

Willem Schinkel

DENKEN IN EEN TIJD VAN  
SOCIALE HYPOCHONDRIE

*Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*

Derde verbeterde druk

KLEMENT

## VOORWOORDEN

Dit is de sociale diagnose die alle sociale diagnostiek overbodig maakt.

Dat dat vooraf maar duidelijk mag zijn.

Dit boek is geschreven met twee nauw samenhangende doelen voor ogen. Analoog hieraan is ook het publiek waarvoor het is bestemd in grofweg twee groepen in te delen. Dit boek is zowel een analyse van de hedendaagse staat van de samenleving – een *diagnose* van de samenleving, is wellicht meer accuraat – als een theoretisch-sociologische of sociaal-filosofische reflectie op het object van de sociologie en sociale filosofie en de plaats van het denken over of van het sociale in de huidige tijd. Anders gesteld zou het eerste ook wel een *archeologie van het heden* genoemd kunnen worden en het tweede een *reflexieve kritiek van de sociologie*. Omdat niet iedereen in beide is geïnteresseerd, is een leeswijzer voor dit boek geen overbodige luxe. Wie kennis wenst te maken met een origineel perspectief op de samenleving en haar problemen omtrent ‘integratie’ maar geen behoefte heeft aan een (aanzet tot) reconstructie van de sociologie en de sociale filosofie, en zelfs het verlies van de hypothese ‘samenleving’, leze daarom slechts de hoofdstukken 1, 4, 7, 8 en 10, en natuurlijk het Intermezzo tussen de hoofdstukken 5 en 6. De verklarende woordenlijst die aan het eind is toegevoegd kan u bovendien helpen om die theoretische begrippen te begrijpen en te hanteren die toch, met name in de latere hoofdstukken, voorondersteld zijn. U kunt daar dan nu meteen mee beginnen, omdat de rest van dit voorwoord gewijd is aan de overige groep van potentiële lezers. Maar wacht! Blijf nog wat, en zie of u niet verleid kunt worden tot sociologisch denken. Wellicht raakt u dan ook nog geïnteresseerd in de vraag wat sociologie (en voor wat betreft de ‘theoretische sociologie’ die hier besproken wordt, kan hier ook gelezen worden: sociale filosofie) kan en moet zijn, en in een deel van haar historische achtergrond die in dit boek geschetst wordt. Bovendien, zo zult u leren, is hedendaags sociologisch denken exemplarisch voor een wijd verbreid denken over de samenleving. In die zin biedt de sociologie een goede casus voor de problemen die gepaard gaan met hedendaagse reflectie op zaken als de samenleving en haar integratie – problemen die in dit boek aan de orde komen. Wellicht zult u zich aangetrokken voelen tot sociologisch of sociaal-

filosofisch denken wanneer u overtuigd raakt of bent van de noodzaak om in deze tijd op die manier te denken. U hebt dan een eerste stap gezet in de richting van de tweede groep lezers waartoe dit boek zich richt.

Deze tweede groep lezers bestaat uit al dan niet professionele sociologen en filosofen. Dit boek is kritisch ten aanzien van veel bestaande sociologie en sociale filosofie en de *Herausforderung*, zoals Duitsers dat mooi zeggen, voor de socioloog ligt erin besloten dat dit boek aanzet tot reflectie over de vraag wanneer en met welk recht iemand zich werkelijk 'socioloog' mag noemen. Soms vragen mensen waarom iemand met dergelijke vragen bezig zou zijn. Een goede vraag, ware het niet dat het vrijwel altijd sociologen zijn die die vraag stellen. Dan wordt de vraag een redundante vraag, omdat juist de socioloog gebaat is bij actuele reflectie op wat 'socioloog zijn' precies inhoudt en hoe je het dus het beste kunt zijn. Voor wie denkt dat 'socioloog' en 'sociologie' objectief en ahistorisch te definiëren begrippen zijn en dat er dus, nu eenmaal (ergens eind 19<sup>de</sup> eeuw, begin 20<sup>ste</sup> eeuw) vastgesteld is wat sociologie is en daarmee wat een socioloog is, geen verdere reflectie op nodig is, is dan toch het volgende nog toegevoegd.

Wij leven in een sociologisch gezien uiterst interessante tijd waarin nochtans weinig 'sociologie' en evenmin veel 'sociale filosofie' te vinden is. Dat, wat traditioneel als het object van de sociologie wordt gezien, de samenleving ofwel maatschappij, verkeert in crisis. Niet alleen verkeert het in crisis omdat sociologen en filosofen boeken schrijven over de hedendaagse conditie waar het woord 'crisis' veelvuldig in voor komt; dat lijkt iets van alle tijden te zijn. Ook en vooral is sprake van een crisis omdat er, maatschappelijk gezien, *sprake is van een crisis*. De hedendaagse (Nederlandse) maatschappij neemt *zichzelf* waar als zijnde in crisis. Een 'crisis', dat is ongetwijfeld wat overdreven. Soms is de crisis sterker gevoeld dan vaak, maar meestal is er sprake van een maatschappelijke overreflectie op de gezondheid van dat sociaal lichaam 'maatschappij'. Ter linker en rechter zijde van het politieke spectrum wordt de zelfobservatie 'crisis' – of, voor mijn part: 'integratieprobleem' – vervolgens als correct geobserveerd in die zin dat vriend en vijand het er over eens zijn dat er *iets* mis is met de samenleving. Niet, dat het helemaal fout hoeft te gaan – hoewel sommigen wel degelijk die mening toegeedaan zijn –, maar er is, zo wordt dan wel gesteld, iets fundamenteel mis met het cement van die samenleving. De 'sociale cohesie' wordt bedreigd; 'integratie' is een groot probleem. Steeds meer mensen stellen zich de vraag wat 'ons', als maatschappij, nu eigenlijk nog bijeen houdt. Precies om deze reden is deze tijd zo interessant voor een socioloog. Meer dan ooit reflecteert het object van de sociologie

op zichzelf. Overal in de maatschappij komt de vraag terug wie wel en wie niet bij ‘onze samenleving’ hoort, wie er buiten staat en wie erin ‘geïntegreerd’ is. En meer dan ooit staan daarmee begrippen die de kern vormen van de sociologie centraal in het maatschappelijk debat: samenleving, integratie, sociale cohesie, cultuur... De sociologie zelf is echter angstvallig stil ten aanzien van deze situatie. Ze lijkt niet goed te kunnen reageren op een ‘maatschappelijk integratiedebat’, lijkt er hooguit in mee te kunnen of willen debatteren, en is ogenschijnlijk niet in staat haar werk te doen. Dat wil zeggen: ze is kennelijk niet in staat te komen tot een sociologische observatie van een dergelijk maatschappelijk debat als sociaal verschijnsel. In verreweg de meeste gevallen lijken sociologen in het geval van integratie voor geen millimeter méér conceptuele verheldering te kunnen zorgen dan kroegbazen. Dat is één reden waarom sociologische bijdragen aan de grote dagbladen niet op de wetenschapspagina, maar op de opiniepagina verschijnen. En wel zonder de verontwaardiging van de wetenschappers zelf die van bijvoorbeeld natuurwetenschappers of psychologen direct te verwachten zou zijn. Natuurlijk – en laat dit vooral gezegd zijn – er zijn uitzonderingen. De claim die hier gemaakt wordt, heeft echter wel betrekking op het ‘overgrote deel’ van de Nederlandse sociologie die ofwel op grond van een beoogde ‘maatschappelijke relevantie’ ofwel als gevolg van een zogenaamd waarderingstvrije wetenschappelijke cijferfetisj niet in staat is te komen tot actuele reflectie op haar kernbegrippen en basisbeginselen. Wie zich op zijn tenen getrapt voelt omdat hij of zij een uitzondering is, wordt hierbij gecompimenteerd met de aanname van de uitdaging die dit boek vormt, en trouwens ook met het teken van leven en de passie voor sociologie die uit een dergelijk zich-aangesproken-voelen spreekt. De stelling die in dit boek naar voren komt, is dat over concepten als ‘samenleving’ en ‘integratie’ op een wezenlijk verkeerde manier wordt nagedacht. In feite heeft dat te maken met het feit dat over dergelijke begrippen eigenlijk helemaal *niet* wordt nagedacht. Dat wil zeggen dat relatief ongeproblematiseerde concepten een centrale rol spelen in de conceptualisering van allerhande problemen. Een goed socioloog of sociaal filosoof weet echter dat de manier van kijken van mensen naar de werkelijkheid niet zonder consequenties binnen die werkelijkheid is. Er bestaat daarom alle reden om nu eens juist *wel* de onbereflecteerde begrippen binnen het maatschappelijk integratiedebat – zoals ‘maatschappij’ en ‘integratie’ – nader te bezien.

Bestaat er in dit boek een verlies van nuance? Ach ja, ongetwijfeld af en toe; het gaat er echter om perspectieven te ontwikkelen. Perspectieven die losgeweekt, losgerukt zelfs, zijn uit de vanzelfsprekendheid van de discursieve vormen die hedendaagse sociale

hypochondrie aanneemt. Het komt erop aan de denkervaring, het schrijven en het lezen een *energie* te geven die het tot de *praxis* maakt die een gat kan slaan in het weefsel van de werkelijkheid. Dat is de epistemologie die ik hanteer: die van het *gaten slaan*.

Dit boek neemt als casus voor de uitwerking van een sociologische theorie of sociale filosofie het hedendaagse denken over 'samenleving' en 'integratie'. Ik ben me bewust van de politieke lading die een kritiek op het hedendaagse denken over 'samenleving', 'cultuur' en 'integratie' met zich mee brengt. In een tijd waarin politiek links en rechts meer en meer aan betekenis inboeten en waarin alle kritiek al snel wordt afgedaan als 'verouderd denken', 'multiculturalistisch denken', 'politiek correct denken', komt het er op aan niet links, niet rechts te zijn. Ik kies daarom in normatieve zin (en alleen het laatste hoofdstuk laat zich hierin expliciet kennen) voor een in Nederland nog niet ingenomen positie – een positie in Frankrijk verwoord door Pierre Bourdieu. Die positie is niet links, niet rechts, maar links van links. Met 'links' of 'rechts' en met alle compromissen daartussen van het naar rechts opschuiven van links, van het vervolgens ook naar rechts opschuiven van rechts, heeft dat niets te maken. Links van links wil zeggen: altijd en eeuwig proberen buiten de kaders van de dominante discussie proberen te denken. 'Verouderd denken', 'politiek correct denken'? Het komt er tegenwoordig (?) op aan *Unzeitgemäss* te denken! De kaders van de dominante discussie zijn sociaal geproduceerde machtsconstructen die zichzelf altijd op gewelddadige wijze presenteren als de meest realistische, de eindelijk nu toch echt realistische grenzen van het denken en het spreken. In een tijd waarin bijna consensus lijkt te bestaan omtrent hoe nu niet meer te spreken over een onderwerp als 'integratie', is simpelweg het enige *theoretisch interessante* terrein het gebied buiten de gevestigde kaders. Dat maakt het spreken over 'integratie' tot zo'n goede casus, zo'n goede ingang in het sociaal-hypochondrische sociaal lichaam. Precies in het gebied dat niet betreden mag worden, in die ruimte 'buiten de samenleving', daar liggen de geheimen van de orde van het spreken. Het met een muur afgezette terrein, daar liggen de fundamenten van 'de maatschappij' – vandaar een epistemologie van het gaten slaan: gaten in een muur. Dat terrein heb ik hier willen betreden; het bevindt zich dáár, buiten de maatschappij, links van links.

Vanuit een zekere bezorgdheid omtrent de mogelijkheden van theoretische verbreding die in het hedendaagse universitaire onderwijs bestaan (ik laat in het midden of dit ooit wezenlijk anders geweest is – weet ik veel...), heb ik gekozen voor een uitvoerig notenapparaat dat zich onderaan de pagina's bevindt en niet, zoals dat te doen gebruikelijk is, achteraan de hoofdstukken of zelfs achterin

het boek. Een aparte bibliografie is wel opgenomen. Citaten in de tekst zijn vertaald naar het Nederlands, ik vrees meestal door mijzelf. Door mijn notenapparaat het karakter te geven van een literatuurlijst die in brede zin de in dit boek aangesneden onderwerpen beslaat, hoop ik iedere student in de sociologie en de sociale filosofie een handvat te kunnen geven dat hem of haar in staat stelt zich verder te oriënteren, om wellicht een boek te schrijven dat radicaal tegen de strekking van het onderhavige in gaat. Om gaten te slaan ook.

Dan nog dit: dat ook na langere voorwoorden een geweldig boek kan volgen, bewijst dit boek; het is geweld.

Helaas – we kunnen er niet omheen – kon dit boek niet op tijd geschreven zijn om mee te dingen naar de ‘Parel van Integratie Prijs’ (2006) van het Kennisnet Integratiebeleid en Etnische Minderheden. Het daar aangestelde ‘Comité van Parelvisser’s’ (sic!) had ik graag overtuigd van de noodzaak nog eens over het kernconcept van de integratie-industrie na te denken. Maar aan de andere kant heb ik er geen spijt van de mogelijkheid te ontlopen voor weekdier uitgemaakt te worden. Hulde aan de oester die auteur is van de Parel van Integratie!

Deze persoonlijke noot is niet voor niets het enige dat in dit boek geschreven is in de eerste persoon enkelvoud. Omdat dit boek een gezamenlijk ondernemen is, een zoektocht naar de betekenissen van ‘integratie’ en ‘samenleving’, naar de betekenis van een ‘wij’, maar daarmee evenzeer naar de betekenis van ‘sociologie’ en ‘sociale filosofie’, hanteren we voor het overige de meervoudsvorm. We wensen ons veel leesplezier.

# INHOUD

1. Hypochondrie en immuniteit: de obsessie met ‘integratie’	15
2. Dromen van eenheid en orde – I	42
3. Dromen van eenheid en orde – II	77
4. Wiens ‘integratie’? En wat voor ‘samenleving’?	130
5. Habeas Corpus; Wie ‘wij’?	183
Intermezzo: Hedendaagse sociaal-hypochondrische convulsies	233
6. ‘Maatschappij’: een overbodige hypothese	247
7. Autovampirisme & de fictiefunctie van [integratie]	304
8. Een omcodering van de overcodering	366
9. Sociologie: van wat, voor wie, en vooral: waar?	407
10. Postscriptum: over transcendentale illusies & de integriteit van het denken	459
Verklarende woordenlijst	477
Bibliografie	492
Register van namen	512

I

## HYPOCHONDRIE EN IMMUNITEIT: DE OBSESSIE MET INTEGRATIE

### Het einde van het einde

In 1919 schreef Paul Valéry: “wij, civilisaties, weten nu dat wij sterfelijk zijn.”<sup>1</sup> Hoe, is de vraag die wij in dit boek aan de orde stellen, is het gesteld met de mortaliteit van een maatschappij? Een ‘levende’ samenleving – we zullen, naarmate dit boek vordert, steeds vaker het woord ‘samenleving’, alsook het woord ‘maatschappij’, tussen aanhalingstekens zetten (we citeren immers) – moet toch noodzakelijkerwijs sterfelijk zijn? Hoe is het mogelijk te spreken van een levend iets, zonder daarbij altijd al rekening te houden met het sterfen ervan? Samenlevingen zijn niet gebaat bij kennis omtrent hun einde; geen ‘eigenlijk zijn’ kan daarmee voor een samenleving gewonnen worden.<sup>2</sup> Marcel Mauss heeft de dramatische gevolgen beschreven van het collectief aan gezonde individuen opgelegde idee van de nabijheid van de dood;<sup>3</sup> hoe dramatisch zouden de gevolgen niet kunnen zijn van een maatschappij die zichzelf de dood aanpraat? Nee, samenlevingen zijn gebaat bij het vergeten van twee constitutieve momenten: hun begin en hun einde. Pascal wist het eerste reeds, vandaar dat hij het gevaarlijk achtte dat de gewone sterveling zou weten waarop de autoriteit van het recht gegrond was – op iets, dat hij met Montaigne het ‘mystiek fundament van de autoriteit’ noemde. Daarom moet het begin vergeten worden – “Il faut (...) en cacher le commencement.”<sup>4</sup> Het al te zeer onder de aandacht brengen van een ‘begin’ van de samenleving, dat brengt legitimatieproblemen met zich mee, omdat niemand ter verantwoording geroepen kan worden voor wat is vastgelegd, terwijl ie-

1 Valéry, P. (1957): *Œuvres I* (red. Hytier, J.). Parijs: Gallimard, p. 988.

2 Luhmann stelt: “alle Ordnung (...) will dieses Ende gerade nicht!”. Luhmann, N. (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp, p. 395.

3 Zie: Mauss, M. (1950): ‘Effet physique chez l’individu de l’idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande)’, in *Sociologie et anthropologie*. Parijs: Presses Universitaires de France, pp. 311-330.

4 Pascal, B. (1976): *Pensées*. Mercure de France, II, § 94, p. 64.



dereen verantwoordelijk is voor de voortzetting ervan. Dat is waarom een bekende variant van legitimatietheorie, die van het 'sociaal contract', wel het contract als aanwezig veronderstelt, maar de ondertekening ervan als contrafactische aanname veronderstelt. En dat is precies haar kracht: een contrafactische aanname hoeft niet bewezen te worden – hij is immers contrafactisch? – maar kan des te beter fungeren als normering en legitimatie voor datgene wat ermee wordt verondersteld te bestaan. Contrafactische aannames kunnen immers iets voor vanzelfsprekend 'aanwezig' door doen gaan wat in wezen niet bestaat, nooit heeft bestaan, en wellicht niet eens kan bestaan. Het begin, dat wordt op die manier weggemoffeld, verstopt, net als het eind. Het leven van de maatschappij betekent tegelijk het voortdurend vergeten van haar geboren-zijn (nataliteit) en zullen-sterven (mortaliteit). Hoewel het eind voortdurend aanwezig is in hedendaagse maatschappelijke discussie (dit zal tussen aanhangstekens moeten), is het toch slechts aanwezig in zijn afwezigheid. Dat wil zeggen: met het eind wordt geschermd, soms gedreigd, het wordt gevreesd, maar slechts om het af te wenden, om het nooit aan te laten komen, of liever: om de maatschappij nooit bij haar einde aan te laten komen. Het einde is nog gevaarlijker dan het begin, en het echte gevaar van het begin bestaat er uiteindelijk slechts in dat het reflectie op het einde kan oproepen. Het einde is aanwezig in de negatie ervan. Sociale sterfelijheidsnegaties zijn verhalen die een maatschappij richting en doel geven, en die de fictie ophouden dat een maatschappij, opgevat naar analogie van een levend wezen, nooit op zal houden te bestaan. Dergelijke sterfelijheidsnegaties zijn zo gezien apollinische constructen die de ordevernietigende naakte aanwezigheid van het dionysische verhullen. Ze versluieren de altijd contingente en turbulente basis van het sociaal contract, met als doel contractcontinuatie. Het idee van het einde van de maatschappij zou reflectie op een andere maatschappij kunnen stimuleren; het zou het geloof in de bestaande maatschappij kunnen ondermijnen. De maatschappij zou door de mand kunnen vallen, omdat ze op contingentie (anders-hebben-kunnen-zijn) gebaseerd is. Maatschappij is gebaat bij een voortdurende productie van geloof in zichzelf. Het einde moet dus vergeten worden en door geloof in het bestaande vervangen worden. Dat is altijd zo geweest, maar er is een tijd geweest – meest recentelijk bijvoorbeeld de tijd die we 'Verlichting' maar in wezen geheel de meer omvattende 'moderniteit' noemen – waarin het einde onderhevig was aan een andere negatie dan die waarin het tegenwoordig ontkend wordt. Het einde was toen een doel-einde. Dat wil zeggen dat de maatschappij ergens naar streefde, volgens een interne dynamiek of natuurlijke ontwikkeling. Niklas Luhmann stelt weliswaar dat een

sociale orde anti-teleologisch ingesteld is, precies omdat ze haar einde niet onder ogen wil zien (zie noot 2), maar daarmee is niet gezegd dat een teleologische opvatting van een doel-einde niet juist een uiterst functionele, zij het paradoxale, vorm van negatie van het einde kan zijn. Het einde van een samenleving wordt immers vergeten als daarvoor een fictief-utopisch doel-einde voor in de plaats gedacht wordt. In de socialistische variant bijvoorbeeld, bestond de interne dynamiek die de maatschappij tot haar doel-einde zou voeren uit een successie van negaties van bestaande situaties totdat het bestaande opgeheven zou worden in een eindstadium van de geschiedenis, een eindstadium ook van de maatschappij, die dan veelal liefkozend 'gemeenschap' werd genoemd. In de liberalistische variant bestond de interne dynamiek uit een regulerend principe dat het doen en laten van vrije individuen zo coördineert, dat uiteindelijk het grootste geluk voor de grootste hoeveelheid vrije individuen tot stand gebracht wordt. Omdat de maatschappij in deze beide modernistische varianten ergens naar onderweg is – op een weg die in beide gevallen 'vooruitgang' genoemd wordt – en omdat dat onderweg-zijn plaats vindt conform een maatschappij-interne logica, waren deze denkstromingen uiterst effectief in zowel de negatie van het begin als van het einde van de maatschappij. Ze waren dat door middel van een paradoxale formulering. De socialistische variant levert een paradoxaal maatschappijbeeld op, omdat de maatschappij er iets is, wat zichzelf (nog) niet is; de liberalistische variant is paradoxaal in die zin dat de maatschappij hier iets is, wat meer van zichzelf moet hebben – meer vrijheid, meer ongeregeerd economisch verkeer – om zichzelf echt te zijn. Het doel-einde is in beide gevallen een ideale maatschappij. De contemporaine maatschappij komt daarin ten einde, en dat einde is in wezen niets minder dan het bereiken van een lotsbestemming. De ideale maatschappij zelf kent geen einde; ze is immers ideaal? Het 'einde' in de zin van de mortaliteit van de maatschappij werd op deze manier effectief genegeerd.

De moderne sociologie is een rechtstreeks gevolg van een dergelijk maatschappelijk vooruitgangdenken. De vroege Engelse sociologie wordt bijvoorbeeld gekenmerkt door 'social ameliorism', hetgeen wil zeggen dat bij een sociaal probleem aan het 'afwijkende individu' gesleuteld wordt teneinde het probleem op te lossen – een strategie die de sociologie inmiddels weliswaar ontgroeid was, maar die tegenwoordig een come-back maakt en die ook daarbuiten grote populariteit geniet. De Franse sociologie vindt zijn wortels in het Verlichtingsdenken van mensen als Condorcet en Turgot en in het denken van fysiocraten als Dupont de Nemours, die een 'natuurlijke orde' van de maatschappij zag: "er is een natuurlijke samenle-

ving, voorafgaand aan alle conventies die tussen mensen bestaan.”<sup>5</sup> Kenmerkend voor een natuurrechtelijk denken als dit is bovendien dat de rede in staat is de natuurwetten van de maatschappij op het spoor te komen. Zo was Comte’s credo ‘savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir’ – vrij vertaald ‘kennen om te kunnen voorspellen, voorspellen om te kunnen (veranderen)’. Het sociologisch ‘positivisme’ in methodologische zin verenigt die rede al snel door de natuurwetten van de maatschappij te reduceren tot ‘statistische wetten’, zoals bijvoorbeeld door Quetelet gedaan werd. De Duitse sociologie vindt zijn oorsprong dan voor een niet onbelangrijk deel in de veelal neokantiaanse kritiek op dit *Queteletismus*, en een statisticus als Engel acht het idee van een ‘statistische wet’ als in wezen een *contradictio in terminis*.<sup>6</sup> Ook de critici van Quetelet waren echter van mening dat gedegen kennis tot een verbetering van de maatschappelijke toestand zou leiden, zij het dat hier meer in ‘piecemeal’ proporties gedacht werd. Op de maatschappijvisies in de vroege sociologie zullen we in het volgende hoofdstuk nog terugkomen. Voor nu is van belang dat ze alle gekenmerkt worden door een als aanwezig veronderstellen van een eenheid die zich laat perfectioneren. Vrijwel alle vroege institutionele sociologie is vooruitgangdenken; het überhaupt opkomen van de sociologie moest ook zelfs al als vooruitgang in de reflectie op de *conditio humana* gezien worden.

Een dergelijk ‘groot verhaal’ is, volgens een courant idee, tegenwoordig niet plausibel meer. De hedendaagse liberale democratie heeft geen doel voorbij zichzelf, legt zichzelf geen richting op, geen route. Charles Taylor heeft daarom wel gezegd dat de liberale democratie een *articulatieprobleem* kent.<sup>7</sup> Dat wil zeggen dat het Goede erin onbenoemd blijft,<sup>8</sup> ook in het denken. In het denken heeft dat te maken met de ervaring van het totalitarisme; in de liberale democratie heeft het te maken met de implausibiliteit van een overkoepelend Goede. De liberale democratie is niet ergens naar op weg; zij is goed bezig wanneer ze de rechten handhaaft die haar kern vormen. De hedendaagse mens kent daarmee geen toekomstvisie in de zin van een gemeenschappelijkheid; de maatschappij is

5 Dupont de Nemours, P.S. (1767): *Physiocratie ou constitution essentielle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*. Leiden & Parijs: Merlin, p. 341.

6 Zie hierover met name: Hacking, I. (1990): *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press, h. 19: ‘The astronomical conception of society’. Zie ook: Valk, J.M.M. de (1970): *De evolutie van het wetsbegrip in de sociologie. Een historisch overzicht en wetenschaps-sociologische interpretatie*. Assen: Van Gorcum, pp. 62-64.

7 Taylor, C. (1989): *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press, dl. 1, h. 3.

8 *Ibid.*, p. 96: “...articulating the good is very difficult and problematic for us.”

een geheel andere paradox geworden, een paradox van een sociaal verband dat niets meer of minder te doen heeft dan de individualiteit van eenieder te faciliteren, desnoods door middel van repressie van individualiteiten die al te zeer naar een geloof in collectiviteiten neigen. Politiek is geen domein waarin ideologische lijnen uitgezet worden – althans niet met opzet –, maar veeleer een instrumentalisme van de korte termijn, naar het model van een dominant economisch discours. Zo er al een doel is, dan is dat het welslagen van de ‘B.V. Nederland’, wat zoveel wil zeggen als het kunnen ‘groeien’ in economische zin, het verbeteren van een concurrentiepositie, paradoxaal genoeg tevens ten opzichte van naaste burens als Duitsland, België en Frankrijk die allen hetzelfde doen en met wie tezelfdertijd een gemeenschappelijkheid opgebouwd wordt ter bescherming van ieder tegen elkaar, ter verbetering van een concurrentiepositie op een nog hoger plan en ten opzichte van nog grotere concurrenten. Niet voor niets heeft Ulrich Beck opgemerkt: “het plaatje van de maatschappij (...) verandert dramatisch onder invloed van een politieke economie van de onzekerheid.”<sup>9</sup> Zingeving is iets geworden wat verondersteld wordt geïndividualiseerd te zijn en zich niet meer laat verbinden met een gemeenschappelijkheid, alleen al om die reden dat niet ieder individu een aan de gemeenschap verbonden zingeving kent. Vroege gemeenschapsdenkers zagen dit probleem zeer wel in; niet voor niets zag Hobbes een gebrek aan *theologia civilis* en sprak Rousseau over de noodzaak van een ‘religion civile’ in een tijd waarin staat en maatschappij zich steeds verder formeel seculariseerden. Wanneer klassiekers van de sociologie als Comte, Durkheim en Weber nu hadden geleefd, hadden ze niet meer aan de religie de bepalende rol van maatschappelijke smeerolie kunnen geven als ze er een eeuw geleden nog voor zagen weggelegd.<sup>10</sup> De (katholieke) kerk kan moeilijk nog als rolmodel voor een degelijke statelijke organisatie dienst doen. Even moeilijk is het vol te houden dat de religie de belangrijkste manifestatie van de maatschappij is, en al helemaal onwaarschijnlijk lijkt het dat er nog een *Wahlverwandschaft* zou bestaan tussen een bepaalde religieuze ‘ethiek’ en een ‘geest’ van het kapitalisme.

Het overwegende ‘doel’ van de huidige maatschappij is economische groei. Ons wordt verteld door politici, werkgevers, werknemers, journalisten en wetenschappers dat ‘iedereen’ wel overtuigd

9 Beck, U. (2000): *The Brave New World of Work*. Cambridge: Polity Press, p. 3.

10 Niettemin stelt Karl Mannheim nog: “Today, of course, we have greater understanding than ever of the achievement of a mediaeval basic theology and even of the need for an organized spiritual power.” Mannheim, K. (1951): *Freedom, Power and Democratic Planning* (red. Gerth, H. & E.K. Bramstedt). Londen: Routledge & Kegan Paul, p. 287.

is van de 'noodzaak' ons 'verouderde' sociale verzekeringsstelsel te herzien om blijvend in staat te zijn tot economische groei, om zo ten minste een bestaand welvaartspeil te kunnen handhaven in de toekomst. Het doeleinde van de maatschappelijke orde is dus expliciet: handhaving van die orde (welke die dan ook, sociologisch gezien, precies is). We groeien naar meer groei. Deze maatschappij lijkt echter niet te kunnen komen tot een affirmatieve, berustende houding ten aanzien van deze eeuwige wederkeer van de economische (noodzaak tot) groei. Terwijl over dergelijke 'harde' onderwerpen een consensus lijkt te bestaan, lijkt die bij een 'zacht' onderwerp als 'culturele identiteit' niet te bestaan. Analyses van stemgedrag wijzen keer op keer uit dat de 'onderklasse' tegenwoordig 'rechts' stemt op grond van partijstandpunten op het gebied van 'cultuur' zoals de 'integratie' van immigranten, terwijl het meer in het economisch eigenbelang van leden van die klasse zou zijn om 'links' te stemmen.<sup>11</sup> Identiteitsvragen pesten het maatschappelijk bestel, en vooral Nederlanders leken altijd een deel van hun identiteit te ontleen aan het feit dat ze niet expliciet over hun identiteit discussieerden. Men zit dan ook met de handen in het haar, want iedere keer dat integratiecriteria voor immigranten aangelegd moeten worden, stuit men op het sociologisch feit van de contingentie van criteria en op de statistische spreiding van zelfs het meest 'normale'. Commissies zijn nodig om na te denken over 'onze' *fundamentele* waarden. In dit soort praktijken stelt de 'maatschappelijke orde' zichzelf de vraag: 'welke orde ben ik?', 'ben ik eigenlijk wel een "orde" als ik niet eens weet welke?', en: 'wie of wat ben ik afgezien van "mijn" (potentiële) orde?' Dat brengt de reflectie al te dicht in de buurt bij het contingente 'begin' van de maatschappij, en zulke 'gevaarlijke' zelfreflectie wordt bijvoorbeeld veelvuldig verruild door een veel minder problematiserend repressief-restrictief beleid. Waar in bijvoorbeeld de jaren '60 de maatschappelijke identiteit niet in het geding kwam omdat het bij immigratie om gastarbeiders ging en waar in de decennia erna, toen duidelijk werd dat de gasten bleven, dergelijke reflectie uitbleef omdat een relatief ongeproblematiseerd beeld van een pluriforme smeltkroes samenviel met het beeld van de maatschappij, zijn de jaren '80 en '90 cruciaal gebleken in een omslag naar een nadruk op 'integratie'. Dat brengt problemen van zelfreflectie met zich mee, complexiteit van zelfobservatie, definitiekwesties: wie moeten integreren?; waarin moeten ze integreren?; wat is 'integratie'?

Aan het fundamentele vragen is men hierbij natuurlijk nooit

11 Zie bijv.: Achterberg, P.H.J. (2006): *Considering Cultural Conflict. Class Politics and Cultural Politics in Western Societies*. Maastricht: Shaker Publishing.

toegekomen. Ten eerste stelde men sociologisch-theoretische vragen vanuit een niet-sociologische achtergrond en interesse, en ten tweede is het stellen van fundamentele vragen een bezigheid die gevaarlijk wordt voor een gegeven maatschappelijke orde wanneer de antwoorden niet direct paraat zijn. Sinds de eeuwwisseling, en in versneld tempo sinds de flitscarrière van Pim Fortuyn, is wezenlijke maatschappelijke zelfreflectie dan ook vervangen door een geforceerde consensus omtrent de antwoorden op de fundamentele vragen. Een 'realisme' van het 'de dingen bij de naam noemen', van het niet meer negeren van de problemen, regeert met repressie en restrictie als voornaamste beleidsinzet. Het is precies deze veronderstelde negatie van de negatie die alle fundamentele vraagstellingen opschort, en daarmee zowel de grond, het 'begin', van de maatschappij als haar einde negeert. In een overbenadrukking van 'integratie' wordt het fundamentele probleem dat alleen met een *sociologisch* of wellicht een *sociaal-filosofisch* begrip van integratie geformuleerd kan worden, genegeerd door het vast te leggen op een verder niet geproblematiseerde probleemdefinitie. Die definitie vindt vervolgens disseminatie door middel van media die daarvoor weer legitimatie vinden in een 'publieke opinie' – kip en ei-problemen hierbij voor het gemak negerend. Precies in de nadruk op 'integratie' en in de daarmee gepaard gaande geslotenheid van het discours<sup>12</sup> – het 'realisme' van de dingen en de namen – wordt de contingente grond van de maatschappelijke orde, alsmede het toch altijd mogelijke einde ervan genegeerd. Precies de nadruk op een ondergetheoretiseerd 'einde' stelt de maatschappij daarmee in staat te komen tot een zelfobservatie die een werkelijk 'einde' uitsluit. Voor die constitutieve negatie is een overbenadrukking van 'integratie' nodig, een obsessie ermee, zo noemde Henri Lefebvre het in 1968 al: "het obsessieve is voor deze maatschappij de dialoog, de communicatie, de participatie, de integratie, de coherentie."<sup>13</sup> De voortdurende herhaling van de nadruk op participatie en integratie – en de gemediatiseerde herhaling van de herhaling – leidt tot een verdoezeling van de vragen waarin men moet participeren en/of in-

12 Met de 'geslotenheid van het discours' wil hier gezegd zijn: de onontkooombaarheid van de begrippen, oordelen, metaforen en tropen van dit discours voor allen die erin participeren. Dit heeft onder meer te maken met de door Michel Foucault bestudeerde uitsluitingsprocedures als het *verbod* in het discours. Zie: Foucault, M. (1988): *De orde van het spreken*. Meppel/A'dam: Boom, p. 37. In de hoofdstukken 5, 6 en 7 zal duidelijk worden dat geen enkel 'discours' volkomen 'gesloten' kan zijn, aangezien het altijd op een constitutieve referentie buiten zichzelf berust, of sterker nog: op de constitutieve *negatie* van die externe referentie.

13 Lefebvre, H. (1968): *La vie quotidienne dans le monde moderne*. Parijs: Gallimard, p. 340.

tegreren en wie of wat dat moet. En deze obsessie met integratie is tegelijkertijd een preoccupatie met bescherming tegen verzwakkende invloeden van buiten. De maatschappij lijkt zichzelf ten eerste te concipiëren als een onderscheidbare identiteit, een eenheid daarom, ten opzichte van een omgeving, en ten tweede als een levende en bewegende identiteit. Zo bezien observeert de maatschappij zichzelf als een lichaam dat aan de ene kant moet *groeien*, en aan de andere kant met problemen van *immunititeit* worstelt. Deze metafoor van het lichaam is terug te vinden in de geschiedenis van het academisch denken. Ze staat bekend onder de noemer van het organicistisch denken over de maatschappij. Dit denken deelt fundamentele kenmerken met een beeld dat, qua dominantie, aan althans het moderne organicisme vooraf gaat, namelijk dat van de maatschappij als machine. Elementen uit beide denkstijlen zijn in het hedendaagse maatschappij-discours terug te vinden, zij het losgekoppeld van de rationalistische, Verlichte en Romantische conclusies die mechanicisme en organicisme kenmerkten. Niettemin wordt het hedendaags discours omtrent het maatschappelijk zelfbeeld gekenmerkt door een specifieke morfologie die, zo zal in het verloop van dit boek duidelijk worden, minder descriptieve dan prescriptieve lading heeft, en die zo bovendien een performatieve werking heeft. Het is verhelderend de mechanisticistische en vooral de later dominante organicistische metaforen nader te bezien, om dan tot een hierop aansluitende ‘diagnose van onze tijd’ te komen, zoals Karl Mannheim het ooit noemde. De metafoor van het lichaam doet immers de vraag naar de mortaliteit van de maatschappij gemakkelijker op de voorgrond treden?

## Van mechaniek naar lichaam in het denken over maatschappij

In de volgende twee hoofdstukken zullen we komen tot een uitgebreide uiteenzetting van de organicistische traditie. Voor nu is het van belang om de relatie tussen mechanicisme en organicisme kort weer te geven, om de context van dit boek althans voorlopig in de verf te zetten. Het mechanisticistisch denken over de maatschappij komt in eerste instantie voort uit een rationalistisch denken over de individuele mens, zoals dat bij Descartes te vinden is, alwaar het vooral van wiskundige aard is. Bij Spinoza is dit nog sterk aanwezig, en in mindere mate bij Hobbes – waar ook het moderne organicisme reeds de kop op steekt – en Hugo de Groot. Het mechanisticistisch denken in sociologische zin mondt uit in het beeld van de maatschappij zoals verwoord door Sieyès, “comme une machine

ordinaire”. Alleen met deze maatschappijvisie zou namelijk ‘het sociaal mechanisme’ kunnen worden begrepen.<sup>14</sup> In de 19<sup>de</sup> eeuw komt het organicisme sterker naar voren, en lost het in een moderne variant de dominantie van het mechanisticistische mens- en maatschappijbeeld af. Dit is de eeuw van Hegel en Darwin. Waar de eerste reeds een organicistisch geïnspireerde maatschappijvisie ontwikkeld had, heeft de laatste voor een historisering van dit beeld gezorgd die soms weliswaar als eind van de westerse metafysica als zijnsbestemmingsgeschiedenis wordt beschouwd, maar die niettemin als seculiere variant van die metafysica is gaan fungeren in wat bekend geworden is als ‘sociaal Darwinisme’. In de sociologie bijvoorbeeld bij een grondlegger van de discipline als Spencer. Daarmee is Spencer niet de enige grondlegger van de sociologie die het sociale op organicistische wijze heeft benaderd. Ook bij Comte is een organicisme te vinden, en wel één dat gemodelleerd is naar het organicisme zoals dat in de geschiedenis van de katholieke kerk voorkomt, zoals dat bijvoorbeeld nog blijkt uit de encycliciek *Rerum Novarum*. De katholieke kerk heeft zichzelf altijd als lichaam gezien, naar analogie van het Paulinische beeld van een mystiek lichaam van Jezus. Het was precies die georganiseerde lichamelijkeheid van de katholieke kerk die voor het grote respect zorgde dat een seculier denker als Comte had voor de kerk als model van een maatschappelijke (statelijke) orde<sup>15</sup> (zijn ‘religion de l’humanité’ was, zo bezien, een katholicisme zonder God). Maar ook het historisch materialisme en de Marxistische sociologie kent zijn organicistische metaforiek naast de materialistische nadruk op het levensproces als bovenal gekenmerkt door productie. Niet voor niets heeft Engels bij de begrafenis van Marx gezegd dat laatstgenoemde de ontwikkelingswet van de menselijke geschiedenis ontdekt had, zoals Darwin de ontdekker was van de ontwikkelingswet van de organische natuur. Daarnaast heeft Marx zelf de relatie tussen maatschappij en natuur een vorm van ‘metabolisme’ genoemd. Ook Durkheims sociologie kent een organicistische toon,<sup>16</sup> en wel in algemene zin door de vergelijking die Durkheim maakt tussen een biologisch organisme en de maatschappij, waarbij de individuele mens als orgaan van een organisme voorgesteld wordt. De voor-

14 Zie: Sieyès, E. (1888 [1789]): *Qu’est-ce que le Tiers Etat?* Parijs: Champion, h. 5.

15 Zie hierover bijv.: Löwith, K. (1960): *Wereldgeschiedenis. Wijsgerig en bijbels gezien*. Utrecht: Het Spectrum, pp. 65-85. Zie ook de inleiding van J.M.M. de Valk op Comte, A. (1979): o.c.

16 Zie voor een uitgebreide analyse van de invloed van het organicistisch denken op de 20ste eeuwse sociologie in het algemeen en op die van Durkheim in het bijzonder: Barberis, D.A. (2003): ‘In search of an object: organicist sociology and the reality of society in *fin-de-siècle* France’. *History of the Human Sciences* 16(3): 51-72.



moderne maatschappij leek echter volgens Durkheim minder op een organisme dan de moderne.<sup>17</sup> Dit had niet zozeer met het gebrek aan orde in de voormoderne maatschappij te maken, als wel met het gebrek aan evolutionaire capaciteiten daarvan, hoewel het toch uit de voor-moderne maatschappij geweest moet zijn dat de moderne maatschappij ontstond. Een organicisme spreekt bovendien duidelijk uit de 'organische solidariteit' die Durkheim toeschreef aan de moderne maatschappij die door arbeidsdeling gekenmerkt werd. Hierin is een echo te vinden van Plato's lichamelijkeheidsmetaforiek, omdat het Plato is die de arbeidsdeling voor het eerst benadrukt, en hij doet dat onder andere door te wijzen op de noodzakelijke onderverdeling van het 'lichaam' van de *polis* in filosofen-regenten, soldaten en boeren-handwerkslieden.<sup>18</sup>

Het zou verkeerd zijn te veronderstellen dat het mechanistische maatschappijbeeld past bij een positivistische kijk op de maatschappij, het organicistische maatschappijbeeld daarentegen bij een denken van de gemeenschappelijkheid in termen van bijvoorbeeld waarden. Eerder is hier sprake van een tegenstelling tussen een materialistisch en een idealistisch beeld van de maatschappij, waarbij de uiteindelijke conclusie moet zijn dat deze maatschappijbeelden een gemeenschappelijke grond vinden in hun poneren van een aanwezige eenheid van een maatschappelijk mechaniek dan wel lichaam, en vervolgens in hun negatie van begin en einde van de zo geconcipieerde maatschappij. Het einde, de opheffing van de maatschappij, kon altijd nog gedacht worden als op-heffing in een eindtoestand. Een machine heeft immers een doel, en ook de natuur, een lichaam, laat zich met Kant slechts volledig denken wanneer ze als doelmatig wordt gezien. Het organicisme neemt de basiskenmerken van het mechanisme in dit opzicht zonder meer over, maar voegt er een vitalisme aan toe; veelal mathematische en later vooral statische modellen worden vervuild voor overwegend dynamische modellen. Het compromis tussen de twee is nog bij Comte en Spencer te vinden, en klinkt door in Simmels anti-organicistische sociologie in het onderscheid tussen – statische – vorm en – dynamische – substantie van de maatschappij. In de volgende hoofdstukken wordt een uitgebreidere analyse gegeven van zowel mechanistische als organicistische maatschappijbeelden en van de ontologie van het sociale die aan dergelijke visies ten grondslag

17 Zie bijv.: Durkheim, E. (1984): *The Division of Labor in Society*. New York: The Free Press, pp. 139-141, p. 229.

18 In feite ziet Plato een analogie tussen ziel en *polis*, een analogie die uiteindelijk wezenlijk is als fenomenale afspiegeling van Ideeën, om dan vervolgens de metaforiek van de lichamelijke hierop toe te passen. Zie, voor de arbeidsdeling bij Plato o.a.: Plato: *Politeia*, Deel II, Boek II: 369b-372.

ligt. We zullen dan nauwkeuriger uitspinnen op welke manier een rest-organicistisch denken de sociale filosofie, de sociologie, alsmede het hedendaagse integratiediscours doortrekt. Voor nu is van belang dat *beide* gekenmerkt worden door een specifieke negatie van het einde van de maatschappij. Beide visies zijn een gesecculariseerde vorm van christelijke eschatologie, van bestemmingsdenken. Zowel het maatschappelijk mechaniek als het sociaal lichaam kunnen geperfectioneerd worden door een door de rede geïnformeerde bestudering ervan. Het mechaniek kan gesmeerd worden; het lichaam geheeld.

### Sociale hypochondrie als diagnose van het hedendaagse

De situatie waarin we ons vandaag bevinden en die gekenmerkt wordt door een obsessie met 'integratie' laat zich diagnosticeren als sociaal-hypochondrisch. Dat wil zeggen dat de maatschappij zichzelf nog steeds wil observeren op grond van overblijfsels uit een (modern) organicistisch discours, als sociaal lichaam, zonder echter het sluitstuk van dat discours, de vooruitgangsgedachte, nog langer echt serieus te kunnen nemen. Nochtans leven wij in een tijd van het organisme: een tijd van de *organisatie* en van de *corporatie*. Sociale lichamen zijn alomtegenwoordig. Waar in het moderne organicisme van bijvoorbeeld de Spencerianen, of ook nog in de organicistische metafoer van Durkheim, de mortaliteit van het sociale lichaam genegeerd werd door middel van een vervanging van het *einde* door een *doel-einde* (hetgeen bij Spencer bijvoorbeeld vorm kreeg door een evolutionaire variant van het vooruitgangdenken), moet het sociale lichaam van nu zichzelf wel als een tegelijk binnen en buiten de tijd staand geheel beschouwen. Het staat binnen de tijd, omdat het met het oog op een bange toekomst wel moet groeien; tegelijk staat het buiten de tijd, omdat het zichzelf niet als geschiedenisvoltooiend ziet, noch als sterfelijk, terwijl minstens het laatste toch inherent is aan het lichamelijk zijn. In een 20<sup>ste</sup>-eeuwse opleving van organicisme die aansluit bij de reeds door Valéry opgemerkte mortaliteit van civilisaties is de sterfelijheidsconclusie wel getrokken binnen een morfologie van het sociale lichaam. Dat is gebeurd bij Oswald Spengler, die daarom als 'cultuurpessimist' is gekarakteriseerd. Maar Spenglers ondergangretoriek bevatte dezelfde vooronderstellingen als de moderne maatschappijretoriek: ze ging uit van een al dan niet latent aanwezig beeld van de maatschappij als sociaal lichaam. Een maatschappij die zichzelf echter observeert als levend organisme – metaforisch of niet – moet, wan-

neer niet de logische mortaliteitsconclusie getrokken wordt, zijn eigen einde effectief kunnen negeren. Dat kan bijvoorbeeld gebeuren door middel van de organicistische metafoor van de (economische) *groei*. Vooruitgang is niet langer reëel, maar groei blijft, omdat ‘stilstand achteruitgang’ is.<sup>19</sup> Het is mooi om te zien hoe een sociaal lichaam dat niet echt meer in vooruitgang gelooft, altijd nog in áchteruitgang gelooft. Want groei is, inderdaad, conjunctuurafhankelijk, en hij is bovendien, in tijden van ‘globalisering’, in toenemende mate instabiel. Wanneer het maatschappelijk einde niet langer op de traditionele of moderne wijzen genegeerd kan worden, ontstaat sociale hypochondrie. Dat kan zijn wanneer de groei uitblijft, maar ook wanneer deze extreem sterk is – ook de decadente zwaarlijvige maakt een zelfreflexieve beweging.

Sociale hypochondrie is één manier de sterfelijkheid van het maatschappelijk lichaam te ontkennen, zij het dat de rand van de afgrond er mee bereikt wordt. De dood wordt nog slechts genegeerd door een preoccupatie met de angst ervoor, en nog effectiever, met de angst voor de ziekte van het lichaam.<sup>20</sup> Wat in de hedendaagse situatie over blijft is een lichaam dat vervreemd naar zichzelf kijkt, een lichaam dat te zeer bij zichzelf aanwezig is, dat zich niet op de geijkte paradoxale manier uit de zelfreflectie kan trekken door zich te richten op een einddoel dat voor iedereen plausibel is. Dit is geen lichaam met een bestemming, want de organisch samenwerkende delen ervan zijn het slechts eens over het uitstellen van het einde, niet over een gezamenlijk einddoel. Dit lichaam heeft niet het gevoel dat het onderweg is, maar voelt zichzelf verzwakt onder invloed van interne en externe spanningen. Het is naakt, een keizer zonder kleren (of een koning: ‘l’état, c’est moi’). Een chronische zeeziekte, een misselijkheid, kenmerkt dit lichaam, en wie misselijk is wil één ding: niet meer misselijk zijn, desnoods ten koste van overgeven, waardoor de verkeerde stoffen geloosd worden en het lichaam zich gezuiverd voelt. Alle luxeproblemen die het misselijk lichaam had toen het nog niet misselijk was – problemen, wellicht, van het onderweg-zijn – voelen ofwel aan als irrelevant, als onzinnigheden überhaupt, of blijken nu altijd al immuniteitsproblemen geweest te zijn. En omdat het lichaam geen afgesproken richting heeft dan die volgens welke de status quo zo goed mogelijk bewaard blijft – ‘verzekerd voor het nageslacht’, is de retoriek hier –, blijft het zich steeds maar pijnlijk bewust van de eigen zwakte, de eigen gevoeligheid voor ziektes, virussen, bacteriën. Dit lichaam kan zich niet meer tegen zijn ziektes wapenen, omdat het wezenlijk

19 Met dank aan Dolf Jansen.

20 Zo ook toenmalig minister Donner: “Nederland lijkt ziek, van slag te zijn. We zijn bang voor van alles en nog wat...”; lezing 16 april 2005.

niet meer *geloof* in het geneesmiddel. Daarmee dreigt het einde in zicht te komen; het maatschappelijk lichaam ligt wellicht niet op sterven, maar ziek is het zeker, zo wordt duidelijk in de maatschappelijke zelfdiagnostiek die 'het maatschappelijk debat' genoemd wordt. Wat dit lichaam kan doen, is niet veel meer dan *cosmetische* chirurgie, om zo zijn eigen mortaliteit nog wat te verdoezelen. Achter iedere cosmetische ingreep die plaats vindt op grond van het gevaar van maatschappelijke desintegratie gaat echter een chronische sociale hypochondrie schuil: een overtuigdheid van de eigen zwakte en een uiteindelijk ongelooft aan zelfhelend vermogen. Sociale hypochondrie is daarmee tot overlevingsnoodzaak van dit lichaam verheven. Want wie hypochondrisch is, kan tenminste nog zijn angst voor de dood vervangen door de angst ziek te zijn of te worden. De aandacht verschuift van de (potentieel) zieke naar de (potentiële) ziekte<sup>21</sup> – het lichaam hoeft niet *fundamenteel* bij zichzelf stil te staan. Dat is een laatste poging het einde te negeren, ditmaal door een fascinatie voor iets wat er gevaarlijk dicht bij in de buurt komt: de ziekte, die een voorstadium van de dood is en alleen daarom nog de dood van het lichaam af houdt. Lang leve de sociale hypochondrie!

## Amputatieproblemen en andere paradoxen van de sociale hypochondrie

Hedendaagse sociale hypochondrie is een gevolg van een verhoogde zelfreflectie van een zeer specifieke aard. De zelfreflectie van de maatschappij is in de moderne tijd op een bijzondere wijze zelf-referentieel geworden. Dat wil zeggen dat de maatschappij zichzelf niet kan zien als ingebed in een grotere orde, zij het die van de Griekse *kosmos* of het christelijke *corpus mysticum*. Kenmerkend voor een tijd die bij gebrek aan een adequate theorie van maatschappelijke zelfobservatie 'postmodern' genoemd wordt, is bovendien dat de orde waarin de maatschappij ingebed is tegenwoordig ook niet meer als een *redelijke* orde gedacht kan worden, zij het dat we nog middenin de stuiptrekkingen van het redelijke lichaam zitten (zoals die bijvoorbeeld duidelijk worden in de discrepantie tussen praktijk en theorie van de 'maakbaarheid' van de maatschappij, of in de paradox van het Verlichtingsfundamentalisme<sup>22</sup>). De zelfreferentialiteit van de hedendaagse maatschappelijke zelfobservatie is erin gelegen dat het de maatschappij aan dergelijke transcendent

21 Vergelijk hier: Vestdijk, S. (1977): *De zieke mens in de romanliteratuur*. Amsterdam: De Bezige Bij, pp. 48-49.

22 Waarover in het Intermezzo tussen hoofdstuk 5 en 6 meer.

middelen ontbreekt om zichzelf waar te nemen op een wijze die bindend werkt. Het is tegenwoordig mogelijk, zelfs plausibel, ongelovige in 'de maatschappij' te zijn. Er heeft een *immanentisering* van de grond van de maatschappij plaatsgevonden, die in eerste instantie gelokaliseerd kan worden in het denken van Bodin en Hobbes (wier denkbeelden gevormd werden door godsdienstoorlogen), alwaar de soeverein wordt geponeerd als absoluut heerser van een maatschappij (bij Hobbes een 'commonwealth') die bijeengebonden was door middel van een contract. Van de Augustijnse differentiatie tussen een *civitas Dei* (stad van God) en een *civitas terrena* (aardse, wereldlijke stad) is dan alleen de laatste over. Een transcendentiedenken als dat van de religie mag dan nog blijven bestaan, maar de grond van de maatschappelijke orde is grondig gesecculariseerd. De maatschappelijke orde wordt geconcipeerd als het gevolg van natuurwetten, van een contract, van een sympathie, kortom op grond van iets dat immanent aan de sociale wereld zelf is. Dat gebeurde vooreerst echter nog op een wijze die steunde op de rede als gesecculariseerd alternatief voor een kosmische wet (*nomos*) of een Goddelijke orde met bijbehorende reddingsgedachte (*gratia infusa*). Hobbes' contract is bijvoorbeeld gebaseerd op 'natuurwetten', die de mens in zichzelf aantreft als redelijk.<sup>23</sup> Zo zullen we in dit boek zien dat geenszins afstand is genomen van transcendentiedenken, maar dat het nu de maatschappij zelf is geworden, die als transcendent voorondersteld wordt. En precies die transcendentie houdt zich tegenwoordig, in een tijd van sociale hypochondrie, nog maar moeilijk staande.

Wat de westerse wereld na Auschwitz en Goelag kenmerkt, is een onmogelijkheid om op basis van de rede en haar idealen van wat bijvoorbeeld door Kant een 'rijk van doelen' en een 'eeuwige vrede' is genoemd te komen tot een maatschappelijke zelfobservatie die voor een afdoende sluiting van het maatschappelijk systeem zorgt. Dat wil zeggen: er is een identiteitsprobleem ontstaan dat zich uit in de onmogelijkheid op basis van een zekere, stabiele zelfobservatie te komen tot een denken, voelen en doen dat op zijn beurt zo'n identiteit zou kunnen bevestigen. Hedendaagse sociale hypochondrie en een van de belangrijkste uitingsvormen daarvan, het integratiediscours, moet gezien worden als een poging een maatschappelijke identiteit – simpelweg: de overkoepelende identiteit 'samenleving'/'maatschappij' – te reproduceren, te stabiliseren en te generaliseren. De reproductie van maatschappelijke identiteit heeft betrekking op de mogelijkheid steeds nieuwe 'maatschappij-observaties' te actualiseren. De stabilisatie ervan heeft betrekking

23 Hobbes, T. (1969): *Leviathan*. Londen: Collins.

op de fixatie van die observaties op een onproblematisch selecteerbare identiteit. De generalisatie ervan heeft betrekking op de spanwijdte van de het veld waarin deze selectie mogelijk en aannemelijk is. Deze problematiek zal in volgende hoofdstukken theoretisch in de verf gezet worden. De historische ontwikkeling die hier verondersteld is, is die van een oorspronkelijk transcendente fundering van de maatschappelijke orde naar een immanente fundering daarvan. Volgens dit 'substitutiedenken', waar Karl Löwith, Reinhart Koselleck, Eric Voegelin, Carl Schmitt, Paul Tillich en Jean-Luc Nancy enkele van de voornaamste vertegenwoordigers van zijn, zijn de grote 19<sup>de</sup>- en 20<sup>ste</sup>-eeuwse ideologieën (communisme, liberalisme, nationaal-socialisme en socialisme) te beschouwen als gesecculariseerde vormen van eerdere religieuze en/of mythische funderings- en rechtvaardigingsconstructies van het maatschappelijk lichaam.<sup>24</sup> De *noodzaak* te komen tot een op transcendentie berustend fundament van de gemeenschap was ook voor Rousseau duidelijk, die als gesecculariseerd denker pleitte voor een *religion civile*.<sup>25</sup> Ook Durkheim heeft in de religieuze mythe de constitutie van de maatschappij gezien.<sup>26</sup> Uiteindelijk is de laatste actief vereerde transcendentie de maatschappij of de samenleving zelf. Sociale hypochondrie is de

- 24 Voegelin spreekt veelvuldig over 'geïmmmanentiseerde beelden van het christelijk eschaton' of soms ook van 'gnostische bewegingen' of 'Ersatz-Religion'. Zie bijvoorbeeld: Voegelin, E. (1952): *The New Science of Politics. An Introduction*. Chicago: University of Chicago Press; Voegelin, E. (1968): 'Ersatz-Religion', in: *Science, Politics & Gnosticism. Two Essays*. Washington: Regnery Publishing, pp. 57-78. Schmitt stelt in de moderne tijd de 'politische Theologie', het in gesecculariseerde vorm voortbestaan van religieuze concepties in (volgens hem) alle politieke begrippen. Zie: Schmitt, C. (1996): 'Politische Theologie', in *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot. Het is overigens niet verwonderlijk dat deze denkers, evenals mensen als Hannah Arendt en Claude Lefort, een dergelijke visie ontwikkelden; allen hebben zij van dichtbij de ultiem desastreuze consequenties van een op immanentie gebaseerde gemeenschap meegemaakt. Aan het eind van de twintigste eeuw is een duidelijke overeenkomst te zien tussen deze denkers en sommige 'postmoderne' of liever poststructuralistische auteurs als Lyotard en Nancy. De laatste spreekt ook veelvuldig over de 'immanentisering' zoals die zich heeft voorgedaan in de fundering van de gemeenschap. Zie: Nancy, J.-L. (1986): *La communauté désœuvrée*. Parijs: Christian Bourgois, pp. 11-105; Nancy, J.-L. (1993): *Le sens du monde*. Parijs: Galilée. Nancy baseert zich hierin mede op de door Heidegger en Derrida gesignaleerde onto-theologische funderingen zoals die in de westerse metafysica prevaleren. Niet ver hiervandaan bevindt zich Tillich, die in de politieke ideologieën het tot ding maken van een 'ultimate concern' ('das Unbedingte', 'the Unconditioned') ziet, waartegen men tegelijkertijd 'ja' en 'nee' moet kunnen zeggen. Zie bijvoorbeeld: Tillich, P. (1961): *Wesen und Wandel des Glaubens*. Berlijn: Ullstein, pp. 9-10; Tillich, P. (1959): *Theology of Culture*. Oxford: Oxford University Press, p. 11.
- 25 Rousseau, J.-J. (1933): *Du Contrat Social ou Principes du Droit Politique*. Parijs: René Hilsun, pp. 158-172.
- 26 Zie: Durkheim, E. (1915): *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londen: Allen & Unwin.

hedendaagse Pascaliaanse twijfel aan de juistheid van dat geloof, en tegelijk de rigide vasthoudendheid eraan door de eenheid en orde van de maatschappij te stabiliseren via een cultureel schema van een 'dominante cultuur' versus daarmee incompatibele 'culturen'.

Binnen deze context is de onderhavige studie te situeren, zij het dan vanuit de theoretisch-sociologische of sociaal-filosofische invalshoek van de gevolgen van de immanentisering voor de zelfobservatie van de maatschappij. In een geïmmanentiseerd funderingsdenken is die zelfobservatie zelf-referentieel geworden in die zin dat de maatschappij tegenwoordig nog slechts is wat ze zegt te zijn, en niet meer kan zijn wat een kosmische orde of een God haar ingeeft. Ze baseert haar transcendentie op aan haar immanente gronden. In zijn studie over Eric Voegelin heeft Govert Buys een en ander krachtig verwoord door met betrekking tot de politiek in de moderniteit te stellen: "stilzwijgend is in de moderne definities een soort onthoofding van het politieke lichaam voorondersteld: het 'goddelijke hoofd' is verwijderd."<sup>27</sup> Hoewel we later hierbij nog vraagtekens zullen zetten, kunnen we op dit moment stellen dat dit in brede zin geldt voor het maatschappelijk lichaam, en daarmee is de zelfobservatie van die maatschappij overgeleverd aan antagonistische krachten *binnen* die maatschappij, en is er altijd de mogelijkheid van onenigheid over die zelfobservatie. Immanentisering van de maatschappelijke grond kan zo tot immuniseringsproblemen van het maatschappelijk lichaam leiden. Dat hóeft niet het geval te zijn, zolang deze problemen nog maar, zo gezegd op het randje van de afgrond, genegeerd kunnen worden door een veralgemenisering van maatschappelijke hypochondrie. De democratie is de geëigende regeervorm om dergelijke hypochondrie te faciliteren, omdat er in principe alles aan bod kan komen, en omdat kenmerkend is voor de zelfobservatie van een democratisch systeem dat er onenigheid omtrent identiteit en richting van dat systeem bestaat. Precies die opschorting van de stabiele identiteit levert de democratie een stabiele identiteit op. In die zin is de democratie de archetypische politieke vorm van een post-religieus en post-ideologisch maatschappelijk systeem.<sup>28</sup> De democratie, dat wisten Plato en Aristoteles al, kent echter ook altijd het gevaar dat dingen aan de orde gesteld worden die die orde uiteindelijk bedreigen. Het maatschappelijk lichaam zou, in een tijd van sociaal-hypochondrische zelfobservatie, wel eens moe kunnen worden van zijn eigen problematische zelfobservatie. In de democratie zou dan de vraag naar het einde van het

27 Buys, G.J. (1998): *Tussen God en duivel. Totalitarisme, politiek en transcendentie bij Eric Voegelin*. Amsterdam: Boom, p. 113.

28 Zie hierover, alsmede over 'post-democracy': Rancièrè, J. (1991): *Disagreement*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 102.

maatschappelijk lichaam gesteld kunnen worden, bijvoorbeeld in de vorm van een vragen naar het begin ervan. De vraag naar de legitimatie van wat 'is', doet namelijk de *mogelijkheid* van het einde daarvan opkomen, bijvoorbeeld ingeval de vraag naar het begin niet voor alle delen van het maatschappelijk lichaam adequaat beantwoord kan worden. De theoretisch sociologische of sociaal-filosofische – daartussen zullen we verder geen onderscheid maken of accepteren – vraag die dit boek beoogt te beantwoorden, is de vraag naar de hedendaagse constitutieve negatie van de grond van het sociale. Voor het beantwoorden van die vraag kan niet al te zeer aangesloten worden bij momenteel nog steeds in zwang zijnde 'post-ideeën' omtrent de maatschappelijke, politieke en/of historische situatie. Centraal moet staan een theorie van de maatschappelijke zelfbeschrijving, die uitgaat van de voor de noodzakelijke grond van de maatschappij cruciale negatie van die grond.

De huidige situatie is aan te duiden als 'post-politiek' wanneer daarmee bedoeld wordt dat de politiek van de bestemming,<sup>29</sup> van het collectieve doel-einde, verdwenen is.<sup>30</sup> Evenzeer is de situatie als 'post-historisch' te beschrijven als bedoeld wordt dat de eschatologie onder het maatschappelijk lichaam weggehaald is. In feite zijn zowel 'post-politiek' als 'post-historisch' concepten van de melancholie. Het zijn begrippen die vanuit een situatie denken die voorbij is en die het hedendaagse niet anders kunnen denken dan in privatieve relatie tot het voorbije. De 'post'-beschrijving van de maatschappij is daarmee in wezen een ondergetheoretiseerde visie op het sociale. Het hedendaagse ontbreekt het nog veelal aan een theorie om zichzelf te vatten in hedendaagse termen. Daarom worden termen ontleend aan het voorafgaande gebruikt, met als legitimatie dat kenmerkend voor het hedendaagse zou zijn dat het uit het voorafgaande voortkomt!<sup>31</sup> Die wet van de evolutie heeft de 'post'-benedering dan in ieder geval begrepen. Er wordt gedacht vanuit een politiek van de bestemming, terwijl politiek nog altijd wezenlijk een krachtenveld behelst, zij het een veld dat zich niet ophangt aan verticale lijnen. Niet naar de toekomst, noch naar het verleden. Het ontbreken van die lijnen kan bovendien alleen vanuit een idealisti-

29 De term 'la politique de la destination' is van Jean-Luc Nancy. Zie: Nancy, J.-L. (1998): 'Changement de monde'. *Lignes* 35, pp. 42-52.

30 Politiek filosoof Leo Strauss schreef aan het verlies van een maatschappelijk doel-einde de 'crisis van het Westen' toe: "The crisis of the West consists in the West's having become uncertain of its purpose." Strauss, L. (1964): *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, p. 3.

31 Zie hiervoor bijvoorbeeld: Lyotard, J.-F. (1987): *Het postmoderne weten. Een verslag*. Kampen: Kok Agora; Lyotard, J.-F. (1992): 'Answering the Question: What is Postmodernism?' In: Jencks, C. (red.): *The Post-Modern Reader*. Londen: Academy Editions, pp. 138-150.



sche visie op de geschiedenis een einde van die geschiedenis betekenen. Een geschiedenis die niet naar een doel-einde streeft is slechts een *andere* geschiedenis, maar nog steeds een geschiedenis van de negatie van het einde. De gehele geschiedenis bestaat niet uit klassenstrijd, maar uit de successieve sterfelijkheidsnegaties van het sociaal lichaam. En een politiek die geen lijnen naar de collectieve bestemming uitzet is geen post-politiek, maar blijft daarmee onherroepelijk dat deelgebied van de maatschappij dat de reflexieve explicitering is van het krachtenveld dat die maatschappij wezenlijk is. In wezen is de hedendaagse situatie sociologisch te diagnosticeren als de voorgaande: een voor de maatschappij constitutieve negatie wordt voortdurend voltrokken, is altijd reeds voltrokken op het moment dat over ‘maatschappij’ gesproken kan worden. Het gaat nu om het adequaat in beeld krijgen van deze hedendaagse negatie. Dat zal in komende hoofdstukken gebeuren. Op dit moment kan geconstateerd worden dat ook de hedendaagse situatie niet vrij van paradoxen is. De grondparadox hierbij is die van het onsterfelijk lichaam. Om die paradox te overleven zijn een aantal hulpparadoxen aanwezig, die hier nog slechts rudimentair aangeduid kunnen worden, maar die in de loop van dit boek op meer adequate wijze in zicht gebracht worden. Dat het lichaam niet sterfelijk is, is een paradox die – om een wat ongebruikelijke term te hanteren die door Niklas Luhmann veelvuldig gebezigd wordt – ‘gedeparadoxaliseerd’ kan worden door middel van een negatie van de dood van het lichaam. Het hedendaagse model volgens welke die negatie voltrokken wordt, is dat van de sociale hypochondrie. Hierin wordt de dood van het lichaam genegeerd door een hyperreflectie op de ziekte ervan. Daarmee is afscheid genomen van de dominantie van een andere negatie van het einde, die van de negatie van het einde door de propositie van het doel-einde. Die propositie is ontstaan als vorm van een mede op de Aristotelische teleologie gefundeerde christelijke eschatologie, en is omgevormd tot seculiere variant in de vroegmoderne tijd. De mechanistische en vroegere organicistische maatschappijvisies zijn voorbeelden van dergelijke seculiere varianten van een bestemmingsmetafysica. Het hedendaagse sociale lichaam, dat zichzelf observeert als noodzakelijk groeiend, dat wil zeggen als soms weliswaar krimpand, maar als liefst, en uit noodzaak, groeiend, is een lichaam met geamputeerde benen. Het ‘groeien’ van dit lichaam is nog slechts een laatste variant van gesecculariseerde bestemmingsmetafysica.<sup>32</sup> Het is de fantoompijn van de geamputeerde benen. Het is niet meer onderweg, maar toch beweegt het. Het

32 Zo is veel geconstateerd dat de teleologie van de maatschappij niet langer geloofwaardig is. Zie bijv.: Lyotard, J-F. (1987): o.c.; Giddens, A. (1990): *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, p. 52.

heeft de verticale lijnen, zowel naar beneden als naar boven, getransponeerd in een horizontaal schema dat nog een laatste echo van het verticale denken van de vooruitgang kent. Een horizontaal schema van de groei is nu nog de enige manier om, via een afgezwakt vooruitgangdenken, tot een negatie van het einde van het maatschappelijk lichaam te komen. Het einde is nu nog slechts gelegen in het einde aan de groei, zoals dat bijvoorbeeld door de vergrijzing van het maatschappelijk lichaam in zicht komt. Economische groei, dat is dan dik blijven worden zonder te barsten, paradoxaal genoeg af en toe door 'afslanking' van personeelsbestanden, uitgaven, overheid, et cetera. Paradoxen die hierbij ontstaan zijn die van produceren en consumeren, van werken en genieten, van werken en onthaasten, jong blijven en lang leven, consumeren en slank blijven – "eat to get slimmer", zo heeft U2-zanger Bono het uitgedrukt.<sup>33</sup>

De maatschappij als geheel is op deze manier betrokken in een obsessie met de lichamelijke en een fascinatie voor het gezonde, jonge maar toch lang levende en vooral mooie – evenwichtige, symmetrische – lichaam. Gezondheid is gelegen in groeien door jong en slank te blijven; het gevaar ligt in vergrijzing. De 'obsessies' van deze maatschappij bestaan uit meer dan haar 'integratie', hoewel 'integratie' het theoretische kernprobleem vormt van de organicistische maatschappijvisie. Ze hebben in feite te maken met haar leven in brede zin: ze is geobsedeerd door leven en door het organische,<sup>34</sup> door vitaliteit en groei, door organisatie en cohesie, en dan bovenal, maar slechts als topje van de ijsberg, door 'integratie'. Daarom moet af en toe 'de broekriem' van het sociaal lichaam aangehaald worden, of moeten de 'culturen' die incompatibel zijn met de 'dominante cultuur' geëvalueerd en geassimileerd worden door en aan het dominante model. Omdat alle vooruitgang, als collectieve richting opgevat, implausibel is geworden, is het zo goed en zo kwaad mogelijk in stand houden van de status quo het ultieme richtpunt in de maatschappelijke 'koersbepaling' geworden. Geen wonder dan, dat het tegenwoordig de *conservatieven* zijn die met een 'manifest' komen, die zelfs de revolutie prediken.<sup>35</sup> De tijden van de manifes-

33 U2 (1995): *Zooropa*. Island Records, nr. 1.

34 Zie ook Lash, S. (2002): *Critique of Information*. Londen: Sage, p. 13: "We are obsessed with life and *the organic*. We worry about GM foods with their modification of the organic. Middle class liberals shop in the '*organic*' section of our supermarkets, if they can afford it. Poorer liberals may want an *organic*, holistic medicine. And conservatives will view the nation as an *organic* whole: as an organism."

35 Zie: Spruyt, B.J. (red.) (2003): *Conservatief Manifest*. Burke Stichting. Voor Spruyts hoop op een revolutie, zie: 'Moeizame Revolutie', *Volkskrant*, 12 maart 2005. Dat een uitgesproken conservatief de revolutie predikt, mag een contradictie heten.

ten zijn terug, ja, maar wat *betekent* dat anders dan dat nu uitgeroemd het *manifest* de status quo moet zien te bewaren? Het is precies de hypochondrische hyperreflectie op een einde aan de groei dat nu nog slechts op statische wijze tot negatie van het einde kan komen. Waar het vooruitgangdenken, die negatie van het maatschappelijk einde die zo lang constitutief is geweest voor het maatschappelijk lichaam, totalitair was in de toekomstvisie, is de hedendaagse hypochondrische negatie van het einde totalitair in het bijzichzelf-willen-blijven van het maatschappelijk lichaam. De maatschappij staat niet onder de druk die een individu in de 'sick-role'<sup>36</sup> wel kent: wie ziek is, wordt verexcuseerd als hij of zij zich niet normaal gedraagt, maar moet tegelijkertijd beter willen worden. Voor de diagnose 'hypochondrie' gaat dat echter niet op: steeds weer waant de zieke zich ziek; steeds weer dus, in onze analogie, mag een repressief beleid doorgevoerd worden, bijvoorbeeld 'als het gaat om veiligheid'. Justitiële bevoegdheden worden verruimd, 'wijken' moeten opgeschoond worden; de 'integratie' wordt alleen van de 'integrale aanpak' verwacht. Dit is het 'Michael Jackson'-syndroom te noemen: op het hoogtepunt van welvaart (dat ook en misschien wel juist de 'recessie' is) ontstaat een obsessie met (sociale) hygiëne. Maatregelen worden genomen, maar het lichaam gaat zich, door zichzelf in een tijd van 'reflexieve modernisering' steeds sterker te 'monitoren', eigenlijk alleen maar gekker gedragen. Het sociale wordt via de figuur van de zwaarlijvige geobsedeerd door de eigen verdwijning.<sup>37</sup>

Het is precies het verruilen van een vooruitgangsgedachte voor een groeigedachte geweest die tot de hyperreflectie op het eigen lichaam geleid heeft. De negatie van het einde van het lichaam leidt nu immers tot een obsessie met het eigen lichaam, in plaats van tot een obsessie met een transcendentie, een toekomstige *focus imagi-*

Kennelijk verkeren ook de conservatieven, van oudsher toch *contrarevolutionair*, in een identiteitscrisis. Spruyt refereert waarschijnlijk aan hetgeen bekend staat als de *Konservative Revolution* in Weimar Duitsland, een term waarvan het historisch gezien dubieus is of ze überhaupt wel naar een 'beweging' of een samenhangend gebeuren verwijst, maar waaronder wordt verstaan een in de jaren '30 mede door Spengler geïnspireerd streven van intellectuelen, onder wie bijvoorbeeld Hugo von Hoffmannsthal (die de term bedacht), Edgar Jung en Carl Schmitt, om de democratie af te schaffen en een absolute scheiding tussen *Staat* en *Gesellschaft* te bewerkstelligen. Aangezien ook een dergelijke inspiratiebron tot contradicties in het moderne vaderlandse 'conservatisme' zou leiden, kunnen we slechts constateren dat deze 'conservatieven' ofwel hun antecedenten niet kennen, ofwel in een zware identiteitscrisis verkeren. We gokken op beide, en veronderstellen dat deze conservatieven een *teken* zijn van maatschappelijke hypochondrie.

36 Zie: Parsons, T. (1951): *The Social System*. New York: Free Press.

37 Baudrillard, J. (1985): *De fatale strategieën*. Amsterdam: Duizend & Een, p. 46.

*narius*. Problemen worden gezondheidsproblemen van een lichaam dat geen benen heeft, zich niet kan verplaatsen om in een kuuroord als geïdealiseerde ruimte, een a-topos, te helen; problemen worden in tegendeel problemen van een lichaam dat niets anders heeft dan zichzelf en dat zijn lichaam niet op sleeptouw kan nemen naar betere oorden. Dit lichaam is alleen met zijn gezondheidsproblemen, en die problemen zijn als vallende druppels op het hoofd van een geketende: onontkoombaar en om gek van te worden. Problemen van het maatschappelijk lichaam worden daarom overgecodeerd tot 'integratieproblemen': gepaard aan een consumptieve obsessie met het organische, zwelt een industrie van sociale hygiëne aan, en doet de ervaring van de aanwezigheid van een gezwel alleen maar toenemen. "God handelt als een toegewijd arts", heeft Erasmus eens opgemerkt,<sup>38</sup> en de gesecculariseerde versie van die God – een bureaucratisch-industrieel conglomeraat dat disciplineert en controleert – blijft toegewijd de rol van arts spelen, maar dan binnen het sociale lichaam zelf. Van eind jaren '90 tot halverwege de jaren 2000 is de 'groei' uitgebleven, de economie gestagneerd. Hoewel we hier geen economisch determinisme zullen ontvouwen en hier dus niet van causaliteit sprake is, werd toen wel duidelijk dat de negatie van het einde in de vorm van het 'groeien' niet meer voldeed, en in die tijd kwam, in de vorm van een 'integratiedebat', een nieuw sociaal hypochondrisch discours op gang dat het maatschappelijk lichaam aftastte op zoek naar infecties, gezwellen en schadelijke virussen en bacteriën. De nieuwe sociale hypochondrie – die niets anders is dan een variant op een modern hypochondrisch thema – was de directe aanleiding tot het schrijven van dit boek. Een aanleiding om herinnuwd de thematiek van de aard van het maatschappelijk lichaam binnen sociologie en sociale filosofie op te nemen. Een aanleiding ook om te komen tot een nieuwe diagnose, meer nog tot een nieuw soort diagnose: een diagnose die alle sociale diagnostiek overbodig maakt. Baudrillard stelt terecht over het 'zwaarlijvige sociale': "in een soort hypochondrische manie moet ze voortdurend weten wat ze wil, weten wat ze denkt, zichzelf bekijken op het geprogrammeerde videoscherm, haar temperatuurcurven aflezen – het sociale is door zichzelf geobsedeerd, het wordt zijn eigen perversie. Overgeïnformeerd, maakt het zichzelf zwaarlijvig."<sup>39</sup> Dus 'integratiemonitors' en 'terrorismerisicoassessmentstudies' werden (en worden) opgezet, geëvalueerd, evaluaties werden geëvalueerd en het maatschappelijk lichaam evolueerde in de richting van een paranoïde patiënt met een laag zelfvertrouwen. Hard optreden – de 'integrale

38 Erasmus, D. (2005 [1530]): *De Turkenkrijg*. Rotterdam: Ad. Donker, p. 18.

39 Baudrillard, J. (1985): o.c., p. 138.

aanpak' van problemen – was nodig, controle, repressie, ingrijpen, herstructureren, dereguleren, privatiseren, opereren – in voorzieningen, maar ook en vooral in 'radicale elementen' van 'andere culturen'. De hypochonder spande op deze manier zijn billen, haalde zijn broekriem aan, kneep zijn ogen samen, en voelde zich alleen maar zieker en kwetsbaarder. Helemaal alleen in een besmettelijke wereld, hij met z'n lichaam.

## Sociologie & sociale hypochondrie

Het doel van dit boek is niet het toepassen van een ondergangsretoriek van civilisaties op de metaforisch als lichaam opgevatte maatschappij; ook niet het cultiveren van een nostalgisch verlangen naar een tijd waarin dat lichaam zichzelf nog kon opwinden op een wijze die voor alle organen ervan geloofwaardig was. Doel is veeleer de anamnese, diagnose en wellicht prognose van een lichaam dat zichzelf als problematisch ervaart. Voor een deel is de diagnose in dit hoofdstuk samengevat onder de metafoor 'sociale hypochondrie'. Sociale hypochondrie is uiteindelijk de fantoompijn van een lichaam dat niet meer bestaat, of dat wellicht nooit bestaan heeft. Maar de fantoompijn van *wie*? Dat blijft een paradox die we hier zullen uitspinnen. Want voor een ander deel kan (weer metaforisch) wel degelijk gesproken worden van een crisis van het maatschappelijk immuunsysteem. Het zal blijken dat de eisen die in de huidige tijd aan de maatschappij gesteld worden een aanpassingsvermogen en afweersysteem afdwingen dat slechts ontstaat zodra die maatschappij in staat is zichzelf niet meer als 'maatschappij' te observeren, niet meer als 'lichaam', tenzij wellicht als weekdier: zacht en dus zwak, maar tegelijk buigzaam en dus sterk. Sociale hypochondrie is de conditie van het sociaal lichaam die ook wel 'postmoderniteit' of 'late moderniteit' is genoemd. Het komt, zoals zoveel pathologische fenomenen, in episodes. Sociaal-hypochondrische episodes zoals die zich vanaf eind jaren '90 tot minstens 2007 (het moment van schrijven) hebben voorgedaan, zullen cyclisch terugkomen. Een oscillatie tussen het 'materiële' en het 'ideële', tussen 'economie' en 'cultuur' zal zich blijven voordoen, mogelijkwerwijs met een steeds snellere frequentie en met grotere amplitude. Tijden van optimisme en 'groei', waarin de sterfelijkheid van het sociale lichaam kan worden genegeerd door de vroegere 'vooruitgang' geheel gesecculariseerd te transformeren tot (met name economische) 'groei', worden afgewisseld door tijden van sociale hypochondrie. In dergelijke tijden kan de sterfelijkheid van het sociale lichaam alleen nog genegeerd worden door concentratie op de ziekte, die gelegen is in de

cultuur van de anderen, van migranten met name, en die het lichaam van buiten bedreigt in de vorm van virussen en bacteriën (waar het immigratie betreft), of in de vorm van een kankergezwell (waar het integratie van 'migranten' betreft) waarbij het 'wezensvreemde' en levensbedreigende van binnenuit groeit. In dit boek wordt die sociale hypochondrie geanalyseerd vanuit het theoretisch-sociologische of sociaal-filosofische startpunt dat een functioneel a priori voor ieder sociaal geheel de sterfelijkheidsnegatie van dat geheel is. Vanuit dat gezichtspunt wordt hier, en dat zou het tweede hoofddoel van het boek genoemd kunnen worden, het 'integratiediscours' geanalyseerd. Over de rug van deze 'archeologie van het heden' kunnen we komen tot een theorie voorbij de maatschappij, het uiteindelijke en eerste hoofddoel dat ons voor ogen staat, en tot een formulering van een reflexieve, ofwel 'eidetische' sociologie – een derde hoofddoel van het boek.

### De architectuur van de diagnose: de betasting van het sociaal lichaam in dit boek

De volgende twee hoofdstukken gaan in op de organicistische wortels van de eenheids- en ordevoorstellingen die nog in het hedendaagse denken over het sociale bestaan. We schrijven hier voor een deel een alternatieve geschiedenis van de sociologie en de sociale filosofie, en we analyseren op ideeënhistorische wijze de genese van het huidige maatschappijbegrip. Aan de basis ligt de paradoxale werkelijkheidsverdubbeling die te maken heeft met de voorstelling dat we van een maatschappij kunnen spreken, ook wanneer de regelmaat, de 'integratie', de 'orde' en de 'eenheid' daarvan afwezig of niet observeerbaar zijn. Terwijl anderzijds 'de maatschappij' slechts observeerbaar is *als* een bepaald soort regelmaat. Hoofdstuk 2 richt zich op de ontwikkeling van het klassieke organicisme, via het moderne mechanisme, naar het moderne organicisme. Hierin wordt duidelijk hoe en waarom een probleem van 'integratie' een probleem is dat uit een organicistisch denkkader voortkomt. Hoofdstuk 3 gaat in op de organicistische wortels van de moderne sociologie en sociale filosofie. Hierin wordt duidelijk op welke manier het denken over 'maatschappij' en 'integratie' van meet af aan, en alle 'theoretische' diversiteit ten spijt, op een fundamenteel verkeerde voet begint. Hoofdstuk 4 biedt vervolgens een behandeling van de problemen met het doorgaans gehanteerde begrip 'integratie' in wetenschap en beleid, alsmede een deconstructie van de wetenschappelijke indicatoren die gebruikt worden om 'integratie' te 'meten'. Hier wordt duidelijk precies op welke manier het organi-

cistische denkschema problematisch is in het meest 'praktische' denken en spreken over 'integratie'. Eén van de meest fundamentele problemen betreft de toepassing van het integratiebegrip op het niveau van individuen. In de hoofdstukken 5 en 6 wordt dan een theoretisch alternatief geboden voor dat gangbare denken. Op basis van het denken van Niklas Luhmann ontwikkelen we in hoofdstuk 5 het alternatief van een differentietheorie voor het identiteitsdenken dat het organicisme kenmerkt. Dit betekent een omschakeling van het organicistische deel/geheel schema (dat in hoofdstuk 2 en 3 is toegelicht) naar een systeem/omgeving differentie. Hoofdstuk 5 heeft als titel *Habeas Corpus* – wat vrij vertaald 'toon ons het lichaam' betekent. Het zal blijken dat op basis van een latent, impliciet, ofwel ondergronds organicisme in de moderne sociologie en sociale filosofie een beeld van de samenleving als normatieve ruimte bestaat. Alleen op die basis is de hedendaagse conceptualisering van 'integratie' te begrijpen. Na een Intermezzo waarin enkele voorbeelden van hedendaagse sociale hypochondrie worden besproken, zullen we op basis van het in hoofdstuk 5 besprokene in hoofdstuk 6, door middel van een kritiek op Luhmann als laatste grote 'metafysicus van de maatschappij', de samenleving opvatten als een *confictie*. De maatschappij is een fictie van een 'samenleving' als 'samen-leven' van 'leden' van die 'samenleving', waarbij die 'leden' de con-victen zijn van die samenleving: tegelijkertijd de gelovigen in en de veroordeelden tot die samenleving. Het individualiserende denken over integratie zullen we in dit hoofdstuk analyseren als vorm van *methodologische mensensmokkel*, en we zullen het door een theorie van het sociale vervangen die niet langer aan de 'mens' een centrale plaats toekent. In hoofdstuk 7 wordt vanuit het in de eerdere twee hoofdstukken verkregen alternatieve zicht op de zaken een analyse gegeven van *autovampirisme*. Het maatschappelijk lichaam bevraagt zichzelf op zijn 'integratie' en constateert daarbij dat er mensen zijn (de 'niet geïntegreerden') die 'buiten de samenleving staan'. Dat lichaam maakt daarmee een interne scheiding en observeert een *interne* omgeving van 'niet geïntegreerden': diegenen die 'buiten de samenleving' staan, staan nog altijd *binnen* de (Nederlandse) samenleving 'buiten de samenleving'. Daarom zit het sociaal lichaam wezenlijk met een vreemde omgeving in zijn maag en heeft het onderbuikgevoelens – hypochondrie. Autovampirisme heeft nu betrekking op de productieve interne exclusie van 'niet geïntegreerden'. Waar het gangbare integratiebegrip uitgaat van een tegenstelling tussen integratie enerzijds en 'exclusie' en conflict anderzijds, gaan we differentietheoretisch uit van de productieve werking daarvan. Het maatschappelijk lichaam houdt zich in stand door zich te voeden aan een deel van zichzelf; het is een autovampier. Het doet

dat door middel van een nieuwe vorm van discours – een alternatief of functioneel equivalent voor een racistisch discours – die we *culturisme* noemen: een nadruk op ‘de cultuur’ van de ander als incompatibel met ‘de samenleving’ en met de ‘waarden en normen’ die die samenleving kenmerken. Problemen worden overgecodeerd tot ‘integratieproblemen’, terwijl ze veeleer in eerste instantie gerelateerd zijn aan het functioneel prerogatief van het economisch systeem en uit de daarmee gecombineerde voorstelling van de maatschappij als een normatieve ruimte. In laatste instantie zijn ze gerelateerd aan de zelfbeschrijvingsproblematiek die ieder maatschappelijk lichaam heeft in tijden van wat ‘globalisering’ genoemd wordt. In hoofdstuk 8 voltrekken we aldus in twee stappen de omcodering van die overcodering. Hoofdstuk 9 trekt uit het voorgaande de conclusies voor de sociologie en pleit voor een reflexieve sociologie die ook wel *eidetische sociologie* genoemd kan worden. Dit is een sociologie of sociale filosofie die radicaal anti-organicistisch is en die daarom in eerste instantie met theorie omgaat als één groot *argumentum ad hominem*. Het is de eerste taak van een eidetische sociologie om de actieve resten van het beeld van de maatschappij als lichaam af te breken. Hoofdstuk 10 besluit met een normatief postscriptum omtrent de betekenis van de *integriteit* van het spreken over ‘integratie’. We staan hier tenslotte stil bij de rol van sociologische theorie en sociale filosofie in het negeren van de negatie van de sterfelijkheid van de maatschappij. Kan men, in termen van Derrida, ‘de dood geven’ (*donner la mort*) aan de maatschappij om dan toch een sociaal systeem te handhaven?

De vraag naar de zelfobservatie van het sociaal systeem, zoals die door Niklas Luhmann expliciet gemaakt is, loopt als een rode draad door dit boek. Die vraag heeft een *urgentie* die bestaat in een appèl te denken voorbij de gemeenplaatsen van de sociologische integratie-industrie en de sociaal-filosofische doemdiagnostiek. Een urgentie en een appèl omdat het, T.S. Eliot parafraserend, niet met een knal, maar met een ‘whisper’ is dat een maatschappij afglijdt naar een steeds minder zichtbaar maar steeds sterker destructief discours ten aanzien van bijvoorbeeld ‘migranten’. Speciale aandacht gaat in dit boek uit naar dat orgaan van het maatschappelijk lichaam dat zich toelegt op maatschappelijke zelfdiagnostiek. De hedendaagse sociologie (met haar integratiemonitoring) en de sociale filosofie (met haar doemdiagnostiek) kunnen als hysterisch centrum van de maatschappelijke hypochondrie gezien worden. In ietwat meer academische termen wil dat zoveel zeggen als: de sociologie en de sociale filosofie zijn op oneigenlijke wijze opgenomen in de functionele differentiatie van het sociaal systeem. Zij dragen, in nog weer andere woorden, bij aan het instandhouden en het verder



groeien van een status quo. Daarmee moet de rol van bijvoorbeeld de sociologie zeker niet overdreven worden. Ze ‘draagt bij’, net als economie, recht, politie, politiek, et cetera, zij het ongetwijfeld met minder impact. Maar aan die bijdrage ontleent ze voor een belangrijk deel haar legitimering: de ‘integratie-industrie’ is een belangrijke tak van de sociologie geworden, zowel in financieel als in ideëel opzicht. In plaats dus van het tot onderwerp van analyse nemen van de maatschappelijke obsessie met ‘integratie’, draagt de sociologie daar op niet-reflexieve wijze aan bij. Belangrijkste oorzaak daarvan is wel het chronisch gebrek aan ‘theorie’ dat de sociologie kenmerkt. Zij is over het algemeen wars van ‘theorie’, waarmee bedoeld wordt: een zo omvattend en consistent mogelijke visie op het wezen van het sociale. Zij kiest er dus liever voor een dergelijke visie niet expliciet te maken, maar stilletjes te veronderstellen, met alle reïficerende gevolgen van dien. We zullen in dit boek daarom in moeten gaan op de ‘structurele koppeling’ tussen de academische sociologie en het maatschappelijk integratiediscours. Wie in deze kritiek op de reïficerende werking van de sociologie een hernemen ziet van een ‘kritische theorie’ die op de alliantie tussen positivistische sociologie en kapitalistisch systeem wees, heeft een deels – hoe wel in de verte – juiste analogie te pakken. Wie echter om die reden de onderneming bij voorbaat verouderd en/of ‘ideologisch voorin genomen’ acht, hecht te veel geloof aan Marcuses constatering dat ‘het systeem’ zo allespenetrerend is geworden dat het de kritiek onmogelijk maakt omdat die er altijd al deel van uitmaakt.<sup>40</sup> Precies omdat het denken over het sociale onderdeel is van het sociale, kan het denken nieuwe wegen in het sociale verkennen. Wezenlijke sociologie, dat is precies het ‘defamiliariseren’<sup>41</sup> van het van-zelf-spreekende, het komen tot een uit-een-legging van het sociale, of in termen van de organicistische metafoor: het komen tot een anatomie van het sociale lichaam, waarbij die expositie *op zich* een kritische kracht heeft, omdat het het alledaagse in zijn onuitgesproken onvanzelfsprekendheid zichtbaar maakt. Dat is wellicht voor een deel gebeurd in de ‘kritische theorie’, maar op nog veel rigoureuzer wijze – want met veel sterker analytisch vermogen – in bijvoorbeeld de recente sociologische systeemtheorie. Een goede theorie laat zien

40 Zie: Marcuse, H. (1964): *One Dimensional Man. The Ideology of Industrial Society*. Londen: Sphere Books. Kenmerkend voor Marcuses punt is wel de omslag van deze pocketeditie: “Herbert Marcuse has emerged as the dominant intellectual force behind the present wave of Student Revolutions. In France his work has sold more copies than Mao’s Little Red Book.” Dit is nu tekenend voor de paradoxaliteit van de situatie van de socioloog.

41 Zo bijvoorbeeld volgens Zygmunt Baumann omschrijving van ‘sociologie’: “(to) defamiliarize the familiar”: Bauman, Z. (1990): *Thinking Sociologically*. Oxford: Blackwell, p. 15.

wat in het alledaagse genegeerd wordt en is dus per definitie 'kritiek'. Theorie, dat komt van *theoria*, van *theorein*, 'zien'. Een theorie is een bepaald *zicht* op een zaak. Kritiek heeft te maken met *krinein*, 'onderscheiden'. Zonder onderscheid wordt echter niets zichtbaar; het onderscheiden is een noodzakelijke voorwaarde voor het observeren, terwijl tegelijkertijd het onderscheiden reeds een bepaalde wijze van zien vooronderstelt. 'Kritische theorie', ook dat is dus een pleonasme. Een ware theorie hoeft men niet het predikaat 'kritisch' mee te geven, omdat dat altijd al verondersteld wordt met 'theorie'. Een werkelijke theorie laat nu bijvoorbeeld de voor het alledaagse noodzakelijke negatie van begin en einde van het maatschappelijk lichaam zien. Omdat de sociologie aldus de plaats is waar de maatschappij zich zijn einde kan denken, kan *zien*, is de sociologie in potentie een wezenlijk *gevaarlijke* vorm van reflectie. Of, laten we toch ook weer niet overdrijven: werkelijke sociologische of sociaal-filosofische reflectie is op zijn best een 'onbedoeld gevolg' van de 'maatschappelijke orde', en daarom is ze ook maar al te graag genegeerd in dubbele zin. Ten eerste is er weinig wezenlijke 'sociologie' geweest, dat wil zeggen weinig sociologie die voorbij die 'maatschappelijke orde' naar begin en eind ervan heeft gezien; ten tweede wordt sociologie die dat wel doet wegens gebrek aan aanknopingspunten binnen een 'maatschappelijk debat' als het huidige integratiedebat, genegeerd in letterlijke zin. Het *fatum* van *ware sociologie* is niets anders dan deze negatie, die onderdeel is van de voor de maatschappij noodzakelijke negatie van het maatschappelijk begin en einde. Echte theorie, dat is daarom het volhouden van de paradox van het vanuit het sociale afstand nemen tot het sociale om het in een fundamentele licht te zien. De socioloog is degene die zich alleen aan zijn eigen haren uit het moeras kan trekken. Dit boek is daarmee óók een zoektocht naar die Von Münchhausen-socioloog. Jongens, wat een pretenties. Als dat maar goed gaat.