid) gaandeweg worden vervangen door een partnerschaps-relatie (op basis van kameraadschappelijkheid en individualiteit, van mondige onderhandeling en niet meer van traditionele onderschikking) als een onomstotelijk gegeven. Maar is individualisering werkelijk 'niet iets om voor of tegen te zijn, maar een proces dat zich hoe dan ook voltrekt?' (zo ook Jansweijer, 1988, 23,29). En is een discussie daarover 'in feite een gepasseerd station?' (D'66, 1987, 28). Ik vermoed dat we hier te maken hebben met een troebele vermenging van norm en feit, beschrijving en waardering, die ik in het voorgaande helder van elkaar heb willen scheiden. Lijken de feiten niet ook of meer in een andere richting dan die van een onomkeerbaar proces van individualisering te wijzen?

I. Weeda signaleert de opkomst van zich meer en meer vertakkende vriendschapsnetwerken die de traditionele duale liefdesrelatie gaan vervangen. 'Verbondenheid, waarbij je niet in het

middelpunt van het leven van de ander staat, niet het prettige gevoel van uitverkoren te zijn door een mede-mens, maar de ervaring van schakel te zijn in een veel groter geheel. De basis hiervan vormen vriendschapsnetwerken die qua vorm en samenstelling veranderen' (Weeda, 1986, 59).

Dat Weeda daarbij nog steeds beweert 'dat het individu centraal staat' in deze sociale netwerken, moet wel als een logische tegenspraak worden beschouwd, een zwerfsteen uit een achterhaalde ideologie. Want hoe kan het individu tegelijk schakel en centrum zijn? Is de enkeling dan niet veel meer een vloeiend element in beweging dan een afzonderlijk, statisch middelpunt? Vraagt een moderne communicatie-maatschappij als de onze niet veeleer om een communicatie-terminologie, waarin alles met alles en ieder met ieder samenhangt? Begrippen als 'onderhandeling' en 'individu' hoorden thuis in de klassieke economie en de Verlichtingsfilosofie van de 17de en 18de eeuw. De huidige relatie-patronen lijken echter niet meer in termen van de vrije markt (ruil), maar in die van massacommunicatie en informatie (netwerk) te vatten.

b. De dansers en de dans (F. Capra)

Scherpzinnige waarnemers van de moderne cultuur als A. Toffler wijzen terecht op de grootse sociale potenties die in de informatiemaatschappij tot leven komen. Maar ook hij lijkt daarbij nog steeds door een verouderde, atomistische bril naar de samenleving te kijken als hij veronderstelt dat zij bij uitstek individualiserende invloeden op de mens zal uitoefenen. Bijna potsierlijk doet het aan om de moderne mens te midden van zijn massa-media een 'individeo' te horen noemen (Toffler, 1980, 250; vgl. 352, 385). Er lijkt een omkering in het waarnemingsperspectief nodig om de processen die zich in de samenleving afspelen werkelijk te kunnen begripen. Het holisme moet het individualisme aflossen. 'De samenleving individualiseert' is, vanuit deze holistische optiek, een misvatting van een atomistische geest die zijn tijd definitief achter zich heeft. Aldus het oordeel van hen die afscheid willen nemen van het mechanistische denken zoals dat sinds de 17de eeuw ons wereld- en maatschappijbeeld heeft bepaald. Moet ook de sociologie niet tot 'sociale ecologie' worden omgevormd? (Bellah e.a., 1987, 321).

F. Capra zal er van harte mee instemmen. Hij is een natuurwetenschapper die niet als schoenmaker bij zijn leest wenst te blijven

als hij tussen het natuurkundige mechanisticistische denken van Newton en het sociologische atomisme en individualisme van Locke en Hobbes een sterke analogie meent waar te nemen.

Zoals de atomen zich in een gas naar de evenwichtstoestand bewegen, zo zouden menselijke individuen zich binnen een samenleving in een 'natuurlijke staat' ordenen (Capra, 1984, 69v.). Lockes individualisme is echter even achterhaald als Newtons mechanica. Volgens de quantum-theorie is er op sub-atomair niveau geen sprake meer van dingachtige deeltjes, maar van onderlinge verbanden tussen 'dingen'. En die 'dingen' zijn op hun beurt weer onderlinge verbanden tussen andere 'dingen' enzovoort. In de moderne fysica is het heelal een samenhangend geheel dat tot op zekere hoogte kan worden opgedeeld in afzonderlijke delen, in voorwerpen die uit moleculen en atomen bestaan. Maar op het niveau van de deeltjes is het begrip van afzonderlijke deeltjes niet meer toepasbaar. Zij kunnen niet meer als geïsoleerde entiteiten worden begrepen, maar ze moeten worden beschreven door middel van hun onderlinge betrekkingen (82). 'De materie bestaat uit netwerken en niet uit individuen. Het lijkt wel of het ondeelbare of individuele steeds meer terugwijkt', meent F. van Raalten als hij de stand van het onderzoek in de micro-fysica schetst. 'Menig fysicus komt er dan ook toe om het hele begrip individualiteit in zijn natuurfilosofische betekenis te laten vallen' (Van Raalten, 1984, 14v.).

Zo ook Capra, die in zijn analogie tussen sociologie en quantum-fysica niets anders met de natuurwetenschap doet dan Locke en Hobbes deden met de natuurfilosofie van Leucippus, Democritus en Epicurus, die rustte in het fundament van het *atomon* (het ongedeelde, ondeelbare). In plaats van dit 'individu' plaatst Capra nu het netwerk als eerste categorie, in fysica en sociologie beide. 'Er is beweging, maar er zijn uiteindelijk geen bewegende voorwerpen; er is activiteit, maar er zijn geen acteurs; er zijn geen dansers, er is alleen maar de dans' (Capra, 1984, 93). De formule die uit de zgn. schoenvetertheorie van de subatomaire materie wordt afgeleid is minder wervelend, maar even verstrekkend: 'elk deeltje bestaat uit alle andere deeltjes' (96). Deze theorie uit de natuurkunde op micro-niveau past Capra vervolgens toe op heel de werkelijkheid. Biologisch, psychologisch, sociaal en cultureel. Gebaseerd op het besef dat alle verschijnselen wezenlijk met elkaar verbonden en

onderling afhankelijk zijn komt dit 'holisme' (de term ontleent Capra aan A. Koestler) tot een systeem-benadering van het leven, waarbij de hele werkelijkheid in termen van verwevenheid en integratie wordt beschouwd. Ontleding tot op de individuele onderdelen betekent vernietiging van het systeem (273 vv.).

De verbinding tussen dit nieuwe holisme en de eeuwenoude mystieke tradities is gauw gelegd. 'Deze tradities hebben ten doel de mens vrij te maken van alle gevoelens die uit een ego voortkomen.' De ervaring: ik ben niet meer mijzelf, maar ik *ben* het heelal, is het doel van deze kosmische eenwording, maar tegelijk de fundamentele waarheid van de holistische systeem-theorie. De deur staat open naar de koelrationele mystiek van Spinoza ('De afzonderlijke dingen zijn niet anders dan bestaanswijzen of modi van de wezensvormen van God') of de melancholisch-religieuze van Schopenhauer ('Het individu is niets en minder dan niets') (Gec. in: Van Raalten, 1984, 78, 58). Onbekommerd loopt Capra heen en weer tussen fysica en mystiek en trekt in analogie vergaande conclusies voor het menselijk samenleven, waarbij het individualisme een survival lijkt uit kinderlijk-bekrompen tijden. 'In de geslaagde ordening van de natuur zijn de individuele menselijke geesten ingebed in de grotere geesten van sociale en ecologische systemen; deze zijn weer geïntegreerd in de planetaire geest – de geest van Gaia – die op zijn beurt deel moet uitmaken van een of andere universele of kosmische geest' (Capra, 1984, 300). Trans- en meta-persoonlijke ervaringen brengen ons deze kosmische samenhang te binnen. Wat is dan nog het individu op de drempel van het zonnetijdperk dat Capra verwacht? Zijn identiteit is 'uiteindelijk een identiteit van ritmen'. De natuur beweegt in fluctuaties, schommelingen, trillingen, golven: één universele vloeiende beweging. Daar maakt elk mens deel van uit. 'Mensen kunnen aan de hand van hun karakteristieke spraakpatronen, lichaamsbewegingen, gebaren en ademhaling worden herkend; stuk voor stuk verschillende vormen van ritmische patronen. Bovendien zijn er allerlei 'bevroren' ritmen, zoals iemands vingerafdrukken en handschrift, die op een unieke manier met één persoon zijn verbonden.' Allemaal uitingvormen van hetzelfde persoonlijke ritme, een 'innerlijke polsslag' die de essentie van de individualiteit uitmaakt (309 v.).

Zo wordt het individu een druppel in de kosmische oceaan, een

element in het systeem, een cel in een organisme, een (ik zeg het nog maar even mechanistisch) radertje in de machine. Van een kwalitatieve individualiteit kan geen sprake meer zijn (vgl. hfdst. 1.5).

Het geheel prevaleert boven de delen, de holos boven het individu. Het kosmische systeem is een eenheid en als het 'hetzij feitelijk, hetzij in theorie in geïsoleerde elementen wordt ontleed, worden de systeemachtige eigenschappen vernietigd' (271). Het holisme is geen complementaire benadering van het individualisme, maar ontkent zijn mogelijkheid. Dat deze visie in maatschappelijk en sociaal-ethisch opzicht verstrekkende consequenties heeft, laat zich raden.

c. *Holistische sociologie* (M. Maffesoli)

Ik wil dat illustreren met de zich als holistisch socioloog presenterende M. Maffesoli, die in zijn studie *Le Temps des Tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* in de moderne massa-cultuur een bevestiging zoekt en meent te vinden voor het sociale en morele primaat van het netwerk boven dat van het individu.

Maffesoli acht het einde van het individualisme in zijn diverse theoretische vormen gekomen. Voor hem is het duidelijk 'dat meer en meer elke persoon is opgenomen in een veelvoud van relatienetwerken'. Terwijl de individualistische logica voor het individu een in zichzelf rustende individualiteit poneert, is de persoon (Maffesoli neemt het woord in zijn letterlijke betekenis, zie hfdst. 1.5) slechts van waarde in zijn relatie met anderen. De Franse socioloog voert een pleidooi voor een paradigma-wisseling in zijn vak: het perspectief waarin de afzonderlijke mens zich in vrijheid associeert met anderen (vgl. het onderhandelingsmodel van Van der Avort, zie boven, a.) is niet in staat om de sociale werkelijkheid te vatten en moet opgegeven worden ten gunste van een 'morfologie van het netwerk' (Maffesoli, 1988, 181). Een holistische sociologie zal eindelijk de mythen kunnen verstaan waarin de mensen participeren, en zal het beeld van een historische, lineaire biografie die elke afzonderlijke mens zou doorlopen, ontmaskeren als een illusie (23, 152). Onder de korsten van het burgerlijk-economistisch denken ontwaart Maffesoli het vitale, kloppende hart van sociologische grootheden als de groep en de massa, de clan en de stam. En terwijl anderen van crisis spreken, wordt Maffesoli enthousiast over de

nieuwe samenlevingsstructuren die zich onder de rimpelige en dun geworden huid van het bejaarde individu aftekenen. In vriendenkringen, homo- en vrouwenbeweging, buurtbendes, sportclubs, maar ook in de massale winkelcentra en op de afgeladen Middel-landse Zeestranden neemt deze socioloog waar hoe de Westerse samenleving steeds minder vanuit het *principium individuationis* wordt gestructureerd (44, 97, 117, 125v.). Het individualisme is 'caduc' (178), en wie eenmaal voorgoed het beeld van autosnelwegen en megapolen op zijn netvlies heeft, hun bizarre massaritueel van collectieve voortstuwing en samentrekking, moet – aldus Maffesoli – wel tot de constatering komen dat de 'Tijd van de Stammen' (weer) is aangebroken en dat we getuige zijn van 'de neergang van het individualisme in de massa-maatschappij' (aldus de titel van zijn boek). Net als voor Capra is voor Maffesoli het beeld van de wervelende dans de arabesk van de socialiteit (94). Alleen een 'holistisch, globaal perspectief waarin sociale *participatie* en *correspondentie* in de diepe, en zelfs mystieke zin van deze woorden' wordt genomen, is in staat deze werkelijkheid te begrijpen. De methodische veronderstelling van een sociale structuur waarbij ieder zich vrijwillig gaat aansluiten (het contractuele en mechanische perspectief), moet worden ingeruild voor die waarin allen deel hebben aan een emotioneel gemeenschapsethos (het organische, gevoelsmatige perspectief) (32).

Ik kom op de morele consequenties van Maffesoli's pleidooi voor een groepsethos nog terug (hfdst. 4, l.b.). Nu constateer ik slechts dat een individualist allergisch zal reageren op dit sociologisch holisme. Laurent doet dat dan ook heftig als hij op zijn beurt het holisme een actief overblijfsel van de stammenmentaliteit in het Westen noemt, een survival die gevaarlijke consequenties in zich kan herbergen, omdat het als de theoretische ondersteuning van het totalitarisme kan fungeren (Laurent, 1987, 21; 1985, 98). De wezenlijke voorwaarde voor elke organisatie', citeert Laurent uit de mond van een historisch belangwekkend persoon, 'is dat het individu ervan afziet zijn persoonlijke mening te laten prevaleren, evenmin als zijn particuliere belangen, maar hen opoffert ten gunste van de gemeenschap'. Het citaat stamt van Adolf Hitler. Maar Laurent weet er direct één van dezelfde strekking van Mao Zedong aan toe te voegen (Laurent, 1985, 90, 93).

Nu loopt Laurent wellicht te hard van stapel. Verwart hij hier

niet berekenende politiek en beschrijvende sociologie? Toch laat ik hier ook alvast de waarschuwing horen die M. Horkheimer richtte aan het adres van vooroorlogse 'organische' denkers als O. Spann en O. Spengler. Horkheimer vroeg zich af of men in een terechte kritiek op een atomistisch individualisme niet het gevaar loopt terug te vallen in een obscuur irrationalisme. Horkheimer schreef zijn waarschuwing in 1934 (Horkheimer, 1934, 31, 35, 39).

2. Sociologisme

Maar ik stap te snel over naar de ethiek. We zijn nog steeds met de vraag bezig of het individualisme werkelijk voeten in de aarde van de feiten heeft, of dat het slechts een hersenschim is die rondspookt in de hoofden van mensen. Zijn (moderne) mensen werkelijk zoals zij zich beschouwen en waarderen, onafhankelijke enkelingen, of denken ze dat alleen maar? Gehoorzamen zij in werkelijkheid niet aan verborgen wetten en schemata waarvan een scherpzinnig denken en waarnemen puntje voor puntje de sluier op zal lichten? De vraag is niet van vandaag of gisteren, en het holisme is niet de enige denkwijze om ons te verzekeren dat een individu een illusie is, een moderne mythe die de feitelijke condities van de samenleving versluiert. Men kan stellen dat het begin van de sociologie het einde van het 'individu' al in zich droeg. De sociologische benadering van de sociale werkelijkheid is immers per definitie anti-individualistisch, geïnteresseerd als zij is in diens *sociale* bindingen en diens *sociale* gedrag (Dumont, 1967, 21).

E. Durkheim zag zich, aan de wieg van de sociologie, geconfronteerd met een zich desintegrerende samenleving, waarin de traditionele vormen van consensus en solidariteit niet meer voldoen en waarin het individu te gronde gaat 'aan de mateloosheid van zijn verlangens'. Hoe deze 'anomie' te genezen is, is Durkheims grondprobleem. De hypertrofie van de moderne individualiteit kan niet alleen economisch gecorrigeerd worden, zoals Marx geloofde, maar vereist, aldus deze Franse grondlegger van de sociologie, een morele oplossing. Hij erkent het individualisme als een *sociaal* produkt van onze Westerse maatschappij en wil het behoeden voor zijn gevaarlijke consequenties. Durkheims sociologie is daarmee diagnose en therapie ineen. 'Onze maatschappij moet het bewustzijn van haar organische eenheid weer terugkrijgen; het individu

moet de sociale massa voelen die het insluit en doordringt, het moet deze steeds als aanwezig en als handelend ervaren. Door de sociologie zal het individu begrijpen wat de samenleving is, hoe het door haar gecompleteerd wordt en hoe weinig het zelf vermag, als het op zijn eigen krachten is aangewezen. De sociologie zal het individu leren dat het niet een rijk binnen een ander rijk is, maar het orgaan van een organisme'. Een fragment uit Durkheims inaugurele rede, programmatisch voor heel zijn werk, waarop de conservatieve reactie op de Franse Revolutie een stevige impuls heeft uitgeoefend (gec. in: Lemaire, 1976, 249).

Durkheims 'holisme' mag echter niet uitsluitend als anti-individualistisch (in normatieve zin) worden uitgelegd. Hij ontwikkelde als een van de eersten een *verklarende* theorie van het individualisme, door het af te leiden uit de arbeidsverdeling en de differentiatie van sociale taken in onze complexe Westerse samenleving. Hij zag bovendien dat de weg terug naar een 'mechanische solidariteit' van vroegere, kleine en homogene samenlevingen als uitweg uit de anomie van het individualisme afgesneden is (De Waal Malefijt, 1975, 122 v.). En Laurent weet uit een brief van Durkheim aan C. Bouglé uit 1898 het volgende te citeren: 'Aangetoond moet worden dat het individualisme, wat men ook doet, ons enige collectieve doel is; dat het verre van ons uiteen te drijven, het enige centrum is waarin wij elkaar kunnen vinden' (Laurent, 1985, 14). Durkheim herkent in elk individu van de mensheid 'iets goddelijks, dat het uniek, heilig en onschendbaar voor anderen maakt' (idem).

Maar het betreft hier toch spelden in de hooiberg van een principieel holistische sociologie die vaker feit en norm, beschrijving en waardering dooreen liet lopen dan ze strikt van elkaar onderscheidde. Durkheims sociologie verhief zichzelf tot de geseculariseerde vervanger van de godsdienstige moraal, die tot nog toe de samenleving tot een geheel aaneensmeedde. De ware toekomst van het individu ligt in zijn re-socialisering en her-moralisering, zijn re-integratie in de samenleving, die hem het besef geven dat hij deel uitmaakt van een groter, sacraal geheel: de maatschappij als zodanig (Lemaire, 1976, 251). Maffesoli kan zich dan ook in zijn pleidooi voor een holistische sociologie, waarin de sociale verhoudingen religieus (van: *re-ligare*, verbinden) moeten worden opgeladen, veelvuldig op Durkheim beroepen (Maffesoli, 1988, 36, 41, 56v., 64, 102, 111, 140v.). Wie dan als Durkheim en

Maffesoli sociale bindingen sacraliseert, kan ze niet meer relativeren. En dat doet nu per definitie het individualisme.

De eerste sociologie was holistisch. Maar sindsdien kennen we behalve E. Durkheim ook M. Weber. Ook een grondlegger van de sociologie, maar dan als vader van het methodologisch individualisme (zie hfdst. 1.4). Voor hem was zelfs een fenomeen als groeps-solidariteit – eerste categorie voor holistische sociologen – alleen verklaarbaar en te verstaan via de zin en de betekenis die de individuele leden van een groep er aan verlenen (Birnbaum/Leca, 1986, 130).

Maar een feit blijft dat de sociologie constant aan de verzoeking blootstaat van zichzelf een sociologisme te maken, waarin het individu enkel nog als knooppunt, zetel, doorgangskanaal van collectieve machten en krachten wordt beschouwd, en aan de verleiding om hypergesocialiseerde mensconcepties te ontwikkelen en despotische macht aan structuren, systemen en instituties toe te kennen (idem 54,58). Niet alleen bij uitgesproken organisch denkende pioniers als F. Tönnies en G. Simmel (Maffesoli, 1988, 103), maar ook bij moderne vertegenwoordigers van de sociologie als Th. Luckmann kan men over 'de mythe van het moderne individualisme' horen spreken, het woord autonomie alleen tussen aanhalingstekens tegenkomen en gedefinieerd zien als 'sociaal irrelevante meningsvrijheid', om ten slotte de conclusie te horen trekken dat 'het individu in de moderne maatschappij veel (irrelevante) vrijheid bezit en weinig duurzame, innerlijke vorm' (gec. in Nijk, 1968, 193v.). De individualist bestaat zeker, aldus Luckmann samen met P. Berger in hun *The Social (n.b.!) Construction of Reality*. Maar dan is hij dat sociale type wiens socialisering succesvol is geweest en dat 'weloverwogen en bewust zich een zelf heeft geconstrueerd uit het "materiaal" dat hem ter hand is gesteld door een aantal beschikbare identiteiten' (Berger/Luckmann, 1979, 190 v.). Zo kiest de individualist zijn individualiteit als een mondige massa-consument in de supermarkt. Zijn 'zelf' is een bewust door hem geïnternaliseerde combinatie van de in zijn sociale en culturele winkel voorradige wereldbeelden.

Ik ben geneigd te concluderen dat van een kwalitatieve individualiteit in deze sociologie (alleen in deze?) geen sprake meer kan zijn, maar alleen van een numerieke. De uniciteit van de enkele mens is een lot uit de sociale loterij, bewust getrokken (dan is het

een individualist) dan wel een gelukstreffer (dan betreft het een conformist). Voor een conformist – en dat zijn we doorgaans allemaal – geldt wat de sociaal-psycholoog A. Mitscherlich voor de 'man in de straat' stelde: dat hij 'ver verwijderd is van het ideale ontwerp van zichzelf, zoals dit door het burgerlijke "individualisme" is gepropageerd. Hij is tot in de kleinste details van zijn affectieve instelling een volgeling van zijn groep en stelt zich tevreden met de rol het medium van verschillende groepseisen te zijn' (Mitscherlich, 1974, 67).

Een marxistisch georiënteerde sociologie of sociale psychologie zal de sociale geconditioneerdheid of gedetermineerdheid nog verder uitbreiden naar de politiek-economische context waarin zich het individu bevindt en hem als resultante of epifenomeen van de produktieverhoudingen beschrijven. En wat dan voor de één een lachwekkende overdrijving is, vloeit de ander als vanzelfsprekend uit de pen: dat de wet van de dalende winstvoet van – zij het indirect – bepalend belang is voor de individualiteit (L. Séve, in: Bertrand e.a., 1987, 227).

De grote rol van de sociale omgeving in de identiteitsvorming van het individu aangetoond te hebben, is de verdienste van de sociale wetenschappen geweest. Wie nu nog verdedigt dat 's mensen ik zich zonder de ander constitutioneert, beweert in de sociale psychologie hetzelfde als de fysicus die volhoudt dat de zon om de aarde draait: hij plaatst zich buiten elke discussie en wordt met recht in zijn vak niet meer serieus genomen. Ik erken dan ook voluit de inbreng van sociale filosofie, sociologie en sociale psychologie in de identiteitsleer (De Lange, 1987, 136 vv.) en acht zeker met Oldendorff 'een nadere overdenking van de sociale geaardheid van het zelf noodzakelijk voor een beter begrip van de tussen-menselijke verhoudingen' (Oldendorff, 1977, 42).

Maar persoonlijke en sociale identiteit is nog geen individualiteit. Mijn stelling is daarom even vanzelfsprekend als weinig uitgesproken: dat de uniciteit van het individu voor de sociale wetenschappen een lege ruimte is die niet met 'de ander' gevuld kan worden. Of men ontkent deze leegte en doet aan wat ik sociologisme noem, of men neemt zichzelf methodisch in acht en erkent dat een deel van de socio-psychische werkelijkheid zich aan het begrip van de sociale wetenschappen onttrekt. Wat maakt een mens tot een onverwisselbaar en uniek ik, tot individualiteit? Ik denk dan

niet alleen aan de sterke persoonlijkheden, de originelen, de zelf-verzekerden, de individualisten, die ten overstaan van anderen een grote mate van autonomie hebben verworven of althans de indruk wekken dat gedaan te hebben. Maar ook aan de individualiteit van de meelopers en conformisten, de man in straat van Mitscherlich, de modale mens uit de massa. Zij hebben sociaal-wetenschappelijk gesproken weinig persoonlijkheid van zichzelf en veel ontleend aan anderen. Maar hebben ze dan niet ergens een (ik druk me maar substantialistisch uit, bij gebrek aan beter) 'kern' die niet van de anderen is, maar onvervreemdbaar aan hen zelf toebehoort? De sociologie die zichzelf methodisch veroordeelt tot de immanentie binnen het sociale universum kan op deze vraag geen antwoord geven. En zij wil dat ook niet als zij wijs is.

3. Het individu als misgeboorte (M. Horkheimer, Th. W. Adorno)

De kritische theorie van de Frankfurter Schule kende wat de individualiteit betreft deze terughoudendheid niet: zij zag zich gedwongen haar doodsverklaring op te stellen. Horkheimer en Adorno ontwikkelden een totaalbeschouwing over de Westerse cultuur, waarvan de totalitaire catastrofe van het nazisme (die ze ontvluchtten) en de Amerikaanse massacultuur (waarnaar ze uitweken) het droeve slotstuk vormden. In dat kader constateerden zij 'de dood van het individu'.

Hoe kan de ontwikkeling die ooit in Athene met de redelijkheid en de vrijheid van het individu begon, eindigen met de waanzin van Berlijn en de consumptie-apathie van New York? De ideologen van de kritische theorie kwamen tot een verbijsterend antwoord op deze vraag. Niet een ongeluk onderweg, noch een fatale afwijking van het parcours heeft voor de omslag van individuele vrijheid in massa-totalitarisme gezorgd, maar de catastrofe zat van den beginne af aan in de ontwikkeling opgesloten. Het Westen is het slachtoffer geworden van een list van zijn eigen Rede, de dialectiek van zijn eigen Verlichting. De subjectieve greep naar de beheersing van de natuur in techniek en wetenschap heeft een objectieve wereld in het leven geroepen die het subject gaandeweg in een verpletterende ijzeren greep houdt. Een tegenstrijdige ervaring is het gevolg: enerzijds heeft deze maatschappij de mens meer dan ooit tot individu gemaakt.

Maar tegelijk en anderzijds komt dit individu tot een groeiend inzicht in zijn machteloosheid.

Zowel Hegel als Marx leveren voor Horkheimer en Adorno het begrippenapparaat waarin deze dialectiek van de cultuur kan worden begrepen. Maar ook het mythische verhaal van Odysseus, die zichzelf aan de mast van zijn schip vastbindt om aan de verleidelijke zang van de Sirenen te kunnen ontsnappen, brengt voor hen treffend in beeld hoe de vrije wereldbeheersing van de moderne burger tegelijk een gevangenschap is geworden, waartoe hij zichzelf heeft veroordeeld (Horkheimer/Adorno, 1969, 38vv.).

Marx onthulde de oorsprong van deze paradox door een tweespalt tussen de ontwikkeling van de produktiekrachten (economie en techniek) die aan de individualiteit van de mens een tot nog toe ongekende betekenis verlenen enerzijds, en de produktieverhoudingen die meer dan ooit de individualiteit ondermijnen door haar te verdinglijken en tot ruilwaar te reduceren anderzijds, bloot te leggen. Wetenschappelijke creativiteit, technische innovatie, particulier initiatief op een vrije markt en de proletarisering en de consumptie-apathie van de massa's zijn door Marx in één verklaringstheorie ondergebracht. Individualiteit is, zo oordeelt Adorno in zijn kielzog, een subjectieve illusie, die echter objectieve oorzaken kent: slechts door middel van het principe van de individuele zelfhandhaving dat elk mens allereerst voor zijn eigen hachje doet vechten, functioneert het geheel van het maatschappelijk systeem. Maar juist deze concentratie op het eigenbelang noodzaakt het individu enkel op zichzelf te zien, en belemmert zijn inzicht in de algemene objectiviteit, en haar kwalijke effecten voor de individualiteit zelf (Adorno, 1975, 306 v.).

Adorno heeft dit objectieve inzicht inmiddels wel. Dankzij Marx, maar vooral ook dankzij Hegel. 'Das Wahre ist das Ganze', heeft hij van de laatste geleerd. Wie het geheel overziet, kent ook de waarheid van het deel. Niets staat op zichzelf, want alles is bemiddeld. Via een oneindig zich voortplantende dialectiek draagt ook het meest bijzondere nog de afdruk van het algemene in zich mee. Door al denkend de weg van een eindeloze negatie en opheffing van de negatie te gaan, beschreef Hegel in zijn *Phänomenologie des Geistes* de tocht die het ontwakende individuele bewustzijn aflegt om zich ten slotte te transformeren tot de zichzelf bewuste, algemene totaliteit.

Maar Adorno is door Marx beleerd: deze totaliteit is niet meer die van de abstracte Geest, maar die van de concrete maatschappelijke orde. En van een werkelijke verzoening tussen het individuele en het algemene waartoe Hegel al speculerend doordringt, is in onze in klassen gespleten maatschappij geen sprake. Hun identiteit is een utopie, de harmonie tussen het individu en de samenleving een droom. Adorno's dialectiek is een negatieve dialectiek, die de pijnlijke wonde van de onverzoendheid wenst te doordenken en niet ideologisch wil verdoezelen. Het bijzondere is (nog) niet het algemene, het individu (Adorno is er zelf één) weerspiegelt juist in de bijzonderheid van zijn objectiverend denken de maatschappelijke verscheurdheid. Individualiteit is in onze economie niet meer dan een karaktermasker dat de enkeling opzet om nog iets meer te lijken dan wat hij in feite is: een waardenproducent, een kraampje op de markt van het kapitalisme. Maar ook tot diep in de psychologie, het '*maison tolérée* van het onbegrijpelijke individuele', reageert het individu nog onder de dwang van het algemene. Wie hier werkelijk van individualiteit wil spreken doet aan ideologie: hij produceert maatschappelijk noodzakelijke schijn.

Adorno verzet zich tegen het 'filosofisch nominalisme' dat individualiteit als werkelijk bestaand beschouwt. Hij denkt historisch en maatschappelijk, dat is: vanuit het algemene, dat is: het ware. 'Werkelijke voorrang van het bijzondere zelf zou pas zijn te bereiken ten gevolge van de verandering van het algemene. Het als werkelijk bestaand gewoonweg te installeren, is een complementaire ideologie' (307). Wie een reële individualiteit verdedigt, begaat dus een dubbele zonde tegen de waarheid. Hij doorschouwt niet dat zij als ideologisch fenomeen een functie is van het algemene en dat zij in werkelijkheid een utopie is.

Horkheimer en Adorno passen op de moderne massacultuur hun aan Hegel en Marx gescherpte diagnostiek toe. En zij concluderen hoe de straat de studeerkamer bevestigt, de sociale statistiek de speculatieve dialectiek ondersteunt. Want is 'de afschaffing van het individu' niet in volle gang? De filmsterren uit de cultuurindustrie leveren het persoonlijkheidsmodel voor de massa's. Maar de cowboy, de detective, de held van het witte doek kent in feite alleen maar een pseudo-individualiteit. 'De bijzonderheid van het zelf is een maatschappelijk bepaald monopoliegoed, dat als natuurlijk wordt voorgespiegeld', oordelen zij over deze ideale per-

soonlijkheden waaraan de man in de straat zich spiegelt. Deze individuen 'zijn het helemaal niet, maar zijn alleen maar verkeersknooppunten van de tendensen van het algemene' (Horkheimer/Adorno, 1969, 163v.; vgl. 212 vv., 225, 251). Een oordeel in zwaar professoren-Duits verhuld, maar tot vandaag toe gedeeld door Bellah die n.a.v. de cowboy en de uitgekookte detective, de fictieve helden van de Amerikaanse verbeeldingsindustrie, nog steeds over de 'mythe van het individualisme' spreekt (Bellah e.a. 1987, 176 vv.).

Adorno kan woedend worden over deze misleidende persoonlijkheidscultus en zijn spot ermee hoog opdrijven. 'De in Amerika geïmporteerde individualiteiten, die het door hun import al niet meer zijn, heten colourful personality. Hun levendig, ongeremd temperament, hun unieke invallen, hun 'originaliteit', al is het ook maar bijzondere lelijkheid, zelfs hun koeterwaals, gebruiken het menselijke als clowns-kostuum. Daar ze onderworpen zijn aan het universele en zich door niets anders aan de markt kunnen aanpassen en slagen dan door hun verstard anders-zijn, werpen ze zich hartstochtelijk op het privilege van hun Ik.' Aldus Adorno in een van zijn cultuurijsdiagnoses uit *Minima Moralia*, waarin hij inzichtelijk maken wil hoe midden onder de gestandaardiseerde en geleide massa's het individu zijn bestaan nog rekt, het zelfs onder bescherming staat en een monopolistische waarde krijgt toebedeeld. 'Dat het individu met huid en haar geliquideerd wordt, is nog te optimistisch gedacht', weet Adorno beter. 'In werkelijkheid is het alleen nog maar de functie van zijn eigen uniekheid, een tentoonstellingsstuk als de misgeboorten die eens door kinderen verbaasd en lachend bekeken werden.' De economische rol van het individu is immers al lang uitgespeeld: het leidt geen zelfstandig bestaan meer zoals in de begintijd van het kapitalisme, maar is een speelbal geworden van anonieme monopolies. 'Juist terwille van deze tegenspraak wordt het in het natuurreserveaat gekoesterd, in tot niets verplichtende contemplatie genoten' (Adorno, 1971, 122 v.).

Adorno denkt vanuit het onverzoende algemene en kan het individu niet anders zien dan als een historisch produkt van maatschappelijke tegenspraken. De geboorte van het individu moet verklaard worden uit de noodzaak van de politieke economie van het stedelijk marktwezen aan zelfstandige waardeproducenten. De dood van het individu waarvan wij nu getuige zijn is eveneens

maatschappelijk te verstaan. Zo stond aan de wieg van het vroege kapitalisme het individu, aan het graf van het individu staat nu het laat-kapitalisme.

Adorno wil niet moraliseren. Voor het einde van het individu is niemand individueel verantwoordelijk. Hierin, vindt de Duitse denker zelf, onderscheidt hij zich van de reactionaire cultuurkritiek van individualisten als Huxley en Jaspers, die voor het verval van de individualiteit en de crisis van de maatschappij het individu als zodanig met de ontologische verantwoordelijkheid daarvoor willen belasten. Adorno weet beter, nl. dat het ware het algemene is; hij denkt vanuit het grote geheel naar het kleine deel (136 vv.). Toch gaat zijn inzicht in de dwang van het algemene niet op kosten van zijn morele solidariteit met het bijzondere. Adorno's verklaring 'dat het reeds een ombeschaamdheid is om ik te zeggen' (gec. in Maffesoli, 1988, 188) moet niet als een normatieve, maar als een feitelijke uitspraak worden opgevat. Aan het inzicht in 'het verval van de individualiteit' is een zeker fatalisme evenwel niet vreemd. Maar in de as van de berusting gloeit nog steeds het vuur van het verzet. In de *Dialektik der Aufklärung* vinden we, nadat nog in het diepste innerlijk van het individu de dwang van het heersende systeem is opgespoord, de bekentenis: 'Slechts tegen de verharde maatschappij, niet absoluut, vertegenwoordigt het verharde individu het betere. Het houdt de schaamte vast voor dat wat het collectief de enkeling telkens weer aandoet, en hetgeen tot voltooiing komt als er geen enkeling meer bestaat' (Horkheimer/Adorno, 1969, 257 v.). Het individuele bewustzijn is blijkbaar toch meer dan alleen maar vijandelijk gebied; zolang het nog de pijn van de bezetting ervaart, is het meer dan de bezetter.

De these van de dialectiek van de Verlichting, waarbij de emancipatie van het individu uiteindelijk in haar tegendeel omslaat, is door Adorno's leerling J. Habermas tegen het licht van de kritische rede gehouden. Habermas wijst er op, hoe de diagnose van het uiteengevallen subject en het verdingelijke individu ook terug te vinden is in de conservatieve cultuuranalyse vanaf A. Gehlen en H. Schelsky, tot in het methodisch anti-humanisme van het systeem-functionalisme van N. Luhmann toe. Hij vraagt zich af of de stelling van 'de dood van het individu' niet zelf 'een van die eendeloos herhaalde en ondertussen willekeurig geworden melodien van burgerlijke zelfverminking' geworden is, die Adorno zelf be-

kritiseert. Een vorm van elitair masochisme van een intellectuele klasse die niet lenig genoeg denkt om de wenteling der tijden mee te kunnen maken. 'Tot nog toe is het niet gelukt om de these van het einde van het individu uit de sfeer van de malaise en de zelfervaring van intellectuelen te halen en toegankelijk te maken voor empirische toetsing', voegt Habermas daar aan toe (Habermas, 1973, 175v.; vgl. idem, 1985, 408 v. en Frank, 1986, 10,13). De dood van het individu betreft meer het subjectieve van de wetenschapper dan het objectieve van zijn wetenschap.

Habermas zelf distantieert zich dan ook van deze these en acht haar het resultaat van een 'overpregnante waarneming en een oververeenvoudigde interpretatie van bepaalde tendensen'. Hijzelf plaatst zich echter wel in de traditie van de kritische theorie van zijn leermeesters door erop te wijzen hoe 'zij aan het begrip van het autonome ik ook daar nog vasthielden, waar ze de duistere prognose vaststellen dat dit zijn basis aan het verliezen is' (Habermas, 1976, 65). Habermas ontwikkelt ondertussen binnen het omvattend raamwerk van een theorie van de communicatieve rationaliteit een theorie van ik-identiteit, die niet bij voorbaat de individualiteit in een massieve maatschappijkritiek laat verpletteren, maar haar in een empirisch toetsbaar sociaal-psychologisch ontwikkelingsmodel onderbrengt. Daarin is het niet meer utopisch om te spreken over 'ge-individualiseerde enkelingen, die onder de vigerende omstandigheden een onverwisselbare biografie organiseren' (81 v.). Blijkbaar zijn in het donker van het laat-kapitalisme niet alle katten grauw, maar zijn zij nog naar kleur te onderscheiden. Individueel.

4. De conformistische samenleving (D. Riesman, G. Anders)

Het is onbillijk om de these van 'het verval van de individualiteit' af te doen als de zwanezang van mokkende studeerkamergeleerden. Zelfs een apologeet van het individualisme als G. Lipovetsky zal erkennen dat er in deze massieve maatschappijkritiek toch een vleugje waarheid verborgen zit. We hebben Lipovetsky al leren kennen als een enthousiast pleitbezorger van het individualisme (hfdst. 1.1). Nu weten we dat hij onder de 'filosofische nominalisten' gerekend moet worden die Adorno terechtwijst, omdat ze geloven dat er van een reële individualiteit sprake zou kunnen zijn.

Maar reëel wil voor Lipovetsky nog niet zeggen: substantieel. De post-moderne narcist die hij beschrijft, is geen eilandachtige monade meer, maar laat zich onderdompelen in een veelheid van korte, hevige ontmoetingen. De nieuwe individualist is niet meer het onafhankelijke, a-sociale en soevereine wezen uit de karikatuur van de kritische theorie, maar gaat voortdurend verbindingen aan met verschillende collectiva, met zijn interesses als enige criterium, en is in zo verre autonoom. De moderne Narcissus voelt zich thuis in circuits en netwerken (Lipovetsky, 1983, 16, 86v.). Zijn ik verliest daarmee zijn vaste herkenningpunten, zijn eenheid, en wordt tot een vloeiend geheel, ingesteld op de acceleratie van combinatiemogelijkheden, de steeds versnellende wisseling van trends en groepsidentiteiten (65). De onafhankelijke individualiteit is gelegen in de flexibele capaciteit om telkens opnieuw een persoonlijke identiteit te *kies*en, niet meer in het feit er voortdurend een te bezitten. Ook Lipovetsky kan er dus niet onderuit om te spreken van de 'oplossing van het ik' (63), de desagregatie van het individu tot een heterocliet patchwork, de 'disparate fragmentatie van het ik' (123 v.) – en is dat ook niet wat Adorno al zei? 'De definitieve verwerkelijking van het individu valt samen met zijn desubstantialisatie', aldus Lipovetsky's desondanks vrolijke versie van de dialectiek der Verlichting (121, vgl. 66, 83). Vrolijk, want hij acht het moderne individu, in tegenstelling tot de pessimistische inschatting van de Frankfurter Schule, juist meer dan ooit in staat zijn individuele autonomie te *verwerkelijken*.

Maar onwillekeurig krijgt men medelijden met het gedestabiliseerde en tragisch-oppervlakkige individu waarmee Lipovetsky de Westerse cultuur van de jaren tachtig ziet bevolkt. Zijn cultuuroptimisme wekt wantrouwen. Want hoe individueel is zijn individu werkelijk? De massacultuur is een jeugd- en muziekcultuur. Het individu leeft in een vloeiend ritme zijn syncopisch bestaan. Maar wat bij Capra mystiek werd geïnterpreteerd (zie l.b.) en door Lipovetsky frivol wordt ingeschat (Lipovetsky, 1983, 25 v. 84), krijgt bij een andere Franse cultuurdiagnost, A. Finkielkraut, een onheilspellende lading. Deze jonge filosoof (geb. 1949) ziet in het monopolie van de popmuziek de destructie van de taal. In de verhitte massa's op de disco-dansvloeren ontwaart hij het uitwissen van de grenzen van het ik. 'De contact-warmte vervangt de conversatie, die relatievorm van afzonderlijke wezens; het ik lost

zich extatisch op in het Jong Zijn.' De bourgeois is dood, leve de adolescent (Finkielkraut, 1987, 157 vv.). We leven in een puber-cultuur, waarin de grootste zorg niet de volwassenheid is, maar het er-bij-willen-horen; niet meer het denken, maar het voelen; niet meer het ik, maar het wij. De autonome onafhankelijkheid van de enkeling legt het af tegen de dictatoriale solidariteit van de groep.

Het is dan ook opvallend hoe de 'groep' als sociologische categorie een hoofdrol gaat spelen in de moderne cultuur-analyse. Narcissus lijkt een groepsdier geworden te zijn, drijvend op zijn passies en voorkeuren, nu eens in deze dan weer in die kring zich vluchtig onderdompelend. Maffesoli bouwt op de groep zijn hele sociologie door de stelling te verdedigen dat de Tijd van de Stammen weer terugkomt. Vrouwen- en homogroepen, maar ook teamwork in dynamische ondernemingen en klieken, gangs en clubs van het meest uiteenlopende soort wijzen erop hoe een nieuwe vorm van tribalisme de cultuur doordringt. De moderne mens is groepist en geen individualist. De fascinatie die bijv. Japan uitoefent op het Westen is niet alleen economisch bepaald, maar is tekenend voor een algemene tendens naar een empathisch, niet meer logisch-distinctief, maar emotioneel-affectief gestuurde sociale organisatie. De individuele autonomie wordt afgelost door de 'allonomie' van de groep (Maffesoli, 1988, 44). Te midden van de groep ondergaan de mensen weer 'de duizeling van de oude aandrang om gelijk te worden aan de anderen' (87). De ander bepaalt mijn ik meer dan ikzelf. En ik ben slechts iets waard voorzover anderen mij waarderen (88). De mens is een conformistisch wezen, constateert Maffesoli, en hij verwondert zich over het feit dat deze waarheid zo lang ten onder gehouden is. Het wordt tijd, vindt hij, dat ons de individualistische schellen van de ogen vallen.

Voor Finkielkraut is dit sociale en morele a priori van de groep de uitdrukking van een collectieve regressie in de adolescentie. Is voor de puber ook niet de *peer-group* van levensbelang? Er bij horen of niet, dat was tot nog toe de enige vraag die telde voor een tiener. Nu is dat ook die van zijn ouders. Al in de jaren vijftig beschreef D. Riesman hoe het groepsconformisme heel de Amerikaanse cultuur doortrok. Hij ijkte het woord *peer-group* niet alleen als een pedagogische, maar ook als cultuursociologische categorie. Zijn *Lonely Crowd* lijkt in de communicatiecultuur van de jaren tachtig, met zijn trends en looks, een ultieme bevestiging te vinden.

In dit in 1950 verschenen boek signaleert Riesman de eerste sociale gevolgen van de opkomst van de welvaarts- en verzorgingsstaat. Voor de traditionele samenleving van de Middeleeuwen construeert hij een representatief mens-type dat hij *tradition-directed* noemt. Maar de kapitalistische, op groei gerichte maatschappij die daarna volgt, kent een *inner-directed* mens als dominant type, dat de bron en de norm van zijn levensoriëntatie aan zijn innerlijk ontleent. Renaissance en Reformatie roepen een 'zeer ontwikkeld individualisme' in het leven, dat vraagt om een 'zeer streng maar hoogst individualistisch karakter dat de keuzen kanaliseert' (Riesman, 1964, 37 v.).

De welvaartsstaat introduceert echter een derde type, de *other-directed* mens. 'Onder deze nieuwe omstandigheden worden het doorzettingsvermogen en het particulier initiatief van de *inner-directed* individuen minder onmisbaar. Meer en meer zijn het de "andere personen" die het grote probleem vormen, en niet meer de materiële omstandigheden' (41). In de metropolen van de hooggeïndustrialiseerde landen komt Riesman dit type mens op straat in levende lijve tegen. Met name van de nieuwe middenklasse wordt dit 'door-buiten-geleid-worden' een essentiële karaktertrek. Men is afhankelijk van het initiatief en de instemming van anderen, zowel uit de directe omgeving als door bemiddeling van de massamedia. 'Deze wil om het contact met anderen in stand te houden, vertaalt zich in een strikt gedragsconformisme, niet zozeer door een bewuste discipline als wel vooral door een buitengewone gevoeligheid voor de daden en de verlangens van anderen' (45). Zeker, Riesman weet ook dat mensen van nature hun gedrag afstemmen op dat van anderen. 'Elk van ons hecht aan de aandacht en de sympathie van bepaalde ouders en vrienden; maar de *other-directed* van onze tijd maakt er zijn voornaamste gedragslijn van' (46). De individualist uit vroegere tijden stuurde zijn leven als een gyroscoop, de groepsmens van nu beweegt zich sociaal met behulp van een radar (50). Riesman signaleert in deze ontwikkeling een enorme ideologische omwenteling: 'Vandaag eist men dat het individu zich onderwerpt, zich ondergeschikt maakt aan de groep. De *peer-group* wordt de maat van alles; het individu houdt nauwelijks nog afweermogelijkheden over waarin de groep geen bres kan slaan' (121).

Vijf jaar na de *Lonely Crowd* kwam Riesman weer met een

studie. *Individualism Reconsidered* heette het boek, waarin het gelijk van Riesmans eerdere analyse werd geconstateerd. Het individualisme is voorgoed voorbij, oordeelde hij toen, het 'groepisme' (Riesman ijkte de term) is zijn opvolger en overwinnaar (Laurent, 1987, 436).

Conformisme is echter niet van vandaag of gisteren. J. Stuart Mill beschreef in de vorige eeuw al in een klassiek geworden fragment hoe weinig individualist ook een 19de eeuws individu doorgaans was. 'In onze tijd', schreef hij in 1859 in *On Liberty*, 'leeft iedereen van de hoogste tot de laagste maatschappelijke klasse als onder het oog van een vijandige en dreigende censor (...). Niet alleen in wat anderen aangaat, maar ook in wat henzelf betreft, vragen het individu of het gezin zich niet af: wat prefereer ik? Of: wat past het best bij mijn karakter of aanleg? (...) Ze vragen zichzelf af: wat past het beste bij mijn positie? Wat doen mensen van mijn stand en welstand gewoonlijk? Zelfs bij wat mensen voor hun plezier doen, is zich conformeren het eerste waar ze aan denken' (gec. in Kinneging, 1988, 60 v.).

Maar de massa-cultuur schijnt het conformisme tot een tweede natuur van mensen te maken. Het is niet langer een verborgen ondeugd waarvoor men zich schaamt, maar een openlijke norm waaraan men door mode en reclame gedwongen is gevolg te geven op straffe van sociale excommunicatie.

Scherper dan wie ook heeft G. Anders de fluwelen dictatuur van dit conformisme gehegeld. Zijn *Die Antiquit  rtheit des Menschen* is    n grote aanklacht tegen de verstrooiingstechnieken van de massamedia en hun amusementsindustrie. Anders is een intellectueel die niet met zijn tijd mee wil gaan en daar zijn humane redenen voor heeft. Amusement is voor hem een vorm van terreur, en verstrooiing neemt hij niet als metafoor. In zijn 'algemene theorie van de gelijkschakeling' beschrijft hij hoe in het universum van de massaconsumptie niet alleen het menselijke in het algemeen, maar het individu in het bijzonder een antiquiteit is geworden. We leven nog steeds in de illusie dat we individuen zijn, maar we hebben niet door dat we dat zijn als gaten in een zeef: we functioneren als deel van het maatschappelijk systeem (de zeef), maar werkelijk bestaan doen we niet (de gaten) (Anders, 1980, II, 131). De moderne mens is immers een gelijkgeschakelde, een congru  st. De wand die vroeger de publieke van de priv  -sfeer scheidde, is in dit conformistisch

tijdperk permeabel geworden. Het innerlijk van de wandloos geworden massa-mens is een reflex van de samenleving die door miljoenen monden tegelijk een collectieve monoloog spreekt. 'De conformistische samenleving als geheel spreekt met zichzelf' (II, 153).

Overdreven? Anders zal antwoorden dat de druk van de massa op zo geraffineerde wijze zijn macht over ons laat gelden dat hij onmerkbaar wordt en afwezig lijkt. De consumptie-dictatuur heerst met een zijdezachte terreur. De indruk dat we daaronder individuen kunnen blijven, is een misvatting. De miljoenen die geïsoleerd aan hun radio en t.v. gekluisterd zitten worden – top-punt van verfijnde machtstechnologie – als *enkeling* tot massa gemaakt. De vermassalisering voltrekt zich solistisch, zij wordt als verenkeling gemaskeerd. De maatregelen die ons *lonely* maken, zijn op niets anders uit dan om ons tot *crowd* te reduceren (II, 181).

Anders' kritiek op het conformisme bereikt zijn apotheose als hij de rekening ervan aan het individu als zodanig presenteert: 'Tot nu toe heeft de cultuurkritiek de vernietiging van de mens uitsluitend in zijn standaardisering gezien; dus daarin, dat aan het in een serienummer veranderd individu een nog slechts numerieke individualiteit wordt overgelaten. Maar zelfs deze numerieke individualiteit is nu verspeeld; de numerieke rest is op zijn beurt nog een keer *gediviseerd*, het individu is in een 'Divisum' veranderd, in een meervoud van functies uiteengelegd. Verder kan blijkbaar de vernietiging van de mens niet gaan; onmenselijker kan blijkbaar de mens niet worden' (I, 141). Bij de resten van dit tot fragmenten verpulverde individu nog een holistische psychologie verdedigen, beschouwt Anders als een schijnheilige poging om 'de scherven van de mens onder de academische toga van de theorie te verbergen' (idem). Anders neemt het daarentegen voor dit verminkte individu op, ook al is het ge-antiquiteerd. Hij verkiest het om dan maar niet bij de tijd te zijn. Dat is voor hem de enige manier om zijn individualiteit te kunnen handhaven: 'Ik blijf nog achter, ergo sum' (II, 156).

5. De mens: een mimetisch wezen (R. Girard)

R. Girard zou in G. Anders een slachtoffer herkennen van de romantische leugen, door hemzelf in zijn cultuurtheorie ontmas-

kerd en weerlegd. Ook voor Girard is het individu een moderne mythische categorie die in het licht van de rede verschrompelt tot stof. Maar voor hem is de mens in het algemeen (en niet alleen de moderne) *van nature* een conformistisch wezen. De moderne massacultuur is wellicht een uitgesproken vormgeving van 's mensen natuur, maar niet de enige. Riesmans *inner-directed* menstype verschilt alleen daarin van de *other-directed* dat het eerste zijn fundamentele aan- en afhankelijkheid van anderen voor de anderen en zichzelf weet te versluieren, terwijl de laatste soort zich er schaamteloos aan bedrinkt.

De mens is een mimetisch wezen. Ziedaar Girards cultuurtheorie op formule gebracht. Hij ziet in de nabootsing (*mimesis*) de alpha en de omega van het menselijk bestaan. Ik wil hebben wat de ander heeft; ik wil zijn zoals de ander is – dat zijn de diepste motivaties die de ziel van de enkele mens beroeren. Slechts datgene is begerenswaardig wat ook door een ander wordt begeerd. Kinderen zijn in hun mimetisch gedrag open en bloot en onthullen wat ook hun ouders, verborgen achter verfijnde gedragstechnieken, beweegt. Als er in de tuin één schommel, één zandbak, maar twee kinderen zijn, willen ze beiden tegelijk òf schommelen òf de schep hanteren, maar niet afzonderlijk en om de beurt het een en het ander. Girard ziet in dit kinderlijk gedrag de basisstructuur van het menselijk gedrag uitgedrukt en noemt haar de driehoeksbegeerte. Het spel van de begeerte wordt nooit dual-linear gespeeld, alsof er alleen een begerend subject en een begeerd object in het spel zouden zijn, maar altijd triangulair, met de ander in een driehoeksverhouding. De ander is mijn model bij het opwekken van de begeerte (ik wil ook schommelen, net als hij); maar hij is ook het obstakel in het vervullen van deze begeerte (hij zit op de plek waar ik wil zitten). Er ontstaat zo een constante rivaliteitsverhouding tussen individuen waaraan niemand zich kan onttrekken, wil hij geen afstand doen van zijn menselijke natuur. Deze rivaliteit geldt niet alleen 's mensen verhouding tot de dingen, maar ook zijn relatie met anderen. De ander wekt door zijn begeerte naar een ding (bijv. voedsel) ook de mijne naar hetzelfde ding op, maar hij is ook als begerend wezen als zodanig begerenswaardig voor mij: ik wil zijn zoals hij is.

Tot in de verste uithoeken van het bestaan spoort Girard deze mimetische structuur op. Dat zij niet overal ondubbelzinnig voor het oprapen ligt, komt doordat volwassenen in het algemeen en in

de Westerse cultuur in het bijzonder hun begeerte verbergen. Niet uit schaamte, maar uit raffinement. Wie immers vrijuit het object van zijn begeerte blootgeeft (beursaandelen bijv.) wekt de rivaliteit op en maakt zichzelf wellicht tot model en obstakel voor een ander (de koers wordt opgedreven). Door constant te spelen alsof men niet begeert-wat-een-ander-begeert en te doen alsof men onafhankelijk, autonoom en individueel zijn verlangens kiest, nastreeft en vervult, leidt men de ander om de tuin van zijn eigen lusten. Hij kan dan mijn verborgen model blijven zonder dat ik hem openlijk probeer en hij mijn obstakel wordt.

Het individualisme is dus een spel dat de enkele mens speelt om de ander te misleiden. Ik doe alsof ik 'ik alleen' ben, maar in feite ben ik de dubbelganger van de ander. Dit spel is modern en van recente datum. De traditionele samenleving kende immers een sociale hiërarchie die ervoor zorgde dat een mens van lage stand nooit zijn begeerte tot het bezit, de positie of de persoon van een hoger geklasseerde zou uitstrekken. Het object in de driehoek van de begeerte was in de meeste gevallen zo onbereikbaar dat er tussen de meeste mensen geen rivaliteit kon ontstaan. Maar de moderne democratie heeft de driehoek van de begeerte in elkaar laten klappen: begeren mag en moet in het kapitalisme, en de ander is in principe door geen sociale barrière meer van mij gescheiden. Het individualisme, waarmee ik doe alsof ik 'ik alleen' ben, is een noodzakelijk gevolg van het slechten van de grenzen tussen de begeerten van de mensen. Mijn verlangens zijn niet minder door de ander gemodelleerd; modern of niet, dat zit in de aard van het beestje. Maar ik laat het niet merken, om een escalatie van conflicten te verhoeden en de kans op vervulling van mijn eigen wensen te maximaliseren.

Is het individualisme dan niet meer dan een schijnheilige maskerade, opgevoerd voor de ander? Het is meer. Want het spel van vermomming wordt door mij met zoveel toewijding en overgave gespeeld, dat ik er zelf in ga geloven. Ook ikzelf denk de bron en de norm van mijn eigen denken en doen te zijn en weet niet beter. Hoe kan ik anders een te begeren model voor een ander zijn als ik niet zelf heer en meester ben over mijn begeerten, zodat ik een begerenswaardige individualiteit belichaam, waarvan de ander denken zal: zo'n 'ik alleen' wil ik ook zijn?

De enkele mens verstrikt zich op deze manier onbewust in een

psychologische cirkel die door de begeerte als motor in oneindige beweging is gezet. 'Ik ben niet als de ander!', roept het ik onophoudelijk uit om zijn begeerte te verbergen en te redden. Hij benadrukt het *verschil* tussen hemzelf en de ander ook om de begeerte van anderen op te roepen en geeft voor een unieke individualiteit te bezitten, de enige die het begeren waard is. Dit 'ik ben niet als de ander' kan in een afkeer van anderen omslaan. De begerende mens kan a-sociaal en misogyn worden, juist ten gevolge van zijn begeerte volgens... anderen. Maar naarmate het verschil tussen het ik en de ander als groter wordt aangegeven, des te meer verbindt de verborgen begeerte hen aan elkaar. 'De haat is individualist. Zij voedt hardnekkig de illusie van een absoluut verschil tussen dit *Ik* en die *Ander* die door niets meer van elkaar gescheiden worden', schrijft Girard in zijn eerste grote studie waarin hij zijn cultuurtheorie verdedigt, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961, 91). In dat boek beperkt hij zich tot een analyse van de romanciers van de 19de eeuw en toont hij aan hoe de meesten en de middelmatigen onder hen de spontaniteit van het onafhankelijke, autonome individu verdedigen (de romantische leugen), maar hoe de grootsten onder hen (met name Proust en Dostojevski) de waarheid van de begeerte volgens de ander onthullen; zij schreven de romaneske waarheid.

Bij Dostojevski en zijn hallucinerende anti-helden, stikkend in hun trots, vindt Girard het ultieme stadium van het individualisme beschreven. Het leidt uiteindelijk tot de waanzin, d.i. de onverhulde waarheid van de begeerte, de 'bezetenheid' door de anderen. 'De trotse gelooft dat hij *één* is in de solitaire droom, maar in het échec deelt hij zich op in een verachtelijk wezen en een verachtend observator. Hij wordt een *Ander* voor zichzelf' (Girard, 1976, 66). De romantische volharding in de illusie van de enkeling is een vergeefs gevecht tegen de waarheid van de mimesis, waaraan men zich eens gewonnen zal moeten geven. 'Het literaire individualisme is een soort verdovend middel waarvan men onophoudelijk de dosis moet verhogen om zichzelf, ten koste van steeds heftiger pijnen, enkele twijfelachtige extases te bezorgen' (67 v.).

F. Dostojevski ontwaakt in de loop van zijn literaire loopbaan uit de romantische roes en dringt door tot de romaneske waarheid. In karakters als Myschkin uit *De Idiot* en Stavrogin uit *Boze Geesten* komt het Westers individualisme tot een wanhopig en

waaninnig hoogtepunt en tot zijn ontmaskering. Dostojevski tekent in hen de mens uit die voor zichzelf een god wordt, om ten slotte te ontdekken dat 'de mens die tegen God in opstand komt om zichzelf te aanbidden altijd eindigt met het aanbidden van de Ander. Stavrogin is geen god *op zichzelf (en soi)*, noch een god *voor zichzelf (pour soi)*, hij wil in het spiegelspel dat hij opvoert voor de ogen van anderen god *voor de Anderen* zijn. De romanticus wil niet echt alleen zijn; *hij wil dat men hem de eenzaamheid ziet kiezen*' (Girard, 1976, 91, 160).

Dostojevski is geen filosoof, maar romanschrijver. Toch dringt hij verder door in de psychologie en de metafysica dan de filosofen en de sociale wetenschappers. Zijn intuïties zijn van vergaande filosofische strekking en roepen een dialoog in het leven met heel de geschiedenis van het Westers individualisme van Descartes tot en met Nietzsche. (Voor het volgende: idem, 92-99.) In de loop van zijn geschiedenis trekt het Westerse individualisme langzamerhand alle voorrechten die de middeleeuwse filosofie nog voor God reserveerde naar zich toe. Achter Descartes' *cogito*, maar ook in het Duitse idealisme, zit een prometheïsch verlangen naar individuele almacht verscholen. 'Waar komt deze idee van almacht, die wij, met de komst van de moderne wereld, niet als mensen in het algemeen, noch als som van alle individuen, maar als elk van ons afzonderlijk erven, vandaan?', vraagt Girard zich af. 'Welke God is bezig te sterven? Het is de Jehovah van de bijbel, de jaloerse God van de Hebreëen, Hij die geen rivalen duldt. De vraag is verre van historisch en academisch. Het gaat er in feite om, om de zin van de onderneming, die nu in zijn geheel mislukt in elk van ons, moderne individuen, te bepalen. Elk pluralisme is hier uitgesloten. Het is de unieke God van de joods-christelijke traditie die zijn bijzondere aard aan het Westerse individualisme meegeeft. Elke subjectiviteit moet het zijn van de werkelijkheid in zijn geheel funderen en bevestigen, *ik ben die ik ben*.' De machtsusurpatie van het individu berust op de misvatting dat wat voor God geldt ook voor mensen opgaat. Maar 'het Ik is geen object aangrenzend aan andere objecten; het is geconstitueerd door zijn verhouding tot de Ander en *men kan het niet beschouwen buiten deze verhouding*' (curs. FdL). Over Gods individualisme velt Girard geen oordeel, maar een menselijk individualisme is daarmee tot een onmogelijkheid verklaard (vgl. mijn definitie, hfdst. 1.5). De vermenging van beide,

deze metafysische illusie, heeft in het Westen verstrekkende sociale gevolgen gehad en de menselijke verhoudingen tot in de wortel vergiftigd. Heel de irrationele beerput die Nietzsche en Dostojevski eindelijk opentrekken is een gevolg van de verdringing van de presentie van de Ander in de constitutie van het ik.

De eerste tekenen van de malaise van deze 'metafysische vergiftiging' openbaarden zich al meteen in het begin van het individualistische tijdvak, toen de verhouding van het Ik en de Ander in een oppervlakkige moraal van edelmoedigheid en fair play werd ondergebracht. Het ik dat zichzelf verabsoluteert, weigert daarmee het helse probleem dat de aanwezigheid van de ander als zodanig stelt onder ogen te zien en dwingt het ondergronds te gaan. De obsessionele irrationaliteit van de 19de eeuwse romantiek is te beschouwen als de verdrongen erfenis van het vlak-rationele individualisme van Descartes.

De conflictueuze verhouding die in de filosofie wordt verontachtzaamd, wordt echter in de literatuur wel onder ogen gezien en gethematiseerd. Dostojevski doorloopt in één mensenleven alle momenten van de mythologie die het ik zich in drie eeuwen in Europa had opgebouwd. Hij overwint, na bijna onder de obsessie ervan te zijn bezweken, de illusie van de prometheïsche *Übermensch*.

Girard beperkt zijn onderzoek niet tot de 19de eeuwse literatuur, maar breidt het vervolgens uit naar de fundamentele, klassieke teksten van de beschaving, de primitieve mythen, de Griekse tragedies, de bijbel. Overal stuit hij op dezelfde problematische notie van de individualiteit, stukje bij beetje ontmaskerd, tot zij door Girard zelf theoretisch wordt ontrafeld. Hij ontdekt dat 'de individualiteit van het individu dat het meeste individu lijkt te zijn, nooit meer problematisch is dan op het moment waarop zij gelooft zich het beste te kunnen laten gelden en zich naar waarheid te kunnen tonen in de gewelddadige oppositie tegen een *ander* die tenslotte altijd zich als *dezelfde* openbaart' (Girard, 1972, 299). Want hoe meer zich het individu los ziet van de ander, des te meer is hij het slachtoffer van de begeerte die hen aan elkaar bindt. 'Ik ben alleen en zij zijn met zijn allen', schreeuwt de man uit het ondergrondse wiens hallucinaties Dostojevski doorgrondde. 'Iedereen gelooft dat hij alleen in de hel is, en dat is juist de hel', is Girards commentaar op deze Dostojevski – een duidelijke polemiek tegen

J.P. Sartre voor wie juist de anderen de hel vormden (Girard, 1961, 74).

In zijn latere werk voelt Girard zich steeds meer bevestigd door het christelijk geloof in zijn stelling dat het ik *onlosmakelijk* met de ander in mimesis is verbonden. De waarheid waarvan Dostojevski een tipje oplichtte, verscheen voor de goede verstaander al in het volle licht in de bijbel. Daar krijgt 'de mythe van het individuele onderscheid' geen enkele kans en de individuele mens wordt er wezenlijk als imitatief van nature getekend (Girard, 1982, 234; 1976, 64).

Het christelijk geloof loopt uit op een liefdesgemeenschap, waarin de cirkel van het door de mimetische begeerte opgeroepen geweld doorbroken is. De mimesis wordt er niet opgeheven, maar in de navolging van Christus (*imitatio Christi*) heilzaam tot niet-begeerte bekeerd. Jezus is daarvoor het model bij uitstek, en de liefde is het enige anti-dotum tegen de geweld oproepende begeerte. In de christelijke liefdesgemeenschap worden, net als in de trinitarische Godheid van Vader, Zoon en God, de verschillen tussen Ik en de ander niet opgeblazen, maar uitgewist (Girard, 1978, 384). Ik denk dat Girard zich dan ook uitstekend in Moltmanns heroriëntatie op de leer van de Drieëenheid en diens kritiek op de idee van God als het Absolute Subject zou kunnen vinden (zie onder 7a en b). Zoals de haat individualist is (zie boven), zo is de christelijke liefde het niet meer. In de religieuze uitlopers van Girards theorie keert zo zijn antropologische premisse terug: 'Tussen de mensen is in laatste instantie, of preciezer, tussen hun begeerten zijn er geen werkelijke verschillen' (422). De psychologie die Girard voorstaat kan dan ook niet meer individueel, zelfs niet inter-individueel, maar alleen nog inter-dividueel genoemd worden (53). Immers, zonder begeerte is geen enkele mens en zonder de ander is er geen begeerte. De natuurlijke spontaniteit van de menselijke begeerte is een 'zuiver mythologische notie' (411). Het echte subject van de begeerte is de mimetische *structuur* zelf, niet de enkeling die in haar werveling wordt meegenomen (292, vgl. 306, 428, 430. Zie verder De Lange, 1988, a).

De these van Girard is door J.P. Dupuy uit het literaire en theologische kader gehaald en toegepast in de economie. Is de *homo economicus* niet mimetischer dan wie ook? Is de motor van het consumptie-kapitalisme niet dat ik moet willen hebben wat de

ander ook wil? Niet de schaarste zet de economie in beweging, maar de begeerte. De economie is in feite een sociale wetenschap, omdat zij haar oorsprong en haar sleutel vindt in de menselijke mimesis. Girard is niet de eerste die in deze richting denkt, ook A. Smith en J. Keynes peilden tot op de bodem van de menselijke ziel de aanwezigheid van de ander als model en obstakel. Zo brak Smith met de misvatting dat de *homo economicus* een autonoom, onafhankelijk individu zou zijn. Wij reguleren ons marktgedrag integendeel met een wat hij noemde 'looking glass-self' (een term door C.H. Cooley later in de sociologie geïntroduceerd), 'waarmee we in zekere mate met het oog van andere mensen de juistheid van ons eigen gedrag nauwkeurig toetsen'. Daaraan ontkomen we niet, deze onhebbelijkheid hebben we als mens van nature met onze inbeeldingsvermogen meegekregen. 'We beelden ons altijd in en terwijl we dat doen, delen we het oordeel van een ander' (gec. in De Jager, 1975, 79, 146).

Dupuy zou wensen dat hedendaagse politieke filosofen als J. Rawls en R. Nozick, die in hun theorie niet voldoende het 'concurrentieel individu, geleid door de passie van de Ander' centraal stellen, wat meer bij Smith en vooral bij Girard in de leer zouden gaan. Wie nu nog ouderwets liberaal van het onafhankelijke individu en zelfs van diens 'terugkeer' op het politiek-culturele toneel wil spreken, is blind (Dupuy, 1988, 77). 'Ons "individualisme" is een leugen, het is geen waarde', heeft Dupuy leren inzien, in navolging van Girard (Dumouchel/Dupuy, 1979, 128, vgl. 87).

Maar Dupuy is een rebelse leerling. Hij volgt Girard wel grotendeels in diens feitelijke vaststelling van de mimesis als basis van het menselijke gedrag, maar waardeert deze anders dan hij. Girard stelt tegenover het prometheïsme van het Westerse individualisme de christelijke liefdesgemeenschap als de enige uitweg uit de geweldsspiraal waarin de mensen elkaar al begerend gevangen houden. Dupuy is bang voor dit 'intimisme' van Girard en vraagt zich terecht af of deze niet religieuze en morele consequenties uit zijn eigen theorie trekt die er niet principieel in zijn opgesloten. 'Het enige dat Girard ons werkelijk heeft laten zien is dat onder de gegeven moderne omstandigheden (...) het zoeken naar de autonomie en het onderscheid de mensen meesleurt in de maelström van het geweld' (128 v.). Maar moet daarmee tegelijk het ideaal van de individuele autonomie en van het zich willen onderscheiden van

anderen *als zodanig* worden opgegeven? Dupuy gelooft van niet en ik deel zijn mening. Hij doorziet het 'valse' individualisme en is Girard dankbaar voor zijn ontmaskering. Alles wat voor individualisme wordt uitgegeven en zich als zodanig presenteert is het nog niet. 'Maar wat mij betreft ben ik trots op de erfenis die de Griekse wereld ons heeft geschonken, de les van vrijheid en individualisme die zij ons heeft geleerd' (126 v.).

Dupuy wil zich naar dit Griekse voorbeeld geen 'subject zonder individualiteit' meer voorstellen (idem). Bij Girard verdwijnt naar zijn mening de individualiteit feitelijk in de mimesis en normatief in de liefde, waarin ik de Ander *ben* geworden (123 v.). Diens theorie wenst door te dringen tot een totale transparantie in de menselijke verhoudingen, waarbij er tussen het ik en de ander van nimmer op begrip te brengen bemiddelingen geen sprake meer kan zijn. Dupuy weigert – en naar mijn mening terecht – in deze helderheid te geloven, zo zij al wenselijk is. Hij ziet noch de fusie van de liefde als na te streven ideaal, noch de totale afschaffing van het geweld als een reële mogelijkheid. Het geweld zal geregulariseerd en gekanaliseerd, maar nooit tot nul gereduceerd kunnen worden.

Girard is met zijn totale transparantie-ideaal het slachtoffer geworden van een identiteitslogica, waaraan het Westen zich voortdurend bezondigt: de hele sociale werkelijkheid moet daarbij in één panoramische blik worden omvat en doorgrond, zodat er geen ambivalenties en contradicties meer mogelijk zijn. 'Wat hem ontbreekt is een epistemologie van het *er-tussen-in*, een denken van de menselijke *bemiddeling*, tegelijkertijd communicatie en belemmering, noch geheel transparant, noch geheel ondoorzichtig' (132). In deze logica, waar Dupuy om vraagt, blijft plaats voor de autonomie van het individu, 'die niets anders is dan de onder ogen geziene en geaccepteerde paradox. Dan is het ons mogelijk om ons *voor te stellen* dat het Ik en de Ander... door hun relatie, terwijl zij geheel van elkaar onderscheiden blijven en van elkaar afstand houden, bijdragen aan de wording van het Subject in zijn autonomie en zijn verhouding tot zichzelf' (130). Dupuy verwijst voor deze wijze van denken waarbij òf de fundamentele rol van de ander in mijn subjectiviteit (zijn nabijheid) òf de absolute afzonderlijkheid van het ik in zijn individualiteit (mijn verenkeling) samen gedacht kunnen worden, naar het werk van de Franse filosoof E. Levinas. In de soms raadselachtige, gedrongen stijl, hem eigen,

drukt deze uit wat Dupuy in de mathematisch-heldere these van Girard mist: 'Een rechtstreeks van aangezicht tot aangezicht, een "onder-ons", reeds onder-houd, reeds dia-loog en zo afstand en geheel het tegendeel van het contact waarin het samenvallen en de identificatie plaatsvindt. Maar het is precies de distantie van de nabijheid, het wonder van de sociale relatie. In die relatie blijft het verschil (*différence*) tussen mij en de ander voortduren. Maar het handhaaft zichzelf zo alsof het zijn eigen ontkenning, in de nabijheid die tegelijk distantie is, verloochent, als niet-on-verschilligheid (*non-in-différence*) van de een voor de ander. Als de niet-onverschilligheid van mensen die elkaar na staan. Geraakt zijn door de andersheid van de ander: broederschap' (gec. idem, 130).

Dupuy laat het bij dit bezwerende citaat, dat nog heel wat te raden overlaat. Mijn laatste hoofdstuk kan als een uitwerking ervan worden beschouwd. Blijkbaar is Levinas in staat om aan de rol van de ander voor het ik recht te doen en aan de individualiteit ervan vast te houden. Een logica van het sociale leven die het sociologisme achter zich laat.

6. *De roes van Dionysios (het dubbelzinnige Franse denken)*

a. *De dood van het Subject (J. Derrida, J. Lacan, L. Althusser, J.F. Lyotard)*

Voor M. Maffesoli hinkt een sociale logica die en/en wil blijven zeggen op twee gedachten. Hij zou Dupuy en Levinas beschouwen als sociaal-filosofen die nog in termen van vroeger de feiten van nu proberen te begrijpen. Drukt Girard en zijn ontmaskering van de Mythe van de Individualiteit niet veel beter en meer de dominante tendensen in onze cultuur uit? De grenzen van het ik worden uitgewist. Op de moderne pop-muziek hebben we gewezen, maar we zouden ook op de (post-)moderne kunst, de hedendaagse romans kunnen wijzen, waarin het uiteenvallende ik zichzelf uitdrukt, open persoonlijkheid zonder begin of einde, beeldvlak dat niet meer door één centraal perspectief wordt bijeengehouden. 'Ik ben een Ander', zo vatte Arthur Rimbaud het vervagen van de individualiteit in onze moderne tijden samen. Maffesoli wil een kind van deze tijden zijn en heeft zich de sociale grammatica ervan eigen gemaakt. Individualistische intellectuelen vergeten hoe de ervaring van de ander des-individualiserend gemeenschap sticht; hoe het tasten en voelen dieper doordringt en zwaarder weegt dan

het denken; hoe je in de massa elkaar kruist, elkaar geleidt, elkaars warmte overneemt (Maffesoli, 1988, 94). Maffesoli's conclusie moet ook de hunne worden, nl. 'dat er geen individuele duur, geen singulier denken bestaat. Ons bewustzijn is slechts een ontmoetingspunt, een kristallisatie van diverse stromen' (89 v.). De holistische socioloog laat zich in deze stromen meesleuren, dompelt zich onder in het kokende en kolkende van de massa met een Dionysische overgave, waarin alles zich samenvoegt, zich vermenigvuldigt tot kaleidoscopische figuren waarvan de contouren onophoudelijk veranderen. Maffesoli heeft de logica van de (onder)scheiding ingewisseld voor die van de fusie (86, 181). Bij het woord van Rimbaud: 'Het is fout om te zeggen: ik denk. Men zou moeten zeggen: men denkt mij', zou hem geen ontzetting bevangen, maar enthousiasme vervullen. En Heideggers 'Man' ('Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so') is voor hem geen teken van verval, maar juist een uitdrukking van opperste authenticiteit. Maffesoli is daarmee één van de hedendaagse Franse denkers die flirten met de werveling waarin het moderne individu is opgenomen. Hij doet dat als Frans socioloog, maar vooral in de Franse filosofie doet men zich te goed aan Dionysios' wijn en dans, een bacchantische roes, waarbij ten slotte geen deel van het geheel niet dronken is en geen individualiteit meer in de duizeling staande blijft. De Griekse mystiek in wiens hemel 'wij allen identiek en verschillend zullen zijn als de punten van de omtrek van een cirkel in verhouding tot zijn centrum' (149) lokt meer scherpe geesten aan dan de christelijke leer van de individuele opstanding des vleses.

Nu is Maffesoli's geestdrift voor het verval van het individu in een zo onverholen vorm ook onder Franse denkers zeldzaam. Bij de meesten van hen lopen constatering en waardering door elkaar heen en verstopt het laatste zich veelal achter het eerste. En bovendien is Foucault niet Derrida, en Deleuze geen Lyotard. Toch laat zich in het Franse denken sinds de jaren zestig een convergente tendens onderscheiden, die door L. Ferry en A. Renaut als het anti-humanisme van het denken van '68 op een noemer is gebracht (Ferry/Renaut, 1985). Een hele generatie filosofen maakte in de jaren zestig en zeventig gezamenlijk front tegen de illusie van de autonomie van het subject, een woord dat naar hun mening uit de filosofische vocabulaire diende te verdwijnen. Met Nietzsche werd

het subject tot een epifenomeen van de wil tot macht herleid (Nietzsche, 1977, III, 534; vgl. Frank, 1986, 8v.) en met Heidegger werd het humanisme tot een rest metafysica verklaard, waarin de mens tevergeefs een greep naar het Zijn doet door het tot zijnde te reduceren (Heidegger, 1983). Beïnvloed door deze Duitse denkers concludeerde M. Foucault aan het slot van zijn *Les Mots et les Choses* dat de mens een uitvinding van jonge datum is, en sluit hij de weddenschap af dat de mens weer zal verdwijnen uit het discours van de taal 'zoals een gelaat van zand bij de grens der zee' (Foucault, 1966, 398). J. Derrida schreef eveneens een opstel over 'het einde van de mens', waarin hij in navolging van de late Heidegger de gedachte, als zou de mens het wezen zijn dat met zichzelf in een finaliteitsverhouding staat een metafysische illusie noemt: wij zijn onszelf immers niet meer zo present en nabij als wij ooit dachten, dat wij een verhouding tot onszelf zouden kunnen hebben (Derrida, 1972). Derrida wil in zijn werk de verborgen premisse van heel het Westerse denken blootleggen. Fundamentele begrippen als identiteit en subject vertrekken vanuit de veronderstelling dat het denken zichzelf in de reflectie tegenwoordig zou zijn en dat het de dingen present zou kunnen stellen. Dit representerende denken is in feite machtsdenken, waarmee het bewustzijn zichzelf en de dingen geweld aan doet. Het verdonkeremaant de tijdsdimensie in de subjectiviteit, waardoor ik nooit met mijzelf kan samenvallen, nooit 'identiek' word, omdat ik altijd op mijzelf ten achter ben. Derrida toont aan dat wij onszelf nooit reflexief 'eigen' worden en dat het a priori van het bezitsindividualisme waarop onze Westerse politieke en economische orde rust (vgl. hfdst. 1.4 en 3.7), de eigendom, een filosofische vergissing is. Een mens is zichzelf nooit tot eigendom, draagt nooit een eigen naam, maar *verschilt* van zichzelf zodra hij zich denken wil. Derrida verlaat het identiteitsdenken dan ook voor dat waarin de differentie (*Différence*) centraal staat. Hij spreekt niet meer reflecterend over concentratie, maar over verstrooiing (*Dissémination*). Hij ontnemt aan het individu de beschutting van woorden als subject, eigendom, naam, in de luwte waarvan het zich eeuwenlang heeft kunnen koesteren. Maar Derrida wil van nostalgie naar dat verloren vaderland niets weten. Lachend, dansend en zwervend bevestigt hij filosofisch de uittocht uit het vaderhuis van een gevaarloos denken dat alleen maar op zekerheid uit was (Derrida, 1972, 29). Maar

hijzelf is nergens naar op weg: zijn denken is even carnavalesk als nomadisch, het maakt licht in het hoofd terwijl men boven diepe afgronden zweeft. De roes van Dionysios, de duizeling van Zarathustra stijgt ook Derrida naar het hoofd (Derrida, 1967, 47 v.; vgl. Taylor, 1985, 162 v., 222 v., 242, 247, 256, 279).

Derrida staat in zijn afscheid van de individualiteit niet alleen; behalve de Franse filosofie concludeert ook de Franse psychoanalyse tot het einde van het individu. Ook J. Lacan leerde het af om 'ik' te zeggen. Hij ontwierp een structuralistische psychoanalyse waarin het sprekend subject niet meer als oorsprong van de taal, maar als een produkt ervan wordt beschouwd. Lacan radicaliseerde daarmee Freuds ontdekking dat 'het Ik geen baas meer is in eigen huis' zozeer, dat het emancipatoir elan dat Freud zelf in deze constatering legde ('waar Het is, moet Ik komen') definitief wordt gesmoord. 'Het subject wordt gesproken, meer dan dat het spreekt'; 'Het is niet enkel de mens die spreekt, maar (...) in de mens en door de mens spreekt het' (gec. in Mooij, 1975, 97, 115), dat is de taal van Lacan. 'Ça parle' - een gevelegeld woord van hem, waarvan Mooij de consequenties voor het individu zo samenvat: 'Een individu is in deze visie slechts een subject of een menselijke persoon, als het zich onderwerpt aan dit spel van de taal, en het houdt op een menselijke persoon te zijn, als het zich niet meer aan de regels houdt. (...) Het subject is geen oorsprong of centrum, maar diens positie is excentrisch ten opzichte van de symbolische orde die het centrum uitmaakt' (idem, 146 v.). Van een individu (in de zin van: een enkele mens los van zijn sociale bindingen beschouwd) kan geen sprake meer zijn; de taal is het gezelschapsspel en alleen op haar speelbord besta ik als pion.

Ik beschrijf een tendens, een atmosfeer in het Franse denken, waarin voor individualiteit geen plaats meer lijkt te zijn. L. Althusser en zijn marxistische theorie moeten in dit verband dan ook minstens genoemd worden. 'Het individu is een zuivere abstractie. Het individu is "niemand". De ideologie maakt van dit nog ongevormde individu "iemand".' Zo vat H. Manschot Althusser samen, en hij laat zien hoe hier de symbolische orde van de taal bij Lacan vervangen is door de ideologische orde van het kapitalisme: het individu is niet los van deze orde (Manschot, 1979, IX-12). Bij Althusser wordt het marxisme met behulp van Spinoza en Lacan ontdaan van elke antropocentrische of humanistische rest die het

nog van Hegel, Feuerbach en de jonge Marx zou kunnen aankleven. Voor hem is het 'subject' niet meer oorsprong, motor en doel van de emancipatie, maar hij neemt het woord in letterlijke zin als *assujettissement*, onderwerping. Zodra het individu ter wereld komt wordt het aangesproken tot (d.i.: onderworpen als) subject in het gezin, de godsdienst, de school, de fabriek. Deze subjecten 'volgen als planeten in overweldigende meerderheid van de gevallen hun baan'. Zij lopen in de pas met de repressieve ideologie waaraan ze onderworpen zijn, zonder zich daarvan bewust te zijn (Althusser, 1978, 99). De ideologie heeft als functie om de mensen de illusie te verschaffen dat ze werkelijk individueel subject (nu in de zin van: autonoom en onafhankelijk) zijn. In werkelijkheid zijn zij met handen en voeten gebonden.

Ook nu de meesterdenkers van de jaren zestig en zeventig plaats hebben moeten maken voor die van de jaren tachtig, blijven de kansen die het Franse denken inschat voor het individuele subject minimaal. Het post-modernisme van J.F. Lyotard bijv. constateert het einde van de Grote Verhalen waarin de mens tot nu toe zichzelf verteld heeft: Heil, Vooruitgang, Emancipatie. Het project van de moderniteit bevindt zich in een identiteitscrisis, nu de grote instituties en tradities zich niet meer weten te legitimeren. In dit proces van decompositie 'wordt iedereen teruggeworpen op zichzelf. En iedereen weet dat dit *zelf* niet veel is' (Lyotard, 1979, 30). De conclusie zij echter verre, dat nu de sociale collectiviteiten uiteenvallen, hetgeen overblijft als 'een massa individuele atomen zichtbaar zou worden, opgenomen in een absurde Brownsiaanse beweging. Dan zou onze blik beneveld zijn door de paradijselijke voorstellingen van een verloren gegane, organische samenleving'. Lyotard stuurt het atomistische en het organicistische denken rug aan rug naar het antiquiteitenmuseum. 'Het *zelf* is niet veel', constateert hij dan nogmaals, 'maar het is niet geïsoleerd, het is opgenomen in een weefsel van relaties, complexer en beweeglijker dan ooit. Het is altijd, jong of oud, man of vrouw, rijk of arm, geplaatst op de "knooppunten" van de communicatiecircuits, ook al zijn ze heel klein' (31). Lyotard hanteert de taal van de cybernetica en de informatica, en wil niet meer substantialistisch (hetzij mechanisch, hetzij organisch) over het individu spreken, maar alleen nog relationeel. Het massieve reductionisme van 'Het sub-

ject is niets' zullen we daarom bij hem niet horen. 'Nooit is zelfs de meest gedefavoriseerde helemaal ontbloot van macht over de boodschap die door hem heengaat en hem daarmee een positie geeft' (idem). Dat het individu ook bij Lyotard zou verdwijnen is te veel gezegd. Juist bij hem betekent de individuele subjectiviteit een mogelijke verzetshaard tegen het reductionistische determinisme. Maar al is het subject niet niets, het is niet veel. Al verdwijnt bij Lyotard dan niet het individu, hij is niet meer in staat om nog diens kwalitatieve individualiteit te denken. Technologie en wetenschap hebben immers hun subject (de mens zelf) tot een immanent object gemaakt, verklaarbaar en veranderbaar. De mens staat daarmee niet meer buiten de ontwikkeling van de *technoscience*, maar is er een onderdeel van geworden. Zijn intelligentie is immanent aan de dingen. Hij is niet meer de natuurbeheerser, maar een stuk beheerste natuur. Lyotard maakt de balans op van deze ontwikkeling, die hij onomkeerbaar acht en waaruit geen vlucht naar achteren meer mogelijk is: 'De mens is misschien enkel een zeer spitsvondig in elkaar zittend knooppunt in de *algemene* interactie van uitstralingen waaruit het universum is samengesteld' (Lyotard, 1986, 42; curs. fdl). Ook de ethiek is geen vluchtoord voor de individualiteit, de plek van de normatieve instantie blijft leeg. 'Elke singulariteit (individu, gezin, partij) die deze plaats wil innemen, leidt tot terreur die zich verbergt achter een eigennaam' (89). Het individualisme is niet beter dan welk -isme ook: het is een vlag die de wil tot macht moet dekken.

Toch lijkt er bij Lyotard, juist in zijn afwijzing van alle -ismen, een individualistische tendens te bespeuren. Zijn ethiek, hoe minimaal ook, is een verzetsethiek die aan elke totaliteit de oorlog verklaart en het recht van het bijzondere, het andere, het differente verdedigt. De individualiteit krijgt weliswaar geen naam meer, geen eenheid van tijd, plaats en handeling. Haar plek wordt leeg gelaten, een vacuüm dat niet gevuld mag worden. Maar juist deze leegte, deze absentie drukt wellicht een ultieme uniciteit uit.

We stuiten hiermee op een dubbelzinnigheid in het moderne Franse denken. Ik sprak zojuist over de vitalistische flirt met Dionysios, de roes waarin het uitwissen van de grenzen van de individualiteit in filosofische dronkenschap wordt bevestigd. Laat ik met G. Deleuze, een belangwekkend denker, nog eens deze tendens illustreren. In een recente uitspraak over zijn jarenlange nauwe

samenwerking met de psycho-analyticus F. Guattari stelt hij: 'Toen ik het had over Felix en mij, en zei dat we ons als twee stromende beken voelden, wilde ik zeggen dat de individuatie niet noodzakelijkerwijs persoonlijk is. We zijn er helemaal niet zeker van dat we personen zijn: een luchtstroom, een vlaag wind, een dag, een uur op een dag, een beek, een plaats, een gevecht, een ziekte hebben een niet-persoonlijke individualiteit. (...) Felix en ik, en een heleboel andere mensen zoals wij, ervaren ons zelf niet zo precies als personen. Wij hebben eerder een individualiteit van gebeurtenissen' (Deleuze, 1988, 19 v.). Twaalf jaar eerder schreven beiden samen dat ze op een punt gekomen waren 'waarop het van geen enkel belang meer is om wel of niet ik te zeggen. Wij zijn niet meer onszelf' (gec. in Ferry/Renaut, 1985, 101). Het vervagen van de grenzen van het ik wordt niet alleen geconstateerd; er wordt ook mee gekoketteerd.

Met M. Frank kan men zich verbazen over deze theoretische mimicry waartoe het Franse denken zich laat verleiden: de feitelijke vermorzeling van het individuele tussen de raderen van wetenschap, technologie en politiek wordt wijsgerig nog eens bevestigd en zo gelegitimeerd. Dit theoretische anti-humanisme speelt het maatschappelijke in de kaart: 'In plaats van dat men voor een onder het korset van een totalitair geworden "rationaliteit" gekweld en tot zwijgen gebracht subject opkomt, geeft men het uiteindelijk op' (Frank, 1986, 19). Met Ferry, Renaut en Finkielkraut moet men bovendien waarschuwen voor de fatale politieke gevolgen die een filosofie waarin geen ik meer gezegd mag worden, waarin de democratie met haar mensenrechten-ideologie tot een totalitair fenomeen wordt verklaard en waarin aan de vernietiging van de individuele subjectiviteit de naam vrijheidsstrijd meegegeven wordt, kan hebben (Ferry/Renaut, 1987, 81 vv.; vgl. Finkielkraut, 1987, 81 vv.). En de associatie van dit linkse vitalisme uit de jaren tachtig met dat van reactionaire Duitse denkers uit de jaren dertig als L. Klages ('Wat sleurt ons mee? Het leven. En wat wordt meegesleurd? Het Ik!') dringt zich te nadrukkelijk op om over het hoofd te worden gezien (gec. in: Frank, 1986, 14).

b. *De terugkeer van het individu (M. Foucault)*

Maar er is meer. In het huidige Franse denken kan óók een terugkeer van het romantische verzet tegen het totalitarisme van model-

len, systemen, structuren en hun gedwongen identiteiten worden gelezen, 'een strijd die tegen het mechanische en scientistische universalisme is gericht, dat als geweld van elke dag de laatste vrijplaatsen voor een individueel bestaan omvormt en de singulariteit van de mens in een beheersbare particulariteit wil veranderen' (Frank, 1986, 119 v.). Juist in naam van de in geen denken in te passen individualiteit richt men zich tegen het klassieke subject, zenuwknooppunt van die denkvorm die op algemene beheersing uit is en waarvan het individu het centrum zou vormen dat begin en einde van zichzelf en van zijn wereld onder controle heeft. Tegenover deze dictatuur van het algemene, stelt het denken van '68 de niet te (be-)grijpen uniciteit van het bijzondere, tegenover het subject het individu (Ferry/Renaut, 1985, 99 v.).

Een nadere blik op het werk van M. Foucault kan deze terugkeer van het individu, dat een afscheid van het subject inhoudt, verhelderen. Naast het 'weten' is 'macht' het hoofdthema in Foucaults werk. Zijn onderzoek is er voor een groot deel op gericht om de wijze waarop macht in de moderne Westerse samenleving is georganiseerd en ge-ideologiseerd, in kaart te brengen. Zijn analyse van de disciplinaire technieken en repressieve structuren van de eerste psychiatrische inrichtingen en gevangenissen brengen hem tot de conclusie dat hier 'een nieuwe modaliteit van macht verschijnt waarin ieder zijn eigen individualiteit als statuut ontvangt, en waar hij volgens dat statuut (...) tot een "geval" gemaakt wordt'. De observaties, onderzoeken, notities, disciplinaire procedures waaraan de gevangene/zieke wordt onderworpen, verheffen hem boven de anonimiteitsgrens waaronder de massa buiten de inrichting blijft. Zij verlenen hem een individuele biografie die hij als 'gezonde', 'normale', 'fatsoenlijke burger' niet zou krijgen. De kronieken die vroeger alleen van koningen individuen maakten, anders dan anders en eigen in hun soort, worden nu voor waanzinnigen en delinquenten aangelegd. Het individu wordt daarmee een effect en een object van macht, zoals het ook effect en object van weten is. Vóór deze moderne tijden bestond het individu niet in deze zin en was de maatschappelijke macht ook anders gestructureerd: zij scheerde gewelddadig iedereen over dezelfde kam in plaats van elk afzonderlijk tot voorwerp van observatie te maken.

De nieuwe vorm van machtsuitoefening, waarvan de psychiatrische inrichtingen en de gevangenissen de exponent vormen, komt

op in de 17de en 18de eeuw en veralgemeniseert zich over de hele samenleving. Onder deze anoniem en functioneel geworden macht worden de mensen tot individuen. In de feodale samenleving golden alleen de heersers als individuen met een eigen biografie; in een disciplinair regiem als het moderne, wordt aan de beheersten de individualiteit toegekend. Niet meer door grootse, publieke ceremonies, maar door de intieme surveillances van politie, school, kerk; niet meer door odes en lofdichten, maar door nauwgezette gedragsobservaties; niet meer door de afstamming van roemrijke geslachten, maar door vergelijking met het gedrag van andere 'gevallen' wordt een modern mens ge-individualiseerd. Vroeger werd individualiteit alleen aan een memorabel persoon toegekend; nu wordt zij verleend aan een calculeerbaar mens. De 17de en 18de eeuw ontwikkelen een techniek die in onze maatschappij is veralgemeniseerd en die 'in feite de individuen constitueert als correlatieve elementen van een macht en een kennis. Het individu, dat is ongetwijfeld het fictieve atoom van een "ideologische" representatie van de maatschappij; maar het is ook een realiteit die gefabriceerd is door die specifieke machtstechnologie die men de "discipline" noemt' (Foucault, 1975, 193 v.).

Voor Foucault is dus het individu een produkt van maatschappelijk georganiseerde discipline. Subject, opnieuw in de letterlijke zin van: onderworpen. Maar schuilt er niet ergens in dit subject nog de individualiteit van de enkele mens, zijn uniciteit waarop de disciplinaire mechanismen geen greep hebben, juist omdat zij anoniem en algemeen werken? En is het mogelijk het verzet van deze individualiteit tegen de repressie uit zijn sluimering tot leven te wekken? Foucaults politieke engagement, zijn solidariteit met gedetineerden en psychiatrische patiënten getuigen ervan dat hij in de mogelijkheid geloofde. Maar theoretisch gaf hij deze overtuiging tastend vorm in zijn laatste werk, zijn *Geschiedenis van de seksualiteit*.

Bij de Grieken uit de Oudheid stuit Foucault op een vorm van individuele zelfervaring die nog niet onderworpen is aan een universele norm, een algemene structuur van 'subjectiviteit', en waar de keus van het individu (in de zin van een 'ik alleen') om een schoon en goed leven (*kalos kaghatos*) te leiden nog geen door normatieve maatstaven geleide techniek is, maar een esthetisch ideaal, dat met individuele creativiteit en vrijheid kan worden

vormgegeven. De klassieke verhouding die de enkele mens toen tot zichzelf had was nog niet interpreteerbaar en beheersbaar in termen van algemene subjectiviteit. Het christendom verandert deze stand van zaken. Het introduceert de algemene zorg om het Heil, de Waarheid en de Wet en maakt de individuele verhouding van de enkele mens tot zichzelf tot een zaak van universele discipline, onderworpen aan de pastorale macht van de kerk. Daarmee is in feite het moderne subject geboren. En de individualiteit sterft gaandeweg in de repressie van de christelijke norm.

Foucault heeft door zijn vroegtijdige dood zijn onderzoek niet kunnen voltooien. Maar duidelijk is dat hij op zoek was naar nieuwe vormen van individualiteit. Een terugkeer van het individu, de repressie voorbij. Of daarvoor de Oudheid echt als model zou kunnen dienen en of het christendom met recht uitsluitend als onderdrukker van de individualiteit kan worden getekend, kan men zich echter met redenen afvragen (vgl. ook Ferry/Renaut, 1985, 151-163). Maar dat is een kwestie die me straks nog zal bezighouden (hfdst. 3.2/3.4.).

7. Het anti-individualisme in de moderne theologie

Berust elke christelijke theologie niet van het begin af aan op het sociologische a priori dat het holisme nu eerst begint te ontdekken: dat *communio* leven is en isolement de dood? Ook al heeft men bedenkingen bij Foucaults stelling dat het christendom het individu door pastorale macht insnoert, dan nog lijkt men te moeten erkennen dat het individu door de christelijke gemeenschap in elk geval wordt gerelativeerd en in zijn aanspraken op uniciteit wordt ingeperkt. Het individualisme ondervindt dan ook binnen de christelijke kerken en de theologie weerstand. Of men nu de conservatieve F. de Lammenais in 1829 hoort: 'Tussen individualisme en christendom bestaat er geen enkele middenweg. Men moet noodzakelijkerwijs kiezen voor het een of voor het ander' (gec. in Laurent, 1987, 217), of de progressieve marxist-christen R. Garaudy in 1975: 'Het Westerse individualisme is een tijdelijke en "provinciale" ziekte, een door de Westerse decadentie geschapen abstractie' (Garaudy, 1975, 52 v.), is om het even. Dat er, tussen beide christelijke denkers in, een Kierkegaard geleefd heeft die op even christelijke gronden het tegendeel beweerde ('Het Individu is

de beslissende christelijke categorie; en zij alleen zal het ook zijn voor de toekomst van het christendom' (gec. in Laurent, 1987, 99)), lijkt alleen verklaarbaar als een deviant zijstroompje in de brede rivier van christelijk anti-individualisme, dat als zodanig zelfs als een goddelijke roeping kan worden ervaren. Blijkens een verklaring van een rooms-katholieke hulpverleningsorganisatie in 1976 is het doordringen van het individuele naar de gemeenschap immers een 'teken van evangelisatie' (gec. in idem, 460)!

De holistische sociologie van M. Maffesoli kan dan ook rijkelijk putten uit de christelijke traditie in haar pleidooi voor een groeps- en netwerk-benadering van de sociale werkelijkheid. De kerk als Gemeenschap der Heiligen, de gemeente als het Lichaam van Christus, de eucharistie als *communio*, het Godsvolk als *familia Dei* (Augustinus) – het christendom lijkt de eeuwen door alleen vanuit het collectivum te hebben gedacht. De christelijke leer was weliswaar in haar soteriologie individualistisch gericht op het eeuwig heil van de enkeling, maar het leven is hier altijd sterker geweest dan de leer. Maffesoli verwijst naar de stelling van E. Renan dat het christendom nooit had kunnen overleven, als het niet onder het volk stevig verankerd was geweest in kleine groepen, gekenmerkt door onderlinge nabijheid, waarin men het gevoel had te participeren in, en verantwoordelijk te zijn voor het geheel. De affectieve, sectarische onderstroom in het christendom is altijd taai en continu geweest, ondanks zijn anonieme, grootschalige geïnstitutionaliseerde organisatievormen en zijn individueel gerichte heilsbenadering (Maffesoli, 1988, 41, 79 v., 88 v., 94 v., 106 v., 111, 120).

a. '...in der Begegnung' (K. Barth)

Maar is, behalve het leven, de christelijke leer zelf wel zo individualistisch als Maffesoli het doet voorkomen? In de 20ste eeuw in elk geval allesbehalve. 'Er bestaan geen enkelingen, als wij daaronder verstaan: verenkelde individuen, los van elkaar. Er bestaan wel personen, mensen die hun mens zijn verwerkelijken in de ontmoeting met anderen. Menselijkheid is altijd mede-menselijkheid.' Deze zin uit H. Berkhofs geloofsleer kan model staan voor het dominante christelijke denken in deze eeuw (Berkhof, 1973, 357). Met name in de protestantse theologie is een ingrijpende correctie op de overwegende oriëntatie op de gelovige enkeling, zoals die sinds de

Reformatie de protestantse theologie had gestempeld, uitgevoerd. De calvinist Karl Barth zet de toon en snijdt in eigen vlees als hij zowel in de dogmatische als in de ethische partijen van zijn *Kirchliche Dogmatik* zich distantieert van zijn eigen traditie (vgl. hfdst. 3.6). De plaats waar in de gereformeerde dogmatiek traditiegewijs de mens bij uitstek als individu in het licht treedt, in de verkiezingsleer, is bij Barth de plek waar het theologische primaat van de mens als enkeling, los van anderen, des te beslister wordt verworpen. De verkiezing van de enkeling komt methodisch bij Barth na die van de gemeente. Een volgorde die hij later ook in de verzoeningsleer zal hanteren (par. 34 en 35). Hoewel gefundeerd in de ene mens Jezus Christus gaat het in de verkiezing niet om een 'Privatverhältnis' van de enkeling met God. In Christus is het volk Israël, de christelijke gemeente, ja heel de mensheid besloten. En in die omvattende greep van Gods genade is ook de enkele mens opgenomen. Maar alleen zó en niet als zodanig. De klassiek-gereformeerde theologie heeft echter de uitverkiezing verengd tot Gods voorkeur voor een individu x of y, dat daarmee object van predestinatie werd. Een verenging waar Barth Calvijn verantwoordelijk voor stelt. Deze heeft de toon gezet voor de individualistische melodie die heel de gereformeerde theologie daarna zou zingen, toen hij het brede goddelijke spectrum van de verkiezende genade versmalde en beperkte tot 'unoquoque homine', die en die mens. Alsof de enkeling, een 'Ik alleen' begin en einde van al Gods wegen zou zijn! (Barth, 1942, 43 vv., 143, 337 vv.).

Barths eigen verkiezingsleer poneert daarentegen juist de verenkelling van de mens als... zonde en goddeloosheid. De tegenover God verenkelde mens die 'ik alleen' zegt, is een feitelijke werkelijkheid, maar gezien in het licht van Gods schepping en bedoeling een onmogelijke mogelijkheid. Het is de verworpen, door Jezus Christus genegeerde mens die zich als enkeling tegenover God opwerpt. Hiermee acht Barth 'de crisis en de grens van elk individualisme' aangegeven. 'De "enkeling" zij gewaarschuwd! Hij zou de verenkelde, de goddeloze kunnen zijn'. En met gevoel voor ironie geeft Barth dan aan wat de heilsstatus is van het zichzelf ponerende individu: hij behoort in feite tot de *massa perditionis*, de massa van de enkelingen die verloren gaan (347-350).

In zijn scheppingsleer neemt Barth niet minder afstand van het

individualisme. 'De humaniteit van elk mens bestaat in de bepaaldheid van zijn zijn als samen-zijn met de andere mens', is een hoofdzin die in tal van vervoegingen en verbuigingen terugkeert. En als Barth dan toch in de singularis over de mens spreekt, dan is hij er snel bij om elke verdenking van individualisme van de hand te wijzen. Want over mens-zijn kun je uiteindelijk toch alleen in de dualis spreken, vindt hij. Twee-zaam is de mens. Ik heb de andere mens nodig als een vis het water. 'Ich bin indem Du bist' – een Duitse zin die generaties theologen wereldwijd in hun anti-individualisme heeft gevoed (Barth, 1948, 290-299, 315).

Barth leest deze antropologische grondvorm van de dualis af aan Jezus Christus. Een mens met een werkelijk geweldig Ik. Maar dit Ik is dan wel 'ganz vom Du her'. Nergens in de evangeliën wordt dan ook Jezus' privé-leven tot een zelfstandig thema. Jezus is altijd met anderen. Tot in zijn innerlijkste innerlijkheid is Christus solidariteit (250-257). Wij zijn Jezus niet. En Barth legt dan ook tussen antropologie en christologie een fundamenteel onderscheid aan. Wij kunnen daarom ook nooit zo formidabel ik zeggen als Hij het 'van huis uit' wel kon. Wij leven in voortdurende afhankelijkheid van en in conflict met de ander en zijn nooit *van ons zelf uit* voor anderen beschikbaar. Maar desondanks ziet Barth een indirecte analogie tussen Christus en ons, verankerd in de verzoeningsleer. Zoals Christus mens was met anderen, en zo alleen Beeld van God, *imago Dei*, zo zijn wij het naar Gods bedoelingen ook. Daarom: 'Wie de mens voor zich en dus zonder medemens ziet, die ziet hem helemaal niet. Wie de mens in conflict met of ook slechts in neutraliteit tegenover zijn medemens ziet, die ziet hem helemaal niet' (264). Er kan niet over de mens worden gesproken in de theologie, als niet van meet af aan wordt verdisconteerd dat hij een naaste heeft. De mens, geabstraheerd van zijn betrekkingen met de andere mens, is geen mens meer maar een ander wezen (264-272).

Voor mensconcepties die met het cartesische *ego sum* inzetten, heeft Barth dan ook geen goed woord meer over. Ik ben, dat betekent immers: ik ben mezelf genoeg. In machtige projecties kan zich dit ik vervolgens naar buiten wenden, tot het heel de wereld tot iets 'eigens' heeft getransformeerd in zijn denken en doen. Maar uiteindelijk en ook dan blijft dit ik alleen met zichzelf. In F. Nietzsche ziet Barth deze humaniteit zonder medemens tot een angstwekkende apotheose gekomen. Hij deinst er niet voor terug om in

de azuren eenzaamheid van Zarathustra de geest van de gehele Europese humaniteit, zoals zij zich vanaf de 16de eeuw heeft ontwikkeld, te zien uitgedrukt. Dat dit individualisme, als mens-ontwerp waarin de medemens geen constitutieve rol vervult, uiteindelijk Nietzsches waanzin, ja ook het nationaal-socialisme heeft helpen voorbereiden, is een verdenking die Barth ook wel voor zijn rekening wenst te nemen (276-282). De verbinding die Barth aanlegt tussen individualisme en totalitarisme is geen eenmalige gedachtenassociatie, maar komen we vaker tegen in zijn werk. Voor hem is de totale staat het ultieme resultaat van een vermoeid geworden individualisme. 'Hij openbaart de diepe innerlijke bandeloosheid en krachteloosheid, die het (individualisme, FdL) vanaf zijn eerste begin af aan eigen was.' In het Führer-begrip ziet Barth het seculaire individualisme tot zijn doel en einde, in de vernietigende nazi-catastrofe tot zijn uiteindelijke consequenties gekomen (Barth, 1942, 342 v.). Naar zijn mening scheidt een afgrond de christelijke leer van mens en medemens van deze humaniteit zonder de ander; het is de afgrond tussen Christus enerzijds en Dionysios anderzijds. Christus, de Gekruisigde, die niet alleen in de *ander* zijn naaste *ziet*, maar meer nog: *zichzelf* in de naaste *berkent* (Barth, 1948, 288).

b. *Perichorese* (J. Moltmann)

De bovenstaande schets van Barths anti-individualisme is te summier om deze theoloog recht te doen. Er zit in zijn theologie ook een individualistisch trekje, zo sterk, dat bijv. J. Moltmann zich later van Barths Godsleer meent te moeten distantieren, zozeer is daar naar zijn mening God als Individu, Absoluut Subjekt, soeverein in zichzelf getekend (Moltmann, 1980, 154-161). Ook al kan Moltmann eveneens bij Barth terecht voor een door hem voorgestane triniteitsleer, waarin ook het Goddelijk wezen zelf als een netwerkrelatie wordt beschreven, als een samen-zijn, een met-elkaar-zijn, een voor-elkaar-zijn (Barth, 1948, 263). Maar deze wederzijdse doordringing naar binnen toe in de Godsgemeenschap van Vader, Zoon en Heilige Geest zelf (*perichorese* genoemd in de traditie van de kerk), voert bij Barth toch nooit zover dat zij op kosten zou gaan van de enkelvoudigheid van Gods openbaring naar buiten toe. Om het in theologische vaktaal te zeggen: *Opera ad extra indivisa sunt* – God treedt naar buiten als *individuum* op. Zijn drieëenheid is een

individua trinitas, waarvan de drievoudigheid nooit de enkelvoudigheid zal verbreken (Barth, 1932, 367-395). Deze Godsleer is daarom voor Moltmann van belang omdat zij als spiegel, als analogie fungeert van de mensleer. Een God die als gemeenschap wordt geleerd, zal een mens in het leven roepen die in gemeenschap leeft; een individualistische God maakt ook van de mens een individualist, althans in de theologische analogie (vgl. hfdst. 2.5).

Barth is echter zo geïmponeerd door de christelijke belijdenis 'God is Heer', dat hij zijn hele theologie als een interpretatie en ontvouwing van dat zinnetje opbouwt, en voor God reserveert wat voor een mens onmogelijk is: nl. dat God ons liefheeft 'ook zonder ons, in de vrijheid van de Heer, die zijn leven uit zichzelf heeft' (Barth, 1940, 288). De Godsleer van Barth vertoont zo een opvallende individualistische trek, die in zijn mensleer schepselmatig uitgesloten wordt. God treedt weliswaar in gemeenschap met mensen, verbindt zich in relaties, maar blijft daarin toch Degene (en de Enige!) die dat ook niet had kunnen doen, omdat Hij deze bindingen niet nodig heeft. God is de enige die individualist zou kunnen zijn. Maar Hij doet het niet, want Hij is God.

Moltmann distantieert zich van Barths Godsleer waarin het individualisme nog een laatste wijkplaats gevonden lijkt te hebben nadat het uit de scheppingsleer en de ethiek is verwijderd, en stelt er zijn trinitarische leer van God tegenover. Hij heeft zich een holistische benadering eigen gemaakt en probeert deze met de christelijke leer van de drieëenheid te verbinden. Tegenover een Godsvoorstelling van God als een Absoluut Subject plaatst hij de christelijke idee van God als gemeenschap, als relatie met zichzelf en met zijn schepping. De *Deus solitarius* is een burgerlijke misvatting, een zelfprojectie van een zichzelf verabsoluterende geest; het wordt tijd dat we terugkeren tot de *Deus trinitas*, Vader, Zoon en Heilige Geest. Zij vormen weliswaar afzonderlijk personen (*individua substantia*), daarin volgt Moltmann de christelijke traditie (Boethius). Maar met Augustinus herwaardeert hij een in de geschiedenis van de kerk ondergesneeuwd gegeven uit de leer van de drieëenheid: dat deze goddelijke personen *niet anders dan in relatie* gedacht kunnen worden. En 'dan kan het Goddelijk leven helemaal niet meer monadisch door slechts één subject voltrokken worden, maar slechts door de levensgemeenschap van de relationeel op elkaar betrokken en in elkaar existierende drie personen' (Moltmann,

1980, 192). Deze wederzijdse doordringing in God (*perichorese*) laat Moltmann model staan voor heel de schepping, ook voor het menselijk samenleven. Zoals op atomair niveau deeltjes en golven complementaire fenomenen zijn, zo ook de afzonderlijke participanten in de scheppingsgemeenschap. 'Want niets in de wereld bestaat, leeft en beweegt zich uit *zichzelf*. Alles is, leeft en beweegt zich in *anderen*, in elkaar, met elkaar, voor elkaar in de kosmische samenhangen van de goddelijke Geest', lezen we dan bij Moltmann (1985, 259), maar we hadden het ook bij Capra kunnen tegenkomen (vgl. hfdst. 2.1.b.). 'Er bestaat geen eenzaam leven. Elke monade heeft – in tegenstelling tot Leibniz – vele vensters. In werkelijkheid bestaat zij slechts uit vensters' (31). Dit holistisch perspectief op God die met zijn Geest van gemeenschap de schepping doordringt, betekent niet dat de mogelijkheid van individuatie, verbijzondering wordt uitgesloten. 'Het poneren van het zelf en integratie, de zelfhandhaving en de transcendentie van het zelf zijn de twee zijden van het evolutieproces van het leven. Ze zijn niet in tegenspraak met elkaar, maar vullen elkaar aan' (112). Maar het beeld van de mens als individu, geabstraheerd van zijn sociale en biologische omgeving, is in deze visie die het Absolute Subject als referentiepunt heeft losgelaten ten gunste van een integrerend, participerend denken, niet meer te handhaven (52). Wat in een holistische Gaia-mystiek mogelijk is, stuit in een christelijk holisme weliswaar op weerstanden: in de lijn van de christelijke traditie blijft Moltmann groots over de mens als *imago dei* spreken. De mens is niet slechts een biologisch subsysteem in het omvattende ecosysteem 'schepping' (dan zou hij slechts *imago mundi* zijn), maar hij is plaatsvervanger Gods. Maar zijn Beeld Gods-zijn kan alleen nog maar gedacht worden als een 'sociale Godsgelijkenis' (239). De enkele mens moet in een holistisch gekleurde theologie ten opzichte van zijn soort en van de overige schepping een toontje lager zingen: 'De zin van de wereld is niet de mens. De mens is niet de zin van de evolutie'. Moltmann ontkent daarbij niet de unieke waarde van het individu: zij ligt niet in de biologische collectiviteit van de soort of de historische collectiviteit van de evolutiegeschiedenis van de kosmos, maar in God (205). Deze kwalitatieve individualiteit van de enkele mens wordt echter ingebed in een theocentrische theologie, waarin niet meer deze mens en zijn individualiteit centraal staan, maar waarin 'de tendensen tot alzijdige

communicatie en de intenties tot permanente zelf-transcendentie in alle open systemen' domineren (213). Een beschouwing en waardering van de enkele mens buiten zijn gemeenschapsrelaties om is niet alleen ethisch zonde, maar ook dogmatisch ongelooft.

c. *Koinonia-ethiek* (P. Lehmann)

Niet alleen in de moderne dogmatiek, maar ook in de theologische ethiek overweegt het anti-individualisme. Als voorbeeld neem ik de theologische ethiek van Paul L. Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, een studie die als representatief voor vele mag gelden, en zeker niet de minste.

Voor Lehmann is de gemeenschap van de kerk de godsdienstige, morele en sociale context waaraan elke christelijk-ethische reflectie getoetst dient te worden. Christelijke ethiek is volgens hem per definitie *koinonia*-ethiek. 'Dat wil zeggen dat we een antwoord krijgen op de vraag: wat moet ik, als een gelovige in Jezus Christus en als lid van de kerk, doen van en in de *koinonia*' (Lehmann, 1963, 47). Onder *koinonia* verstaat Lehmann dan 'de als solidaire gemeenschap tegenwoordige, scheppende werkelijkheid van Christus' aanwezigheid in deze wereld' (49). De fundamentele waarden in zo'n ethiek moeten dan niet gezocht worden in de menselijke moraal, maar in de christelijke gemeente, met de apostel Paulus verstaan als lichaam van Christus. Niet moraliteit, maar rijpheid, volwassenheid, volgroeiheid (*maturity*) is het doel van het christelijk handelen. Het hoogste goed voor een christen is 'integriteit in en door onderlinge verbondenheid' (*interrelatedness*). Lehmann gebruikt dan ook voortdurend de biologische analogie van het lichaam om aan te geven dat van een echte individualiteit van een mens (een lid van het lichaam) pas sprake kan zijn in participatie en onderlinge verbondenheid (*togetherness*) met anderen (54 v.).

De Amerikaanse ethicus kan er niet omheen toe te geven dat er in de christelijke traditie ook individualistische tendenzen te vinden zijn. Men kan bijv. met recht beweren dat Jezus bij uitstek voor het individu opkwam. De gelijkenissen van de verloren zoon, het verloren schaap en de verloren penning (Lucas 15) duiden op Jezus' bemoeienis om en zorg voor de enkele mens. De mens van wie zelfs de haren geteld zijn (Math. 10, 29 v.) zou zelf niet in tel zijn? Jezus' volgelingen mogen zich er op verheugen dat 'hun namen opgetekend staan in de hemelen' (Luc. 10, 20), en wat is er persoonlijker dan een naam.

Maar na deze bijbelverwijzingen haast Lehmann zich om de lezer te waarschuwen voor een 'individualistisch misverstand'. Het christelijk heil is immers nooit verkondigd als een individueel doel op zich, maar de verkiezing vindt plaats doordat individuen gered worden *om* toe te treden tot de *koinonia*. De verloren zoon komt thuis bij de Vader en zijn broer in zijn gezin, het verloren schaap wordt weer bij de kudde gevoegd. Jezus' zorg om het individu had niets met ons stoere individualisme van doen, maar drukte zich uit in gemeenschapsmetaforen als de wijnstok en de ranken, het lid en het lichaam, de schapen en de kudde. Jezus heeft nooit de waardigheid van het individu als zodanig geprezen, maar wel diens heiligheid. En deze heiligheid wordt zowel daar geschonden waar het individu buitenproportioneel wordt opgehemeld (in het piëtisme bijv.), als daar waar het buiten-proportioneel wordt veracht (in het politieke totalitarisme bijv.).

Ook Paulus moet van het 'individualistische misverstand' worden gevrijwaard. Bij hem zijn immers metaforen als tempel en lichaam beslissend. Het individu ligt bij hem ingebed in een omvattend sociaal-organisch kader. De Reformatie heeft dit veelal over het hoofd gezien. Maar Lehmann wijst erop hoe zelfs Luther en Calvijn niet alleen voor het individualistische 'priesterschap aller gelovigen' in de kerk pleitten, maar ook voor een *communio sanctorum*, een gemeenschap der heiligen waarin de een de ander een Christus wordt (58 v., 67 v.).

Lehmann maakt zo werk van de correctie die D. Bonhoeffer al in 1940 voor de protestantse ethiek voorstelde, toen hij betreurde dat zij nog in hoge mate werd bepaald door de 'abstractie van een geïsoleerde enkele mens'. 'Of een uit zijn historische situatie en historisch gebeuren losgemaakt geïsoleerd individu trouwens als ethisch relevant gezien kan worden, is minstens zeer de vraag en gezien zijn irreëel karakter in elk geval een oninteressant theoretisch grensgeval', voegde Bonhoeffer daar nog aan toe, een hele traditie vanaf Calvijn tot Kierkegaard in de marge van de theologische ethiek duwend (Bonhoeffer, 1975, 228).

d. Ik en Gij (M. Buber)

Het is met name de dialogische filosofie van M. Buber geweest, die het christelijk anti-individualisme in deze eeuw heeft gevoed. Maar ook namen als die van F. Ebner, F. Gogarten en in Frankrijk E.

Mounier en D. de Rougemont (rondom het tijdschrift *Esprit*) moeten in dit verband worden genoemd. Gemeenschappelijk maken ze allen een onderscheid tussen individu en persoon (vgl. hfdst. 1.5). 'Het individu verschijnt door zich tegen andere individuen af te zetten. De persoon verschijnt door met andere personen in relatie te treden', schrijft Buber in 1923 in het boek dat als programmatisch voor dit personalisme kan gelden. Hij brengt daarmee een ideaal-typische tegenstelling aan in de benadering van de enkele mens die nog steeds in het christelijke denken eechoot (Buber, 1959, 67-70; vgl. Berkhof, 1973, 357; Oostlander 1988, 177, 180). Isolement, egoïsme en materialisme kenmerken het individu, terwijl relatie, erkenning van de ander de persoon kenschetsen. De mens die alleen Ik zegt en Ik alleen, is individu; wie Ik-Gij weet te zeggen is persoon. Buber introduceert de culpabilisering van het afzonderlijk gebruik van het woordje ik, door het 'het ware sijbboleth der mensheid' te noemen. 'Let alleen op dat woordje! Hoe vals klinkt het Ik van de van zichzelf vervulde mens! (...) Wie het geïsoleerde Ik uitspreekt met een hoofdletter legt de schande bloot van de wereldgeest' (Buber, 1959, 71).

Tegenover het a priori van het ik in het denken, poneert Buber het filosofische primaat van de relatie, het levende, werkzame *Midden* waaruit gemeenschap ontstaat en dat ook het ware ik constitueert (20, 30, 48). Want nog steeds mag er ik gezegd worden; Buber mag niet tot gevoelsmysticus verklaard worden die elke afzonderlijkheid oplost. Een relatie blijft altijd een relatie *tussen* (92). Maar het ware ik zal nooit dit ik uitspreken, zonder er in één adem een Gij aan toe te voegen. Zoals Goethe het deed, en Socrates, en Jezus. Hoe rijk schittert hun ik naast het schrale individualisme van een Napoleon!

Bubers door het jodendom gevoede dialogische denken heeft een christelijk personalisme in het leven geroepen, dat in Frankrijk in de jaren dertig door E. Mounier is verspreid, maar ook in Nederland door onder meer W. Banning werd aangehangen (zie hfdst. 1.2) en nog steeds in het christelijke politieke denken invloed heeft. Mounier voerde in het tijdschrift *Esprit* een pleidooi voor een personalistische revolutie, waarbij de kloof tussen persoon en individu als frontlinie voor de strijd werd aangewezen. 'Mijn persoon is niet mijn individu. We noemen individu de verstrooiing van de persoon aan de oppervlakte van zijn leven en zijn welbehagen zich

daarin te verliezen. (...) Mijn individu, dat is het vrekkige plezier in die verstrooiing, dat is de incestueuze liefde voor mijn eigen wisselende hoedanigheden, voor dat kostelijke gewemel dat niemand anders dan mij interesseert. (...) Het individu, dat is de oplossing van de persoon in de materie. (...) Het individualisme heeft in de plaats van de persoon een juridische abstractie gesteld; zonder bindingen, zonder inhoud, zonder omgeving, zonder poëzie, onderling uitwisselbaar, uitgeleverd aan elke macht die zich maar aandient'. En zo retoriseert en moraliseert Mounier door – in een tot kosmische afmetingen opgeblazen, maar lege cirkelredenering: het individu is niet de persoon – omdat de persoon niet het individu is; het individu is slecht, omdat de persoon goed is enzovoort (gec. in Laurent, 1987, 358-367).

e. Het kosmisch Al (P. Teilhard de Chardin)

Het individu heeft door het personalisme in de christelijke vocabulaire een slechte naam gekregen. P. Teilhard de Chardin heeft er bovendien mede voor gezorgd dat aan dit individu in het christelijk denken nog maar een minimale betekenis zou worden toegekend. De priester-paleontoloog-filosof nam de tegenstelling individu-persoon uit het personalisme op en integreerde haar in zijn benadering van de kosmos als evolutionair systeem op weg naar het punt Omega, culminatie van de evolutie en verwerkelijking van het christelijk heil ineen. Het isolement van het individu beschouwt De Chardin als een doodlopende weg in de evolutie, een deviant cultuurgedrag dat haaks staat op de voltooiing waar ecosysteem en sociosysteem tezamen op zijn aangelegd.

De mens neemt in de kosmos een bijzondere plaats in die bepaald wordt door het feit dat hij na kan denken over zichzelf en de wereld, en zich heeft bevrijd van de blinde dienstbaarheid aan de soort. Maar het zou een 'listige vervorming van een grote waarheid zijn om te denken dat wij ons zoveel mogelijk zouden moeten losmaken van de anderen om tot volle ontplooiing te komen (...). Meer *alleen* zijn, om *meer* te zijn. (...) Concentratie door decen-tratie ten opzichte van de rest' (De Chardin, 1971, 209). Want deze doctrine ziet over het hoofd dat de biologische evolutie tendeert naar synthese en dat zo ook de menselijke geest in de richting van een 'allen te zamen' moet gaan denken. Het 'ten uiterste gedreven individualisme' verkiest weliswaar boven dit grootse inzicht in de

kosmische voleinding het onmiddellijke genot van het individuele bestaan, maar zal uitdoven als een vonkje in de nacht (216). De Chardin roept daarentegen de mensheid op om haar 'kleine ik' in het grote Al te laten instromen.

De 'ketterij' van het egoïstisch individualisme eenmaal gepasseerd, kan de mensheid eindelijk doordringen tot de waarheid van het personalisme. De Chardin verkiest dit personalisme boven het pantheïsme, de cultus van het grote Al waarin het individu geacht wordt verloren te gaan als een druppel in de oceaan, op te lossen als een zoutkorrel in de zee. Deze laatste denkwijze vergeet de universele wet die inhoudt dat in elk organisch geheel de delen zich volmaken en voltooien. 'Om volledig onszelf te zijn, moeten we (...) in de richting van een convergentie met alle anderen (gaan), in de richting van de Ander. Het uiteinde van onszelf, het hoogtepunt van onze oorspronkelijkheid, is niet onze individualiteit – maar is onze persoon; en deze kunnen wij, krachtens de evolutieve structuur van de wereld, slechts vinden door ons te verenigen. Geen geest zonder synthese; de wet is altijd dezelfde, van boven naar beneden. Het werkelijke ego groeit omgekeerd eventredig met het egorisme. Naar het beeld van Omega, die het aantrekt, wordt het deel pas persoonlijk door zich universeel te maken' (233). Maar ook al distantieert De Chardin zich hiermee van het pantheïsme, hij voert niettemin een pleidooi voor 'de ware mystiek', die de mens voltooit door 'het verloren gaan in wat groter is dan hijzelf' (idem). Deze combinatie van personalisme en mystiek, ingebed in een evolutionistische natuurfilosofie maakt van het individu dat volhardt in zijn individualiteit een obstakel in de kosmische eenwording.

Wat gebeurt er als deze priester De Chardin politicus wordt of uit zijn biologische inzichten ethische consequenties trekt? Laurent reproduceert een aantal nagelaten teksten van De Chardin uit 1956 en 1959 (hij overleed in 1955), waarin het tijdperk van de Rechten van de Mens als een achterhaald stadium in het proces van de 'Totalisatie' wordt beschreven, als het 'Tijdperk van de Democratie, simplistisch opgevat als een systeem waar alles is voor het individu en het individu alles is'. Begaat B. Charbonneau dan in 1963 een grove misgreep als hij zijn boek over De Chardin als titel meegeeft: *Teilhard de Chardin, profeet van een totalitair tijdperk?* (Laurent, 1987, 367-376). In elk geval geeft hij ons te denken, juist

nu De Chardin zich weer in de belangstelling van holistische denkers mag verheugen (vgl. Capra, 1983, 313; Moltmann, 1985, 218 v.).

f. *Individualisme = solipsisme = egoïsme?*

Ik concludeer dat het anti-individualisme een dominante trek in het christelijke denken van deze eeuw vormt. De individuele mens, los van zijn sociale betrekkingen beschouwd, de mens in de singularis, moet in de mensopvatting van representatieve theologen wijken voor het primaat van het Ik-Gij (Barth, Buber) of het Wij (De Chardin, Moltmann). Individualistische tendensen in de geschiedenis van het christendom van Paulus via Calvijn tot Kierkegaard worden als 'misverstand' (Lehmann) gecorrigeerd.

Niet dat de enkele mens als zodanig van inferieure betekenis is of mindere waarde wordt geacht. Tot een regelrecht collectivisme dat de rol en de waarde van het individu afleidt uit de biologische soort of sociale groep waartoe hij behoort, komt het in het christelijk denken niet: tenslotte rust elk mens in God (Moltmann), is hij behalve deel van het geheel ook 'persoon' (De Chardin). Maar hoe dan ook: zoals Gods innerlijk sociaal is in de triniteit, zoals elk mens schepselmatig is aangelegd op anderen, zo is de enkele mens niet zonder anderen te denken. Het ik is nooit een ik alleen.

Deze ontologische of theologische constatering over hoe de werkelijkheid als kosmos en schepping in elkaar zit, wordt in het christelijk denken tot springplank voor de ethiek: de mens *kan* niet zonder anderen; daarom *mag* hij ook niet zonder anderen. Wie 'ik alleen' zegt, keert zich van zijn schepselmatige aanleg op anderen af en handelt *dus* moreel afkeurenswaardig. Individualisme = solipsisme = egoïsme.

Deze aaneenrijging van gedachtengangen is tekenend voor het voortdurend heen en weer tussen feit en norm, zijn en behoren dat in de theologie wordt gepraktiseerd. 'Het individualisme is tot in de wortel verkeerd *en* onmogelijk', aldus in één adem nog een christelijke ethicus van naam in deze eeuw (Brunner, 1932, 390/ curs. FdL). Daarom 'bestaat er geen christelijke individuele ethiek', maar is deze altijd op de gemeenschap met de naaste betrokken (174). Want in de schepping zit het nu eenmaal ingebakken dat de ene mens de ander nodig heeft (196). Dit inzicht in de Godgewilde structuur van de sociale werkelijkheid verwijdt de theologie van

bijna de hele moderne filosofie, die niets anders is dan 'een op begripsvorm gebrachte Robinsonade' (278). De christelijke ethiek heeft daarentegen uit te gaan van de veronderstelling dat 'tot het begrip van de enkeling al de gemeenschap behoort' (279).

Maar het theologisch anti-individualisme lijkt voor de hand te liggen en in het wezen van het christendom zelf opgesloten te zitten. Want een waarde als naastenliefde, waaraan de ganse Wet en de Profeten hangen (Math. 22:40), sluit toch naadloos aan bij het scheppingsgegeven dat de ene mens op de andere aangelegd is? Individueel zijn is zonde, omdat het niet *waar* is: een mens *kan* zich niet los van anderen beschouwen en waarderen en *mag* het daarom ook niet. Het individualisme is een slag in het gelaat van de Schepper. Vanuit deze gedachtengang begrijpt men hoe men in één greep uit een week christelijke pers kan lezen over 'een uiterst individualistisch, en daarom geperverteerd verlangen naar vrijheid' (A.A. Spijkerboer), een verbinding ziet leggen 'tussen de breedte van de godsverduistering en de diepte van het individualisme' (L. de Liefde) en de kerk ziet bedreigen door 'een religieuze graas-cultuur die het gevolg is van een sterke ver-individualisering' (K.A. Schippers) (Trouw, 28-1-89).

Daarom staan kerk, theologie en christelijke politiek ook op gespannen voet met de grondslagen van de Westerse moderne samenleving: omdat zij de basis-idee, het democratisch individualisme van huis uit niet lijkt te kunnen delen. Met Descartes' '*ik denk, dus ik besta*', lijkt het Westen filosofisch en maatschappelijk een weg ingeslagen, die vanuit het christelijk geloof als doodlopend moet worden aangemerkt. Oostlanders redenering in dit verband is niet genuanceerd, maar des te duidelijker: hij poneert een 'innerlijk verband' tussen individualisering enerzijds en ontkerstening en 'afstand nemen van bijbelse motieven' anderzijds. Bijbelse waarden als naastenliefde en verantwoordelijkheid kunnen daarentegen naar zijn mening slechts in het kader van een christelijk personalisme worden ontwikkeld, waarin 'het individu in de relatie tot een groter geheel, gemeenschap en traditie' wordt gezien (Oostlander, 1988, 177, 180).

Ik vraag me af of deze redenering juist is. Of het werkelijk zo is dat individualisme en (christelijke) ethiek elkaar uitsluiten. Of het waar is dat het christendom 'van huis uit' anti-individualistisch is. Veel theologie van deze eeuw zegt dat, maar maakt zij zich niet

schuldig aan een soort historisch provincialisme? Is het daarom juist om zich vanuit christelijke motieven onvoorwaardelijk tegen een maatschappelijke ontwikkeling als individualisering (en als zij als positief wordt gewaardeerd) een denkwijze als individualisme te keren? Is elk individualisme uit den boze, of bestaat er ook een vorm die het verdedigen waard is – eentje van het goede soort, ook christelijk gesproken? Moet het theologisch-ethisch antwoord op het solitaire Ik altijd een Gij of een Wij zijn?

Ik denk dat er niet *minder*, maar *beter* over 'ik' gesproken zal moeten worden in kerk en theologie (vgl. Jager, 1988, 133). Deze studie wil daartoe een bijdrage leveren. Een verheldering aanbrenge in het spreken over individualisme, op zoek gaan naar zijn historische oorsprongen en lotgevallen, rekenschap afleggen van de kritiek die op het individualisme wordt geuit en een pleidooi houden voor een individualisme dat niet haaks staat op bijbel en moraal, maar zich juist op hen kan beroepen.

Geschiedenis van het individualisme

1. Een recente uitvinding

Een mens afzonderlijk van zijn sociale bindingen beschouwen en waarderen wordt legitiem en mogelijk òf uit den boze en haaks op de feiten geacht, maar men *doet* het in onze cultuur alom. We zijn zo met het individualisme vertrouwd, dat we over het hoofd zouden zien dat het een recente uitvinding in de geschiedenis van de mensheid betreft, en maar in een klein deel ervan is doorgedrongen. Het individualisme is slechts enkele duizenden jaren oud en beperkt tot één cultuurkring: de Westerse.

Vanaf het moment dat de Westerse mens zich als individu ging beschouwen en waarderen, hield hij niet op een sociaal wezen te zijn. Maar toch: door dit nieuwe substantief in de sociale vocabulaire te introduceren heeft hij de sociale werkelijkheid ingrijpend veranderd (Dumont, 1967, 300). Door de afzonderlijke mens in het centrum van zijn waardenfiguratie te plaatsen, hem als bron en/of als norm van het sociale handelen te beschouwen, door de maatschappij als middel en het leven van de enkeling als doel te beschouwen, voltrekt zich een revolutie in de geschiedenis van de mensheid. Het individualisme is een Afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon (J. Romein): alle overige culturen zijn holistisch van aard. 'Holistisch' nu als beschrijvende uitdrukking van een denkwijze die het sociale geheel boven het individu waardeert, en waarin het individu zijn rol en functie ontleent aan de sociale hiërarchie (Dumont, 1983, 273). De Westerse waardenrevolutie zonder weerga heeft de enkele mens losgeweekt uit deze hiërarchie en – althans in ideologischis – vrij van en gelijk aan anderen gemaakt (Dumont, 1977, 15).

Wat voor een Westers socioloog een vanzelfsprekendheid is, daarover verbaast zich een vergelijkend cultureel antropoloog als L. Dumont onophoudelijk: hoe uniek het individualisme is. Na een

intensieve onderdompeling in de door en door holistische cultuur van India wendde Dumont zich tot zijn eigen Westerse cultuur en probeerde het omgekeerde te doen van wat er in zijn vakgebied tot nog toe gedaan is: hij nam zich voor het Westen vanuit het perspectief van India te beschouwen, het individualisme vanuit het holisme te beschrijven. Een onderneming met methodische haken en ogen, want is de antropologie niet geboren uit het moderne individualisme door de mens als zodanig tot voorwerp van wetenschap te nemen, en staat dit vooronderstelde individualisme ons niet in de weg om ons het perspectief van holistische culturen eigen te maken? (Dumont, 1983, 202). Maar Dumont neemt de uitdaging aan. Zijn comparatieve aanpak wordt gedreven door de vraag hoe en waarom deze unieke ontwikkeling van het individualisme in het Westen heeft plaatsgevonden. Een vraag waar hij al vergelijkend antwoord op hoopt te krijgen. Na in 1967 een grote studie over de Indiase cultuur te hebben gepubliceerd (*Homo Hierarchicus*) komt hij tien jaar later met een onderzoek naar de antropologische grondslagen van het Westen: *Homo Aequalis*. Welke oorsprongen, voorwaarden en impulsen hebben ervoor gezorgd dat het individualisme tot de moderne ideologie bij uitstek (dat is het, ook al wordt het bestreden) kon worden? Hoe is de homo hierarchicus de homo aequalis geworden? Een vraag die een genuanceerde wetenschappelijke vergelijking vereist en niet met een Europacentrisch evolutionisme, als zou er een analogie bestaan tussen de individuele ontwikkeling van kind naar volwassene (ontogenese) en de ontwikkeling van de mensheid uit de schoot van het collectivum naar de mondigheid (fylogenese), kan worden afgedaan (zo Fromm, 1972, 26-36).

Waar en wanneer is het Individu geboren? Voor de een is het in het Athene van Socrates, die zich beriep op zijn individuele geweten (zo Nietzsche), voor de ander is het in Jeruzalem en haar monotheïsme (B.H. Levy); voor een derde is het in het Engeland van de 12de eeuw waarin de privé-eigendom ontstond (A. MacFarlane), maar voor J. Burckhardt was het de Italiaanse Renaissance. Of staan we pas echt aan de wieg van het individualisme als het kapitalisme zich sterk heeft gemaakt en als Th. Hobbes en J. Locke de grondslagen van de moderne democratie hebben doordacht (C.B. Macpherson)? De bakermat van het individualisme moet blijkbaar op ver-

schillende plaatsen worden gezocht, en meerdere tijden waren getuige van de geboorte van het Individu (Laurent, 1985, 104-108).

2. 'Kristalhelder en ijsig koel' (de Oudheid)

Maar wanneer registreerde men zijn eerste levensteken? Velen verwijzen dan naar het Griekenland van de 7de tot de 4de eeuw voor Christus. In de Griekse stadstaten zou voor het eerst de sluier van de mythe, die geen scheiding kent tussen ik en wereld, geen distantie maar slechts participatie, zijn opgelicht. 'Het organisch fluïdum, het ondoorzichtig atmosferische, de warme gloed, welke van mens tot mens gaat, dat alles wordt uitgeblust. Deze individuen zijn door een lucht omgeven, die kristalhelder en ijsig koel is', schrijft R. Harder over de plastieken uit de klassieke Oudheid, die de mens uitbeelden als een geïsoleerd type zonder wereld rondom (gec. in van Peursen, 1970, 63). In de mythische samenhang van de clan, de stam en de traditie 'ben ik nooit een individu', aldus de huidige politieke leider van de inlandse bevolking op Nieuw-Caledonië, 'het lichaam is altijd de *relatie*' (gec. in Bertrand, e.a. 1987, 215). Maar wat nu in Polynesië nog geldt, is in de polis van Protagoras al achterhaald. Geldt daar niet de mens als maat van alle dingen? Delibereert daar niet een onafhankelijk en vrij burger over het publieke welzijn zonder ook maar aan iets of iemand gebonden te zijn?

Maar laat ik niet te snel het Griekse individu met het onze vereenzelvigen. Een conclusie, getrokken na een analyse van Plato's *Republiek*, dat zijn staatsopvatting 'behalve autoritair ook totalitair, gesloten en statisch is', en dat bij hem de politieke vrijheid wordt bepaald door de plaats van het individu in de sociale hiërarchie (Manenschijn, 1982, 48 v.), doet ons meer aan holisme dan aan individualisme denken. Moet men niet eerder concluderen dat in de Oudheid 'het individu in eigenlijke zin nog niet bestaat?' Dat de vrijheid van sommige individuen op politiek niveau toen, niet vergelijkbaar is met de sociale, ideologische en persoonlijke vrijheid en gelijkheid van in principe elk individu nu? Benjamin Constant trok deze conclusie al in 1819, aan de wieg van de liberale-democratische staat. Hij maakte een wezenlijk onderscheid tussen de 'vrijheid van de Ouden' en de 'vrijheid van de

Modernen' (gec. in Ferry/Renaut, 1987, 26 vv.). Het inzicht van Plato en Aristoteles dat mensen 'van nature politieke wezens' zijn, lijkt ontsproten aan een holistische ideologie die mensen op hun sociale samenhang vastlegt (Dumont, 1967, 23).

De hellenist J.P. Vernant helpt ons verder. In navolging van M. Foucault in diens *Geschiedenis van de sexualiteit* (vgl. hfdst. 2.6.b.) onderscheidt hij drie aspecten aan het individualisme.

1. Het *individu* in strikte zin. Zijn plaats, zijn rol in de groep(en) waarin hij leeft; de waarde die hem daar wordt toegekend; de bewegingsvrijheid die hem wordt gegund, zijn relatieve autonomie in verhouding tot zijn institutionele inkadering.

2. Het *subject*; wanneer het individu zich uitdrukt in de eerste persoon, namens zichzelf spreekt en door bepaalde trekken wordt gekenmerkt die van hem een eigensoortig wezen maken.

3. Het *ik*, de persoon; het geheel van psychologische praktijken en houdingen die aan het subject een dimensie van innerlijkheid en uniciteit verlenen. Een oorspronkelijkheid waarvan de authentieke natuur helemaal in het geheim van zijn innerlijk leven zetelt en waartoe niemand behalve hijzelf toegang heeft, omdat het zich als *zelfbewustzijn* definieert (Vernant, in: Veyne e.a., 1987, 23 v., nu ook in: J.P. Vernant, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard 1989, 211 vv.; vgl. Foucault, 1984, 56 v.).

Het individu in strikte zin (1) is zeker bij de oude Grieken tegenwoordig. De oorlogsheld Achilles en de magiërs of godsmannen (*theoïandres*) Hermotimos, Epidemides, Empeclodes dragen namen die sinds archaïsche tijden door de eeuwen heen worden vastgehouden in de herinnering. Hun buitengewone bijzonderheid isoleert hen van de groep, ontheft hen aan de anonimiteit.

Maar ook gewone stervelingen kennen een zekere individualiteit. Al vanaf de 8ste eeuw en reeds bij Homerus kent men in de polis de tegenstelling tussen het publieke en algemene enerzijds en het eigene en bijzondere anderzijds, *to koinon* en *to idion*. Naast de politieke retoriek waarin zich een enkeling kan onderscheiden, is er vanaf de 6de eeuw ook het *symposion*, het gebruik om na de maaltijd met zijn vrienden *en privé* te drinken en zich te amuseren, in huiselijke intimiteit. Vernant wijst ook op de Griekse grafmonumenten om het bestaan van een privé-sfeer aan te tonen: men

kende geen massagraven, maar familietombes. Daarnaast noemt hij het religieuze individualisme: de intimiteit van de mysterie-godsdiensten, de individuele beslissing om erin te initiëren, de selectieve groepsvorming op basis van persoonlijke voorkeuren. Maar behalve in de godsdienst kende het Oude Griekenland ook de enkeling als individu in het recht. Voor een misdaad gold de individuele verantwoordelijkheid, en in zijn testament beschikte een individu vrijelijk over zijn goederen.

Het subject, de enkele mens die zichzelf in de eerste persoon aanduidt (2), komt men tegen in de Griekse lyriek, waarin de dichter met zijn sensibiliteit de grenzen van goed en kwaad, geluk en ongeluk, lelijkheid en schoonheid aftast. Sapho en Archilochos manifesteren een individuele tijdsbeleving waarin spijt, nostalgie, maar ook hoop en ongeduld zijn ondergebracht. In de Griekse dichtkunst brengt de dichter zijn persoonlijk leven onder woorden.

Is de Griekse Oudheid dan toch de bakermat van het individu? Dat slechts in beperkte zin. Want werkelijk 'ik' zeggen (3), zichzelf als kwalitatieve, unieke individualiteit beschouwen en waarderen, dat deed de polis-burger niet. Zijn ik is noch afgebakend, noch een eenheid. Het is een open veld voor een veelvoud van krachten. Zijn ervaring is gericht op de buitenwereld en niet op de innerlijkheid. Het Griekse individu zoekt en vindt zichzelf in de ander, in anderen, in die spiegels die een alter ego voor hem zijn en zijn beeld weer terugkaatsen: zijn ouders, kinderen, vrienden. Er is geen introspectie, het subject is extravert. Zijn zelfbewustzijn buigt zich niet terug tot op zichzelf, is niet reflexief. Het 'ik denk, dus ik ben' zou voor de Griek een zinloze uitspraak zijn geweest, waarbij hij zich niets wist te denken. Elke individu heeft een *psyche*, maar zij is een on- of boven-persoonlijke grootheid, een ziel in mij, eerder dan: mijn ziel. Mijn ziel, dat is een *daimon* in mij, één van de vele bovennatuurlijke machten, talrijk als de sterren, die boven mij persoonlijk uitgaan. De Griek geloofde in de onsterfelijkheid van de ziel, maar deze moet niet geduid worden vanuit onze op individuele uniciteit gerichte psychologie, maar eerder als 'de aspiratie van het individuele subject om zich uit te storten in het Al, om zich te reintegreren in de algemene kosmische orde' (Vernant, in Veyne e.a. 1987, 34).

Slechts onder voorbehoud laat zich dus in de Griekse Oudheid van individualisme spreken. Een wezenlijk kenmerk ervan, de

kwalitatieve individualiteit die aan elke mens afzonderlijk wordt toegekend, is niet aanwezig. Vernant maakt daarbij geen onderscheid tussen de klassieke polis en de laat-klassieke tijd waarin het hechte sociale verband van de stadstaat uiteenviel. Ook de crisistijd en zijn Stoa, sofisten en epicuristen leverden, hoezeer ook het individu in belang toenam en hoe modern een woord als dat van Epicurus: 'Wanneer men zichzelf genoeg is, raakt men in het bezit van het onschatbare goed dat de vrijheid is' ook in de oren klinkt, niet een echt individualisme op. Sociale crises zijn vaak de voedingsbodem van het individualisme geweest, maar zij zijn niet de enige 'situationele ontstaansvoorwaarde' (zowel Romein, 1976, 223). Vernant wil eerst van individualisme in de volle zin van het woord spreken in de 3de en 4de eeuw van onze jaartelling. Met de christelijke heilige, de asceet en de zich in de eenzaamheid terugtrekkende anachoreet doet een menstype de intrede dat zich van de gemeenschap losmaakt, enkel en alleen om op zoek te gaan naar zijn ware ik, ingespannen tussen engelen en demonen, hemel en hel. Het zoeken naar God en het zoeken naar zichzelf worden twee dimensies van dezelfde solitaire beproeving. Een nieuwe vorm van identiteit doet met dit eenzame christendom zijn intrede, nu het individu zichzelf definieert door zijn meest intieme gedachten en zijn meest geheime voorstellingen. Hier ziet Vernant het werkelijke beginpunt van het moderne individu: niet in het klassieke Griekenland, maar in het vroege christendom.

Augustinus is de getuige bij uitstek van deze wending in de antropologische geschiedenis, als hij afdaalt in de afgrond van zijn eigen geest, de *abyssus humanae conscientiae*, en hij zichzelf in zijn *Belijdenissen* ondervraagt over de diepte en de oneindige veelvormigheid van zijn geheugen en het geheim dat hij voor zichzelf vormt. 'Dit is mijn geest, dit ben ik zelf. Wat ben ik dan mijn God? Een veranderlijk, veelvormig leven van een wonderbaarlijke grootsheid.' Augustinus spreekt niet meer objectiverend over de *psyche*, maar komt in de dialoog met God tot het subjectieve besef een ik te zijn, uniek en onvergelijkbaar (Vernant in: Veyne e.a., 1987, 36).

3. Jezus van Nazareth en het vroege christendom

Het christendom is de grote katalysator in de geschiedenis van het

individualisme geweest. 'Het persoonlijke bewustzijn en de individuele waardigheid van de Europese mens is een gevolg van de christelijke verkondiging', aldus H. Gollwitzer, die in zijn oordeel door velen wordt ondersteund (Gollwitzer, 1970, 299; vgl. Brunner, 1932, 281; Laurent, 1985, 104; Laurent, 1987, 272, 281; Dumont, 1967, 19; Dumont, 1983, 39; Lukes, 1973, 45). Het is met name E. Troeltsch geweest die gewezen heeft op het 'onbegrensde en onvoorwaardelijke individualisme' dat besloten ligt in Jezus' oproep tot persoonlijke bekering, het 'absolute religieuze individualisme' van zijn heilsboodschap, dat de kans kreeg zich wijd te verbreiden en zich te nestelen in een laat-klassieke cultuur waarin de traditionele sociale verbanden van stad en staat in crisis verkeerden (Troeltsch, 1912, 39 v.). Ondanks de grote nadruk in de christelijke oergemeente op een religieus 'liefdescommunisme', ondanks de paulinische uitbouw van de leer van de kerk als Lichaam van Christus, blijft het individualisme volgens Troeltsch ook in de vroege kerk de 'kernidee' van het christelijk geloof (59 v.). Dit, totdat het vroeg-katholicisme het geloof verengt tot een geïnstitutionaliseerde sacramenten- en verdienstenreligie, beheerd door het juridische gezag van de episcopale overheid (85-90; vgl. Foucault, in: hfdst. 2.6.b). Kloosterbewegingen, sekten en mystici hebben echter telkens weer het christelijke individualisme kunnen redden. Weliswaar in zijn enige mogelijke vorm, aan de rand, zonder de mogelijkheid tot maatschappelijke uitbreiding (107). Maar toch: volop individualisme (376, 392, 424).

Dat het individualisme bij Jezus begint, is te veel gezegd. Maar in elk geval laat zich vaststellen dat het bij Hem tot volle ontwikkeling komt, en dat voor het eerst. Bij Jezus die de mensen oproept tot individuele verantwoordelijkheid tegenover het politieke gezag ('Geeft de keizer wat des keizers is...', Marc. 12:17), tegenover de religieuze en sociale traditie ('Tot de ouden is gezegd... maar gij...', Math. 5), tegenover hun sociale gemeenschap ('Laat de doden de doden begraven', Math. 8:22, of: 'Wie niet haat zijn vader en moeder en vrouw en kinderen en broeder en zusters... kan mijn discipel niet zijn', Luc. 14:26); bij Hem die de mensen niet meer als volk maar als kind Gods aansprak, van wie de haren op het hoofd zijn geteld (Math. 10, 30), die hen niet meer vastnagelt op de zonden van het voorgeslacht (Luc. 13:4); bij Hem begint een nieuwe tijd, een nieuwe verhouding tussen individu en gemeen-

schap. Het beeld van de enkeling, Jezus zelf, verzocht in de woestijn (Luc. 4:1-13), biddend in de hof van Getsémané (Luc. 22:36-49), niet gebonden aan biologische ('Vrouw wat heb ik met u van node?' voegt Hij zijn moeder toe, Joh. 2:4; vgl. Luc. 2:40-52 over de 12-jarige Jezus in de tempel) of sociale samenlevingsverbanden (Jezus was ongetrouwd), heeft zich vastgehecht op het netvlies van eeuwen. De eenzaamheid van Golgotha, waarin Hij en Hij alleen lijden moet, onvervangbaar, onontkoombaar, buiten de gemeenschap van God ('Mijn God, waarom hebt Gij mij verlaten?' Marc. 15:34) zet heel de Westerse geschiedenis op het spoor van de individualiteit (vgl. Romein, 1976, 228). Zijn opstanding uit de doden daarna, en in zijn gevolg die van de gelovigen, verleent aan de individuele uniciteit een metafysische meerwaarde. Het individualisme is in het christelijk verrijzenisgeloof tot in de eeuwigheid verankerd (Tillich, 1963, 413).

Als de wortels van individualisme en christendom zo in elkaar verstrengeld liggen, moet men zich dan niet op zijn minst verwonderen over het feit dat in onze eeuw beide zich als water en vuur tot elkaar lijken te verhouden? De denkwijze waarbij de enkele mens los van zijn sociale bindingen wordt beschouwd en aan hem een unieke waarde wordt toegekend, heeft in elk geval historisch binnen het christendom alle ruimte gehad. Durkheim liet zich niet tot historisch provincialisme verleiden toen hij schreef 'dat het een vergissing is om de individualistische moraal als de antagonist van de christelijke moraal voor te stellen, want dat zij integendeel er de afgeleide van is' (gec. in Laurent, 1987, 281).

4. De oorsprong: het profetisch individualisme

Maar wordt het individualisme via Jezus en het christendom onze geschiedenis ingesluisd, dan nog hoeft men niet aan een *creatio ex nihilo* te denken. Het is echter opvallend hoe weinig er in de literatuur ter zake door wordt gevraagd tot achter Jezus: waar liggen de wortels van zijn individualisme? In de historische sociologie geldt blijkbaar nog steeds de geloofswaarheid die in de theologie is opgegeven: dat Jezus uit de lucht is komen vallen. Het individualisme wordt dan als 'nauwelijks joods, een beetje Grieks, maar vooral christelijk' beschreven (Laurent, 1985, 106). Dat is juist voor wat het laatste betreft, maar een misvatting ten aanzien

van het jodendom, die de verankering van het christendom in het oud-testamentische jodanisme niet verdisconteert en de wortels van Jezus' religieus-ethische individualisme in de profetische traditie van Israël veronachtzaamt.

Het wordt tijd deze omissie goed te maken en te constateren dat meer en eerder dan in Athene, in Jeruzalem het individu voor het voetlicht trad. De aanvangen van Israël liggen weliswaar verscholen in een mythische wereld, waarin de grensen tussen ik en de ander, binnen en buiten vloeiend bleven en er van individualiteit in strikte zin geen sprake was. Als de onvruchtbare Rachel tegen Jakob zegt: 'Hier is mijn slavin Bilha, komt tot haar, en zij bare op mijn knieën, opdat ik ook uit haar gebouwd worde' (Gen. 30:3) liggen de grenzen van haar ik ook lichamelijk niet vast. Een prachtige beschrijving van de aartsvadertijd, waarin de ene Abraham zich niet van vorigen, dragers van dezelfde naam, levend in de participatie aan hetzelfde verhaal, onderscheidt, geeft Thomas Mann in zijn romancyclus *Joseph und seine Brüder*. Jozefs leermeester is Eliëzer, naar zijn zeggen dezelfde als die ook knecht van Abraham was. Dezelfde? Jozef neemt geen aanstoot aan het feit 'dat het Oude Ik zich niet geheel vast begrensd toonde, maar als het ware openstond naar achteren, naar het vroegere, en overvloedde in dat wat buiten zijn eigen individualiteit lag en zich ervaringsstof toeëigende, waarvan de herinnerings- en verhaalvorm eigenlijk en bij zonlicht bezien de derde persoon, in plaats van de eerste had moeten zijn. Maar wat betekent hier dan "eigenlijk", en is 's mensen ik eigenlijk wel een kloek in zich gesloten en streng in zijn tijdelijk-vleselijke grenzen afgesloten ding? Behoren niet veel van de elementen waaruit het is opgebouwd de wereld voor en na hem toe, en is de bewering dat iemand geen ander is en niemand anders niet slechts een veronderstelling uit ordenings- en gemakzucht, die opzettelijk alle overgangen buiten beschouwing laat die het enkele bewustzijn met het algemene verbinden?' (Mann, 1971, 71, 90).

Israël kent aanvankelijk een holistische cultuur, waarin de contouren van de enkeling vervagen binnen het geheel van de traditie en de leefgemeenschap. Het Oude Testament wordt in hoge mate beheerst door een collectief bewustzijn, 'waarbij het individualisme wordt afgewezen en de mens als gemeenschapswezen wordt erkend' (Vriezen, 1977, 457, over het 'Het is niet goed, dat de mens alleen zij' van Gen. 2). Het volk ervaart zichzelf als een soort

corporate personality (H. Wheeler Robinson), waarin het sociale en individuele elkaar doordringen en stuwten (idem, 417). Zelfs een zo individueel ogende gestalte als de Knecht des Heren uit Jesaja 49 plaatst een moderne geest voor problemen: gaat het hier om een collectivum, dan wel om een enkeling? De vraag is niet eensluidend te beantwoorden, zegt G. von Rad (1960, II, 267 vv.).

Maar daarmee zijn we al in de profetische tijden beland, waarin méér dan alleen het holisme het sociale denken bepaalt. Voor het hele Koningen-boek, waarin de lotgevallen van de gezalfde koning en die van het volk gedurende generaties lang door schuldoverdracht aan elkaar geklonken worden, geldt echter nog Von Rads oordeel dat hier 'geen enkel individualisme gepraktiseerd wordt, maar een voor de auteur ronduit ouderwets aandoend collectief denken' (idem, I, 356 v.). In het zelfbesef van de Israëliet blijft hij lid van een gemeenschapslichaam, waaraan hij ook na zijn dood in zijn kinderen deel heeft en waaraan hij ook zijn schuld kan overdragen, 'tot in het derde en vierde geslacht' (Ex. 20:5). En voor de zonden van de koning moet het volk boeten. Zelfs het ik van de klaag- en dankliederen in het Psalmenboek is niet strikt individueel. De stem van de enkeling wordt er telkens weer gebroken door cultisch-conventionele voorstellingen en zinswendingen. Het ik van de Psalmen is een inclusief en collectief ik. Hoe persoonlijk, authentiek en eenzaam hier ook het individu tegenover God staat, nooit lukt het de moderne lezer om achter de bidder een biografie te zien (Von Rad, 1960, I, 411 v.).

Maar de bijbelse geschiedenis trekt zich steeds nauwer samen rondom de Naam van een God die 'Ik ben' zegt (Ex. 3, 14), en die mensen bevrijdt om subjecten van hun eigen geschiedenis te worden (Metz, 1977, 57 v.). Gaandeweg krijgt Israël het met dit Ik zelf te doen, onmiddellijk, onbemiddeld. In de verkondiging van de profeet Amos ontbloot zich dit Ik van Jawhe JHWH in alle scherpheid, zonder het intermediair van heiligdommen en bedevaarten, niet meer indirect vermanend door de geschiedenis, door lotgevallen als honger, dorst, misoogsten en militaire nederlagen. Bij Amos vult het Ik van JHWH de volle ruimte van de geschiedenis met Zichzelf, het volk aansprekend op zijn verantwoordelijkheid (Von Rad, 1960, 140, 144, 190).

Amos en ook Jesaja richten zich echter nog tot het volk als zodanig en niet tot de enkeling. Maar het profetisme radicaliseert

zich ingrijpend tijdens de politieke crisis van de laatste koningentijd, waarin de maatschappelijke verbanden van staat en volk uiteenvallen en van het trotse Davidische Rijk uiteindelijk een in ballingschap verstrooid volk overblijft. De profeten uit deze tijd zijn enkelingen en richten zich ook tot enkelingen. Jeremia en Ezechiël representeren zo in de 7de en 6de eeuw voor Chr. de oervorm van individualisme: de religieuze roeping en de ethische verantwoordelijkheid van de enkele mens, losgeweekt uit het collectivum (idem, II, 272 v.). Deze profeten kennen een individuele biografie. Geïsoleerd van de traditionele cultus-taal spreken zij in een beweeglijke, vlamdend-persoonlijke stijl, die zich met beklemmende intensiteit richt tot de afzonderlijke hoorder, welke zich niet meer achter zijn groep of traditie kan verschuilen, maar op zijn beurt zelf is aangesproken. Aan hun profeteren blijft hun naam verbonden. Hun roeping is die van een exclusief ik: onontkoombaar, onvoorwaardelijk, worden zij rechtstreeks door God aangesproken. Hun 'Hier ben ik' als antwoord op deze roeping (Jes. 6:8; vgl. 1 Sam. 3) vervreemdt hen van hun gemeenschap, waartoe ze vanaf dat moment niet meer wezenlijk behoren (idem, II, 62 v.).

De geroepen profeten mobiliseren en intensiveren al hun geestelijke mogelijkheden in hun ambt. Zo worden ze persoonlijkheden zonder weerga, maar zo dat we elke associatie met de 19de-eeuwse romantiek moeten loslaten. Hun ik was geen harmonisch kunstwerk, maar het toneel van een verscheurende lijdenservaring. Het deed pijn om op zo ongekennde wijze 'ik' te leren zeggen (idem, II, 86 v., 183).

Het voert wellicht te ver om Jeremia als vader van het individualisme te bestempelen (idem, II, 208). En G. von Rad zelf, aan wie ik hier veel ontleen, schetst de ontwikkeling van collectivisme naar individualisme al te logisch-dwangmatig. Dat de profeten het individualisme sterk ontwikkelden, betekent nog niet dat het voordien geheel aan Israël vreemd was (zo terecht Vriezen, 1977, 41 vv., 453 vv.). Maar toch kan men stellen dat in de profetische roeping het individualisme voor het eerst voluit op het toneel van de historie verschijnt. In de heiliging (= afzondering) van de profeten wordt duidelijk dat het individualisme van religieuze oorsprong is. Door God ontruikt aan de wereld en aan de mensenkring, worden de geroepen geheiligden er even later weer in teruggestuurd. Maar het zegel van hun afzondering raken ze in de menigte niet meer kwijt.

De profeten worden tot enkeling gemaakt. Maar zij spreken ook de mensen als enkeling aan, *ad hominem*. Zoals zijzelf zijn aangesproken, als 'mensenkind' (Ezechiël) en niet meer als volk, ingebed in zijn geschiedenis. Het motief is daarbij niet van psychologische of sociologische aard. De mens wordt als uniek, los van zijn sociale bindingen beschouwd om *ethische* redenen: hij, en hij alleen is verantwoordelijk voor wat hij doet. Jeremia en Ezechiël weren zich fel tegen het spreekwoord 'de vaders hebben onrijpe druiven gegeten en de tanden der kinderen zijn sleet geworden', dat tot dan toe de generaties in schuld- en lotsverbondenheid aan elkaar had gesmeed (Jer. 31, 29; Ezech. 18:2). Ezechiël zet daar tegenover dat 'de ziel die zondigt zal sterven. Een zoon zal niet mede de ongerechtigheid van de vader dragen, en een vader zal niet mede de ongerechtigheid van de zoon dragen. De gerechtigheid van de rechtvaardige zal alleen rusten op hemzelf en de goddeloosheid van de goddeloze zal alleen rusten op hemzelf' (Ezech. 18:20, zie ook Jer. 31:29v.; vgl. Von Rad, 1960, I, 409 vv., II, 274 v.).

Zo leren de profeten de mensen ik zeggen: hun individualiteit ligt in hun ethiek opgesloten. Voor Ezechiël zelf wordt dit 'ethisch individualisme' (vgl. hfdst. 4.2) tot extreme omvang opgerekt als hij als profeet tot 'wachter over het Huis van Israël' wordt aangesteld. Hijzelf en hij alleen wordt verantwoordelijk gehouden voor de zonde van de goddeloze, als hij deze niet waarschuwt. Het lot van de ander hangt van Ezechiël af. 'Van zijn bloed zal Ik u rekenschap vragen. Maar als gij de rechtvaardige waarschuwt, opdat hij niet zondige, en hij zondigt niet, dan zal hij zeker leven, want hij heeft zich laten waarschuwen; en gij hebt uw leven gered' (Ezech. 3:16-21). De profeet wordt, juist omdat het volk onlosmakelijk moreel aan hem verbonden is, op een radicale wijze ervan afgezonderd (geheiligd) en verzelfstandigd: hij is uniek in zijn verantwoordelijkheid die op haar beurt zelfs de verantwoordelijkheid van anderen draagt.

Ook de Psalmen kennen de verenkeling van het individu tegenover de gemeenschap, al is de stem van het ik daar vaak nog vervormd en gebroken door de conventionaliteit van de cultus. In bijv. Ps. 1, 73, 119 staat de rechtvaardige (*tsaddik*) in volstrekte eenzaamheid tegenover God en zijn openbaring. Het is alsof dit tegenover aan de geschiedenis ontheven is, en alsof andere gemeenschapsverhoudingen afwezig zijn, of minstens tegenover *deze* ont-

moeting onbelangrijk geworden zijn (Von Rad, 1960, I, 392 v.). En juist de arme, de vervolgde, de door de gemeenschap uitgestotene mag in de psalmen in zijn intieme omgang met God Ikzelf zeggen (De Boer, 1965). Zo modern lijkt het dat een mens vandaag er zich volledig mee kan vereenzelvigen. Zoals R.M. Rilke, toen hij in 1934 in een brief aan zijn uitgever bekende: 'Ik heb de nacht in eenzaamheid doorgebracht (...) en heb ten slotte (...) de Psalmen gelezen, een van de weinige boeken waarin men zich volkomen kan onderbrengen, hoe verward en chaotisch en aangevochten men ook is' (gec. in: Von Rad, 1960, I, 412).

Johannes de Doper en Jezus treden in de traditie van het profetisch individualisme. Beiden als Elia de woestijn ingetrokken (1 Kon. 19), enkelingen, in eenzaamheid verzocht, in tweestrijd of zij hun roeping gestand zullen doen (Luc. 3 en 4). Als de asceten en anachoreten, maar dan juist in de verenkeling geroepen om daarna de mensen weer tegemoet te treden, hen op te roepen tot bekering. Zij worden, en Jezus nog meer dan Johannes, weer mens onder de mensen. Maar dan als individuen los van de schoot van de gemeenschap, anderen tot hun individualiteit, d.i. hun verantwoordelijkheid tegenover God en de mensen uitnodigend. In dit individualisme vindt het Westerse individualisme zijn oorsprong: in de religieuze roeping van profeten, individuen-buiten-de-wereld.

Het christendom doet tweeërlei met deze 'wereldvreemdheid': 1. het veralgemeniseert de roeping van enkele profeten tot *alle* gelovigen; 2. het roept de gelovige op zijn niet-van-deze-wereld-zijn te leven *binnen* de sociale ordeningen van deze wereld zelf. Zo wordt het christelijk leven in het Nieuwe Testament het terrein van een constante strijd tussen deze wereld en die van gene zijde, deze 'eón' en de volgende, vlees en geest, Caesar en Christus, de dwaasheid van het kruis en de wijsheid van deze wereld. De wereldvlucht wordt veroordeeld op grond van een God die juist deze wereld binnengedrongen is in zijn menswording en aan het kruis. Toch is ook de wereldmijding de christen eigen: hij is niet van-deze-wereld. Maar zij wordt nooit wereldverzaking (het ene uiterste) of verwereldlijking (het andere). De spanning waaronder het christelijke geloof staat, sluit zowel het klooster uit als het compromis. De wereldlijke orde wordt gerelativeerd vanuit Christus. Zijn roep in de navolging weekt de gelovige los uit zijn sociale bindingen ('Wie

niet zijn vader en moeder haat...') en maakt hem tot individu. Maar Christus dringt tegelijk de wereldlijke orde binnen om haar uiteindelijk tot de Zijne te maken. Daarom wordt het individu opgeroepen zijn christelijke leven *in* zijn sociale bindingen (die geen bindingen meer zijn!) te volbrengen, onderworpen aan de overheid (Rom. 13), blijvend in zijn maatschappelijke status en stand (1 Cor. 7:20 vv.) (Bonhoeffer, 1981).

Met het christendom penetreert en universaliseert het profetisch individualisme zich in de Westerse wereld. Het moderne individu-in-de-wereld is, hoe onherkenbaar geseculariseerd ook, een kind van het profetische individu-buiten-de-wereld (Dumont, 1983, 43).

5. 'Ik cirkel om mijzelf' (De Nieuwe Tijd)

In een religieus universum, onder spanning gezet door een roeping die van verkiezing van enkelingen tot een plicht voor allen werd, ontdekt Augustinus zijn ik. Dat de schrijver van *De Stad Gods*, waarin de wereld tot een slagveld van de strijd tussen God en duivel wordt gemaakt, ook de auteur is van de eerste autobiografie (*De Belijdenissen*), is niet toevallig. Augustinus' ik is aan het hoog-voltage van deze spanning van een *in* de wereld zijn als zijnde *erbuiten*, coram Deo in mundi, ontvonkt. Het vroege christendom dringt echter een cultuur binnen waarin de heersende stemming die van wereldverloochening is. Het trotse ja van de klassieke polis-burger is vervangen door het sceptische nee van de late Oudheid (Stoa, neoplatonisme). De spanning van het niet-van-en-toch-in-de-wereld maakt kortsluiting in dit klimaat en ontlaadt zich in het collectivisme van een hiërarchische sacraments- en bisschoppen-kerk enerzijds en de mystieke verenkeling in het klooster anderzijds. Het christelijk individualisme is weliswaar de eeuwen door gered in de marge, door orden en sekten, in ascese en contemplatie (Troeltsch, 1912, 107 v., 376). Maar ook al moet men de ruimte voor het individu in de Rooms-Katholieke kerk niet helemaal als nihil beschouwen en vond er gaandeweg de geschiedenis een zekere verinnerlijking van het leven in gezinsverband plaats (idem, 310; 353); al was het individuele leven vaak sterker dan de collectieve leer (Fromm, 1972, 38); al kende de middeleeuwse burger ook individuele rechten (Birnbaum/Leca, 1986, 182 v.), toch moet men

erkennen dat er in het eerste millennium van onze jaartelling van het individu in het algemeen nauwelijks sprake kon zijn. De enkele mens ging als persoon op in zijn maatschappelijke rol, was boer, handwerksman of ridder, hecht ingebakken in een feodale standensamenleving, opgenomen in een organisch-patriarchaal sociaal denken. 'Horig dan wel vrij, was de mens zichzelf slechts bewust als deelgenoot van ras, volk, partij, familie of genootschap – slechts door middel van een algemene categorie' (J. Burckhardt, gec. in Fromm, 1972, 39). Van de waardering van de uniciteit van het individu is geen sprake (Lukes, 1973, 46 v.).

Dat verandert in Renaissance en Reformatie. De enkele mens treedt (weer) als zodanig voor het voetlicht, in een geestelijk perspectief dat in de late Middeleeuwen is vrijgelegd door het nominalisme in de kentheorie, dat de dingen niet meer terugvoerde op een algemene ordening en oorsprong, maar hen in hun bijzonderheid liet staan. 'Het nominalisme', kan Dumont dan ook schrijven, 'is slechts een andere naam voor individualisme' (Dumont, 1983, 22; vgl. Laurent, 1985, 108 v.).

Maar behalve het filosofische nominalisme van een paar geesten is vooral het economisch kapitalisme van een heel werelddeel de vruchtbare voedingsbodem voor het Westerse individualisme geweest. Ik kom daar straks (zie 7) nog uitgebreid op terug, en ga er hier daarom niet verder op in.

De these van J. Burckhardt, die zich alleen tot de geestesgeschiedenis beperkt als hij verdedigt dat het individu in het Italië van de 12de eeuw, toen de mens voor het eerst als 'geistliches Individu' (*uomo singulare, uomo unico*) werd beschouwd, werd ontdekt, is wellicht ook een deel van de waarheid (Fromm, 1972, 41, Van Raalten, 1984, 48, Birnbaum/Leca, 1986, 13). Minstens moet dan daarna ook A. MacFarlane worden gehoord die in zijn *The Origins of English Individualism* (1978) naar de 13de eeuw in Engeland verwijst, waar de politieke wil om tegenover de landadel de landbouw te commercialiseren, leidde tot een economische en juridische verzelfstandiging (vrijheid van erflating) die, zich gesteund wetend door het christelijk geloof, elders in Europa nog ongekend was (Birnbaum/Leca, 1986, 120 v.).

Luthers herontdekking van Paulus' genadeleer ten slotte, waarbij de christen weer uit het klooster geroepen wordt om midden in de wereld te gaan strijden tegen de duivel en zijn ganse rijk, noem ik

als een laatste katalyserende factor in de wording van het *moderne* individu.

Humanisme, kapitalisme en protestantisme – ik meng me hier niet in hun twist om het eerstgeboorterecht. Een feit is dat uit hun onderlinge kruisbestuivingen de *Essais* van Montaigne, de *Discours* van Descartes, de *Pensées* van Pascal zijn geboren, de eerste gerijpte vruchten van het moderne individualisme.

M. de Montaigne's (1533-1592) voorwoord aan de lezer in zijn *Essais*, waarin hij erkent dat hij zich in zijn boek spiernaakt voor de lezer heeft uitgetrokken en dus 'ikzelf, lezer, de enige inhoud van mijn boek ben', onthult de schaamteloze zelfpresentatie van een modern individu. 'De mensen kijken altijd naar wat tegenover hen is; ik wend mijn blik naar binnen; ik heb alleen met mijzelf te maken; ik neem mezelf onophoudelijk waar; ik onderzoek mijzelf, ik geniet van mezelf. De anderen gaan altijd ergens heen, als ze goed bij zichzelf te rade gaan. (...) ik daarentegen cirkel om mijzelf' (Montaigne, 1953, 51; vgl. Laurent, 1987, 25).

R. Descartes' *Discours de la Methode*, streng filosofisch van strekking en opbouw, kan desondanks beschouwd worden als niet minder een individualistische confessie. Zijn *cogito ergo sum* doet het ik van Augustinus' *Belijdenissen* echter nog verbleken: hier wordt het ik ten slotte niet meer onteigend door een God die mij nader is dan mijzelf, maar probeert het ik tot het einde toe alles te bemeesteren, zichzelf inbegrepen (Lyotard, 1986, 46). Descartes (1596-1650) lijdt niet onder de verenkering waartoe het opkomende kapitalisme hem veroordeelt, integendeel, hij verheugt zich erin. Vanuit Amsterdam, waar hij tussen 1629 en 1635 woont, meldt hij aan een vriend en geestverwant, dat in Amsterdam iedereen, behalve dan hijzelf in de handel zit. 'Iedereen let zo op zijn winst, dat ik er mijn hele leven zou kunnen wezen zonder ooit door iemand bezocht te worden. Alle dagen ga ik wandelen in de wirwar van veel volk, met evenveel vrijheid en rust als gij zoudt kunnen in uw valleien; en ik beschouw er de mensen die ik er zie, niet anders dan ik het de bomen zou doen die ik in uw bossen tegenkom of de dieren die er weiden (...). Welk ander land (zou men kunnen kiezen), waar men kan genieten van een zo volledige vrijheid?' C.W. Mönnich, die de brief citeert, tekent er bij aan dat hier een mens aan het woord is 'die voor zijn bestaan niemand nodig heeft en de anderen ziet als vreemden' (Mönnich, 1980, 244 v.).

Descartes bedenkt voor het industriële kapitalisme, de techniek en de wetenschap de ratio die zij nodig hebben om te accelereren. In het centrum daarvan: de mens als sceptische enkeling die afdaalt in zichzelf totdat hij grond vindt onder zijn laatste twijfels. De religieuze echo van deze systematische twijfel vinden we terug bij B. Pascal (1623-1662) die, zich losmakend uit het kosmisch-religieuze verband, overvallen wordt door de angst voor de oneindige ruimten die hem omringen en zich afvraagt: 'Wat is een mens in het oneindige?' Met Descartes daalt ook Pascal af in de afgronden van het ik, met Montaigne's *Essais* cirkelen ook de *Pensées* om zichzelf. Maar zoals Montaigne van dit blootgelegde en blootgestelde ik genieten, kan Pascal niet. Zijn zelfonderzoek leidt tot de conclusie: 'Le moi est haïssable' (Pascal, 1972, 209 (Fr. 455)).

6. Innerlijk eenzaam voor God (Calvijn en het calvinisme)

De godsdienst leverde aan het volk wat Descartes en Montaigne aan de intelligentsia boden; het protestantisme gaf aan velen, wat Pascal voor weinigen onder woorden bracht: een bij de dynamiek van het kapitalisme passende vorm van christelijk geloof. Het 'religieuze individualisme' van Luther, dat de enkeling weer zonder de hiërarchische bemiddeling van priester en kerk liet geloven (Troeltsch, 1912, 440). Maar meer nog dat van Calvijn (1509-1564), die het gevoelsindividualisme van Luther, waarin ruimte bleef voor het ondergaan in een *unio mystica* met Christus, afwees en er een 'harde en stugge vorm van individualisme' voor in de plaats stelde, die de enkele mens naakt en onbeschut voor de hoge God plaatste (idem, 622). Bij Calvijn hoort de stille ernst van de studeerkamer, bij Luther een gevulde dis met luidruchtige vrienden en schuimend bier. Calvijns eerste geschrift droeg op het titelblad een schildpad afgebeeld, met daarbij de spreuk: *Tecum Habita* ('Ik draag mijn huis met mij mee'); zo graag woonde Calvijn bij zichzelf (Schipper, 1959, 21). Van Luther zijn daarentegen *Tischreden* opgetekend waar op de achtergrond nog een geanimeerd geroezemoes te horen valt. Luther had wellicht een wat socialer karakter dan Calvijn, laat zich concluderen. In zijn voorreden op zijn Psalmen (!)-commentaar spreekt Calvijn zich uit over zijn jeugd en over zijn vrees voor menigten en zijn behoefte aan privacy: 'Ik, die van nature wat mensenschuw ben en altijd van de rust en de schaduw

gehouden heb, heb toen plaatsen om weg te schuilen gezocht, maar heb ze niet kunnen vinden; iedere plaats waar ik mijn toevlucht zocht, leek op een publieke school' (gec. in: idem, 98).

Maar het calvinisme is meer dan een karaktertrek. Calvijns geloofsleer ademt als doctrine de geest van een nieuwe tijd waarin de enkeling op zichzelf wordt gesteld en waarbij van de nood der eenzaamheid de deugd van de individuele verantwoordelijkheid voor God wordt gemaakt. Calvijns verkiezingsleer is de meest uitgesproken uitdrukking van dat radicale individualisme, zowel religieus als sociaal rijk aan consequenties. Behalve E. Troeltsch (1912, 623 vv.) is het vooral M. Weber geweest die op de 'ongehoorde innerlijke vereenzaming van het enkele individu', die de predestinatieleer van Calvijn tot uitdrukking bracht en in het leven riep, de aandacht heeft gevestigd (Weber, 1981, 122). De verkiezing (of verwerping) van de enkeling die God vóór de grondlegging der wereld in zijn Raad heeft besloten, isoleert hem voordat hij geboren is al van zijn sociale gemeenschap en traditie. De band met de naaste loopt over de eeuwigheid: want ook hij of zij is voorwerp van Gods keuze (of niet) voordat hij of zij mijn naaste is. Het calvinisme introduceert een discontinuïteit op alle fronten: tussen mij en mijn traditie, tussen mij en God, tussen mij en de ander (Mönnich, 1980, 167). Het kan een 'illusieloos en pessimistisch individualisme' verwekken, waarbij een mens zelfs zijn beste vrienden wantrouwt (Weber, 1981, 123 v.).

Illustratief in dit verband is Calvijns leer van het avondmaal (gemeenschapssacrament bij uitstek), die sterk van die van Luther verschilde, welke in het avondmaal van een *unio mystica* kon spreken, terwijl Calvijn bij dit sacrament meer hunkert en huivert dan ervaart (Mönnich, 1980, 179; Vgl. Troeltsch, 1912, 618). Maar ook kan naar Calvijns kerkopvatting verwezen worden, waarin de kerk als het uiterlijke hulpmiddel tot de gemeenschap met Christus wordt beschreven, en niet als doel in zichzelf. Dat de kerk pas in het laatste boek van de *Institutie* ter sprake komt, is op zich al veelzeggend. Zeker, ook voor Calvijn ligt in het woord gemeenschap 'zeer veel vertroosting' (Calvijn, z.j., 9, IV.1.3). Maar de gemeenschap blijft voor hem een geloofstuk en wordt nimmer een empirische ervaring. Ook Calvijn spreekt over de kerk als moeder, in wiens schoot wij ontvangen zijn en aan wiens borsten wij zogen. Maar dat is dan niet om ons in een zee van moederlijke

omarming onder te laten dompelen, maar opdat wij opgevoed en geleid zouden worden tot de staat der engelen (IV.1.4). De kerk blijft extern in Woord en Sacrament aan het ik en wordt nooit een Wij. Hoe kan het ook anders als de zichtbare kerk kaf en koren, verdoemden en begenadigden tegelijk omvat? Een kloof scheidt mij van de broeder of zuster die naast mij in de kerk zit: hij of zij zou een verworpene kunnen zijn. 'Nooit zal het individu gevoelsmatig er in opgaan', zegt Weber van de utilitaristische benadering van sociale organisaties in het algemeen door de calvinisten, maar dat geldt zeker ook van de kerk (Weber, 1981, 199). Voor Calvijn gold de kerk als een strenge christocratie, waarbij hij niet, zoals Luther, het algemene priesterschap benadrukte, maar vooral het oog had op de tucht en de zuiverheid (Troeltsch, 1912, 25 v.).

Calvijn is niet het calvinisme en in zijn ecclesiologie zit ook een duidelijke sociale component, die in de latere ontwikkeling van een deel van de gereformeerde traditie verdonkeremaand is. Van het religieuze individualisme van Calvijn naar dat van Th. Jefferson ('Ik ben zelf een sekte') en van Th. Paine ('Mijn geest is mijn kerk') lopen historische lijnen, maar of Calvijn zelf zich in het puritanisme van de Amerikaanse *founding fathers* herkend zou hebben is de vraag (vgl. Bellah, 1987, 269). Lehmann zou zeker zijn twijfels hieromtrent hebben; hij is het die het woord van Calvijn: 'Nemo sibi aliquid sit: sed alii alii sumus quidquid sumus' ('Laat niemand iets voor zichzelf willen zijn: maar laat ons allen wat we ook zijn voor elkaar willen zijn') naar voren haalt (Lehmann, 1963, 66). Maar toch: naar dergelijke uitspraken moeten we zoeken. En dat terwijl bij Luther het woord 'dat wij voor de naaste een Christus mogen zijn' voor het oprapen ligt (Bonhoeffer, 1960, 127 vv.). Luther kon het nog plastischer zeggen: 'So wyr denn mit Christo eyn kuche sind, so wirkt dasselbige soviel, dass wyr auch untereinander eyn ding werden' (gec. in idem, 145).

Calvijns individualisme maakt geschiedenis in het kapitalisme. Webers these over het puriteinse arbeidsethos dat verbonden is met de calvinistische verkiezingsleer laat ik hier verder rusten. Een opmerking echter nog over de vraag hoe Calvijns individualisme zich verhoudt tot het democratische individualisme dat in het Westen dominant geworden is. Calvijns erfenis lijkt in dit opzicht dubbelzinnig. Enerzijds kan men beweren dat dit individualisme per definitie zakelijk en pluralistisch van aard is en dus ook het

open publieke debat heeft begunstigd, dat de grondslag is van de parlementaire democratie. Anderzijds moet gewezen worden op de mogelijkheid tot legitimatie van sociale ongelijkheid die er in opgesloten zit. De band met de naaste loopt over de eeuwigheid. Dan hoeft ook de winst van de één in economisch en politiek opzicht niet het verlies van de ander te betekenen (of omgekeerd). Naastenliefde is in dit verband een persoonlijke eigenschap en geen collectieve plicht meer terwille van het *bonum commune*. Een minimale staat met een grote sociale ongelijkheid (apartheid) kan evenzeer tot de erfenis van het calvinistische individualisme worden gerekend als de liberaal-democratische rechtsstaat (vgl. Birnbaum/Leca, 1986, 136 vv.).

7. Van Hobbes tot Marx: het bezitsindividualisme

Calvijn laadde opnieuw de spanning van het profetische individualisme op: het individu-buiten-de-wereld (nu niet in de woestijn, maar in de Raad Gods), in de verkiezing apart genomen door God, wordt verplicht om individu-in-de-wereld te zijn: daar alleen ontvangt hij van God de zegeningen die wijzen op zijn verkiezing. Uit zijn bindingen geroepen, wordt hij er weer middenin gezet. De christen is nog steeds een asceet, maar nu 'innerweltlich' (Weber). Hij is anachoreet, maar de markt is zijn woestijn geworden en het boekhoudkantoor zijn kluizenaarshol. Het individu is centrum van de dynamiek van de economie, motor van het kapitalisme. Het christelijk individu is modern geworden.

Met de verzelfstandiging van de economie begint een nieuwe fase in de geschiedenis van het individualisme. Het individu wordt een autonome factor op de markt, die daar vrij beschikken kan over zijn middelen (waar, arbeidskracht, kapitaal). C.B. Macpherson heeft de politieke theorie van dit *possessive individualism* in kaart gebracht. Het christelijk geloof is in de fundering ervan niet afwezig, maar vergeleken met het religieuze individualisme van Calvijn is het tot een bleek en bloedeloos beroep op de Schepper geworden, in plaats van een vrees en beven voor de Verkiezer. Zoals de economie zich verzelfstandigt ten opzichte van de godsdienst, zo emancipeert het natuurrecht zich van de theologie. Het individu gaat op eigen benen staan en hoeft zijn uniciteit niet nog eens te verankeren in een theologische theorie. En niet meer de kerk, maar de markt verbindt hem met anderen.

De premissen van dit modern-liberale individualisme funderen nog steeds onze sociaal-economische en politieke orde (Macpherson, 1980, 303). 'Elk individu heeft een bepaald domein dat anderen niet mogen schenden, waarover hij alleen beschikkingsrecht heeft' - een uitspraak uit 1988 (Kinneging, 1988, 14). Maar hij had ook drie eeuwen eerder gedaan kunnen zijn. Door J. Locke met name, die schreef: 'Elk mens heeft een *eigendom* op zijn eigen *persoon*. Niemand anders dan hij heeft er recht op' (gec. in Macpherson, 1980, 226). Heel dit bezitsindividualisme kan in feite tot één categorie worden teruggebracht: de eigendom. In de 17de-eeuwse Engelse politieke filosofie wordt zij uitgewerkt. Aan de wieg van dit individualisme stond de kiesrechtbeweging van de *Levellers*. In oktober 1646 schrijft Overton, één van de voortrekkers van deze beweging, 'An Arrow against all Tyrants'. Enkele regels uit dit vroege democratische pamflet: 'In de natuurlijke staat is aan elk individu door de natuur een individueel eigendom gegeven die niemand aantasten noch zich toeëigenen mag. Want een ieder is zoals hij is, zijn eigen eigendom, anders zou hij niet zichzelf kunnen zijn. En geen ander moet het proberen om hem daar iets van af te nemen. (...) Niemand heeft macht over mijn rechten en vrijheden, en ik heb het evenmin over die van anderen. Ik kan mijzelf ertoe beperken een individu te zijn, mij in mezelf en mijn eigendom te verheugen en niet boven mijn grenzen uit te gaan; ik kan echter ook meer willen: als ik dat doe, tast ik het recht van een ander aan, waarop ik geen aanspraak mag maken. (...) Elk mens is van nature koning, priester en profeet in zijn eigen natuurlijke omgeving en domein, waarop geen ander inbreuk mag maken, hetzij na vrije toestemming van diegene, om wiens natuurlijke rechten het gaat' (gec. in idem, 161 v.). In een paar lijnen is hier het patroon van het moderne individualisme uitgetekend: burgerlijke en politieke rechten worden uit het natuurrecht afgeleid; het natuurrecht wordt in de natuurlijke eigendom van de eigen persoon gefundeerd; deze eigendom van de eigen persoon wordt in het oorspronkelijke instinct van de menselijke natuur verankerd. Macpherson toont aan hoe de uitgangspunten van de *Levellers* de politieke theorie van Th. Hobbes en J. Locke hebben bepaald. De vrijheid wordt daarbij gezien als een functie van de eigendom. Wat een mens tot mens maakt, is zijn onafhankelijkheid van de wil van anderen, zijn vrijheid om zich in zichzelf te verheugen en zijn eigen

mogelijkheden te ontvouwen. De eigen persoon is eigendom, niet in metaforische zin, maar letterlijk en wezenlijk. De eigendom bestaat in het recht om anderen van het gebruik en het genot van mijn persoon uit te sluiten. Dat geldt voor de arbeidskracht, maar ook voor de geest van het individu. Ik ben vrij van alle betrekkingen met anderen, behalve dan van die welke ik vrijwillig aanga, met het oog op mijn eigen interesse (idem, 175, 295). De hele maatschappij wordt dientengevolge als een serie van marktbetrekkingen gezien. De economie levert het model van politiek en samenleving en wordt de dominante sector. Samenleven wordt ruilen.

Binnen het basisprincipe van het bezitsindividualisme is een grote verscheidenheid aan theorievorming mogelijk. Het grimmige individualisme van Th. Hobbes bijv. hoort erin thuis. Het laat omvattende begrippen als maatschappij, gerechtigheid en natuurrecht uiteenvallen en herleiden tot de interesse en de wil van gedissociëerde individuen. De politieke paradox is daarbij, dat uiteindelijk de individuen terwille van hun autonome individualisme afstand doen van hun autonomie ten gunste van hun soeverein. Maar ook J. Locke's constitutionalisme, dat de individuen niet in een voortdurende staat van oorlog laat bestaan maar hen in een sociaal contract vrede laat sluiten, kan erin worden ondergebracht (idem, 219; Dumont, 1977, 69 vv.).

Macpherson beperkt zich tot Engeland. Maar moet ook de politieke theorie van J.-J. Rousseau, de auteur van het *Du Contrat Social*, niet worden genoemd in dit verband? Hij is ook de eenzame schrijver van de *Rêveries d'un promeneur solitaire* en van de introverte zelfbespiegelingen in zijn *Confessions*. Zo overtuigd was ook Rousseau van het feit dat een mens naar zijn natuur een zichzelf genoegzame enkeling is, dat deze naar zijn mening slechts door een kunstmatige ingreep van buitenaf tot een maatschappelijk wezen kan worden veranderd. 'Hij die het aandurft om een volk te ordenen moet zich in staat voelen om zo te zeggen de menselijke natuur te veranderen, om elk individu dat van zichzelf uit een volkomen en eenzellig geheel (*un tout parfait et solitaire*) is, te transformeren tot een deel van een groter geheel, waarvan dat individu in zekere zin zijn leven en zijn bestaan ontvangt; de constitutie van de mens te wijzigen om haar te versterken. (...) Hij moet, om kort te gaan, aan de mens zijn eigen krachten ontnemen om hem krachten te geven die hem vreemd zijn' (Rousseau, 1966,

77). Met Hobbes en Locke verleent Rousseau aan wat wij nu een artificiële abstractie zouden noemen – het individu – een natuurlijk status en maakt hij van de door ons als van nature sociaal beschouwde mens een kunstmatige constructie. Het kan verkeren.

Maar hoe een latere waarnemer zich ook kan verbazen over deze absorptie van het sociale in het juridisch-politieke, dit bezitsindividualisme ligt ten grondslag aan onze Westerse maatschappelijke orde. Ook aan de economische. Dat de economie in de Westerse waardenhiërarchie de dominante structuur is geworden die de betrekkingen tussen de mensen reguleert, is een vanzelfsprekendheid geworden. Maar slechts langzaam en moeizaam hebben de politiek, de moraal en de godsdienst zich ondergeschikt laten maken aan het bezitsindividualisme dat eraan ten grondslag ligt. Dumont, kijkend door de bril van een cultureel antropoloog, beschrijft deze emancipatiegeschiedenis van de economie nauwkeurig en volgt haar op de voet vanaf de mercantilisten, via Quesney, Locke, Mandeville en Smith, tot Marx. De vergelijking met holistisch georganiseerde culturen levert hem de simplistisch ogende, maar verstrekkende conclusie op dat het Westen de relatie tussen mensen en dingen hoger waardeert dan die tussen mensen en mensen, welke daarvan is afgeleid. De economie staat diensgevolge in onze cultuur boven en los van de politiek, de rijkdom heeft zich geëmancipeerd van de macht – een unicum in de wereldgeschiedenis, een afwijking van het Algemeen Menselijk Patroon, waarin beide domeinen van maatschappelijke organisatie altijd wél in elkaar verstrengeld liggen. Dumont komt tot de constatering 'dat de geboorte van de economie (...) en de volle opkomst van het moderne Individu (...) samenhangende aspecten zijn van één en hetzelfde fenomeen. (...) In de praktijk zijn wij degenen, die met Locke de privé-eigendom in de plaats hebben gesteld van de onderschikking, die ervoor gekozen hebben om bezittende en producerende individuen te zijn en de rug toegekeerd hebben aan het sociale geheel, met inbegrip van de onderschikking die het impliceerde; ook die aan onze buurman, tenminste in die mate waarin hij onze meerdere of mindere zou zijn' (Dumont, 1977, 131). Dat elk individu zichzelf tot eigendom is – deze antropologische premisse roept het kapitalisme in het leven en vervreemdt ons tegelijk van die culturen die aan de sociale gemeenschap het primaat toekennen.

Het kan bevreemding wekken dat in een opsomming van de ideologen van het bezitsindividualisme ook de naam van K. Marx valt (idem, 137, 167; vgl. Birnbaum/Leca, 1986, 63). Onthulde hij niet als eerste de ideologische sluier van 'de esthetische schijn van de kleine en grote Robinsonaden' van politieke economen als Smith en Ricardo? Deze lieten hun 18de-eeuwse exposés bevolken door autarkische enkelingen, jagers en vissers, die als Robinson Crusoe een insulair bestaan leken te leiden, terwijl ze toch model moesten staan voor moderne economische verhoudingen. Marx daarentegen neemt zijn uitgangspunt in 'in maatschappelijk verband producerende individuen' (Marx, 1975, 5). Het individu geïsoleerd van zijn maatschappelijke bindingen lijkt Marx een fantasierijke inbeelding toe. Hijzelf wil rekenschap afleggen van het feit dat een mens een 'Gemeinwesen', een 'Gattungswesen' is. 'Hoe verder we in de geschiedenis teruggaan, des te meer verschijnt het individu, en dan ook het producerende individu, als onzelfstandig, tot een groter geheel behorend. (...) De mens is in de letterlijke zin van het woord een zoön *politikon*, niet slechts dat dier dat op gemeenschap is aangewezen, maar een dier dat zich alleen in de maatschappij kan verenken' (idem, 6). Het individu wordt dus door Marx niet ontkend. Maar hij benadrukt dat het niet het natuurlijke beginpunt van de geschiedenis is (vgl. Rousseau), maar het uiteindelijke, *maatschappelijk* bepaalde eindstadium ervan. De mens individualiseert zich eerst in het historisch proces. De kapitalistische produktieverhoudingen zijn er de voorwaarde toe, het communisme is ten slotte de verwerkelijking ervan.

Marx integreert zo de sociologische beschouwingswijze, dat de mens van nature een sociaal wezen is, in zijn economische theorie. Dumont wijst erop hoe sociologiserend Marx met name in de Manuscripten van 1844 naar voren treedt. 'Ik ben *sociaal* omdat ik als mens actief ben (...) mijn eigen existentie is sociale activiteit (...) de activiteit en het genot zijn sociale activiteit en sociaal genot (...) ik ben *sociaal* omdat ik actief ben in mijn hoedanigheid als mens... mijn eigen existentie *is* sociale activiteit', enzovoort. De citaten rijgen zich aaneen (gec. Dumont, 1987, 156). En wie kent ook niet de 6de These over Feuerbach: 'Het menselijk wezen is geen abstractie dat in het enkele individu woont. In werkelijkheid is het het ensemble van de maatschappelijke verhoudingen' (Marx/Engels, 1975, 190; vgl. Bertrand e.a., 1987, 219 v.).

Toch toont Dumont mijns inziens overtuigend aan dat de sociologie nimmer dominante betekenis heeft gekregen in het denken van Marx, maar altijd naast of binnen de economische premisse van het bezitsindividualisme is geplaatst. Al had Marx meer sociologisch inzicht dan Locke en Rousseau, hij bleef een sociologiserend econoom, voor wie de produktie (d.w.z. de toeëigeningsrelatie tussen mens en ding) de eerste categorie bleef. Dumont verdedigt de these dat het emancipatorisch individualisme dat in Marx' vroege werk met pathos werd beleden, ook de voedingsbron bleef van de latere, strakke economische theorie. Het egoïstische individu van de liberale economie (de *bourgeois*) vindt in het kapitalisme nog zijn alibi in zijn abstracte tegenhanger in de staat (de *citoyen*). Maar de revolutionaire emancipatiegeschiedenis zal deze brute werkelijkheid en deze schone illusie verenigen tot de ene Ene, Onafhankelijke, Zichzelf Genoegzame Mens (*bomme*), niet meer gebonden in ketens van produktiedwang en klasse. Dat een mens van anderen afhankelijk is, is een feit binnen de *gegeven* verhoudingen. Maar met die verhoudingen zal ook het feit worden opgeheven. Niet dat de bourgeois-maatschappij individualistisch van structuur is, verwijt Marx haar, maar dat zij het nog maar half is. 'Alle emancipatie is *terugvoering* van de menselijke wereld, van de verhoudingen, op de *mens* zelf, noteert Marx in *Der Judenfrage* (gec. in Dumont, 1977, 151). De opgeheven vervreemding betekent ook dat de mensen weer baas zullen zijn over hun sociale bindingen en hen niet meer ervaren als een 'vreemde, buiten hen staande macht, waarvan ze niet weten hoe en wat, welke ze niet meer beheersen kunnen' (Marx/Engels, 1976, 225). Marx belijdt zo een bezitsindividualisme in extremis: het individu wordt ten slotte ook nog eigenaar van zijn sociale verhoudingen. Een maatschappij op zichzelf, 'die 's morgens jaagt en 's middags vist, 's avonds veeteelt bedrijft en na de maaltijd kritiseert' (idem).

In de primitieve en feodale gemeenschap latent, in de huidige bourgeois verminkt en als valse schijn, in de toekomstige communistische samenleving geheeld en manifest – dat is de geschiedenisconceptie waarin Marx het individu onderbrengt. Het individu is daarin voor hem de alpha en de omega (Dumont, 1977, 209, 197). De proletarische klassesolidariteit neemt op het voltooide individualisme alvast een voorschot. Tot nog toe, binnen de burgerlijke verhoudingen, zijn individuen volgens Marx altijd slechts door-

snee-individuen geweest, die aan een klasse niet als individuen, maar slechts als lid van die klasse deel hadden. 'Bij de gemeenschap van revolutionaire proletariërs daarentegen, die hun eigen bestaansvoorwaarden en die van alle leden van de samenleving onder controle nemen, is het juist omgekeerd; de individuen nemen als individuen aan haar deel' (Marx/Engels, 1976, 263). De proletarische klassesolidariteit is voor Marx associatief-vrijwillig, niet organisch-noodwendig. Als het sociaal contract van Locke en Rousseau. *Bien étonnés de se trouver ensemble.*

8. Een Heilige Alliantie

De burgerlijke revoluties verleenden aan het individualisme zijn politieke basisrechten. Aan het individu werd nu niet meer enkel een plekje gegund in de politieke natuurrecht-theorie van enkele verlichte filosofen of in de verkiezingsleer van puriteinen, maar in de Amerikaanse (1776) en Franse constitutie (1789). Maar het valt niet mee een staat te organiseren op de abstractie van een individu dat 'vrij en gelijk in rechten' wordt geboren en dat gedurende zijn leven ook blijft (préambule van de Franse verklaring van de Rechten van de Mens en de Citoyen). Met de Reactie op de Franse Revolutie vormt zich dan ook een Heilige Alliantie tegen het individualisme. Conservatieven en romantici, socialisten en reactionairen maken een gezamenlijk anti-individualistisch front. De 19de eeuw is die waarin het individualisme voor het eerst in de geschiedenis massaal een cultuur veroverde (Romein, 1976, 231, 235), maar ook de eeuw waarin het ten stelligste weersproken werd. Het revolutionaire individualisme slechte de hiërarchie in naam van de gelijkheid en nam afscheid van de traditie in naam van de vrijheid. Het individu gold voortaan als autonoom, zichzelf de wet stellend. Maar midden in de woelingen van de revolutie – tussen 1790 en 1796 – openden conservatieven als E. Burke, J. de Maistre, L. de Bonald al een tegenoffensief tegen de infame illusie die daarmee werd beleden, een verzet dat later ondersteund werd door populisten als F. de Lammenais, socialisten als P. Leroux en L. Blanc, anarchisten als M. Bakoenin. Een bonte mengeling van politieke voorkeuren, die elkaar evenwel konden vinden in het oordeel van Burke, uitgesproken in zijn polemiek met Th. Paine over de Franse Revolutie, in 1790: dat de Verklaring van de

Rechten van de Mens voor een funeste dwaling en abstractie moet worden gehouden, die de samenleving reduceert tot een agregaat van geïsoleerde deeltjes en niet ziet wat zij werkelijk is: een gemeenschap waarin mensen nauw met elkaar verbonden zijn, ingevlochten in een patroon van tradities en groepssolidariteiten (gec. in Laurent, 1987, 197). Voor de contra-revolutionairen is het individualisme behalve een gevaarlijke illusie ook een slag in het gezicht van de voorvaderen en een opstand tegen God. Een *illusie*, omdat biologie en religie een samenleving maken tot wat ze is, een geheel, terwijl een bleek individualisme mensen alleen maar van elkaar afzondert. Geen mens is een eiland, het individu is een utopie, die vergeet dat een mens als kind geboren wordt, en kind blijft van zijn gezin, klasse, kerk en natie. Uit deze, door conservatieve sentimenten gerichte, maar feitelijke waarneming kon in de 19de eeuw de sociologie ontstaan (zie hfdst. 2.2). 'De menselijke maatschappij bestaat uit families, en niet uit individuen', schreef A. Comte in 1844. 'De maatschappij is geen eenvoudige optelsom van individuen, maar het systeem dat gevormd wordt door hun samenvoeging vertegenwoordigt een specifieke werkelijkheid van eigen karakter', formuleerde diens leerling E. Durkheim nauwkeuriger en sociologischer in 1895 (gec. in Laurent, 1987, 253; vgl. 256 v., 262). Ook al is ondertussen veel van de religieuze pathos door koele analyse vervangen, beide denkers ontvingen hun impulsen uit de Reactie en de Restauratie (Dumont, 1967, 24 v.).

Het individualisme is een *gevaarlijke* illusie, preciseerden de contra-revolutionairen bovendien en gingen daarmee over van constatering naar waardering. Het atomiseert, fragmentariseert en corrodeert elke sociale groep, maakt mensen eenzaam en tot wolven voor elkaar, doet de natie verzwakken en leidt tot anarchie. Individualisme is egoïsme en op egoïsme is geen samenleving te bouwen. De katholiek J. de Maistre zag in het individualisme dan behalve een zonde ook de straf van God die Europa tot de afgrond zou leiden (Laurent, 1987, 202; Lukes, 1973, 4). Tegenover dit 'politieke protestantisme' verdedigde hij een organische visie op de maatschappij, door E. de Lammenais zo sacraal opgeladen, dat lid zijn van de samenleving als zodanig al door hem als één grote, Heilige Communie mocht worden beschouwd (Laurent, 1987, 219 v.). De vraag van het individu: 'Ben ik mijn broeders hoeder?' werd beantwoord met de tegenvraag van de kerk: 'Hoe kunnen we ooit broeders worden zonder Vader?'

Met minder religieuze gloed, maar niet minder beslist, distantiëerden atheïstische socialist en utopisten zich van het kille egoïsme van de kapitalistische markt. Tegenover haar individualisme stond hun socialisme, hun associatie, of ook – het stiefkind van de Revolutie – hun broederschap (Birnbäum/Leca, 1986, 193, 190). Met de reactionairen deelden zij de heroriëntatie op de biologie, die in plaats van de economie het model moest leveren voor de samenleving. 'De mensheid is een levend wezen waarvan de individuen slechts de organen vormen', noteerde C. de Saint-Simon al in 1813. Een holist avant la lettre, die toen al over 'sociale fysiologie' sprak als hij de sociologie bedoelde (Laurent, 1987, 242). Dat het hier slechts een biologische analogie en geen realisme betrof, werd door de 19de-eeuwse anti-revolutionairen over het hoofd gezien. Zij herleidden de samenleving tot bloedbanden, een visie die in onze eeuw catastrofale gevolgen zou hebben. Maar voordat er op z'n Duits van *Volksgemeinschaft* werd gesproken, werd in het Frans de *patrie* al verheerlijkt. 'En wat is het patriottisme?' vroeg De Maistre zich in 1794 af. 'Dat is de verloochening van het individuele' (gec. in Laurent, 1987, 204). Tegenover de tot waarde verheven zelfhandhavingsdrang van het individualisme stelde het 19de-eeuwse anti-individualisme het christelijk gelegitimeerde primaat van de zelfopoffering, 'het enige principe dat orde weet te scheppen en ook het enige middel tot behoud' (De Lammenais, gec. in idem, 220).

9. Extremisten in het individuele (M. Stirner, S. Kierkegaard, F. Nietzsche)

Maar het anti-individualisme slaagt er in de 19de eeuw niet in zijn tegenhanger te overschreeuwen. De 19de eeuw is de eeuw waarin het individualisme binnendringt in alle poriën van de cultuur. De enkeling wordt een zaak van de massa. Het is de eeuw van de Reactie, maar ook die van Stirner, Kierkegaard en Nietzsche.

M. Stirners *Der Einzige und sein Eigentum* (1845) is een verwijfelde poging om heel het mens-zijn tot het individuele ik te herleiden. Met Feuerbach acht hij God een projectie van het menselijk wezen. Maar op zijn beurt ontmaskert hij in Feuerbachs verheffing van de mens tot 'hoogste wezen' een laatste vermomming van een in het nauw gedreven christendom. Want 'de mens', 'het

menselijk wezen' bestaat evenmin en is als abstractie met God ten dode gedoemd. Alleen het ik is werkelijk. De concrete enkeling is niet de incarnatie van een algemeen menselijk 'wezen', maar is ik en wat hij als ik zijn kan, niet meer en niet minder. Dit ik is sterfelijk en aan het niets overgeleverd. Maar ik moet er mijn hele bestaan op bouwen, iets anders dan dit ik heb ik niet. Ik heb alleen mijzelf tot eigendom (Löwith, 1981, 340 v.). 'Ik ben slechts een ik omdat ik mezelf schep', ontdekt Stirner in zijn ineengeschrompelde universum. Van daaruit wordt elke gemeenschapsethiek een onmogelijk over te nemen christelijke erfenis. 'Laten we dus ophouden om naar gemeenschap te streven, laten we ons eerder richten op het particuliere' (gec. in Laurent, 1987, 113; vgl. 111, 118). Zonder schaamte roept Stirner ons op om ons de enige moraal eigen te maken die ons past en die tot nog toe alleen ontkend, verborgen en met schuldbesef beladen al onze daden en inspanningen bepaalt: het egoïsme. 'Wordt een egoïst; een ieder van u worde een almachtig Ik' (gec. in idem, 108). Stirner verdedigt een absurditeit, maar hij kan en wil niet anders.

Het individualisme van S. Kierkegaard keert zich niet als dat van Stirner heftig tegen het christendom, maar beroept er zich juist op. De 'enkeling' is voor hem de categorie waarmee hij zowel de Mens van Feuerbach en Marx als de Christenheid van de 19de-eeuwse liberale kerk als een collectieve illusie wil ontmaskeren. 'De "menigte", dat is de leugen', zegt Kierkegaard, die 1800 jaar christendom ongedaan wil maken om eindelijk tot de waarheid ervan te kunnen doordringen, opdat de mensen eens werkelijk christen worden (gec. in Laurent, 1987, 92 v., vgl. 100). Kierkegaards individu is geen vluchtheuvel, maar uitvalsbasis in de strijd tegen het Algemene, het Systeem, of het nu dat van de Geest (Hegel) of dat van de Mensheid (Marx) betreft. 'Het bijzondere individu is de onvolledige Geest', oordeelde Hegel, die daarmee de enkeling tot doorgangsstadium reduceerde in het wordingsproces van de Geest (Hegel, 1970, 32). Kierkegaard protesteert in naam van de enkeling tegen deze reductie. Aan hem hebben we te danken dat we sindsdien bij 'Individu' niet meer aan een ding (atoom) denken, maar aan een uniek en onvervangbaar menselijk subject (Frank, 1986, 17).

Kierkegaards allergie strekte zich, behalve tot Hegels speculatie, ook uit tot Marx' revolutie. 'Er kan geen sprake van zijn, dat de

idee van het socialisme en van de gemeenschap de redding voor deze tijd is. (...) Het associatieprincipe is in onze tijd niet affirmatief, maar negatief, een uitvlucht, een verstrooiing, een zinsbedrog gekenmerkt door een dialectiek die de individuen sterker maakt door hen op te winden; het maakt sterker door het numerieke, waarmee zij zich aaneensluiten; maar ethisch gezien betekent dat een verzwakking' (gec. in Löwith, 1981, 342). De redenering 'samen staan we sterk' heeft op Kierkegaard geen vat; hij toetst haar aan het criterium of een mens er ethisch mee op vooruit gaat. En nuchter moet hij dan constateren dat 'de menigte een abstractie is en geen handen heeft; terwijl integendeel elk mens er gewoonlijk twee heeft' (gec. in Laurent, 1987, 93). Kierkegaards individu is niet het naakte ik van Stirner, maar de enkeling die verantwoordelijk staat voor God, niet de egoïst, maar de christen. Maar beiden delen hun aversie tegen de collectieve abstractie en de hartstocht voor de enkeling.

Die ook F. Nietzsche bezielde. Zijn *Übermensch* die de mens moet overwinnen en achter zich laten zal, overwint ook alles wat een mens van anderen afhankelijk maakt. Daartoe behoort in de eerste plaats de christelijke moraal die de Westerse mens in de loop der eeuwen tot een tweede natuur geworden is. Liefde, medelijden, sympathie – ze worden ontmaskerd als het geraffineerde zelfbedrog van een zwak mensengeslacht, dat niet op eigen benen durft te staan maar zich behalve sociaal ook nog moreel tot anderen verplicht. Voor Nietzsche is de waarheid van het christendom juist het tegendeel van wat het voor Kierkegaard is: de godsdienstige uitdrukking van de kuddegeest. Het christelijke ontkent de individualiteit, omdat het de diepten ervan vreest. 'De zelfverloochening wordt *niet* met het oog op de nuttige gevolgen die zij voor het individu heeft geëist, maar opdat de zede, de traditie zal overheersen, ondanks alle individuele tegenzin en voordeel: de enkeling moet zich opofferen – zo moet dat volgens de zedelijkheid der zede'. Ook al zijn er de eeuwen door christenen geweest die vóór alles op hun *eigen* zieleheil uit waren, dan nog konden ze daar alleen een slecht geweten aan over houden. 'Elke individuele handeling, elke individuele denkwijze wekt huivering op; het is niet meer te becijferen wat juist de zeldzame, uitgelezen, oorspronkelijker geesten in het hele verloop van de geschiedenis daaronder geleden moeten hebben' (Nietzsche, 1977, I, 1021 v.).

Nietzsche zelf is zo'n aristocratische geest. Hij ziet het *vivre pour autrui* uit de sociologie van A. Comte en de 'sympathie' uit de politieke filosofie van J.S. Mill niet alleen als vale afspiegelingen van de christelijke naastenliefde, maar meer nog als seculaire pogingen om haar nog te overtreffen. 'Men wil niets minder – of men het erkent het niet – dan een grondige omvorming, ja verzwakking en opheffing van het individu: men wordt niet moe om al het kwade en vijandige, het verspilzuchtige en het kostbare, het overbodig luxe in de vorm van individueel bestaan die we tot nog toe kennen op te tellen en aan te klagen, men hoopt goedkoper, ongevaarlijker, gelijkmatiger, met meer eenheid te kunnen huishouden als er nog slechts *grote lichamen en hun leden* bestaan' (1104). Zo stelt Nietzsche de 'moralische Grundstrom' van zijn tijd aan de kaak en neemt het op voor het Individu, dat zich voortaan zelf zijn Tien Geboden schept. Het individu – 'eine äusserst verwundbare Eitelkeit' (III, 474) – wordt ook door het moderne individualisme nog lang niet krachtig genoeg gehonoreerd. Nietzsche herkent in dat laatste niet meer dan 'een bescheiden en nog onbewuste soort van de "wil tot macht"', voor hem nog maar het begin van het individualisme dat werkelijk zijn naam waard is. In het democratisch individualisme 'schijnt het voor een enkeling reeds voldoende om *los te komen* van een overmacht van de samenleving (hetzij van de staat, hetzij van de kerk)'; het aristocratisch individualisme daarentegen zoekt het isolement vanuit zichzelf, om zich *tegenover* de maatschappij te plaatsen en *boven* de massa (III, 605). De eenzame Zarathustra, op hoge bergtoppen en in ijle luchten, de mens op de grens van de hoogste luciditeit en de diepste waanzin – dat is het individu van Nietzsche. Een absoluut individualisme, adembenemend, ontheven aan dat van zwakke stervelingen.

Maar ook de massa werd in de 19de eeuw individu. En niet iedereen wist zijn individualiteit filosofisch te radicaliseren of theologisch te legitimeren, zoals de hier genoemde intellectueel uitverkorenen uit de heersende klasse. Met J. Romein moeten we constateren dat de vermassalisering van het individualisme verhoudingsgewijs maar zelden in de 19de eeuw werd bezongen en diepzinnig doordacht, maar veelal als eenzaamheid werd ervaren en ontvlucht. De 19de eeuw is ook de eeuw van het proletariaat, dat niet de kans had om autonoom te beslissen over het al dan niet

aangaan van zijn sociale bindingen. Zij werden door de machine, die familiebanden verbrak en tot de fabriek veroordeelde, stukgedreund. Het individualisme werd minder als vrijheid verwelkomd, dan met de jeneverfles weggedronken (Romein, 1976, 238).

Het bezitsindividualisme, zo doorzichtig in zijn premissen, kent een merkwaardige dubbelzinnigheid in zijn consequenties, die J. Locke in zijn eeuw nog niet kon doorzien. De volle beleving van de individualiteit door enkelen kwam tot stand door de uitputting van de individualiteit van anderen. 'De grootsheid van het liberalisme van de 17de eeuw lag in zijn opkomen voor het vrije redelijke individu als criterium voor een goede maatschappij; het was zijn tragiek, dat juist deze houding noodzakelijk daarop uitliep, dat aan de halve natie de individualiteit werd ontzegd' (Macpherson, 1980, 294).

Pleidooi voor individualisme

1. Inventarisatie van de voorwaarden

In dit laatste hoofdstuk wil ik de toekomstkansen voor het individualisme onderzoeken, sterker nog: er een partijdig pleidooi voor houden. Maar ik moet bescheiden, met een vraagteken beginnen. Een nieuw individualisme? In hoofdstuk 2 is de onmogelijkheid en de onwenselijkheid van deze omstreden denkwijze omstandig uiteengezet. Wie daarna nog partij wil kiezen voor het individualisme, moet over sterke argumenten beschikken. Welnu, die zijn er.

Ik vat de kritiek op het individualisme samen en probeer haar recht te doen, dan wel haar te weerleggen. Onderscheid moet gemaakt worden tussen een feitelijke en een normatieve kritiek. Feitelijk: de enkele mens *kan* niet los van zijn sociale bindingen worden beschouwd. Een waardering als zodanig is dan ook zinloos. Normatief: zelfs al zou het individu los van anderen kunnen worden beschouwd, dan nog geldt ethisch dat het niet *mag*. Een waardering van het individu als zodanig is wellicht niet zonder zin, maar moreel afkeurenswaardig.

Dit onderscheid tussen feitelijke en normativiteit in de kritiek op het individualisme wordt veelal niet gemaakt. Met name door theologen wordt doorlopend gesmokkeld in het grensgebied dat het land van zijn en kennen scheidt van het rijk van behoren (vgl. hfdst. 1.5 en 2.7.f). Toch laat zich het anti-individualisme op de noemer van deze twee zwaartepunten brengen.

a. De feitelijke mogelijkheid

De feitelijke bezwaren tegen het individualisme zijn niet allemaal van dezelfde orde en oorsprong. We kwamen een *filosofische* kritiek tegen bij M. Horkheimer, Th. W. Adorno en moderne Franse denkers, voor wie de categorie van het individu een denkfout is, een (en hier gaat filosofie al snel over in maatschappij-

kritiek) illusie van de Westerse cultuur, die wellicht effectieve betekenis heeft gehad in het geheel van maatschappelijke doeleinden (als 'ideologie'), maar waaraan geen werkelijkheidswaarde mag worden toegekend. Waarachtig denken neemt afscheid van dit 'filosofisch nominalisme' (Adorno), problematiseert de denkvorm waarin het ik in de moderne tijd zichzelf tegenwoordig dacht te zijn (Derrida), verliest de zelfverzekerdheid van het Westerse 'wij', waartoe zich dit ik, met alle imperialisme en totalitarisme van dien, associeerde (Lyotard).

Een kritiek, die doordacht en verdisconteerd moet worden, wil een pleidooi voor individualisme geen anachronisme worden. Maar betekent dat ook het einde van het individu? Ik wees op de kritiek van J. Habermas dat filosofie en empirie zich bij deze veronderstelling niet dekken. En op de dubbelzinnigheid van de moderne Franse denkers, wier kritiek op het subject tot dionysische dronkenschap kan verleiden, maar ook als een partijkeuze voor het individu, eindelijk bevrijd van dwang tot universaliteit en eenheid (Lyotard), van de terreur van de moderne disciplinaire machtstechnologieën (Foucault), gelezen kan worden. Een nieuw individualisme zou wel eens op verrassende bondgenoten kunnen rekenen, die zich gesteund weten door R. Barthes toen hij er in 1980 een nog wat onduidelijk program van opstelde: 'Ik geloof nu dat het enige marginalisme dat werkelijk consequent is het individualisme is. Maar deze notie moet op een nieuwe wijze opgenomen worden' (gec. in Laurent, 1985, 72).

Een tweede, *religieuze* kritiek op het individualisme heb ik aan het woord gelaten. Als 'religieus' wil ik in dit verband ook het als waarde beleden holisme beschouwen. Al presenteren holistische denkers als Capra en Maffesoli zich als natuurwetenschappers en sociologen, de verbinding die zij tussen hun wetenschappelijke bevindingen en hun mystieke analogie leggen, is alleen overtuigend voor hen die er geloof aan hechten. Ik heb echter vooral gewezen op de morele consequenties die er aan een holistische benadering van de sociale werkelijkheid verbonden kunnen zitten en vastgesteld dat er hier van een kwalitatieve individualiteit van de enkele mens geen sprake meer kan zijn.

Maar op het christelijke anti-individualisme ga ik wat ruimer in. Met een beroep op de Godsleer (Moltmann, Barth), de leer van de kerk (Lehmann), en ook de leer van de schepping (Brunner), is in de

moderne theologie het anti-individualisme beargumenteerd. 'Mens-zijn is in elke situatie voor alles mede-mens zijn (...) Je hebt elkaar nodig, de een de ander', zo vat een pastorale handreiking uit 1983 nog eens samen (Rinzema (red.), 1983, 24, curs. FdL). Grote theologen als Barth en Bonhoeffer hebben tot het inzicht bijgedragen dat mensen niet 'Beeld Gods in hun eentje' (idem) zijn, maar in relatie tot anderen. Daarmee is een enorme vooruitgang in de theologie geboekt. Wie zich nu geen rekenschap aflegt van deze wending van een *analogia entis* naar een *analogia relationis* tussen God en mens, wie een zin als 'de mens is niet alleen, hij is in tweeheid en in dit aangewezen-zijn op de ander berust zijn schepsel zijn' (Bonhoeffer, 1968, 43) niet in zijn ethiek verdisconteert, plaatst zich buiten de theologische discussie.

Maar er is meer. Het individualisme in de theologie is ouder dan zijn kritiek. Men is behept met een historisch provincialisme als men doet alsof er geen Pascal, Calvijn en Kierkegaard bestaan hebben. De theologie verkondigt maar een halve waarheid als zij de christelijke gemeenschapsidee zonder de verenkeling van Jezus, de scheppingsleer van Genesis zonder het profetisme van Ezechiël en Jeremia laat gelden (Von Rad, Troeltsch). De christelijke ethiek maakt een kortzichtige denkfout door individualisme aan egoïsme gelijk te stellen en 'dus' anti-individualisme aan altruïsme. Er is ook een altruïstisch individualisme denkbaar 'dat de basis is geworden van de beschaving, het essentiële beginsel van het christendom en de sleutel tot alle ethische theorieën die voortgekomen zijn uit onze beschaving en haar hebben verrijkt'. Maar waarom moet juist een niet-christelijk filosoof dat zeggen (K. Popper, gec. in Laurent, 1987, 414) en zoekt men nagenoeg tevergeefs naar zo'n uitspraak in de hedendaagse theologie?

Er zijn uitzonderingen en zij dienen gehoord te worden. Dat het huwelijk 'een toename van 's mensen individualiteit boven zijn zelfkunnen uit is' (Rendtorff, 1981, II, 19); dat een leer van de Heilige Geest zowel bij de gemeenschap als met evenveel recht bij het individu in kan zetten (Van de Beek, 1987, 53 vv.); dat als tegenwicht tegen 'de pseudoreligieuze offerzucht van een subject dat zich niets meer verbeeldt' het theologische essay in de ik-vorm een ruimere plaats verdient (Jager, 1988, 133) – ook dat is moderne theologie.

Die zich overigens ook kan beroepen op Barth en Bonhoeffer,

kerkvaders van de 20ste eeuw, naar wie maar met een half oor geluisterd is. Leerde Barth ook niet de Eenheid Gods, waarvan de afzonderlijke mens in zijn uniciteit een afspiegeling vormt? 'God is niet iets, maar Een, de Ene, waarvan de mens slechts te leen heeft gekregen, wanneer hij ook de *Ene* mag zijn' (Barth, 1940, 321). Deze unieke individualiteit maakt het volgens Barth ook onmogelijk voor mensen om elkaars plaats in te nemen. 'Wij kunnen niet voor elkaar intreden', schrijft hij en zet zich daarmee af van een antropologische identiteitsmystiek waarbij de grenzen tussen ik en de ander vloeiend worden. Ik ben weliswaar aangewezen op de ander, maar ik behoor niet aan hem toe, noch hij aan mij; in de ander vind ik niet mijzelf terug. Aldus Barth, die daarmee zijn 'Sein in der Begegnung' nuanceert (Barth, 1948, 313, 232, 324 v.). Vervolgens: in zijn verkiezingsleer, zagen we, zet Barth bij de gemeente in en niet bij de enkeling. Maar nadrukkelijk is daarbij de enkeling als enkeling meebegrepen en komt Barth van daaruit tot de erkenning van de '*particula veri* in het "individualisme"', waarmee hij het individu weer tot zekere eer wil brengen. De christelijke verkiezingsleer acht hij daarom 'fundamenteel "individualistischer" dan alles wat het seculaire individualisme ooit naar voren heeft gebracht' (Barth, 1942, 341, 343, 345). Tenslotte: Barths verzoeningsleer is ook een verdediging van Gods *pro me* dat niet in een *pro nobis* hoeft te verdrinken, maar waaraan hij 'de gerechtvaardigde "wens" van een christelijk individualisme' en de relatieve rechtvaardiging van de piëtistische ik-vroomheid ontleent (Barth, 1953, 844 v.). Blijkbaar, concludeer ik, is Barth meer dan alleen anti-individualist.

En dan Bonhoeffer. De theoloog die eerder dan Barth tot zijn leer van de *analogia relationis* kwam en deze op het spoor ervan zette (Barth, 1945, 219). Die vanaf 1927 (zijn dissertatie) tot en met 1945 (zijn laatste brieven) een *sociale* christologie ontwikkelde, waarin Christus niet meer de eenzame Heiland, maar 'als gemeente existing' (1927), als Mens-voor-andere (1945) wordt getekend. Iedere theoloog kent de retorisch gestelde vraag uit zijn brieven uit de gevangenis: 'Is niet de individualistische vraag naar het persoonlijke zieleheil bij ons allen bijna helemaal verdwenen? Hebben we werkelijk niet de indruk dat er belangrijker dingen bestaan dan deze vraag?' Maar men vergeet dat hij er tussen haakjes nog aan toevoegt: 'misschien niet dan deze zaak, maar dan

toch dan deze vraag !?' (Bonhoeffer, 1977, 312). Zoals ook over het hoofd gezien wordt dat hij in een vorige brief kon schrijven dat 'er naast het Wij nu eenmaal ook nog een Ik en een Christus is', welke ook op monnikachtige, mystieke wijze en niet enkel in de ecclesiologie en de ethiek met elkaar verbonden zijn (idem, 191).

Bonhoeffer dacht van meet af aan vanuit de kerk als christelijke gemeenschap en achtte haar – zijn vriend P. Lehmann had het van geen vreemde (zie hfdst. 2.7.c) – de vooronderstelling en het vertrekpunt van alle theologie. 'Er is nu eenmaal één religie waarin de gemeenschapsgedachte wezenlijk is opgenomen en dat is de christelijke' (Bonhoeffer, 1960, 89). Maar Lehmann verwerkt maar de halve Bonhoeffer. Want is er een radicaler theologisch individualisme mogelijk dan Bonhoeffer in zijn studie over nota bene de christelijke gemeenschap ontwikkelde? 'Slechts aan het Gij ontstaat de persoon', zegt Bonhoeffer in koor met M. Buber, F. Ebner en F. Gogarten. 'En toch staat de persoon in volstrekte isolering', voegt hij er vervolgens zelf aan toe (idem, 31). Zijn scheppingsleer kent aan de enkele mens een 'structurele openheid' toe en maakt van hem een communicatief wezen (43). Maar de mens kent ook een 'structurele geslotenheid', die het in elkaar overlopen van ik en de ander waarbij 'allen één' worden bij de wortel afkapt (47). Niet 'gemeenzaamheid' is het wezen van de gemeenschap, oordeelt Bonhoeffer, die nadrukkelijk van een 'innerlijke gescheidenheid' tussen ik en de ander spreekt (54 v.). Deze schepselmatige scheiding van in den beginne wordt door de zonde weliswaar een 'volledig gewilde isolering', waarin geen mens iets met een ander van doen wil hebben. De zonde is daarmee de perversering van het individualisme in egoïsme en eenzaamheid. Maar zij is niet gelijk aan het individualisme als zodanig, dat in Gods schepping over goede papieren beschikt (73).

De christelijke verzoening met God brengt een mens in de gemeenschap van de kerk. Maar voordat Bonhoeffer dat benadrukt, accentueert hij het feit dat de verzoening allereerst de mens radicaal isoleert. In Christus' volstrekte eenzaamheid aan het kruis en in zijn dood is elk mens opgenomen: hij wordt daardoor tot de uiterste verenkeling in zijn onvervreembare schuld gedreven en ervan verlost (108). De herwonnen gemeenschap van de kerk is de sociale gestalte van de verzoening met God. Zij wordt gekenmerkt door een structureel met-elkaar en een daadwerkelijk voor-elkaar

(127). Maar in de kerk *blijven* allen enkelingen, als schepsel en als zondaar, tot aan het einde der tijden toe. Ik en de ander staan ook in de kerkgemeenschap als vreemden tegenover elkaar, als schepsel van elkaar gescheiden, als zondaar van elkaar geïsoleerd (217; 11 v.). Bonhoeffer waarschuwt dan ook voor de verwisseling van gemeenschapsromantiek en de gemeenschap der heiligen. Voor hem is de gelegenheid waarop hij uitstekend de gemeenschap der heiligen te 'ervaren' valt, een... avondmaalsviering in een grote stadskerk (209; 185). Ik concludeer dat Bonhoeffer een even groot pleitbezorger is van de christelijke gemeenschap, als van het 'individualisme in waarachtige zin' (279) dat daar zijns inziens in ligt opgesloten. Het wordt tijd deze kant van Bonhoeffers erfenis eens naar het licht te keren.

Zonder dat er tussen hen een absolute scheiding is, kan er naast een filosofische en een religieuze, ook een *antropologische* en *sociologische* kritiek op het individualisme worden onderscheiden. Het individu kan niet als zodanig worden beschouwd en gewaardeerd, omdat de mens en de samenleving in het algemeen, en wij en onze Westerse maatschappij in het bijzonder, daar niet op gebouwd zijn. De mens is een mimetisch wezen (Girard), de moderne mens een groepsdier (Riesman, Maffesoli), onze samenleving het toppunt van conformisme (Anders). Mens- en maatschappijvisies die hun (wat ik genoemd heb) 'sociologisme' soms tot in het extreme hebben opgevoerd, en dat op grond van waarneembaar, feitelijk menselijk gedrag. Zij radicaliseren het door de sociologie onomstotelijk aangetoonde gelijk van Aristoteles' ontdekking 'dat de mens een levend wezen is dat gemeenschap sticht' (gec. Van Raalten, 1984, 12). Onder het feitelijke oordeel dat de mens doorgaans een nabootsend, zich conformerend, sociaal wezen is dat zich graag nestelt in de warmte van anderen (ook al doet hij dat stiekem en verklaart hij het tegendeel), komen we denk ik niet meer uit. Menselijke fenomenen laten zich noch explicatief noch descriptief als uitsluitend individualistisch beschrijven, de radicale methodologische individualisten ten spijt. En dat zeker nu massaconsumptie en massacommunicatie tot in de diepste lagen van de mensenziel binnendringen. Een pleidooi voor individualisme dat niet een paar bacillen van het sociologisme heeft opgesnoven, is weerloos als het uit zijn ideologische vacuüm komt.

Maar tegen een overdosis moet het zich weren: er zijn goede afweervormen mogelijk. In de eerste plaats: het methodologische individualisme in een gematigde vorm, dat zich gedwongen ziet om bij het verklaren en beschrijven van tal van sociale fenomenen aan de individuele sociale actor en de betekenis die deze aan zijn handelingen verleent de prioriteit te verlenen (Birnbaum/Leca, 1986). Niet alle sociologie is per definitie holistisch, behalve zonder Durkheim komt zij ook zonder Weber niet uit.

Vervolgens: ook het sociologisme doet aan historische en culturele bekrompenheid. De culturele antropologie heeft een weidsere blik en onthult dat heel de Westerse cultuur van het begin af aan als een unieke afwijking op het Algemeen Menselijk Patroon moet worden beschouwd, dat hoe verschillend van weefstructuur ook, consequent 'holistisch' de samenleving vormgeeft (Dumont). Het Westen stelt het individu boven de gemeenschap, maakt het los van de traditie, en vrij voor kritiek en empirie; de wetenschap waarvan ook de sociologie een tak is, is vrucht van dit individualisme. Met andere woorden: slechts met het individualisme als culturele vooronderstelling is een conformistische en mimetische kijk op de mens mogelijk. Wie eerst de mens als enkeling afzonderlijk heeft leren beschouwen, kan daarna pas beweren dat hij zich aan een *ander* conformeert.

Maar – en dat in de derde plaats – men hoeft niet tot in de methodologie af te dalen om het sociologisme te relativiseren. Over de sociologische waarneming van de huidige samenleving is als zodanig al discussie te over mogelijk. Dat de traditionele gemeenschapsvormen van ras, klasse, huwelijk, kerk, partij en staat snel aan betekenis inboeten, is een constatering waaraan niemand ontkomt. Aan de conclusie dat daarbij het individu meer dan ooit op zichzelf aangewezen raakt evenmin. We beleven 'de tendens tot een toename zonder precedent van het specifieke gewicht van de individualiteit in de samenleving. Nog nooit immers heeft de ontwikkeling van de sociale formaties in confrontatie met de vigerende technologische revoluties een zo grote mate van competentie, verantwoordelijkheid, initiatief en persoonlijke creativiteit vereist. En evenmin is ooit het geopende veld van mogelijkheden voor de individuen zo snel en opvallend toegenomen'. Hier is niet een optimistische liberaal als G. Lipovetsky aan het woord, maar L. Sève, een van de ideologen van het Franse communisme (in Bertrand e.a., 1987, 77 v.).

Dat bij deze voortgaande individualisering van evenveel lief als leed, vrije keuze als bittere noodzaak sprake is, lijkt Sève (om van Lipovetsky of Laurent niet te spreken) niet in rekening te brengen. Maar ook echtscheidingen en verweduwingen maken mensen tot individuen, of ze willen of niet. Een positieve waardering van het individualiseringsproces (individualisme) betekent niet dat men zich uitsluitend vrolijk-liberaal over deze ontwikkeling gaat maken. Maar ook betwijfel ik of een treurig-christelijke reactie adequaat is. Ook vanuit pastorale motieven is een pleidooi voor individualisme denkbaar: zij bepleit het einde van de nutteloze leedtoevoeging die niet-(meer)gehuwden ondergaan als hen vanuit met name kerk en christendom voorgehouden wordt dat alleenstaanden van zichzelf uit incompleet zouden zijn, geamputeerde mensen.

Maar terug naar de feitelijke ontkenning van de mogelijkheid van individualisme op antropologische en sociologische gronden. Er is nog een vierde reden waarom deze kritiek niet als afdoende beschouwd kan worden. Ook als een mens persoonlijk en maatschappelijk geen individualist kan zijn, omdat hij niet zonder zijn sociale bindingen uitkomt, dan nog geldt dat hij zichzelf (en anderen hem) er los van mag, ja zelfs moet zien om zijn individualiteit te onderkennen. Zijn feitelijke individualiteit, die niet binnen het sociologische universum kan worden beschreven, maar als postulaat onontkoombaar is. Tenminste, als men de enkele mens als een uniek wezen wil blijven beschouwen, onherleidbaar tot zijn soort, onvervangbaar door een exemplaar van zijn genre. Individualiteit betekent dat de enkele mens slechts herleidbaar is tot zichzelf, slechts te vervangen door zichzelf (Frank, 1986, 120). Een cirkelredenering die ontoelaatbaar wordt geacht in de wetenschap. En dus verbannen lijkt naar het ontoegankelijke en oncontroleerbare oord van religie of poëzie. Maar ik vraag me af of het empirisch positivisme van de wetenschap en de esoterie van de godsdienst de enige alternatieven zijn, los van de vraag of zij als alternatieven juist zijn. Ik zou een pleidooi voor een feitelijke individualiteit willen houden, die ontsnapt aan de sociologie, niet vlucht in de godsdienst, maar zichtbaar wordt in de ethiek. In de ethiek wordt de individualiteit beargumenteerd, die in de godsdienst geponeerd wordt. Zijn verantwoordelijkheid maakt een mens tot individu – dat is de stelling die ik straks zal uitwerken. Nogmaals: het betreft

een feitelijk 'ik' los van anderen, ook al is het alleen in een normatieve context zichtbaar.

b. Het morele gehalte

Hier ontmoet ik een tweede categorie van bezwaren die tegen het individualisme worden ingebracht: die van normatieve aard. Ook al zou men de enkele mens als individu los van anderen kunnen beschouwen, dan nog mag het niet op ethische gronden.

Deze kritiek is betrekkelijk nieuw. Pas sinds het bezitsindividualisme de premisse is geworden van de Westerse samenleving, wordt het individualisme als a- of anti-sociaal (in de politiek) of egoïstisch (in de economie) beschouwd. De kritiek op een apathisch narcisme dat de grondslagen van ons maatschappelijk bestel ondergraaft, doordat het individu zich terugtrekt in de privé-sfeer (Lasch, Sennet, Bellah), is als eerste door De Tocqueville verwoord. Hij signaleerde het gevaar dat een democratie waarin het individu 'zichzelf genoeg is' niet alleen aan een mens zijn voorvaderen doet vergeten en hem verbergt voor zijn nageslacht, maar hem ook 'afscheidt van zijn tijdgenoten; zij werpt hem onophoudelijk op zichzelf terug en dreigt hem ten slotte helemaal op te sluiten in de eenzaamheid van zijn eigen hart' (De Tocqueville, 1961, II, 145). Een aanvankelijk moreel gesproken neutrale situatie slaat zo gemakkelijk en als vanzelf om in een vrijplaats voor de menselijke ondeugd. Het individualisme wordt tot egoïsme, als het algemene welzijn geen zaak meer van individuele interesse is. De Tocqueville ziet daarom een bijna oorzakelijk verband tussen individualisme en despotisme. Als niemand meer aan het publieke welzijn denkt, maken boosdoeners er zich meester van (idem, 148 v.). Hoe egoïstischer het individu, hoe sterker doorgaans de staat (vgl. Hobbes; Macpherson, 1980, 288). De Tocqueville ontwikkelde een politieke kritiek op dit narcisme die vandaag op vele manier vervoegd en verbogen wordt. Maar hij nuanceerde waar veel huidige critici van het individualisme vertroebelen, door wel onderscheid aan te houden tussen individualisme en egoïsme. Al wordt het eerste 'op den duur, uiteindelijk' geabsorbeerd door het tweede, het ene is een recente uitdrukking van een 'doordacht en vreedzaam gevoel en die elke burger in staat stelt zich te isoleren van de massa van zijn gelijken', terwijl het andere een blind instinct is zo oud als de wereld, 'een hartstochtelijke en overdreven voorliefde voor zich-

zelf, die de mens ertoe brengt om alles alleen met zichzelf in verband te brengen en aan zichzelf de voorkeur te geven boven alles' (De Tocqueville, 1961, II, 143 v.). De Tocqueville onderscheidt dus tussen moraal enerzijds en politiek en economisch handelen anderzijds, en vermengt beide taalvelden niet, ook al legt hij verbanden tussen beide aan. De verhouding tussen de privé-sfeer en de publieke sfeer in de democratie is wat anders dan die tussen egoïsme en altruïsme.

Ook al is de verhouding tussen het private en het publieke in onze samenleving oneindig veel complexer geworden dan in die van De Tocqueville en is zijn remedie tegen het narcisme (een decentralisatie van verantwoordelijkheden, waarbij aan de burger de 'administratie van de kleine zaken' wordt overgelaten (II, 150 v.)) op zijn minst te simpel, dan nog verdient hij in zijn onderscheid navolging. Wie individualisering identificeert met een toename van het egoïsme of confronteert met solidariteit, vergelijkt appels met peren. Op het niveau van de publieke sfeer kan er ook een collectief egoïsme bestaan (het klasse- of staatsbelang), zoals er omgekeerd in de privé-sfeer een altruïstisch individualisme kan bestaan dat bereid is om ten bate van andere individuen zichzelf dingen te ontfagen (K. Popper, gec. in Laurent, 1987, 413). 'Men is nooit meer zichzelf dan wanneer men eventueel ook tegen zichzelf kan ingaan', oordeelt Laurent in het verlengde van deze gedachtengang (Laurent, 1985, 170). Hij ziet in het egoïsme de perverse incarnatie van het individualisme zoals het stalinisme dat van het socialisme was (121 v.).

Men zou nog verder kunnen gaan door het individualisme niet als de vijand van de moraal, maar als haar vooronderstelling te zien. Immers, alleen wie zichzelf los ziet van anderen, kan er ook als ander voor hem zijn. De zelfverloochening waartoe Jezus oproept is alleen in de geest van het evangelie als zij voortkomt uit individuele vrijheid, niet als zij geschiedt vanuit collectieve dwang. De zin 'Hebt uw naaste lief' moet in één adem met 'als u zelf' gezegd worden om niet in zichzelf te verstikken. 'Het probleem is niet', schreef de jood E. Fromm toen hij de bijbel in cultuurpsychologie omzette, 'dat de mensen zich te veel met hun eigenbelang bezighouden, maar dat ze het noch weten te herkennen, noch weten te dienen; niet dat zij egoïst zouden zijn, maar dat zij zichzelf niet waarachtig liefhebben' (gec. in Laurent, 1985, 102). Individualis-

me sluit naastenliefde niet uit; met Kierkegaard laat zich zelfs beweren dat naastenliefde individualisme veronderstelt; want hoe kun je ooit je naaste liefhebben als je hem niet eerst isoleert uit de massa? De bijbel zegt niet: 'Hebt de menigte lief', maar 'Hebt uw naaste lief' (gec. in Laurent, 1987, 94). Bovendien: hoe kun je ooit je eigen interesses aan die van anderen ondergeschikt maken als je ze niet eerst los van die van anderen kunt onderscheiden? Niet de samenleving als zodanig verdraagt zich niet met individualisme, maar een gesloten samenleving, waarbij de moraal gedwongen voorgeschreven wordt en een zaak van sancties en niet van vrije keuze is geworden. Niet het individualisme verdient als zodanig morele afwijzing, maar alleen die vorm waarbij er geen ruimte is voor gedragsalternatieven die niet uitsluitend op zichzelf gericht zijn.

Dat individualisme niet per definitie de moraal uitsluit, maar haar in principe ondersteunt, laat zich illustreren met het contrast van een ethiek die van individualisme niets weten wil. De holistische socioloog M. Maffesoli verdedigt een groepsethiek, waarin waarden als hartelijkheid, nabijheid, sympathie, intieme vertrouwelijkheid en contact hoog gewaardeerd worden (Maffesoli, 1988, 28, 97). Het gemeenschapsethos dat hij in kleine verbanden signaleert, berust weliswaar op een collectief egoïsme, waarbij het zelfbehoud van de groep de hoogste waarde is (117), maar komt op grond daarvan toch tot een sterke mate van ethisch hoogwaardige solidariteit en onderlinge hulpverlening (30, 39). Deze ethiek rust echter niet op individuele keuze na redelijke argumentatie, maar op gevoelsnabijheid: in de groep houdt men elkaar warm, scharen de schouders zich aaneen, gaat men voor elkaar door het vuur (30). 'Het delen van gevoelens is het echte sociale cement', aldus Maffesoli (62), die toegeeft dat het iets primitief-animaals heeft om een ethiek op de nestgeur, de territoriumdrang, de stemmingen en gevoelens van aantrekking en afstoting te bouwen. Maar deze post-moderne, 'een beetje barbaars aandoende' (45) terugkeer naar het stamethos acht hij noodzakelijk om onze beschaving te bevrijden van de illusie als zou het individu en zijn ratio de basis kunnen vormen van de moraal. Dit is een feitelijke misvatting: zo werkt moraal niet, moraal is altijd groepsmoraal. Maar ook een normatieve: is het Westen met z'n utilitaristische logica er soms in geslaagd om werkelijke solidariteit tot stand te brengen?

Provocerend verdedigt Maffesoli dan dat de maffia het model zou kunnen leveren voor de morele bindingen in onze maatschappij: zoals daar de groepscode heer en meester is, zo zou het in heel de samenleving moeten zijn (148). Maar ook het Braziliaanse carnaval kan hem als ethisch voorbeeld dienen. Is daar niet de vreemdeling die bij ons wordt geweerd, als hij wordt ondergedompeld in de bonte wervelende massa, eveneens door die massa geaccepteerd? De chaotische groep aanvaardt de heterogeniteit, die door afzonderlijke individuen wordt uitgesloten (146 v.). Maffesoli voert een extatische flirt uit met een groepsethiek waarin 'ons soort' het laatste criterium wordt. En zonder een spoor van ironie verdedigt hij de stelling dat in een moraal waarin het territorium van de buurt de solidariteitsgrenzen bepaalt, een racistische winkelier het op zal nemen voor de Arabier van op de hoek, omdat de geografie (de hoek) voor hem ten slotte meer zal tellen dan de biologie (het Arabier-zijn). Het klinkt alleen ongeloofwaardig, omdat we in onze abstracte, ge-associeerde samenleving dit soort solidariteiten niet meer gewend zijn te denken (31 v.). Maffesoli weet dat niet al zijn lezers hem zullen geloven en hij geeft toe dat de massa een vacuüm schept, dat gevuld kan worden met zowel extreem-links als met ultra-rechts (55 v.). Maar desondanks preferert hij zijn gemeenschapsethos boven dat van het individu. 'Decadentie? (...) waarom niet, wanneer men onder decadentie verstaat dat wat sterft zwaar is van dat wat geboren zal worden. De bloemen die uitbloeien, uitgeput door hun volmaaktheid, gelden als de belofte van goede vruchten' (142).

Maffesoli maakt een morele keuze die ik niet de mijne maken wil. Ik ben gewaarschuwd door L. Dumont, als hij na zijn analyse van het nazistische totalitarisme concludeert dat in een principieel individualistisch Westen elke vermeende terugkeer naar het holistische primaat van het geheel een leugen is met catastrofale consequenties (Dumont, 1983, 28). Het laatste experiment met een groepsethiek ligt in het Westen vijftig jaar terug en behoeft geen herhaling. De koestering in het warme gevoel van veiligheid en geborgenheid dat de groepssolidariteit verschaft, wordt gekocht tegen de te hoge prijs van de individuele vrijheid. En overtuigender dan dat van Maffesoli's buurtwinkelier vind ik het anti-racisme van Laurents abstraherende individu, hoe koud het ook klinkt: het individualisme kan per definitie niemand herleiden tot de groep

waartoe hij behoort, maar beschouwt hem los van zijn culturele en biologische identiteit op zichzelf. Een abstractie, maar een weldadige (Laurent, 1985, 173).

Het individualisme hoeft dus niet bij voorbaat moreel te worden gediskwalificeerd. Maar is daarmee alle verdenking weggenomen? Daarvoor is het misverstand van egoïsme toch te hardnekkig. We hoeven van het individu geen demon te maken die alléén op zijn eigen belang uit is, maar ook geen heilige die uitsluitend op het heil van anderen bedacht is. De enkele mens is moreel gesproken in het bezit van een gevarieerde garderobe; de sociologische verklaringstheorie die het menselijke gedrag uitsluitend tot egoïsme herleiden wil, is voor het begrip van tal van politiek en economische fenomenen niet toereikend, oordelen weliswaar de beoefenaars van een methodologisch individualisme (Birnbaum/Leca, 1986, 79). Maar – om in hetzelfde beeld te blijven – het individu draagt wel het hemd nader dan de rok. Hoe pover klinkt dan de individualistische ethiek in de versie van A. Laurent: 'Als ik zeg: "ik eerst", dan betekent dat niet "ik alleen". Als ik leven wil voor mijzelf, leef ik nog niet *alleen* voor mijzelf' (Laurent, 1985, 13). Dit is dan de minimale moraal van de mens die zich niet a- of anti-sociaal wil noemen, maar wel zegt een 'sociaal leven à la carte' te willen leiden (idem, 73).

Maar is Laurent daarvoor te blameren? Heel de kapitalistische economie drijft toch op deze premisse dat het individu zichzelf tot eigendom is en niets aan anderen daarvan schuldig is (Macpherson)? De zuinige moraal van Montaigne dat men zich aan een ander hoogstens uitlenen moet, maar zich slechts geeft aan zichzelf (gec. in Laurent, 1987, 26), leeft niet langer teruggetrokken in de torenbibliotheek van een kasteelheer bij Bordeaux, maar is wereldwerkelijkheid geworden. Spinoza's zin 'Conatus sese conservandi primum et unicum virtutis est fundamentum' (Het streven om zichzelf te behouden is de eerste en enige grondslag van de deugd) is inmiddels van een in deftig Latijn gestelde filosofische these tot een mondiale economische wetmatigheid geworden, 'de ware maxime van heel de Westerse beschaving' (Horkheimer/Adorno, 1969, 35. Vgl. Spinoza, *Ethica*, IV, 22). 'De mens is het zijnde, dat het in zijn zijn om zijn zijn zelf gaat' (Heidegger): een diepzinnigheid uit het Zwarte Woud? Ja, maar ook de platte banaliteit van elke dag (vgl. Frank, 1986, 21). Een individualisme dat zich niet binnen het raam

van deze, ons tot tweede natuur geworden 'volharding in ons eigen wezen' weet te bewegen, is misschien moreel gered, maar als concreet gedragsalternatief verloren. Het is engelenethiek, die de zorg om de broodvraag niet kent. De economische werkelijkheid dwingt mij immers om mij op straffe van maatschappelijke liquidatie de grondslag van het bezitsindividualisme eigen te maken: dat ik heer ben in het domein van mijn geest en lichaam, waarop geen ander zijn rechten kan laten gelden, noch ik op dat van een ander. Een zin als 'het individu moet nog uitgevonden worden' (H. Marcuse, gec. in Laurent, 1985, 156) is in dit verband slechts verleidelijke retoriek. Het individu *is* er, zoals het kapitalisme er *is*. Het gaat er minder om een nieuw individualisme te decreteren, dan om te weten hoe het bestaande kan worden omgevormd tot een moreel acceptabele en praktisch leefbare denkwijze. Slechts wie zich rekenschap aflegt van de objectieve bestaansvoorwaarden kan een reëel pleidooi voor een (ver)ander(d) individualisme houden.

Zo kom ik tot een viertal voorwaarden die aan elk pleidooi voor individualisme moeten worden gesteld:

1. Het moet de *kritiek* op het individualisme verdisconteren. Ik heb dat in het voorgaande proberen te doen. Tegelijk mag het zich gesteund weten door maatschappelijke ontwikkelingen waarin de situationele ontstaansvoorwaarden voor het individualisme ('individualisering') meer dan ooit aanwezig zijn.
2. Het moet zich rekenschap afleggen van en zich *verantwoorden* tegenover de culturele context waarbinnen het gehouden wordt. Voor iemand die in het Westen vandaag het individualisme wil verdedigen betekent dat, dat hij dat voor het forum van de wetenschap (filosofie, antropologie en sociologie met name) moet doen. Ook als ik constateer dat een begrip als individualiteit niet ten volle binnen het sociologisch universum gedacht kan worden, dan nog kan ik mij niet simpelweg tevreden stellen met een beroep op de religie waarin de notie wel onderdak vinden kan. 'Het individu rust in God' is een theologische uitspraak die ik van harte voor mijn rekening nemen wil. Maar ik kan het daar niet bij laten. Een beroep op een transcendentie zal immanent verantwoord moeten worden. Dat is de paradox waarin het moderne individualisme ons zelf gebracht heeft: de laatste beroepsinstantie voor het interpreterende individu is het individu zelf (Frank, 1986, 117; vgl. Ferry/Renaut, 1987, 43).
3. Het moderne individualisme heeft zich breed gemaakt in de

economie, de dominante sector in onze samenleving. Het bezitsindividualisme behoort tot de grondslag van de Westerse maatschappij. Een pleidooi voor individualisme kan niet om deze stand van zaken heen, wil het niet alle realiteitszin verliezen.

Maar het is ook de vraag of het bij de economie moet hantouren. Nu ook de sociale, culturele en religieuze leefwereld steeds meer het terrein wordt van de toenemende individualisering, moet het individualisme uit het politiek-economische vertoog gehaald worden, waarin het door de liberale traditie is opgesloten (zo nog: Kinneging, 1988; vgl. Dumont, 1977, 247).

4. Een pleidooi voor individualisme zal behalve sociologisch ook ethisch niet om de *ander* heen kunnen om geen geborneerd individualisme, al dan niet met een slecht geweten, te worden. Vrijheid en gelijkheid zijn waardige nakomelingen van het individualisme, maar de broederschap is zijn stiefkind (Lukes, 1973, 158). Dat solidariteit en individualisme elkaar niet uitsluiten, heb ik al betoogd. Maar hoe zijn zij werkelijk samen te denken, zonder dat het een het ander minimaliseert? Een discussiepunt van politiek-ideologische aard, maar ten diepste een filosofisch-ethisch probleem. Is er een individualisme mogelijk dat van de ethiek niet zijn sluitstuk, maar zijn fundament weet te maken? Dat zou met recht een individualisme van het goede soort mogen heten.

Mijn pleidooi voor individualisme heeft niet de pretentie er een complete theorie van te ontwikkelen. Maar ik wil mijn studie niet afsluiten dan na in elk geval één stap in die richting te hebben verkend. Ik beroep mij op het werk van E. Levinas. Ik meen dat zijn filosofie duidelijk maakt hoe het individualisme de fundamenteën van een cultuur die zich definieert als redelijk (de Westerse), bepaalt. Tevens verdedigt hij een individualisme dat aan de door mij zojuist opgestelde voorwaarden expliciet beantwoordt: a. het beweegt zich binnen de grenzen van filosofische redelijkheid en – hoe verbonden het ook is met – het vlucht niet in een beroep op de godsdienst; b. het heroriënteert en fundeert het individualisme opnieuw in zijn oorsprong: het profetisch individualisme (vgl. hfdst. 3.4), maar verdisconteert tegelijk de morele premisse van de moderne economie waarin het een individu principieel om zijn eigen zelfhandhaving te doen is; c. het maakt van de ethiek geen stiefkind. Levinas' individualisme sluit de ethiek niet uit, maar rust erin. Met een schets van het 'ethisch individualisme' van Levinas

wil ik de onontkoombaarheid van het individualisme voor de voortgang van de Westerse cultuur (als zij zichzelf althans niet wil opheffen) laten zien. Tevens kan zij als een pleidooi voor een vorm van individualisme gelden waarvoor niemand zich moreel hoeft te schamen.

2. Een 'ethisch individualisme' (E. Levinas)

Dat E. Levinas (geb. 1906) een joods denker is, gedrenkt in Thora en Talmoed, gestempeld door de nazistische terreur en de uitroeiing van het joodse volk, hoeft hier geen betoog (zie De Lange, 1989). Dat hij daarnaast en daarin een Westers filosoof is, en dat zijn denken in de traditie van Plato en Descartes geplaatst kan worden, geldt als minder aanvaard. Levinas is misschien een buitenbeentje in de Westerse filosofen-school, maar behoort onder tusschen wel tot hun klas, en tot de knapsten onder hen: hij door-denkt op kritische, strenge wijze de condities waarin het moderne Westen zich maatschappelijk gemanoeuvreerd heeft. En dat als belanghebbende en niet als buitenstaander.

Zijn filosofie omvat over de breedte genomen maar een paar thema's en cirkelt onophoudelijk rond de polen van Ik en de Ander. Maar Levinas boort op deze vierkante meter zo diep, dat hij de fundamenteën van ons sociale denken ermee blootlegt en de aporie ervan onthult. Dat hij daarbij naast Plato en Descartes ook Mozes en Ezechiël als getuigen oproept, is alleen maar vruchtbaar voor het Westerse denken zelf, dat zijn joodse wortels te lang heeft veronachtzaamd. Levinas komt daarbij een nieuwe benadering van de sociale werkelijkheid op het spoor, die ik en de ander, individualiteit en solidariteit, egoïsme en ethiek, economie en religie, kortom (zoals hij zelf het filosofisch zegt:) ontologie en metafysica samen weet te denken, zonder dat deze tot elkaar herleid of op elkaar in mindering gebracht worden.

Het gaat mij hier om de socio-politieke implicaties van Levinas' denken. Een hele theologisch-ethische en metafysische dimensie van zijn aan perspectieven rijke filosofie wordt door mij bewust afgedekt. Ik onderneem hier een beperkte lezing van Levinas als sociaal denker en richt mij in het bijzonder op de methodologische aspecten ervan. Is het mogelijk om ik en de ander beiden te denken, terwijl daarbij ook het ik tegelijkertijd nog afzonderlijk gedacht

kan worden? Is er een andere sociale logica dan die van de sociologie mogelijk, die niet minder dan de sociaal-wetenschappelijke benadering van de subjectieve en intersubjectieve werkelijkheid het statuut van redelijkheid en betrouwbaarheid verdient? Stel dat zo'n sociale logica mogelijk is – kan zij dan uitgedrukt worden in een taal die niet direct naar de achterkamer van de poëzie of de bovenzolder van de religie (ook al put zij uit beide bronnen) verbannen hoeft te worden? Ik meen dat Levinas voor de sociale grondervaringen zo'n taal heeft ontwikkeld en dat zijn 'ethisch individualisme' (Levinas, gec. in Laurent, 1987, 538) het sociale denken uit het slop kan halen waar het door een logica vol valse tegenstellingen in is gebracht. Levinas overschrijdt daarbij de grenzen van het objectiverende denken, niet om het achter zich te laten, maar om het de vergeten ervaring te binnen te brengen waarvan het leeft (Levinas, 1961, XVII). 'Het sociale', ontdekt hij, 'gaat boven de sociologie uit' (1982b, 50). Levinas' redelijkheid is niet minder streng dan die van de sociale wetenschap. Maar hij thematiseert constant de ultieme grenzen van de sociale ratio, die hij niet aan de uiteinden van het spectrum van de sociale filosofie, maar in haar midden lokaliseert. Tussen mij en de ander gaapt een kloof, die met geen denken valt te overbruggen. En die toch – een openbaring! een ervaring! roept Levinas dan uit – overbrugd wordt. Levinas concludeert daaruit: 'De socialiteit kan niet dezelfde structuur als de kennis bezitten' (idem, 52). Daarmee ontvlamt het onstekingsmechanisme dat zijn denken onophoudelijk in beweging zet. Hoe de diepste eenzaamheid van het ik samen te denken valt met de opperste verrukking in de nabijheid van de ander, zonder dat beide in paradox of dialectiek weer een verbinding aangaan – dat is de onuitputtelijke vraag die Levinas zichzelf voortdurend stelt. Zijn filosofie is geen antwoord op deze vraag, maar haar steeds hernieuwde formulering. Er zit geen voortgang in Levinas' denken, hij ontwikkelt geen systeem. Hij voert slechts diepteboringen uit, exploraties telkens van een andere zijde, maar in hetzelfde gebied: de subjectiviteit van het ik, geconfronteerd met de manifestatie van de ander (Th. de Boer, in: Levinas, 1977, 28).

Levinas' sociale filosofie is daarmee een moderne, Westerse expressie van sociaal denken. Behalve naar haar inhoud (daarover straks), ook naar haar voorwaarden: de voortdurende confrontatie van een ik met een ander die in haar wordt verondersteld is pas

mogelijk en werkelijk geworden in een egalitaire, individualistische maatschappij, die de sociale hiërarchie in beginsel heeft afgeschaft en het individu niet meer herleidt tot een functie van zijn sociale groep of traditie. Levinas' filosofie is de uitdrukking van de constante 'beproeving van de nabijheid' die wij in het Westen ondergaan, schrijft A. Finkielkraut in zijn mooie boek over de wijsgeer (1984, 156). De schok van deze beproeving, die ook in het denken van R. Girard weer tot thema wordt gemaakt (vgl. hfdst. 2.5), hebben wij uit zelfbehoud afgezwakt, de pijngrens van de confrontatie hebben wij opgeschoven, de ander als ander geneutraliseerd. 'Men heeft de natuurlijke verbazing over de realiteit van de naaste verloren, of zoals men meent "overwonnen"', schreef D. Bonhoeffer in 1927 (Bonhoeffer, 1960, 143). 'Een mens ontmoeten, dat is wakker gehouden worden door een raadsel', bevestigt Levinas in 1972 in zijn pleidooi voor humanisme, te midden van een Frans denken dat zich bij de notie 'mens' niets meer denken kan (1972, 125). Levinas laat zich verwonden, prefereert de kwetsuur van een sensibel denken boven de apathie van een cynisch geworden anti-humanisme. Als het humanisme moet worden afgewezen, dan omdat het te weinig menselijk, niet omdat het te menselijk zou zijn geweest (1978, 164, 211).

Toch is het een groot misverstand (waarvan met name anti-individualistische theologen het slachtoffer zouden kunnen worden) om dit denken, waarin de ander zo breeduit aanwezig is, als een altruïstische gemeenschapsfilosofie af te schilderen. Als A. Smith en D. Hume weet Levinas van het egoïsme, maar nog minder dan hen vertrouwt hij op de sympathie die het moet verzachten (Finkielkraut, 1984, 141). Als Hobbes en Machiavelli heeft hij weet van de politieke wil tot macht en haar geweldsterreur, want meer dan zij heeft hij deze als slachtoffer aan den lijve ondervonden. 'Wanneer men die tumor in zijn herinnering heeft', schrijft Levinas in 1966 over het nazi-bewind, 'dan kunnen daar twintig jaar niets aan af doen' (1976b, 142). In 1978 droeg hij dan ook zijn tweede hoofdwerk op aan de zes miljoen joodse nazi-doden en aan de miljoenen mensen van alle confessies en uit alle naties, die slachtoffer zijn 'van dezelfde haat voor de andere mens' (1978, opdracht). Levinas denkt Ik en de Ander niet in de luwte van de economie, de politiek en de oorlog, maar er middenin. En als hij dan toch over broederschap spreken gaat, dan doet hij dat te

midden van een voelbare 'kale kaïnitische koude' (1978, 12). De ander ontvangen 'heeft niets van doen met de verheven sentimenten van de bellettrie, maar is een zaak van brood en handen, tast mij aan in de bronnen van mijn egoïsme, in mijn economie' (1978, 81; 1961, 191). De ander klopt niet beschaafd aan mijn salondeur, maar dringt hongerig binnen in mijn keuken.

Levinas is dus niet zonder meer een 'dialogische' denker, en misschien verbindt hem meer met de eenzame subjectiviteit van Kierkegaard dan met de gemeenschapsromantiek van Buber. Ook al krijgt de ander van Levinas ethisch het primaat, wat het kennen betreft gaat het ik voorop. Geen filosoof kent een egocentrischer taalgebruik dan Levinas. Nooit spreekt hij objectiverend over het ik, maar altijd subjectief in de eerste persoon enkelvoud over 'ik'. En als de ander dan toch in beeld komt, haast hij zich om te zeggen dat wat hij van zichzelf eist, hij niet van een ander vragen kan. Levinas verdedigt de radicale 'onmogelijkheid om zichzelf van buitenaf te beschouwen' (1961, 24). Zijn latere werk mag wat hem betreft dan ook best in zijn geheel als 'bezinging op de subjectiviteit' worden beschouwd (1978, 177 vv.; vgl. De Boer in Levinas, 1977, 16), mits men maar niet vergeet dat zijn vroegere studies niet minder een 'verdediging van de subjectiviteit' behelzen (1961, XIV). Onder subjectiviteit moet dan worden verstaan wat ik hier individualiteit heb genoemd: het onherleidbare, onverwisselbare, onvergelykelijke van elk afzonderlijk mens (vgl. hfdst. 1.5).

Levinas drijft daarbij zijn denken door tot achter de grenzen van de in algemene categorieën en structuren sprekende taal, en stuit, in ademnood, op de uniciteit van de enkele mens. Een individualiteit die onder hoogspanning gezet wordt: 'de nadering van de naaste is een scheuring van het subject, adembenemend, tot op de weerstand biedende kern van het ik, tot aan het indivis van zijn individu' (1978, 227). Maar juist zo, op de rand van het uiteenspatten, een unieke eenheid, 'in zekere zin atomisch – dat wil zeggen in-dividueel' (136). Het ik als *concept* acht Levinas niet meer te construeren. Kant, Freud, Marx en Nietzsche hebben de pogingen om het ik nog ergens in een hoek van het bewustzijn of in een categorie van de taal te lokaliseren, voorgoed tot mislukken gedoemd. Levinas ontdekt echter dat niet de algemene rede, maar de bijzondere zede, niet het in generale termen denkende kennen, maar de morele benadering van de werkelijkheid de toegang vormt tot een werkelijke, kwalita-

tieve individualiteit. 'Het is door de ethiek, door de klem van mijn verplichting dat ik ik ben' (1986, 147). In de ethiek immers ben ik geen subject in het algemeen, dat langs de weg van de kennis tot zijn identiteit komt, meer. Mijn identiteit berust in feite op de morele onmogelijkheid om me te onttrekken aan de concrete verantwoordelijkheid in het onherhaalbaar beroep dat de ander hier en nu op me doet (1978, 16 v.). Zo treedt Levinas, om werkelijk de individualiteit te kunnen denken, buiten de kaders van de bewustzijnsfilosofie. Niet de sociologie of de psychologie, maar de ethiek verleent hem toegang tot een individualiteits-'concept', dat niet met dat van de sociale wetenschappen wil concurreren, omdat het van een andere orde is.

Levinas volgt in zijn nieuwe benadering van de individualiteit een weg die ouder is dan de weg naar Rome. Zij leidt hem naar Jeruzalem, tot het 'Hier ben ik' van Samuël en Jesaja, ook al blijft hij zich daarbij binnen de filosofische grenzen van de moderne redelijkheid bewegen. Ezechiël levert het motto van het hoofdwerk *Autrement qu'être où au-delà de l'essence* met de verzen waarin de profeet zichzelf tot zijn radicale verantwoordelijkheid verplicht (vgl. hfdst. 3.4). Want de keerzijde van zijn sociale verenkering als individu is de morele nabijheid van de ander, ethisch onontkoombaar, ook al isoleert hij zich sociaal.

In het volgende wil ik de grondlijnen van Levinas' ethisch individualisme, hier aangestipt, nader uittekenen. Ik concentreer mij eerst op de *individuele subjectiviteit*, Levinas' filosofische a priori, door hem beschreven in zijn concrete egoïsme. Daarna wend ik mij tot de *relatie* die het ik met de ander 'heeft'. Ten slotte kom ik weer terug op de *individuele subjectiviteit*, nu in haar *uniciteit* die besloten ligt in de verantwoordelijkheid.

a. De intrige van de individuele subjectiviteit

In de filosofie van Levinas presenteert het Westerse denken zichzelf een onbetaalde rekening. Vanaf haar prille begin heeft de door de Griekse *logos* gevoede wijsbegeerte de transcendentie uit haar midden geweerd. Zeker, Plato plaatste zijn Idee van het Goede weliswaar los van en boven het Zijn, en Descartes stuitte in zijn metafysische twijfel op de grenzen van het ego, in de idee van het Oneindige dat gedacht wordt door het eindige denken, terwijl het per definitie niet gedacht kan worden. Maar behalve deze enkele

momenten licht die in de geschiedenis van de Westerse filosofie opflikkeren, is de gloed van de transcendentie in dit denken steeds weer gedoofd (1978, 10). Het denken en het zijn – dat zijn de twee categorieën waarin de Westerse mens de werkelijkheid heeft leren omvatten. Wat er boven het denken (de ethiek bijv.) en achter het zijn (God bijv.) zou kunnen 'zijn', heeft het Westerse denken niet in zijn *logos* kunnen opnemen. Ook de mens zelf rekent zich tot een 'zijnde' dat zichzelf in categorieën van het zijn zelf denkt. In Nietzsche ziet Levinas het echec van dit denken voltrokken. Bij hem is elke transcendentie gedegenereerd tot de religieuze vlucht in vrome 'achterwerelden' en sterft de menselijke subjectiviteit, object van zijn eigen machtsdenken, af als unieke individualiteit (1978, 10; 221 v.). Het andere kan niet meer als het *absoluut* andere gedacht worden, maar wordt uiteindelijk altijd weer herleid tot het Zelfde.

De Westerse filosofie heeft een angst voor het andere dat anders blijft, een 'niet te overwinnen allergie' die in Hegels dialectiek tot een hoogtepunt gekomen is. Daar wordt het andere via de logica van ontkenning en bevestiging in de Ene Algemene Rede, het kennende Zijn of het zijnde Kennen – het doet er niet meer toe – opgenomen en 'overwonnen' (1972, 188). Westers denken is identiteitsdenken, uit op rust. Een zwerftocht door het bewustzijn, maar als Odysseus: om als heer en meester van zichzelf en zijn wereld weer thuis te komen. Levinas' filosofiekritiek is tegelijk maatschappijkritiek. Want wie het andere niet anders denken kan dan als een te overwinnen ontkenning van het Zelf, kan de andere *mens* niet anders zien dan als een bedreiging van zichzelf en heeft diens onderwerping nodig om tot zijn eigen identiteit te komen. Een zienswijze met catastrofale gevolgen, waarvan de wereldgeschiedenis nog nadreunt.

Levinas wil opnieuw de transcendentie denken, ook al weet hij dat het denken daarbij door zijn eigen wanden heen zal moeten stoten. Hij neemt de draad van Descartes weer op, die in zijn Meditaties op de presentie van het Oneindige in zijn eindige denken stuitte, maar zich tevreden stelde met een 'hoc est Dei' (o.a. 1961, 186 v.); hij herstelt de metafysica weer in ere door het Goede met Plato werkelijk aan gene zijde van het Zijn te situeren, terwijl de sporen ervan aan deze zijde zichtbaar zijn (o.a. idem, 193 v.). Maar Levinas ontzegt zich de vlucht in het idealisme of in de religie. Het Oneindige, het Goede, God: zij zijn onder ons als de 'ervaring

bij uitstek' (1961, XIII; 170), maar *binnen* de grenzen van onze subjectiviteit en onze geschiedenis. Niet als de bovennatuur waartoe theologen hen al gauw condensereren, maar als 'intrige' die zich in de enkele mens ontknoopt als de ander hem na komt te staan. 'Het Oneindige vindt plaats (*se produit*) in de relatie van het Zelf met het Andere, en (...) het bijzondere en het persoonlijke vormen in zekere zin het magnetische veld zelf waarbinnen deze produktie zich afspeelt' (idem, XIV). Metafysica bedrijven is speuren naar de Aanwezigheid van het andere binnen de sociale ontologie, waar zij tegelijkertijd nooit 'binnen' past. Het *in-* van het *Infini* betekent dat het Oneindige zowel *niet* als *in* het denken te lokaliseren is (1986, 106). Door dit laatste *in* voluit te honoreren, blijft Levinas binnen het moderne Westerse denken. De individuele subjectiviteit is voor hem de enige plek van waaruit ook het transcendente kan worden gedacht. Hij erkent dan ook zijn verwantschap met denkers als Kierkegaard die de individuele subjectiviteit tegenover Hegels terreur van het algemene wenste te handhaven. Niet dat Kierkegaard voor honderd procent vanuit het individu bleef denken, stuit Levinas tegen de borst, maar dat hij ten slotte daarbij op het verkeerde paard wedde, en de verplichting van de ethiek voor de vlucht in de religie verruilde. Tegenover Kierkegaards veredelde vorm van heilsegoïsme stelt Levinas dat we tegenover God in dezelfde verhouding staan als tegenover de naaste en dat we juist en alleen tegenover de laatste tot een uniek enkeling worden (1976, 77-93). Opvallend in dit verband is ook Levinas' gevoeligheid voor het echec van de communicatie die M. Proust tot een 'dichter van het sociale' maakte. Met R. Girard bespeurt hij in de eenzaamheid van diens romanfiguren toch het spoor van de ander afgetekend, juist in de afwezigheid van gemeenschap (idem, 122 v.). Van zijn leermeester E. Husserl leerde Levinas: 'Er is in mij een mogelijkheid van eenzaamheid ondanks mijn daadwerkelijke socialiteit. (...) Geen solipsisme, maar de mogelijkheid van solipsisme' (1982a, 48, 50). Husserl heeft Levinas op het spoor van een benadering van de subjectiviteit gezet, die 'niet het bestaan van de ander ontkent, maar die een existentie beschrijft die, in beginsel, zichzelf kan beschouwen alsof zij alleen was', en die laat zien hoe de intersubjectiviteit zich constitueert vanuit het solipsisme van een als monade opgevatte individualiteit (idem, 48).

Niet het heroïsch cynisme van het sociale isolement, maar de

verbazing over de realiteit van de ander is de grondtoon van Levinas' denken, zijn leermeester ten spijt. Maar toch: zijn denken verliest nooit zijn referentiepunt in de subjectiviteit, zijn concentratie op de individuele innerlijkheid. 'Het Oneindige heeft geen glorie dan slechts door de subjectiviteit, door het menselijke avontuur van de nadering van de ander' (1978, 188); 'De subjectiviteit is de tempel en het theater van de transcendentie' (1986, 124). Zinnen die wijzen op Levinas fascineren door het Andere, maar niet minder op de individuele subjectiviteit als zijn vindplaats. Het andere blijft weliswaar absoluut anders. Ook al toont het zichzelf in de subjectiviteit, het wordt er niet door opgeslokt. De idee van het Oneindige laat echter zijn *sporen* na, niet meer maar ook niet minder. Zij is en blijft *mijn* idee, ook al is het Oneindige mij nooit als zodanig present (1961, 171). 'De Oneindige vlucht altijd weg. Maar hij laat een leegte achter, een nacht, een spoor waarin zijn zichtbare onzichtbaarheid het gelaat is van de Naaste. (...) Een spoor dat nog warm is, als de huid van de ander' (1982a, 230). Aldus Levinas in een later werk, waarin hij de taal van de ontologie vervangen heeft door die van de metafoor. In zijn eerdere werk spreekt hij meer over het Verlangen, als de wijze waarop het Oneindige zich 'produceert' (1961, 21). Een antropologische categorie, waarin toch de transcendentie weet binnen te breken. Want het Verlangen woont weliswaar binnen het enkele subject, maar wil wezenlijk de grenzen ervan overschrijden, naar het andere toe. De ander heb ik niet nodig; het Verlangen is geen behoefte. 'Het verlangen is dat gebrek in het wezen dat voluit *is* en aan wie niets ontbreekt' (1982a, 175); 'Het Verlangen is verlangen in een wezen dat al gelukkig is: het verlangen is het ongeluk van de gelukkige, een luxueuze behoefte' (1961, 34). De ander is niet noodzakelijk, zo kunnen we Levinas interpreteren, hij is méér dan noodzakelijk. De ervaring van deze grensoverschrijding *binnen* de grenzen van mijn eigen subjectiviteit, dat is precies *mijn* Verlangen. Levinas bedrijft geen psychologie als hij zo van verlangen spreekt, maar beschrijft de voorwaarden voor elke psychologie, wijst op haar grenzen, spoort de plekken op waar zij wordt doorbroken. Om het misverstand, als zou hij alleen een sociale ontologie en geen metafysica bedrijven te voorkomen, neemt hij in zijn latere werk afstand van de massieve taal van de ontologie en trekt hij zich steeds meer terug in de taal zelf.

Spoor. Verlangen. Categorieën waarvoor geen ander onderkomen is te vinden dan de individuele subjectiviteit, die tot het einde toe *chez soi* blijft, te gast bij zichzelf. In een fijnzinnige fenomenologie van het gelaat drukt Levinas de dubbelzinnigheid uit van het gebeuren waarbij de ander zichzelf aan deze individuele subjectiviteit toont en verhuult, zich aan mij openbaart en zich in zijn openbaring aan mij onttrekt. Het gelaat is de grens waarachter zich de ander verschuilt. Tegelijk is het de kwestbare doorbreking van die grens, waarmee hij zich aan mij toont. Zo wordt de ander voor mij nooit een *alter ego*, maar blijft hij mij oneindig transcendent. Hoe na hij mij ethisch en sociaal ook komt, hij blijft mij metafysisch gezien vreemd. Tussen mij en de ander bestaat een absolute differentie, die in geen denken op te heffen is (1961, 168). De verhouding tussen mijn subjectiviteit en die van de ander wordt nooit correlatief, zal nooit één structuur ermee vormen, nooit tot eenheid ermee komen. De ander blijft een 'zwart gat in de wereld' (Sartre), een absentie die me nooit 'eigen' zal worden (1982a, 198). Hij blijft wat hij is: transcendent. Levinas' categorie van het gelaat wil ons niet beter of anders het gelaat van de andere mens leren zien, maar ons afleren om het te identificeren met wat wij er met ons oog aan kunnen aflezen. Het gelaat, dat is de weerstand die de ander biedt aan zijn eigen onthulling (Finkelkraut, 1984, 29 v.).

De latere uitwerking van de metafoor 'spoor' maakt de lucht tussen mij en de ander vaak nog ijler in de filosofie van Levinas. Dat de andere mens een vleeswording van God zou zijn is een christelijke misvatting van Levinas' denken. Het gelaat van de ander is een spóór van God, die alweer afwezig is, een des-incarnatie (1981, 51). God onthult zich erin als zijn afwezigheid zelf, een afwezigheid die echter storend aanwezig is. Dat is de theologie die Levinas verdedigt en die bij voortdurend op de rand van de negatieve theologie zweeft, ware het niet dat de Oneindige positief van zich laat spreken in de nabijheid van en de verantwoordelijkheid voor de ander (1986, 157; 1976, 14 v., 193).

In dit denken van wat niet gedacht kan worden, dit beschrijven van het onbeschrijfelijke, snakt Levinas naar adem. Zijn filosofie lijkt een vergeefs aanrennen tegen de wanden van de taal (De Boer, 1988, 111). De transcendentie breekt de Logos stuk en toch kan dit stukbreken niet anders dan in termen van die Logos verwoord worden. 'Le dire originel est délire', zegt Levinas dan ook de ene

keer uitzinnig (1982a, 236; 1976, 108), terwijl hij een andere keer, verstikt, zijn adem in moet houden (1978, 17, 19). De metafoor komt hem dan te hulp, en de poëzie (1986, 166; 1976b, 55 v.). Dat wat de essentie van de taal uitmaakt, de nabijheid van de ander, zoekt zich een weg in de 'ongehoorde modaliteit van het anders-dan-het-zijn' die de poëzie met zichzelf vormt. De grenzen tussen de strenge, getuchtigde taal van de filosofie en de oneindigheid van associaties in het gedicht vervagen (1976b, 62). 'Gaaf de poëzie van de wereld niet vooraf aan de waarheid van de dingen en is zij niet onscheidbaar van de nabijheid van de ander?' (1978, 96).

De ander stoort mij, verrukt mij, verplicht mij, gaat boven mijn macht, breekt mijn subjectiviteit open – ik kom er straks op terug. Hier benadruk ik alleen het feit dat voor Levinas de ander nooit mij van mijn subjectiviteit als zodanig ontvreemden kan. Het absolute onderscheid (*différence*) tussen mij en de ander in het kennen wordt in de ethiek weliswaar tot een intrigerende niet-on-verschilligheid (*non-indifférence*) (1986, 183; vgl. hfdst. 2.5), maar nooit tot sociale of logische identiteit. 'De absolute ander (...) vormt met mij geen rond getal. De collectiviteit waar ik "jij" of "wij" zeg, is geen meervoud van "ik". (...) Noch de eigendom, noch de eenheid van het getal, noch de eenheid van het concept brengen me met de ander in verband. Afwezigheid van een gemeenschappelijk vaderland, die van de Ander de Vreemdeling maakt' (1961, 199). Zelfs het veronderstellen van een gemeenschappelijke grens tussen mij en de ander gaat al te ver. Immers, mij begrenzend, zou de ander weer niet absoluut anders zijn, maar met mij nog de grens zelf gemeenschappelijk hebben (idem, 9). De ander gaat mij oneindig aan. Maar juist omdat hij de ander is en niet 'van mijn soort' is, is hij mijn naaste (1976, 109). Subjectiviteit is voor Levinas dan ook individuele subjectiviteit. Het subject is als zodanig al een 'weigeren van het concept', een breuk met elke totaliteit, eenzaamheid bij uitstek. Het individu behoort niet tot een soort, is geen individuatie van een algemeenheid. 'Het zelf van het ik bestaat hierin, dat het buiten het onderscheid van het individuele en het algemene blijft' (1961, 90). Levinas bekritiseert de filosofische traditie waarin het ik slechts een vertrekpunt is, een opstapje in zijn eigen identificatie-proces, dat ten slotte het hem vreemde toeëigent en het ik tot zichzelf laat komen in het algemene. Niet alleen wordt zo elke transcendentie vernietigd, maar ook is het subject zijn specifieke

subjectiviteit kwijt. Met name Hegels denken staat voor Levinas model als een voorbeeld van deze reductie van het individuele, als een expressie van Westers totaliteitsdenken, of politiek gezegd: totalitarisme. Dit denken vanuit het algemene is oorlogsdenken, waarbij de ander a priori een tegenstander is die in de dialectiek moet worden overwonnen. Levinas is allergisch voor de spitsvondige abstracties van een subject *pour-soi* en *en-soi* die deze dialectiek op gang houden. Hij ontmaskert haar als 'de droom van de oneindige macht van de Rede' (1986, 79). Zijn subject komt daarentegen individueel tot zijn identiteit, blijft thuis, *chez soi* (1961, 7 vv.). Zijn concrete egoïsme en zijn niet te ontlopen verantwoordelijkheid voor de ander maken van dit subject een onvervreembare individuele subjectiviteit.

Levinas vertrekt dus nog steeds in zijn denken vanuit het subject, en weigert het alternatief van het filosofische anti-humanisme dat, om het egoïsme van het subject-denken achter zich te laten, de categorie van het subject als zodanig afzweert. 'Het is nog steeds zichzelf, en geen ander', oordeelt hij nuchter over de filosofische flirt met Rimbauds 'Je est un Autre' (1976b, 102; vgl. 1978, 74 vv.). Levinas schaft niet de subjectiviteit af, maar wil haar anders gaan denken: als oneindig individueel en als oneindig solidair. Het Westerse denken heeft het andere, het transcendente geweerd uit de subjectiviteit en eindigt met zijn eigen zelfdestructie. Maar hoe is het andere ooit als anders te denken als er geen zelf meer is waardoor het gedacht wordt? 'Het individuele en het personele zijn noodzakelijk opdat het Oneindige zich als oneindig kan produceren' (1961, 193). Het andere verschijnt nu eenmaal nergens anders dan in het zijn en daarom is er denken nodig, en een ik dat denkt. 'Het anders-zijn is slechts mogelijk vanuit *mijzelf*' (idem, 10). En al doet het transcendente dat mij in de ander tegemoet komt mij op mijn grondvesten schudden, en beveelt het mij, oordeelt het mij, het brengt mij zo ten slotte tot *mijn* waarheid. Het ik dat de ander ontvangt, wordt ten slotte zelf gewaarborgd (idem, 22).

Levinas beschrijft zo een subjectiviteit, die meer bevat dan wat zij van zichzelf uit bevatten kan, als een ik dat gastvrij de ander ontvangt, of hem (dat verandert aan de formele structuur van de subjectiviteit niets) de deur wijst. Juist in het in de knoop liggen met *mijzelf* vindt de ontknoping van het transcendente en het zijn, de metafysica en de ontologie, de onthulling van de ander en van mijn

concrete egoïsme plaats (1976, 11 v.). Maar de openbaring van dit gebeuren 'komt tot stand door degene die haar ontvangt, door het geïnspireerde subject waarvan de inspiratie – het anders-zijn in het zelfde – de subjectiviteit of het psychisme van het subject vormt' (1976, 199). De intrige van de individuele subjectiviteit bevat openbaring en ervaring beide. Hoe kan het appel dat de ander op mij doet werkelijk aangaan als ik niet werkelijk mijzelf ben? (1961, 188).

Ondertussen is het beeld van een rustige, harmonisch in zichzelf verwijlende subjectiviteit verlaten. Het individuele subject is voor Levinas een intrige, het ik is in permanente revolutie (1961, 225), het verbrandt telkens weer het concept waarin het zichzelf vervat achter zich. In het latere werk van Levinas krijgt dit ik veront-rustend ziekelijke trekken, waarbij termen als psychose en traumatische metaforen blijven, maar ondertussen. Echter niet aan gezondheid en evenwicht, maar aan recht meet Levinas de subjectiviteit, en recht kan nu eenmaal pijn doen. Duidelijk is – en dat is van belang voor de socio-politieke implicaties van zijn denken – dat Levinas het subject wil rehabiliteren als startpunt en uitiem referentiepunt van het (ook sociaal-)filosofisch denken (1961, 277). Hij wil slagen waar het Westen tot nog toe heeft gefaald: regelmatig voluit ik kunnen zeggen en recht doen aan de ander. Ontologie kunnen bedrijven en metafysica, individualisme kunnen bepleiten en ethiek.

b. Het genietende Ik

'De subjectiviteit neemt haar oorsprong in de onafhankelijkheid en in de soevereiniteit van het genieten' (1961, 86). Hoe onontkoombaar de storende presentie van de ander in de filosofie van Levinas ook getekend wordt, breeduit meet hij desondanks de oorspronkelijke zelfvoldaanheid van het individuele subject uit. De mens is in principe een vrolijk, zorgeloos en onbekommerd om zijn eigen as draaiend individu. Levinas deelt weloverwogen de abstractie van de liberale politiek-economische filosofie van de moderne tijd, in het besef dat het een abstractie is – maar wát voor één (De Boer 1988, 16). Het onschuldige solitaire bestaan van de mens als een 'joyeuse force qui va' (V. Hugo) vormt het startpunt van Levinas' denken (1986, 22). De intrige van de ander en mij is logisch secundair ten opzichte van het concrete en banale egoïsme waarin

ik alleen bezorgd ben om mijn eigen hachje. Het is van belang om in te zien dat deze vrolijke egocentrie door Levinas niet van meet af aan geculpabiliseerd wordt. Er zit iets van de Prediker in Levinas, ook hij kan het zorgeloze genieten van de dingen als een gods-geschenk begroeten. Het genieten is een stukje paradijs, een utopie van de goede schepping die Levinas levend houdt (1961, 110). 'In den beginne is er een gelukkig wezen, een burger van het paradijs' – zo begint hij een paragraaf die handelt over de liefde tot het leven, waarin hij de 'oorspronkelijke positiviteit van het genieten, volkomen onschuldig' verdedigt, en hij van het *carpe diem*, ja zelfs van het 'na ons de zondvloed' geen kwaad woord wil weten (idem, 118 v.). Nogmaals: een utopie, maar één die de waarneming stuurt en de waarden bepaalt. Levinas deelt niet het pathos van het liberalisme, dat in z'n -isme weer een concept van deze intuïtie heeft gemaakt. Maar hij schaart zich aan zijn zijde voorzover hij het pluralisme dat erin ligt vervat, wil ondersteunen. 'De wil om te bevorderen dat een persoon als zodanig niets anders representeert, dat wil zeggen precies zichzelf', die in het liberalisme wordt uitgedrukt, is ook de zijne (idem, 93). Het egoïsme is een ontologisch evenement, het is het leven zelf, en dat wil Levinas niet weer spreken. De mens die baadt in de elementen, zichzelf daarin een bewoonbaar huis bouwt, zijn behoeften bevredigt en daaraan vreugde en geluk beleeft – we zouden aan J. Locke kunnen denken, maar we bevinden ons bij Levinas, die dit alles uitwerkt in een finzinnige fenomenologie, waarin we het portret van een bezitsindividualist kunnen herkennen (idem, 81-161). 'In het genieten ben ik er absoluut voor mijzelf. Als egoïst zonder referentie aan anderen, ben ik alleen, zonder eenzaam te zijn. Onschuldig egoïst en alleen. Niet tegen de anderen, niet 'wat mij betreft' – maar helemaal doof voor de ander, buiten elke communicatie en elke weigering van communicatie – zonder oren als een hongerige maag' (idem, 107). Levinas onderschrijft de permanente waarheid van de hedonistische moraal en is daarin een vrolijk pleitbezorger van het moderne individualisme, al is dit voor hem maar de helft van de waarheid. Hij distantieert zich van het pessimisme dat met Heidegger de mens als vervallen en uitgeleverd aan, geworpen in het Zijn beschouwt. Dat laatste is niet uitgesloten: een mens kan de vreugde in het bestaan vergaan. Maar deze 'proletarische' bestaansvoorwaarden zijn niet noodzakelijk, noch universeel (120). De kwalita-

tieve volheid van het genieten wil Levinas onder geen beding onder morele of filosofische verdenking plaatsen (117). 'Wanhopen aan het leven heeft alleen betekenis omdat het leven oorspronkelijk geluk is' (87).

Dit op zichzelf gecentreerde spel der zinnen kan als een vette en dikke verburgerlijking worden geleefd (1986, 58), maar ook als verfijnde kunstgenieting (1961, 114). De ander gaat mij in dit genieten in beginsel niet aan. Ik heb hem niet nodig om mij te completeren of om mijn geluk te bewerken. Dat ik mij toch tot hem wend en me met hem inlaat, zou me in zekere zin dan ook onverschillig moeten laten: waar bemoei ik mij eigenlijk mee? (1982a, 193). En ook al zal daarna de kritische presentie van de ander mijn egoïsme aan de kaak stellen, dan nog heft zij mijn enkelvoudigheid niet op. 'Het genieten is een zich terugtrekken in zichzelf, een contractie, een involutie' (1961, 91). Het is de verenkeling (*singularisation*) van een ik dat zich oprolt in zichzelf. Het 'opwinden van een kluwen, de beweging zelf van het egoïsme' (1976, 93).

Dat ik er ook voor de ander kan zijn, laat dit geluksindividualisme als zodanig onverlet. Meer nog: het laatste is de voorwaarde voor het eerste. Ik geef mijzelf nooit *zonder* mijzelf, altijd *ondanks* mijzelf. In dit geven zit pijn, en de pijn veronderstelt gevoeligheid die als geluk en genieten geleefd wordt (1976, 93, 71 v.). Levinas gaat daarbij zover dat hij het geluk tot *principium individuationis* verheft. 'In het geluk van de genieting speelt zich de individuatie af, de autopersonificatie, de substantialisatie en de onafhankelijkheid van het zelf. (...) Het genieten is de produktie zelf van een wezen dat *geboren wordt*, dat de eeuwige rust van zijn foetaal bestaan verbreekt om zich op te sluiten in een persoon, die levend van de wereld, bij zichzelf thuis is' (1961, 121; vgl. 88). Zo construeert Levinas met zijn hedonistisch individu een gedachten-experiment, een abstractie, maar met verstrekkende consequenties. De vooronderstelling van de samenleving is hier niet de gemeenschap, met zijn collectieve verplichtingen (Plato, Hegel), noch de oorlog van allen tegen allen (Hobbes). De politieke utopie van waaruit Levinas denkt is het geluk van elk mens afzonderlijk, die wil duren in zijn geluk, die het in z'n zijn om z'n zijn zelf gaat (Heidegger), die door de *conatus essendi* (Spinoza) wordt gedreven. Dat hij voor dit geluk op anderen is aangewezen in de economie betekent niet dat hij het ook aan anderen ontleent. En wat de politiek betreft: de

raison d'état ligt niet in de staat zelf, maar de staat is middel, de individuele subjectiviteit is doel (1976, 202 v.).

De abstractie van een genietend individu is een in de taal van de ontologie beschreven ethiek: Levinas plaatst zich hiermee binnen het historische en culturele kader van het Westerse individualisme, door de enkele, afzonderlijke mens tot a priori van zijn sociale filosofie te maken. In zijn latere werk zal hij in deze vermenging van ontologie en ethiek, die de indruk van een 'naturalistische drogreden' zou kunnen wekken in z'n vertroebeling van zijn en behoren, terughoudender worden en de beschrijvende taal van de ontologie opgeven. Ook lijkt dan het genieten van het egoïsme steeds meer plaats te moeten maken voor het pijnlijke trauma dat de ander als een spoor door mijn subjectiviteit trekt. Maar dat het ik zich door niets anders laat definiëren dan door zichzelf, buiten elk systeem blijft, niet samenvalt met de erfenis die zijn bestaan achterlaat, noch door een totaliteit geabsorbeerd kan worden, blijft een constante in Levinas' denken (vgl. 1982a, 120). Ik heb de ander niet nodig voor mijn individualiteit. Ik ben ik, zonder voor mijn ik-zijn noodzakelijke sociale bindingen. Voor de bevrediging van mijn behoeften ben ik weliswaar op anderen aangewezen. Maar genieten van deze bevrediging kan ik *alleen* (1961, 86 v.). En eerst dat laatste maakt mij tot mens en ontheft me aan een animale existentie. Ik ben immers meer dan mijn economie, ik geniet – en onderscheid mij daarin absoluut.

c. Sociale metafysica

Levinas distantieert zich dan ook kritisch van M. Bubers 'Ich werde am Du' (vgl. hfdst. 2.7.d). Alsof ik 'ik' zou worden door 'gij' te zeggen! 'Buber heeft de scheiding (*séparation*) niet serieus genomen', oordeelt Levinas, zijn kritiek condenserend, en brengt daarmee een veelvuldig in zijn werk terugkerend begrip in stelling (1976, 42. Voor Buber vgl. o.a. 1986, 211-230). Ik ben absoluut *gescheiden* van de ander. Wéér een abstractie, die in de biologie of sociologie belachelijk zou zijn, maar in de ethiek en de politiek van kardinaal belang is. Levinas kan deze absolute gescheidenheid van de ander alleen maar funderen door de ander als een metafysische *creatio ex nihilo* te beschouwen (1961, 35, 78 v.). Voor wie het joodse scheppingsgeloof niet eigen is, moet dit een vlucht in de religie lijken (vgl. Finkelkraut, 1984, 115). Maar Levinas inter-

preteert hier de religie als cultuurmacht, die het gelaat van het Westen heeft bepaald. Tussen mij en de ander gaapt het niets, wij zijn door geen ontologische continuïteit met elkaar verbonden, de ander is mij transcendent. Levinas bijt zich vast in deze utopie van religieuze oorsprong en brengt haar onder in het socio-politieke kader om zich te weren tegen de inhumane zuigkracht van de confusie, de participatie van de mythe, de extase van Dionysios, de absorptie in de totaliteit die individuen als vlinders om een vlam in zich opzuigt en tot naamlozen maakt. Hij poneert de gescheidenheid om 'de zuivere ervaring van een sociale verhouding waar het ene wezen zijn bestaan niet aan het contact met een ander ontleent' te kunnen waarborgen (1961, 50). Levinas strijdt zo met filosofische middelen de oude godsdienststrijd en wil hem in het voordeel van de Westerse sociaal-politieke evolutie beslechten. De religieuze mens is een mens van bindingen (*re-ligare*). Emancipatie uit de religie betekent scheiding van deze bindingen, of ze nu goddelijk of sociaal zijn. De Westerse individualisering die de mensen in het wonen en in de economie van elkaar *scheidt*, is een vorm van atheïsme, dat zich uit de kluwen van de mythische verwikkeling heeft bevrijd (1961, 195, 29 v.). Dit atheïsme moet worden geriskeerd om door te kunnen dringen tot wat werkelijk transcendent is, in religieus, maar ook in sociaal-metafysisch opzicht. De absolute scheiding die dit atheïsme aanbrengt tussen mij en de ander is de voorwaarde voor een werkelijke confrontatie met de ander *als* absolute Ander. Ik raak pas aan zijn transcendentie, nadat ik de kloof, het gapende niets tussen mij en hem als zodanig heb ervaren. De atheïstische scheiding is vereist door de idee van het Oneindige, die op haar beurt de scheiding niet opheft, maar haar nodig heeft om werkelijk transcendent te zijn. De ervaring van de Ander is slechts mogelijk vanuit een gescheiden Ik (1961, 31, 29).

Zo verliest de ander zijn numineuze karakter, raakt hij los van de zuigkracht van het heilige. Hij is niet meer sacraal, maar hij is wat hij is: een absolute ander, waarmee mij alleen de taal 'verbindt'. Ik sta in een verhouding tot hem, maar blijf los van de termen van de 'relatie' waarmee die verhouding omschreven wordt. Natuurlijk, deze gescheidenheid is een randbegrip, zoals ook de idee van het Oneindige een wijkende limiet is. Maar beide begrippen vereisen elkaar in een cultuur als de onze waarin de mens uit de geborgenheid van de mythe is gekropen, in een hardnekkig, humaniserend

verzet tegen elke vorm van totaliteit. Een gescheidenheid waarin de transcendentie 'vergeten' is (sociaal: solipsisme; religieus: atheïsme), blijft echter een uiterste, reële mogelijkheid die als mogelijkheid moet worden geaccepteerd (1961, 156). Maar ook in de relatie waarin me de ander niet onverschillig laat (sociaal: gemeenschap; religieus: geloof) wordt het verschil tussen mij en hem niet uitgewist (1978, 176).

Deze absolute scheiding heeft een ingrijpende consequentie voor de methodologie van het sociale denken: op grond van dit grondeloze verschil tussen mij en de ander is er geen derde gezichtspunt mogelijk van waaruit ik en de ander als zodanig samen, omvattend gezien zouden kunnen worden. Een sociologie in het spoor van Levinas kan alleen een radicaal pluralisme leren, waarin geen ruimte is voor totaalcategorieën als systeem of maatschappij en waar het woord 'relatie' voortdurend geproblematiseerd moet worden (1961, 229). De verhouding tussen mij en de ander is geen relatie, maar een evenement, een in-cidente ervaring, waarvan de termen nooit gelijktijdig worden zodat ze ondergebracht zouden kunnen worden in de symetrie van een systeem. De ander kan nooit thema worden, als kennis gerepresenteerd. Hij verhuult zich immers in zijn onthulling, onttrekt zich in zijn presentie. Hij stoort mij, verontrust mij, roept mij wakker. Ik verlang naar hem, ik wacht op hem. Maar nooit kom ik met de ander tot een gedeeld 'samen', dat door een synoptische blik zou kunnen worden omvat of in een eindeloze dialectiek in éénzelfde beweging zou kunnen worden gehouden (1961, 23 v., 1986, 129 v.). Het neutrale perspectief van een toeschouwer op de maatschappij als op een panorama is onmogelijk (1961, 270).

Levinas is op zoek naar een logica van het sociale denken die aan de ontologie van de sociale wetenschappen voorafgaat. Hij problematiseert daartoe voortdurend wat in de sociologie gemakshalve als 'relatie', 'verhouding' en in de psychologie als 'binding' wordt aangegeven, en aan een totaalbeschouwing wordt onderworpen. Zijn denken treedt daarmee niet in plaats van dat van de sociale wetenschappen, maar wijst hen op hun grenzen. Het boort bronnen aan in onze cultuur, waartoe de dominante wetenschaps-rationaliteit geen toegang heeft, en verleent in zijn fenomenologische verkenningen (die op hun beurt ook weer de grenzen van de fenomenologie doorbreken) aan de taal van de poëzie en van de

religie weer de hun toekomende plaats in de onthulling van de werkelijkheid. De sociologie is niet het enige kompas om bij de analyse en het sturen van de menselijke betrekkingen op te varen. De lucht wordt dan wel eens ijl, want we verliezen de greep op het menselijke verkeer. Maar de winst voor juist het sociaal-politieke handelen is mijns inziens immens: de sociale metafysica van Levinas behoedt ons voor valse dilemma's en hun beleidsconcretisering. Ik kan het individualisme verdedigen en me tegelijk verbazen over de presentie van de ander als over een fenomeen van gene zijde.

Een begrip waarmee Levinas deze presentie, en de 'relatie' daarin opgesloten, in zijn latere werk bij voorkeur omschrijft is: *nabijheid*. Een woord waarin de ander tegelijk aan- en afwezig kan zijn, een term die absolute eenzaamheid uitsluit, maar ook behoedt voor 'gemeenschap' die verplettert. De ander verhult zich in de nabijheid als een mysterie en vindt er toch onderdak in de intimiteit van het ik (1976b, 123).

Nabijheid mag dan niet als een ruimtelijke metafoor worden opgevat (1978, 102 v.; vgl. Maffesoli, hfdst. 4.1.b), en moet niet als een ontologische categorie worden gedacht. Levinas wil niet meer in de valkuilen van een naturalistische psychologie, een humanistische retoriek of een pathetisch existentialisme vallen (1978, 19, 23). 'De nabijheid behoort niet tot de beweging van de kennis', maar zij is de invalspoort voor het Oneindige, het magnetisch veld dat door de transcendentie onder spanning is gezet. Aanvankelijk zag ook Levinas zelf van dit woord 'nabijheid', waarbij de ander mij 'nadert' en zo tot de 'naaste' wordt, af, omdat hij bang was dat het te veel de gemeenschap van het nabuurschap zou suggereren (1982a, 207). Maar hoe is de bruuske storing waarin de ander mij 'na' komt, uiteindelijk beter te omschrijven? En hoe druk je beter uit dat de ander mij daarbij nooit present is, maar altijd 'naderend'? 'De nabijheid treedt niet binnen de gemeenschappelijke tijd van de klok, die afspraken mogelijk maakt. Zij is storing' (1978, 113). 'De nabijheid van de ander blijft een diachronische breuk, verzet van de tijd tegen de synthese van de gelijktijdigheid' (1986, 117). De nabijheid begrenst mij niet, noch wekt zij in mij de aspiratie op naar een nog te stichten eenheid, maar zij ontsteekt een verlangen dat zich voedt met zijn eigen honger, en dat nooit be-

vredigd zal kunnen worden (idem, 167). De presentie van de 'naaste' is het tegendeel van identiteit: de onrust zelve (1982a, 230 v.).

Eén keer waagt Levinas het om deze nabijheid als contact met de ander te omschrijven. Maar meteen haast hij zich dan om te preciseren: 'In contact zijn: niet de ander omsingelen om zijn anders-zijn te annuleren, noch om mijzelf uit te wissen in de ander. In het contact zelf scheiden de aanrakende en de aangeraakte zich, alsof de aangeraakte, die zich verwijderend altijd al anders is, niets met mij *gemeenschappelijk* had' (1978, 109).

Erotiek is voor Levinas dan ook allesbehalve de extase van de eenwording. Het is de tot intense verrukking opgevoerde ervaring van het volstrekte anders-zijn van de ander, waarnaar de liefkozing onophoudelijk op zoek is – om haar nooit te vinden (1961, 233 v.; 1978, 114). Opnieuw moeten we oppassen om hier niet het psychologisch isolement van een teleurgesteld minnaar in te lezen. De 'nabijheid' is een categorie die in de ontologie van het sociale leven de blikseminslag van de transcendentie wil lokaliseren. Zij schept geen 'relatie' waarvan ik als term fungeer. Want ik ben tegelijk meer en minder dan deze term, en deze meerwaarde en dit gebrek werpen mij buiten de objectiviteit van elke relatie (1978, 103 v.). Nabijheid wil ook niet bij voorbaat genegenheid suggereren. De ander die mij na komt, kan mij ook binnendringen als koud metaal – een dolkstoot, een revolverkogel – midden in mijn hart (1986, 77). Ik sta in de nabijheid bloot aan de ander als een huid die zich blootstelt aan wie haar verwondt, als een wang die aangeboden wordt aan wie haar slaat (1978, 63). De kwetsbare gevoeligheid die de transcendentie van de ander als verrukking weet te ervaren, is tegelijk de verwondbare subjectiviteit, waarvoor de blik van de ander een obsessie kan worden die haar laat leegbloeden (1978, 117).

d. Individualiteit als verantwoordelijkheid

De ander komt mij nader dan mij lief is. Al vóór mijn eventuele actieve reactie op zijn presentie onderga ik zijn nabijheid in totale passiviteit. Ik word blootgesteld, voordat ik mijzelf de vraag kan stellen of ik mij blootstellen wil. Ik word tot een antwoord gedwongen, voordat ik mijzelf de vraag kan stellen of ik antwoorden wil. De ander is onontkoombaar, ook al ontwijk of ontvlucht ik hem. Ik ben – aldus Levinas in zijn latere werk – een vervolgte, een

gegijzelde, een geobsedeerde, onophoudelijk door de ander op mijn huid gezeten.

Het is opnieuw van belang hier niet tot een ziekelijke psychologie of een overspannen moralisme te concluderen. Levinas vraagt naar het aan gene (of, dat is hetzelfde: aan deze) zijde van de sociale ontologie, naar haar verborgen epi-centrum, dat de sociale wereld in beweging zet en houdt. Hij speurt naar dat wat aan het 'ik denk', 'ik zeg', en 'ik doe' voorafgaat en naar wat dit alles mogelijk maakt. Wie is dit ik werkelijk? En: is dit ik werkelijk iets?

Het zorgeloze antwoord van het genietende Ik blijkt een abstractie te zijn. Ik, de van de ander absoluut gescheiden en onderscheiden enkeling, word desondanks door de ander 'belegerd', ja 'ingenomen', als bezet gebied onder vreemde overheersing. Houdt het vrolijke individualisme dat Levinas als fundament van zijn sociale ontologie ontwikkelde, het uit tegen de verpletterende presentie van de ander? Loopt wie met Locke 'ik ben ik' zegt niet vast in Girards 'ik ben de ander'? De transcendente kloof die mij van de ander scheidt en mijn verenkeling garandeert, wordt door de ander overbrugd: hij loopt de deur bij mij plat, ik leef niet meer, maar wordt door hem geleefd. Mijn uniciteit is een illusie, het gedachten-experiment een hersenspinsel.

Maar Levinas zoekt een nieuwe weg (die tegelijk de oudste blijkt te zijn: die van de profeten) om de individualiteit ten overstaan van de concrete presentie van de ander te omschrijven: die van de ethiek. De ander die mij te na komt, is als zodanig mijn naaste: hij doet een beroep op mij. Ik, die mij wil wentelen rond mijn eigen as, word in de baan van mijn zorgeloze egocentrisme onderbroken. De relatie die mij dan met de ander 'verbindt' is niet in termen van sociale logica te vatten en doorbreekt de ontologie. Mijn naaste en ik, wij zijn niet door een synthese verbonden noch door een verstandhouding verenigd, maar door een intrige tot elkaar veroordeeld, die door geen kennisoperatie is te ontwarren (1982a, 225). Deze intrige, die aan de sociale ontologie voorafgaat, is ethiek. 'We noemen dit in twijfel trekken van mijn spontaniteit door de presentie van de Ander: ethiek' (1961, 13). Zij moet niet worden verstaan als wetenschap van de moraal, maar als metafysica: de vorm waarin zich de transcendentie tussen mij en de ander ont- en verhuult. Niet als kennis, maar als de voorwaarde van de kennis. 'Aan de ontologie gaat de ethiek vooraf' (idem, 175).

'Respondeo, ergo sum', dat is Levinas' weerwoord op Descartes' *cogito*, het van zichzelf bewuste subject dat in onze eeuw zich uiteindelijk tot een anonieme algemeenheid heeft gereduceerd (De Boer, 1988, 15). Levinas maakt de moderne kritiek op de subjectiviteit tot de zijne; zijn pleidooi voor individualiteit is door Freud en Nietzsche, door structuralisme en anti-humanisme heen gegaan. Het ik als *concept* heeft ook hij opgegeven. Maar, zo vraagt hij door, treedt een werkelijk 'ik' niet per definitie buiten de oevers van elk concept, dat het weer in een algemeenheid opsluiten wil? Moet het individu niet zelfs zijn individualiteit, het ik ook niet zijn ik-heid ontvluchten om de enige in zijn soort te zijn? (1978, 68). De uniciteit van het ik bestaat juist in dit buiten het onderscheid van het individuele en het algemene blijven, het concept te weigeren (1961, 90).

Voor deze individualiteit die haar eigen grenzen doorbreekt, vindt Levinas in de ethiek het geëigende taalveld. De ander die iets van mij wil door zijn eenvoudige aanwezigheid, vóórdat ik iets gezegd of gedaan heb, vóórdat er van taal of bewustzijn sprake is – die situatie noemt hij: de verantwoordelijkheid. Zij is voor hem het 'principe van een absolute individuatie' (1982b, 75), zij verleent aan de individuele subjectiviteit een 'radicale individualiteit' (1986, 135). Ik kan immers niet onder de ander uit, hij wacht op antwoord. Of het nu de erotiek, de esthetiek of de economie betreft: hun a priori is dit ethische evenement. Het ik is een morele schepping, schrijft Levinas in zijn eerste hoofdwerk, *Totalité et Infini* (1961, 223 v.). En tot in zijn tweede blijft hij bij zijn these. Ik citeer een passage uit *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*: 'De enkelvoudigheid van het subject is niet de uniciteit van een hapax. Zij heeft werkelijk niets van doen met een of andere onderscheidende kwaliteit zoals de vingerafdrukken die er een onvergelijkbaar unicum van zou maken en die, *principium individuationis*, aan die eenheid een eigen naam zou moeten toekennen en om die reden een plaats in het discours. De identiteit van het zelf is niet de onbeweeglijkheid van een geïndividueerd iets dankzij een uiteindelijk specifiek verschil, inherent aan het lichaam of aan het karakter, noch bestaat zij dankzij de uniciteit van een natuurlijke of historische conjunctuur. Zij ligt in de uniciteit van de aangewezenen' (1978, 133). En die aangewezenen, dat ben ik, die door de ander verantwoordelijk wordt gesteld die mij zo een kwalitatieve

individualiteit verleent. Voordat ik in de nominatief ik kan zeggen, ben ik het al in de accusatief, ontruikt aan de taalschema's en de psychologische concepten van een ik 'in het algemeen'. Niemand kan mij vervangen in mijn verantwoordelijkheid, ik alleen kan antwoorden. Er is geen vergelijk en vergelijking met anderen mogelijk. Ik kan mij op geen enkele sociale binding meer beroepen, ik ben er absoluut uit losgerukt. Voordat ik mij dan als egoïst of altruïst betoon, ben ik verantwoordelijk. En ook als ik mij onttrek aan mijn verantwoordelijkheid, heb ik, uniek en onvergelijkbaar, mij onttrokken. De nadering van de ander kan mijn zorgeloze subjectiviteit verscheuren en verpletteren, mij binnenste buiten keren tot op het punt waar mijn individualiteit (on-deelbaarheid) uiteenspat, maar ik blijf ik, en kan mij niet als Adam in de hof van Eden verschuilen in het struikgewas van mijn sociale bindingen, de maatschappelijke structuren, mijn zwakke persoonlijkheid, de primaire verantwoordelijkheid van de ander enzovoort, als ik aangewezen word. De ander stelt mij zo heteronoom in de ethiek de wet, maar ik alleen bezit de sociaal-metafysische vrijheid hem te gehoorzamen (of niet) en blijf dus tegelijk in absolute zin autonoom: de keuze om mijn verantwoordelijkheid waar te nemen of niet is mijn onvervreembare keus, die aan psychologische noodzaak of maatschappelijke dwang voorafgaat.

In deze dubbelzinnigheid laat de transcendentie haar spoor na, verknoopt zich de intrige van de sociale metafysica. Levinas poneert een oneindige verantwoordelijkheid, waarin mijn ik tot een bijkans ondraaglijke hyper-individualiteit – 'tot barstens toe' – wordt opgejaagd. Obsessie, trauma, gijzeling zijn dan de metaforen die naar de paradoxale nabijheid en transcendentie van de ander moeten verwijzen. Levinas drijft in zijn latere werk de verantwoordelijkheid zover op dat zij een synoniem voor plaatsbekleding is geworden: ik antwoord op het beroep dat de ander op mij doet door niet alleen mijn eigen, maar ook zijn verantwoordelijkheid nog op mij te nemen (1976, 125 vv.). Levinas beweegt zich daarmee van de filosofie naar de profetie, hij zet in bij Plato en Descartes, maar eindigt bij Ezechiël (1976, 125 vv., 1978, opdracht; vgl. hfdst. 3.4). De plaatsbekleding is dan wel te verstaan als de hoogste vorm van individualiteit, en niet als een vermenging van subjectiviteiten die de metafysische kloof tussen mij en de ander niet meer zou respecteren (1978, 17, 70).

Als Levinas met zijn filosofie een moraalmeer zou willen ontwikkelen of psychologie zou willen bedrijven, dan zou zijn denken pathologisch zijn en zijn moraal onmenselijk. Maar nogmaals, ook al is het morele engagement aan zijn denken niet vreemd, de verantwoordelijkheid, de situatie van ik-voor-de-ander, is niet de beschrijving van een geëngageerde subjectiviteit, een altruïstische psyche, maar een oerevenement dat transcendent voorafgaat aan elk ethisch handelen en psychisch ervaren, en door beide wordt verondersteld. Vóórdat we lid zijn van een biologisch of sociale gemeenschap, zijn we al 'naasten' van elkaar, door een metafysische kloof gescheiden, maar door een onontkoombare nabijheid tot verantwoordelijkheid verplicht, en in beide absoluut verenigd. Ook al onttrek ik me aan deze verantwoordelijkheid, ook al verzakelijkt en structureert zij zich onherkenbaar in politiek en economie, de ethiek maakt mij tot individu. Ik kan dit ontkennen en in het zoeken naar schoonheid, in de individuele zelfontplooiing, in de warmte van de groep, in de economische concurrentie, ja zelfs in de oorlog het verborgen centrum van het sociale leven zien. Maar daarmee val ik terug in de mythe van de vermenging: ik blijf geen ik en de ander is geen ander meer. De transcendentie van de ander en mijn individualiteit veronderstellen elkaar. Een ethiek die de groepswarmte tot criterium verheft heeft zeker het recht om van solidariteit te spreken. Maar verantwoordelijkheid is dan een loos begrip geworden. Zij rust immers in een individu: de enkele mens los van anderen.

Levinas' fundering van de individualiteit in de ethiek is niet vreemd aan het Westerse denken. Is ook bij I. Kant niet het ik in de kenleer in nevelen gehuld om in het heldere licht van de categorische imperatief klaar naar voren te treden? (Van Raalten, 1984, 123). Maar Levinas wekt een marginaal besef dat eeuwen een sluimerend bestaan leidde weer tot leven: het individualisme van de oud-testamentische profeten. 'Hier ben ik, stuur mij', is het antwoord van Jesaja op zijn roeping (6:8). Levinas interpreteert: 'Hier ben ik', dat betekent: 'stuur mij' (1978, 186). De profeten waren de eerste getuigen van de verenkering die door de verantwoordelijkheid wordt geschapen, en zij maken dit evenement (ook als zij hun roeping ontvluchten: Jona!) met zichzelf waar. Zij belichamen in hun uniciteit de 'structuur' van de intrige van de individuele subjec-

tiviteit, die Levinas wijsgerig probeert te thematiseren (vgl. 1982b, 102 v.; 1986, 152). Zij waren de eerste ik-zeggers en zij zijn het nog steeds bij uitstek. Anachoreten, maar te midden van de mensen (1978, 138, 148, 179). Niet Descartes, maar Jesaja en Ezechiël spreken zo het laatste woord over de mens (De Boer, 1988, 102). Het toppunt van individualiteit is in deze traditie te durven zeggen: 'De Messias, dat ben Ik. Ik zijn, dat is Messias zijn' (1976a, 129).

Opnieuw, Levinas put uit religieuze bronnen, maar bedrijft geen theologie. Hij rehabiliteert de metafysica in de filosofie en maakt haar tot centrum van zijn sociale denken, maar 'het zou fout zijn om de relatie tussen het Zelf en het Andere als theologisch te kwalificeren' (1961, 12). De sociale diepte van de godsdienst onthullen is nog niet godsdienst beoefenen. Levinas verstaat het jodendom dan ook als de extreme mogelijkheid van heel de mensheid (1976b, 54). Hij bemiddelt zo tussen het Oude Testament en de geseclariseerde cultuur, tussen profeten, managers en therapeuten. Hij vertaalt de bijbel in het strenge Grieks van de universiteit en de wetenschap. Is zijn sociale denken daarmee in staat om aan het moderne individualisme, maatschappelijk en moreel zo omstreden, nieuwe impulsen te geven?

Zijn sociale filosofie is op het eerste gezicht niet bijster toepassingsvriendelijk. Al heb ik laten zien dat zij het moderne, Westerse, democratische individualisme veronderstelt, dan nog blijft het feit gelden dat Levinas zich nauwelijks rekenschap lijkt te geven van de complexiteit van de technologische en sociaal-politieke structuren waarin het is opgenomen. Levinas heeft zelf iets profetisch: ook hij lijkt van buiten de geïnstitutionaliseerde samenleving haar grondvesten te peilen, een roepende in de woestijn. De biografische context van waaruit hij denkt is het vervolgde jodendom. En is het joodse volk ook niet grotendeels een volk zonder politieke en economische structuur geweest, waarvoor alleen een innerlijke moraal overbleef in de verstrooiing? 'Het jodendom, dat is de mensheid aan de rand van de moraal zonder instituties' (1976b, 145).

Maar toch situeert Levinas zijn 'ethisch individualisme' midden in de politiek en de economie. Dat hij in zijn sociale metafysica veelvuldig het taalspel van de erotiek en de religie bespeelt, betekent niet dat zij tot die domeinen beperkt blijft. 'De metafysische verhouding van Mij tot de Ander loopt uit in de Wij-vorm, streeft naar een Staat, naar instituties, naar wetten die de bron zijn van

universaliteit' (1961, 276). 'De Ander erkennen, is hem bereiken door de wereld heen van de dingen, de eigendom.' De relatie tussen mij en de ander is daarmee concreet-maatschappelijk bemiddeld (idem, 49). Als we dan in verheven taal horen zeggen dat het ik in staat is het gelaat van de Oneindige te ontvangen, dan betekent dat gewoonweg: 'met al de bronnen van zijn egoïsme: economisch' (idem, 191). Tussen mij en de ander heerst doorgaans geen intimiteit, ons gesprek is geen liefde. In de erotiek misschien, als uitzondering: zij is een relatie die per definitie een derde uitsluit (idem, 242). Maar elders is overal deze 'derde' aanwezig, ook al is hij niet lichamelijk manifest. 'Alles wat zich hier "tussen ons" afspeelt gaat iedereen aan, het gelaat dat iedereen aangaat plaatst zich in het volle daglicht van de publieke orde. (...) De derde ziet mij aan door de ogen van de ander' (idem, 187 v.).

Deze derde maakt van de metafysica een maatschappij, van mijn individualiteit een concept, van de nabijheid een sociale binding. Hij stelt ook concrete grenzen aan mijn in principe oneindige verantwoordelijkheid. Ik moet rekenen, calculeren, vergelijken, prioriteiten stellen, recht spreken: wie is mijn naaste? De een of de ander? De derde is immers óók de ander voor mij, hij is óók mijn naaste. Ik moet beslissen. Er moet geoordeeld en geconcludeerd worden. Er moet een weten komen, een objectieve wetenschap, een systeem, een staat en politieke instituties. Naast de moraal van het jodendom leert Levinas dan ook de wetenschap van de Grieken (1988, 156), en hij wenst zichzelf de pijnlijke paradox niet te besparen: 'Onvergelijkbare unieke mensen moeten vergeleken worden. Juist met het oog op de categorische imperatief, of op het recht van de ander dat vanaf zijn gelaat spreekt, moeten de mensen van hun gelaat worden ontdaan (*dé-visager*, ook: geschonden), moet de uniciteit van elk op een harde manier tot zijn individualiteit binnen de eenheid van de soort worden teruggebracht en moet het universele heersen' (idem, 205). Een publieke moraal kan niet alléén op sociale metafysica gebouwd worden. En in de privé-sfeer moet ik soms met de ander vóór de derde zijn of tegen hem; of zelfs met de ander en de derde tegen mij – deze afweging kent Levinas ook (1978, 20). Zijn filosofie thematiseert haar niet expliciet, maar veronderstelt nadrukkelijk een democratische rechtsorde. Levinas' ethisch individualisme roept om een gerechtigheidstheorie à la J. Rawls, al zoeken we die tevergeefs bij hem.

Zijn bedoeling ligt elders. Hij wil het Westen weer de vergeten

oorsprongen te binnen brengen waarvan het leeft. De bron van de transcendentie, die door de wetenschap wordt geblindeerd, door de politiek wordt geüniformiseerd, door de religie wordt gesubstantialiseerd, maar die de elementaire oerervaring van elk sociaal evenement voedt. Een politiek die zich hiervan geen rekenschap aflegt wordt tirannie, een individualisme dat zich afsluit voor deze ervaring een geborneerd narcisme. Een mens is meer dan zijn economie, en zijn individualiteit gaat niet op in zijn sociale utiliteit. En ook: een mens is meer dan zijn zorgeloze subjectiviteit, de ander dringt erin binnen en vraagt om zijn recht. Levinas levert geen beleidsdirectieven van sociaal-politieke aard. Toch geeft hij aan de bezinning op de individualisering van de samenleving een paar fundamentele overwegingen mee.

1. Dat het individualisme een Westerse verworvenheid is, gewonnen op het totaliteitsdenken van de mythe, waarin we terug zullen vallen als we het opgeven.

2. Dat het individualisme bijbelse bronnen heeft in de profetische traditie, die het waard zijn om opnieuw aangeboord en geactualiseerd te worden.

3. Dat het individualisme een hedonistische en egocentrische component in zich heeft, die niet bij voorbaat moreel verdacht gemaakt moet worden. Een kritiek op het bezitsindividualisme, dat de fundamenteën van onze sociale, economische en politieke orde uitmaakt, zal vanuit een zekere erkenning van zijn premissen kunnen vertrekken.

4. Dat een heroverweging van het begrip transcendentie in de sociaal-filosofische thematisering van de sociale grondervaring uiterst vruchtbaar kan zijn en in staat is om schijnbare aporieën in het sociale denken te overstijgen. Solidariteit en individualisme kunnen naast elkaar gedacht worden.

5. Dat het individualisme op ethische gronden niet bekritiseerd of gerelativeerd, maar geradicaliseerd moet worden. Het bezitsindividualisme is nog niet individualistisch genoeg: het egoïsme wordt praktisch en concreet weersproken en doorbroken door de kritische presentie van de andere mens. Maar deze doet een beroep op mijn verantwoordelijkheid; en in deze verantwoordelijkheid ligt de werkelijke individualiteit besloten. Individualisme en ethiek sluiten elkaar niet uit, maar veronderstellen elkaar principieel.

Geraadpleegde literatuur

- Adorno, Theodor W., 1971. *Minima Moralia*, Utrecht/Antwerpen (vert. van: *Minima Moralia*, 1951).
- Adorno, Theodor W., 1975. *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main (1966).
- Althusser, Louis, 1978. Ideologie en ideologische staatsapparaten, in: *Te Elfder Ure*, 24, 58-103 (1970).
- Anders, Günther, 1980. *Die Antiquität des Menschen*, Band I (1956) en II, München.
- Avort, Arno van der, 1988. Individualisering in partner-relaties: opkomst van een nieuw relatiemodel, in: *Idee* 66, nr. 2/1988, 27-31.
- Barth, Karl, 1932. *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, Zürich.
- Barth, Karl, 1940. *Kirchliche Dogmatik*, II, 1, Zürich.
- Barth, Karl, 1942. *Kirchliche Dogmatik*, II, 2, Zürich.
- Barth, Karl, 1945. *Kirchliche Dogmatik*, III, 1, Zürich.
- Barth, Karl, 1948. *Kirchliche Dogmatik*, III, 2, Zürich.
- Barth, Karl, 1951. *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, Zürich.
- Barth, Karl, 1953. *Kirchliche Dogmatik*, IV, 1, Zürich.
- Barthes, Roland, 1957. *Mythologies*, Paris.
- Beek, A. van de, 1987. *De adem van God*. De Heilige Geest in kerk en kosmos, Nijkerk.
- Bellah, Robert N., ed., 1987. *Gewohnheiten des Herzens*. Individualismus und Gemeinsinn in der amerikanischen Gesellschaft, Köln. (vert. van: *Habits of the Heart*, Los Angeles/London, 1985).
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas, 1979. *The Social Construction of Reality*, A Treatise in the Sociology of Knowledge, Harmondsworth, Middlesex, 1966.
- Berkhof, H., 1973. *Christelijk Geloof*. Een inleiding tot de geloofsleer, Nijkerk 1973.
- Bertrand, Michèle, e.a., 1987. *Sur l'individualité*. Approches pratiques/ouvertures marxistes, Paris.
- Birnbaum, Pierre/Leca, Jean, ed., 1986. *Sur l'individualisme*. Théories et méthodes, Paris.
- Boer, P.A.H. de, 1965. Ikzelf, in: *Zoals er gezegd is over de Psalmen*, Zeist/Antwerpen, 89-93.
- Boer, Theo de, 1988. *Tussen filosofie en profetie*. De wijsbegeerte van Emmanuel Levinas, Baarn (2de druk).
- Bonhoeffer, Dietrich, 1960. *Sanctorum Communio*. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, München (3e druk; 1927).
- Bonhoeffer, Dietrich, 1968. *Schöpfung und Fall*. Theologische Auslegung von

- Genesis 1 bis 3, München 1968 (1932/3).
- Bonhoeffer, Dietrich, 1975. *Ethik*. Zusammengestellt und herausgegeben von Eberhard Bethge, München (8e druk, 1949).
- Bonhoeffer, Dietrich, 1977. *Widerstand und Ergebung*. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausgabe, München.
- Bonhoeffer, Dietrich, 1981. *Nachfolge*, München (12e druk, 1937).
- Broeder, A. den, 1988. Pleidooi voor zelfredzaamheid, (verslag van zijn Socrateslezing 1988) in: *Trouw*, december 1988.
- Brunner, Emil, 1932. *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen.
- Buber, Martin, 1959. *Ik en Gij*. Met een epiloog, Utrecht 1959 (vert. van Ich und Du, 1923).
- Calvijn, Johannes, z.j. *Institutie of onderwijzing in de christelijke godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door dr. A. Sizoo, Delft (1559).
- Capra, Fritjof, 1984. *Het Keerpunt*. Wetenschap, samenleving en de opkomst van de nieuwe cultuur, Amsterdam (vert. van *The Turning Point*, 1982).
- CDA, 1983. *Van verzorgingsstaat naar verzorgingsmaatschappij*. Aantekeningen over de christen-democratische inzet in de jaren '80, CDA-Actueel september 1983, 32-48.
- CDA, 1987. *Discussienota over de verantwoordelijke samenleving*, mei 1987, Den Haag.
- Chardin, Pierre Teilhard de, 1971. *Het verschijnsel mens*, Utrecht/Antwerpen (vert. van: *Le Phénomène Humain*, 1955).
- D'66, 1987. *Individualisering kan heel goed samen*. Uitg. van de Stichting Wetenschappelijk Bureau D'66, TD 16-1987.
- Deleuze, Gilles, 1988. Un philosophe nomade. *Magazine littéraire*, no. 257 septembre 1987 (Nummer gewijd aan Deleuze).
- Derrida, Jacques, 1967. *L'écriture et la différence*, Paris.
- Derrida, Jacques, 1972. Les Fins de l'Homme, in: idem, *Marges de la philosophie*, Paris, 129-185.
- Dumont, Louis, 1967. *Homo Hierarchicus*. Essai sur le système des castes, Paris.
- Dumont, Louis, 1977. *Homo Aequalis*. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique, Paris.
- Dumont, Louis, 1983. *Essais sur l'individualisme*. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris.
- Dumouchel, Paul/Dupuy, Jean-Pierre, 1979. *L'enfer des choses*. René Girard et la logique de l'économie, Paris.
- Dupuy, Jean-Pierre, 1988. L'individu libéral, cet inconnu: d'Adam Smith à Friedrich Hayek, in: C. Andard e.a., *Individu et justice sociale*. Autour de John Rawls, Paris 1988, 73-125.
- Ferry, Luc/Renaut, Alain, 1985. *La Pensée 68*. Essai sur l'anti-humanisme contemporain, Paris.
- Ferry, Luc/Renaut, Alain, 1987. 68-86. *Itinéraires de l'individu*, Paris.
- Finkelkraut, Alain, 1984. *La sagesse de l'amour*, Paris.
- Finkelkraut, Alain, 1987. *La défaite de la pensée*, Paris.
- Foucault, Michel, 1966. *Les Mots et les Choses*. Une archéologie des sciences sociales, Paris.

- Foucault, Michel, 1975. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris.
- Foucault, Michel, 1984. *Histoire de la sexualité 3. Le souci de soi*, Paris.
- Frank, Manfred, 1986. *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlass ihrer 'postmodernen' Torerklärung*, Frankfurt am Main.
- Fromm, Erich, 1972. *De angst voor vrijheid*, Utrecht (6e druk; vert. van: *Escape from Freedom*, 1941).
- Garaudy, Roger, 1975. *Parole de l'homme*, Paris.
- Girard, René, 1961. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris. (Ned. vert. *De romantische leugen en de romaneske waarheid*, Kampen 1986.)
- Girard, René, 1972. *La violence et le sacré*, Paris.
- Girard, René, 1976. *Critique dans un souterrain*, Paris.
- Girard, René, 1978. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris. (Ned. vert. *Wat sinds de grondlegging der wereld verborgen bleef*, Kampen 1990.)
- Girard, René, 1982. *Le bouc émissaire*, Paris. (Ned. vert. *De zondebok*, Kampen 1986, 1988.)
- Gollwitzer, Helmut, 1970. *Krummes Holz - aufrechter Gang. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens*, München.
- Habermas, Jürgen, 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen, 1976. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main.
- Habermas, Jürgen, 1985. *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main.
- Hegel, G.W.F., 1970. *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main (1807).
- Heidegger, Martin, 1983. *Lettre sur l'Humanisme*, Paris (3e druk; 1964).
- Hoeven, Erik van der, 1987. Individualisering, in: *Idee 66*, nr. 2/1987, 23-26.
- Horkheimer, Max, 1934. Zum Rationalismusstreit in der gegenwärtigen Philosophie, in: *Zeitschrift zur Sozialforschung*, Jahrgang III/1934 (reprint München, 1980), 1-53.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W., 1969. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main (1944).
- Jager, Okke, 1988. *De verbeelding aan het woord. Pleidooi voor een dichterlijker en zakelijker spreken over God*, Baarn.
- Jager, H. de, 1975. *Mensbeelden en maatschappijmodellen. Kernproblematiek der sociale wetenschappen*, Leiden.
- Jansweijer, Roel, 1988. Individualisering en solidariteit; een poging tot begripsverheldering, in: *Filosofie en Praktijk*, maart 1988, 23-36.
- Jung, C.G., 1977. *Het Ik en het Onbewuste*, Wassenaar (6e druk; vert. van *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*).
- Kinneging, A.A., 1988. *Liberalisme. Een speurtocht naar de filosofische grondslagen* (Telderstichting), 's Gravenhage.
- Lalande, André, 1980. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris (13e druk; 1926).
- Lange, F. de, 1985. *Grond onder de voeten. Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer. Een theologische studie*, Kampen.

- Lange, F. de, 1987. Wie zijn ziel behouden wil. Dietrich Bonhoeffer als mens uit één stuk, in: *Het leven is meer dan ethiek*. Studies aangeboden aan prof. dr. G. Th. Rothuizen, Kampen, 134-155.
- Lange, Frits de, 1988a. Denken met geweld. René Girard als modern Frans filosoof, in: Wouter van Beek (red.), *Mimesis en geweld*. Beschouwingen over het werk van René Girard, Kampen, 55-93.
- Lange, Frits de, 1988b. De mode als slotfase van de democratie, in: *Hervormd Nederland*, 9-1-1988, 10-12.
- Lange, Frits de, 1989. Jood zijn, dat doe je, de rest is franje. De Europese cultuur volgens Levinas, in: *Hervormd Nederland*, 7-1-1989, 24-26.
- Lasch, Christopher, 1979. *The Culture of Narcissism*. American Life in an Age of Diminishing Expectations, New York.
- Laurent, Alain, 1985. *De l'individualisme*. Enquête sur le retour de l'individu, Paris.
- Laurent, Alain, 1987. *L'Individu et ses ennemis*, Paris.
- Lehmann, Paul L., 1963. *Ethics in a christian context*, New York.
- Lemaire, Ton, 1976. *Over de waarde van kulturen*. Een inleiding in de kultuurfilosofie; tussen europacentrisme en relativisme, Baarn.
- Levinas, Emmanuel, 1961. *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, Den Haag.
- Levinas, Emmanuel, 1972. *Humanisme de l'autre homme*, Paris. (Ned. vert. *Humanisme van de andere mens*, Kampen 1990.)
- Levinas, Emmanuel, 1976a. *Difficile liberté*. Essais sur le judaïsme, Paris.
- Levinas, Emmanuel, 1976b. *Noms propres*, Paris.
- Levinas, Emmanuel, 1977. *De plaatsvervanging*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. Th. de Boer, Baarn 1977 (vert. van: *La Substitution*, 1968).
- Levinas, Emmanuel, 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Dordrecht.
- Levinas, Emmanuel, 1982a. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris (3e druk).
- Levinas, Emmanuel, 1982b. *Ethique et Infini*. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris. (Ned. vert. *Ethisch en oneindig*, Kampen 1987.)
- Levinas, Emmanuel, 1986. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris (2e druk).
- Levinas, Emmanuel, 1988. *A l'heure des nations*, Paris.
- Lipovetsky, Gilles, 1983. *L'ère du vide*. Essais sur l'individualisme contemporain, Paris.
- Lipovetsky, Gilles, 1987. *L'Empire de l'Éphémère*. La Mode et son destin dans les sociétés modernes, Paris.
- Löwith, Karl, 1981. *Von Hegel zu Nietzsche*. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts, Hamburg (8e druk; 1941).
- Lukes, Steven, 1973. *Individualism*, Oxford.
- Lyotard, Jean-François, 1979. *La Condition Postmoderne*. Rapport sur le savoir, Paris. (Ned. vert. *Het postmoderne weten*, Kampen 1987, 1988².)
- Lyotard, Jean-François, 1986. *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Correspondance, Paris. (Ned. vert. *Het postmoderne uitgelegd aan onze kinderen*, Kampen 1987.)
- Macpherson, C.B., 1980. *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*. Von Hobbes bis Locke, Frankfurt am Main (vert. van: *The Political Theory of Possessive Individualism*. Hobbes to Locke, 1962).

- Maffesoli, Michel, 1988. *Le Temps des Tribus*. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse, Paris.
- Manenschijs, G., 1982. *Eigenbelang en christelijke ethiek*. Rechtvaardigheid in een door belangen bepaalde samenleving, Baarn.
- Mann, Thomas, 1971. *Joseph und seine Brüder*, Frankfurt am Main (1933).
- Manschot, Henk, 1979. *Althusser over het marxisme*, Diss. R.U. Groningen.
- Marx, Karl, 1974. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (Robentwurf, 1857-1858), Berlin.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich, 1975. *Ausgewählte Werke*, Band I, Berlin.
- Metz, Johann Baptist, 1977. *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz.
- Mitscherlich, Alexander, 1974. *Op weg naar een vaderloze maatschappij*. Sociaal-psychologische verkenning, Deventer (vert. van: *Auf dem Weg zur Vaterlosen Gesellschaft*, 1963).
- Moltmann, Jürgen, 1980. *Trinität und Reich Gottes*. Zur Gotteslehre, München.
- Moltmann, Jürgen, 1985. *Gott in der Schöpfung*. Ökologischer Schöpfungslehre, München.
- Mönnich, C.W., 1980. *Vreemdelingen en bijwoners*. Hoofdpijnen uit de geschiedenis van het protestantisme, Baarn.
- Montaigne, Michel de, 1953. *Essais*. Auswahl und Übersetzung von Herbert Lürby, Zürich 1953 (1580/1595).
- Mooij, Antoine, 1975. *Taal en verlangen*. Lacans theorie van de psycho-analyse, Meppel.
- Nietzsche, Friedrich, 1977. *Werke in drei Bänden*, München 1977 (8e druk).
- Nijk, A.J., 1968. *Secularisatie*. Over het gebruik van een woord, Rotterdam (3e druk).
- Oldendorff, A., 1977. *De psychologie van het sociale leven*. Bespiegelingen over de problematiek der sociale werkelijkheid, Utrecht (10de druk; 1953).
- Oostlander, A.M., 1988. In memoriam: Individualisering, in: *Christen Democratische verkenningen* 4/88, 174-181.
- Pascal, Blaise, 1972. *Pensées*. Préface et introduction de Léon Brunschwig, Paris (1657).
- Peursen, C.A. van, 1970. *Strategie van de cultuur*. Een beeld van de veranderingen in de hedendaagse denk- en leefwereld, Amsterdam/Brussel.
- PvdA, 1987. *Schuivende Panelen*. Continuïteit en vernieuwing in de sociaal-democratie, Amsterdam.
- PvdA, 1988. *Bewogen Beweging*. Sociaal-democratie als program en methode, Amsterdam.
- Raalten, F. van, 1984. *Individualiteit*, Weesp.
- Rad, Gerhard von, 1960. *Theologie des Alten Testaments*, I en II, München.
- Rendtorff, Trutz, 1981. *Ethik*, Band I en II, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz.
- Riesman, David, 1964. *La Foule Solitaire*. Anatomie de la société moderne, Paris (vert. van: *The Lonely Crowd*, 1950).
- Rinzema, J. (red.), 1983. *In liefde trouw zijn*. Pastorale handreiking ten dienste van gesprekken over bijbelse uitgangspunten voor normen betreffende relaties binnen en buiten huwelijk en gezin, Driebergen.
- Romein, Jan, 1976. *De vereenzaming van de mens*. Proeve ener theorie van

- geestelijke crises, in: idem, *Historische lijnen en patronen*. Een keuze uit de essays, Amsterdam.
- Rousseau, Jean-Jacques, 1966. *Du Contrat Social*, Paris (1762).
- Schippers, R., 1959. *Johannes Calvijn*. Zijn leven en zijn werk, Kampen.
- Sennet, Richard, 1977. *The Fall of Public Man*, New York.
- Taylor, Mark C., 1985. *Errance*. Lecture de Jacques Derrida, Paris (vert. van: *Erring*. A Postmodern A/theology, 1984).
- Tillich, Paul, 1963. *Systematic Theology*, III, Chicago.
- Tocqueville, Alexis de, 1961. *De la démocratie en Amérique*. Préface d'André Jardin, I (1835) en II (1840), Paris.
- Toffler, Alvin, 1980. *The Third Wave*, New York.
- Troeltsch, Ernst, 1912. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen.
- Veyne, Paul, e.a., 1987. *Sur l'individu*, Paris.
- Vriezen, Th.C., 1977. *Hoofdpijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen (5e druk).
- Waal Malefijt, Annemarie de, 1975. *Beelden van de Mens*. Geschiedenis van de culturele antropologie, Baarn.
- Weber, Max, 1981. *Die protestantische Ethik I*. Eine Aufsatzsammlung. Herausgeg. von Johannes Winckelmann, Gütersloh (6e druk; 1920).
- Weeda, Iteke, 1986. *Over liefde gesproken*. Dynamiek en dilemma in menselijke verhoudingen, Houten.
- Winnacker, E.L., 1989. Genkarten des Menschen im Widerstreit, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 8-2-1989.

(Na afsluiting van het manuscript verschenen nog: Alain Renaut, *L'ère de l'individu*. Contribution à une histoire de la subjectivité, Paris 1989, en een themanummer van *Magazine Littéraire*, 'L'individualisme. Le grand retour', no. 264, avril 1989. Ik moet volstaan met vermelding van de titels).

Register van personen

Adorno, Th.W. 43vv, 48v, 118v, 130
 Althusser, L. 62, 65v
 Anders, G. 48, 52v, 123
 Archilochos 90
 Aristoteles 89, 123
 Augustinus 72, 76, 91, 99, 101
 Avort, A. van der 33, 37

 Bakoenin, M. 111
 Banning, W. 16, 18, 80
 Barth, K. 72vv, 83, 119v
 Barthes, R. 26, 119
 Baudelaire, C. 26
 Beek, A. van de 120
 Bell, D. 11
 Bellah, R. 23, 26, 34, 46, 104, 126
 Berdiaev, N. 21
 Berger, P. 41
 Berkhof, H. 72, 80
 Bertrand, M. 42, 88, 109, 124
 Birnbaum, P. 22, 25, 27, 41, 99v, 105, 109, 113, 124, 135
 Blanc, L. 111
 Boer, P.A.H. de 98
 Boer, Th. de 134, 136, 141, 153, 156
 Bonald, L. de 19, 111
 Bonhoeffer, D. 79, 99, 104, 120vv, 135
 Boudon, R. 26vv
 Bouglé, C. 40
 Broeder, A. den 14v
 Brunner, E. 83, 92, 119
 Buber, M. 16, 79v, 83, 122, 147
 Burckhardt, J. 87, 100
 Burke, E. 111

Calvin, J. 73, 79, 83, 102vv, 120
 Camus, A. 25
 Capra, F. 34vv, 49, 77, 83, 119
 Charbonneau, B. 82
 Constant, B. 88
 Comte, A. 112, 116
 Cooley, C.H. 60

 Deleuze, G. 63, 67v
 Democritus 35
 Derrida, J. 62vv, 119
 Descartes, R. 57, 84, 101v, 133, 138, 153v, 156
 Dostoevski, F.M. 56vv
 Dumont, L. 28vv, 39, 86v, 89, 92, 99v, 107vv, 112, 124, 129, 132
 Dumouchel, P. 60
 Dupuy, J.P. 59vv
 Durkheim, E. 23, 39vv, 93, 112, 124

 Ebner, F. 79, 122
 Engels, F. 109vv
 Epicurus 35, 91

 Ferguson, A. 24
 Ferry, L. 63, 68v, 71, 89, 131
 Feuerbach, L. 66, 109, 113v
 Finkelkraut, A. 49v, 68, 135, 141, 147
 Foucault, M. 63v, 68vv, 89, 92, 119
 Frank, M. 32, 48, 64, 68v, 114, 125, 130v
 Freud, S. 65, 136, 153
 Fromm, E. 23, 87, 99v, 127

- Garandy, R. 71
 Gehlen, A. 47
 Genestet, P.A. de 31
 Girard, R. 53vv, 123, 135, 139
 Goethe, J.W. 80
 Gogarten, F. 79, 122
 Gollwitzer, H. 92
 Guattari, F. 68

 Habermas, J. 47v, 119
 Harder, R. 88
 Hayek, F. 23v, 28
 Hegel, G.W.F. 44v, 66, 114, 138v, 143
 Heidegger, M. 32, 63v, 130, 146
 Hitler, A. 38
 Hobbes, Th. 24, 35, 87, 105vv, 126, 135
 Hoeven, E. van der 14
 Homerus 89
 Horkheimer, M. 39, 43v, 118, 130
 Hugo, V. 144
 Hume, D. 135
 Husserl, E. 139
 Huxley, A. 47

 Jager, O. 85, 120
 Jager, H. de 25, 60
 Jansweijer, R. 8
 Jaspers, K. 47
 Jefferson, Th. 104
 Jezus van Nazareth 91v
 Jung, C.G. 30v

 Kant, I. 136, 155
 Keynes, J. 60
 Kierkegaard, S. 7, 23, 71, 79, 83, 113vv, 120, 128, 139
 Kinneging, A.A. 15, 23, 30, 52, 106, 132
 Klages, L. 68
 Kloos, W. 26
 Koestler, A. 36
 Kolm, S.C. 27

 Lacan, J. 62, 65

 Lalande, A. 22
 Lammenais, F. de 111vv
 Lange, F. de 14, 22, 42, 133
 Lasch, C. 11v, 126
 Laurent, A. 7vv, 13, 16, 19vv, 23vv, 38, 40, 52, 71v, 81v, 88, 92v, 100, 112, 115, 119v, 125vv, 134
 Leca, J. 22, 25, 27v, 30, 41, 99vv, 105, 109, 113v, 124, 130
 Lehmann, P. 78v, 83, 104, 119, 122
 Lemaire, T. 40
 Leroux, P. 111
 Leucippus 35
 Levinas, E. 61v, 132-158
 Lévy, B.-H. 87
 Liefde, L. de 84
 Lipovetsky, C. 10vv, 48v, 124v
 Locke, J. 20, 23v, 35, 87, 100, 106vv, 110v, 117, 145, 152
 Löwith, K. 114v
 Luckmann, Th. 41
 Luhmann, N. 47
 Lukes, S. 19v, 22, 92, 100, 112, 132
 Luther, M. 79, 100, 102, 104
 Lyotard, J.-F. 62v, 66v, 101, 119

 MacFarlane, A. 87, 100
 Machiavelli 135
 Macpherson, C.B. 23, 87, 105vv, 117, 126
 Maffesoli, M. 37v, 40v, 47, 50, 62v, 72, 119, 123, 128v, 150
 Maistre, J. de 19, 111vv
 Mandeville, B. de 108
 Manenschijn, G. 88
 Mann, Th. 94
 Manschot, H. 65
 Mao Zedong 8, 38
 Marcuse, H. 131
 Martindale, D. 25
 Marsman, H. 26
 Marx, K. 8, 27, 39, 44v, 66, 105, 108vv, 114, 136
 Mill, J.S. 52, 116

- Mitscherlich, A. 42v
 Moltmann, J. 59, 75vv, 83, 119
 Mönnich, C.W. 101, 103
 Montaigne, M. de 101v
 Moore, G.E. 29
 Mooij, A. 65
 Mounier, E. 80v

 Napoleon 80
 Newton, I. 35
 Nietzsche, F.W. 23, 25, 57v, 63v, 74v, 87, 114vv, 136, 138, 153
 Nozick, R. 23, 60
 Nijk, A.J. 41

 Oldendorff, A. 42
 Oostlander, A.M. 17, 19, 80, 84
 Overton 106

 Paine, Th. 104, 111
 Pascal, B. 102, 120
 Peursen, C.A. van 88
 Plato 88v, 133, 137v, 154
 Popper, K. 23, 28, 120, 126
 Protagoras 88
 Proust, M. 56, 139

 Quesnay, E. 108

 Raalten, F. van 25, 30v, 35v, 123, 155
 Rad, G. von 95vv, 120
 Rand, A. 23
 Rawls, J. 60, 157
 Renaut, A. 63, 68v, 71, 89, 131
 Rendtorff, T. 120
 Ricardo, D. 109
 Riesman, D. 48, 50vv, 54, 123
 Rilke, R.M. 98
 Rimbaud, A. 62v, 143
 Rinzema, J. 120
 Romein, J. 20, 86, 91, 93, 111, 116v
 Rougemont, D. de 21, 80

 Rousseau, J.-J. 24, 107vv, 110v
 Rubin, J. 12

 Saint-Simon, C. de 113
 Sapho 90
 Sartre, J.-P. 59, 141
 Schelsky, H. 47
 Schippers, K.A. 84
 Schopenhauer, A. 36
 Schumpeter, J. 27
 Sennet, R. 11v, 126
 Sève, L. 42, 124
 Shaw, B. 25
 Simmel, G. 27, 41
 Smith, A. 23v, 60, 108, 135
 Socrates 80, 87
 Sombart, W. 27
 Spann, O. 39
 Spengler, O. 39
 Spinoza, B. 36, 65, 130, 146
 Spijkerboer, A.A. 84
 Stirner, M. 22, 113vv

 Taylor, M.C. 65
 Teilhard de Chardin, P. 81vv
 Tillich, P. 93
 Tocqueville, A. de 13, 20v, 27, 126v
 Toffler, A. 34
 Tönnies, F. 22, 41
 Troeltsch, E. 92, 99, 102v, 120
 Tucker, J. 24

 Vernant, J.P. 89vv
 Veyne, P. 89vv
 Vriezen, Th.C. 94, 96

 Waal Malefijt, A. de 40
 Weber, M. 22, 27, 41, 103vv, 124
 Weeda, I. 17, 33v
 Wheeler Robinson, H. 95
 Whitman, W. 26
 Wilde, O. 25
 Winnacker, E.L. 31

„‘Hij was het Individu’ — weinigen zullen zich het grafschrift wensen dat Søren Kierkegaard lange tijd voor zichzelf had gereserveerd. (...) ‘Individu’ is voor ons een koud en kogelrond woord geworden. (...) Een warm en weldenkend mens zal toch tegen het individualisme zijn, zoals hij ook tegen het racisme en voor de vrede is? (...) Het individu heeft iets spreekwoordelijks onguurs.”

Aldus begint Frits de Lange zijn *partijdig onderzoek naar een omstreden denkwijze* — een even controversieel als verhelderend boek over het individualisme in de (post)moderne samenleving. Het bevat een boeiende schets van de geschiedenis van het westerse individualisme, maar gaat vooral ook in op de tegenbewegingen en anti-individualistische tendensen in de laatste decennia, zoals het *holisme*, de Duitse *maatschappijkritiek* en het Franse ‘*anti-humanisme*’ in de jaren ’70 en ’80. Tevens wordt aandacht geschonken aan het anti-individualisme in de *moderne theologie*.

Tenslotte wordt, aan de hand van een tegendraadse lezing van Levinas, op overtuigende wijze aangetoond dat ethiek en individualisme elkaar niet uitsluiten, maar elkaar juist principieel veronderstellen. Het individualisme is „een westerse verworvenheid, gewonnen op het totaliteitsdenken van de mythe, waarin we terug zullen vallen als we het opgeven”.

Dr. Frits de Lange (1955) is predikant van de Eglise Réformée Néerlandaise te Parijs. Hij schreef o.m. *Grond onder de voeten — burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer* (diss.; 1985) en werkte mee aan de bundel *Mimesis en geweld — beschouwingen over het werk van René Girard* (1988).