

Willem Schinkel

DE GEDROOMDE
SAMENLEVING

Klement

Inhoud

Dankwoord	7
Voorwoord	9
1. Leven met sociale hypochondrie	15
2. [Integratie]? Nee, dank u!	35
3. Alledaags culturisme	70
4. De nieuwe politieke correctheid: het multiculturalisme	108
5. Een uitnodiging tot sociologie	147

Voorwoord

In de receptie van mijn boek *Denken in een tijd van sociale hypochondrie. Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij* (2007) heeft, naast de theoretische substantie van het boek (die voor mij de kern van het boek is), de diagnose van de ‘integratie’problematiek veel aandacht getrokken. Die diagnose was kritisch van aard en kwam onder meer neer op een kritiek op het ‘integratie’-concept zelf. En het viel mij op dat die diagnose vrijwel steeds klakkeloos overgenomen werd, omdat de reactie veelal was: ‘wat is je alternatief?; welk integratiebeleid moet dan gevoerd worden?’ Kennelijk was mijn kritische diagnose zo helder geformuleerd dat al het bestaande denken en doen over ‘integratie’ nu graag opzij gezet werd en alleen het alternatief nog restte. En als het alternatief niet geheel uitgewerkt daar was, was dat teleurstellend. Kortom, van mij werd een dubbele arbeid verwacht. Niet alleen schreef ik een diagnose die velen bereid waren te accepteren (hoewel ik mij er terdege van bewust ben dat de meest fervente critici, net als diegenen die het onverschillig laat, stil bleven en wellicht blijven) en die niet eerder gegeven kon worden; nu werd van degene die de diagnose stelde meteen ook het alternatief verwacht, en wel liefst een uitgewerkt alternatief beleidsplan. Eigenlijk vroeg men mij, nadat ik mijn werk had gedaan, om ook nog het werk van beleidsmakers en politici te gaan doen. Daarbij vallen twee dingen op. Ten eerste kan zo met fundamentele kritiek (hier opgevat als: een ander spreken) omgegaan worden: als de kritiek

niet ook het dubbele werk van het uitgewerkte beleidsplan levert, hoeven we ons de kritiek niet aan te trekken. De verhoging van de werklast voor de criticus kan zich zo immuniseren voor de kritiek, paradoxaal genoeg met acceptatie van de kritiek want anders zou niet gevraagd worden naar 'het alternatief'. Ten tweede: men gaat er stevast van uit dat er een alternatief *nodig* is, en sterker: dat het er mogelijk*erwijs is*. Dat zal de pragmatische logica van beleid zijn: ieder probleem heeft een oplossing. Maar waar is dat idee op gebaseerd? Waarop berust dat onwrikbaar geloof in 'maakbaarheid' dat we even dachten kwijt te zijn? Mijn stelling is nooit geweest dat er geen alternatief is of mogelijk is, overigens ook niet dat dat wel mogelijk is (de stelling dat ieder probleem een oplossing kent, is zo algemeen dat het een geloofsuitspraak is). Veeleer vraag ik me twee dingen af. Ten eerste: is het inderdaad zo dat er een alternatieve oplossing voor het 'integratieprobleem' is, of is het geloof dat dat probleem beleidsmatig 'opgelost' kan worden inderdaad maar een geloof dat opportuun is voor organisaties wier bestaansrecht ontleend wordt aan het veronderstelde 'oplossen' van 'problemen'? Ten tweede: is het niet zo dat, voordat 'het probleem' 'opgelost' kan worden, het de vraag is *wat* 'het probleem' – het 'integratieprobleem' – is, *wiens* 'probleem' het is – dat wil zeggen: op grond van welke macht gelden de bestaande probleemdefinities – en *waarom* 'het probleem' op de bestaande manier gelding heeft.

Met name dit tweede punt wil ik hier aan de orde stellen. Ik probeer dat te doen op een zo toegankelijk mogelijke manier en om een zo groot mogelijke lezersgroep te bereiken. Daarvoor is niettemin een analyse nodig die een zekere 'abstractie' heeft. Maar om drie redenen is 'abstractie' hier eigenlijk geen goede term. Ten eerste: 'abstract', dat is een vanzelfsprekend spreken over dingen als 'samenleving' en 'integratie' waar geen verdere doordinking achter zit en die nooit scherp

of minstens onproblematisch gedefinieerd worden. Een kritische analyse als de mijne zie ik zelf daarom als veel minder abstract dan bijvoorbeeld een ‘Integratienota’ van het kabinet, die vol staat met begrippen die niet, vaag of tegenstrijdig gedefinieerd worden. Ten tweede: vooral intellectuelen hebben de neiging het complexiteitsvermogen van mensen te onderschatten. Er zijn inmiddels veel mensen die behoefte hebben aan iets meer diepgang dan ze in ‘het integratiedebat’ gewend zijn. Omdat ze voelen dat de zaken complexer liggen dan in het huidige aanbod van diagnoses naar voren komt. En ten derde: om een kritische visie te ontwikkelen op bestaande vanzelfsprekendheden is het altijd tot op zekere hoogte noodzakelijk te breken met bestaand vocabulaire. Door de geschiedenis heen is altijd sprake geweest van conceptuele ontwikkeling en ik acht het te weinig ruimdenkend om in het heden (hoewel dat altijd het geval is geweest) een breken met bestaande concepten retorisch te veroordelen als ‘abstract’. Tenslotte ben ik ervan overtuigd – en dat is één belangrijke reden dit boek te schrijven – dat de bestaande vormen van spreken over ‘de samenleving’ niet zonder een zekere gewelddadigheid zijn waartegen het zaak is permanent te ageren.

Daarbij richt ik mij op wat een ‘discours’ kan worden genoemd en daaronder versta ik, kort gezegd, een netwerk van mogelijke spreekposities. Over ‘integratie’ en over ‘de samenleving’ kan maar op bepaalde manieren gesproken worden. Andere spreekwijzen worden gecensureerd, niet gehoord, gesancioneerd en retorisch afgedaan als ‘verouderd’ of ‘links’. Dat zijn labels die niets over de inhoud van het gezegde zeggen, maar die dergelijke spreekvormen excommuniceren uit dat wat illusoir ‘het publieke debat’ genoemd wordt. Dat betekent dat het mij hier gaat om een manier van spreken die sprekers van verschillend pluimage gemeen hebben. Het discours dat ik beschrijf begrenst de ruimte van het spreken over ‘integratie’ voor

iedereen van 'links' tot 'rechts'. Het is absoluut te gemakkelijk om vanaf 'rechts' 'links' te bekritisieren voor een falende 'integratie'opvatting, en het is evenzeer veel te gemakkelijk om vanaf 'links' de extreme populistische uitwassen op 'rechts' te bekritisieren. Daarbij wordt veel te vaak veel te gemakkelijk op de man gespeeld en wordt een discours gereduceerd tot de politieke intenties van individuele personen. Bovendien wordt vergeten dat *al* het spreken over 'integratie' vorm krijgt binnen de door het discours toegestane bandbreedte. Een zekere schijnheiligheid is dus *a priori* aanwezig wanneer op 'links' of waar dan ook over 'verwildering' gesproken wordt. Een zekere schijnheiligheid en ook, sterker nog, een medeplichtigheid waar niet aan te ontkomen is.

Omdat 'integratie' de kern raakt van het hedendaagse samenleven, is juist 'integratie' voorwerp van een sterk gereguleerd discours. En omdat niet op voorhand duidelijk is wat 'integratie' al dan niet betekent *buiten* de grenzen van dat discours, wil ik het vooral nog als *symbool* opvatten, hetgeen ik qua schrijftuur tot uitdrukking wil brengen door over [integratie] te schrijven. Dat voorkomt tenminste het vervelende gebruik van aanhalingstekens bij die term.

Maar als de zaken zo voorgesteld worden, is er dan wel een ruimte buiten dat 'discours'? Is dan niet inderdaad *al* het spreken over [integratie] onderhevig aan de regulering van dat discours? Dat is zeker het geval! En op zijn best kan men proberen een schizofrene positie in te nemen door met één been binnen en met één been buiten dat discours te staan. Dat is precies de positie van de socioloog. Maar de terminologie 'binnen' en 'buiten' is in zekere zin misleidend. Want het gaat er met name om binnen de parameters van het [integratie]discours die plaatsen te vinden waar dat discours op paradoxen stuit. Ieder discours presenteert zich als een gesloten geheel dat volkomen consistent in elkaar steekt. Dat is noodzakelijkerwijs

echter niet het geval. Ieder denk- en spreekstelsel heeft zijn blinde vlekken en is voor zijn fundering afhankelijk van iets dat buiten zichzelf ligt. Die blinde vlekken en die fundamente zijn *binnen* dat discours aanwezig als vooronderstellingen, als eenzijdige lezingen van de geschiedenis waar alternatieven mogelijk zijn, als schijnbare tegenstellingen waar gedurig snel overheen gepraat wordt of als discursieve ‘no-go areas’ die vermeden worden (zoals ‘hoe geïntegreerd zijn *wij* eigenlijk?’) of gesanctioneerd worden (zoals ‘je ontkent de problemen!’). Tenslotte zou ik de lezer willen uitnodigen die plaatsen binnen het discours te bezoeken en die schizofrene wandeling binnen/buiten te maken. Het komt er wat mij betreft op aan zo te spreken dat het spreken met zichzelf in de knoop raakt. Dat wil zeggen: ik zou de lezer een hartelijke uitnodiging willen geven tot een denkvorm die zo mogelijk alleen maar noodzakelijker wordt. Ik noem hem: ‘sociologie’.

1

Leven met sociale hypochondrie

Mijn stelling is dat dat wat we ‘samenleving’ noemen zich op sociaal-hypochondrische wijze druk maakt om zijn [integratie]. De benadrukking van [integratie], bedoeld om een scheiding tussen ‘leden van de samenleving’ en [niet geïntegreerden] op te heffen, heeft het effect van een voortdurende uitsluiting van diegenen bij wie [integratie] geproblematiseerd wordt. Dat heeft als productief effect de uitkristallisatie van ‘de samenleving’ in een tijd waarin het steeds moeilijker wordt daar een eenduidige identiteit aan te geven. Sociale hypochondrie, een overbezorgde angst voor [integratie]problematiek en een overdreven monitoren van het sociaal lichaam ‘samenleving’, hebben daarmee ook als effect de radicale uitsluiting van mensen met een ‘andere cultuur’. Tegenwoordig betreft dat met name moslims. Dat is waarom er zo krampachtig met twee maten gemeten wordt. Waarom de ene keer de ‘vrijheid van meningsuiting’ met hand en tand verdedigd wordt om moslims te beledigen, terwijl de andere keer over ‘aanzetten tot haat’ en ‘radicalisering’ gesproken wordt wanneer een moslim een controversiële mening verkondigt. En zo beziet de sociaal-hypochonder ook de onrust in de wereld, zoals die rond ‘9/11’ en maakt hij zich druk om symptomen die hij daaraan relateert: enkele tientallen mensen die in burka’s lopen, een enkeling die weigert vrouwen de hand te schudden. Zo onzeker is deze hypochonder, dat in de Tweede Kamer dagenlang vergaderd moet worden

over handen schudden, of over dubbele nationaliteiten. Ja, dit sociaal lichaam heeft ook zware en aan het grote geopolitieke gebeuren gerelateerde gezondheidsproblemen! En dus zoekt het bescherming, sociale hygiëne, zuivering van inbreuken op zijn gezonde, [geïntegreerde] gestel. De benadrukking van [integratie] creëert zo een productieve, maar ook gewelddadige breuk tussen ‘de samenleving’ en [niet geïntegreerden] die ‘buiten de samenleving’ staan. ‘Samenleving’ en ‘buiten de samenleving’... Ik stel voor die termen eens niet zomaar klakkeloos te accepteren, maar, gegeven het bovenstaande, de strategische waarde ervan te analyseren. Dat vergt allereerst verheldering van de vraag waarom ‘de samenleving’ zich tegenwoordig als een gesloten geheel ziet dat van buitenaf bedreigd wordt door zogenaamd [niet geïntegreerden].

In een tijd waarin het antwoord op de vraag wie ‘wij’ zijn en wat ‘ons’ bindt en onderscheidt ten opzichte van anderen die zich ‘buiten’ ‘ons’ bevinden (het zijn een hoop aanhalings-tekens, maar dat is omdat ik citeer), liggen termen als ‘samenleving’ en [integratie] veelvuldig voor in de mond. Precies op het moment dat de vanzelfsprekendheid van wie ‘wij’ als ‘samenleving’ zijn wegvalt, wordt het noodzakelijk te komen tot een hernieuwd fixeren en omschrijven van ‘samenleving’, van het ‘wij’, van ‘onze cultuur’. Die noodzaak, en dat is wat ik hier zou willen verhelderen, uit zich in een sociaal-hypochondrische angst om de integriteit van het sociaal lichaam ‘samenleving’. Op dat moment worden ‘samenleving’ en [integratie] strategische concepten. Dat wil zeggen dat ze niet slechts een neutrale weergave van een bestaande werkelijkheid overdragen, maar dat ze dat waarnaar ze verondersteld worden te verwijzen zelf mede in het leven roepen. In die zin zijn zulke concepten even fictief en tegelijk productief als het idee van een ‘Marokkaanse gemeenschap’ of zelf als het idee van ‘vrienden’. Vrienden is men voor zolang beiden (de vrienden) han-

delen op grond van de vooronderstelling ‘wij zijn vrienden’. In die zin is vriendschap een zelfreferentieel iets, iets dat naar zichzelf verwijst en dat niet gegrond is in een ‘hard’ reëel feit. Ook niet in een geschiedenis van de vriendschap, want die is in het heden steeds slechts onmiddellijk relevant als heden-daagse constructie van de geschiedenis. Op soortgelijke wijze, maar dan nog veel fictiever en ook nog veel productiever, is ‘samenleving’ een zelfreferentieel concept. Het is dus niet verwonderlijk dat ‘de samenleving’ door de geschiedenis heen vaak is voorgesteld als analoog aan een verband van vrienden of als familie.

Leven als sociaal lichaam

Een door de geschiedenis heen dominant beeld om uitdrukking te geven aan de ‘samenleving’ is dat van het lichaam. Dat wil zeggen dat een organicistisch denken centraal heeft gestaan in de conceptualisering van wat tegenwoordig ‘samenleving’ heet. Een klassiek voorbeeld van een organicistisch denken is Plato’s beeld van de stadstaat (*polis*). Dat beeld volgt een drieling van het lichaam zoals Plato die bijvoorbeeld in de *Timaeus* geeft. In het menselijk lichaam is het hoofd de zetel van de rede (*logos*). Daaronder bevindt zich de borst, alwaar zich de hogere strevingen en passies bevinden (*thymos*) (de ‘nobele inborst’). Daaronder, in de lagere regionen van het lichaam, concentreren zich de lagere strevingen die met lichamelijkheid van doen hebben (*eros*). Die drieling gebruikt Plato ook wanneer hij de geleding van het sociaal lichaam van de stadstaat beschrijft. Bovenaan, aan het hoofd van het sociaal lichaam, stond de rede (*logos*) ofwel de filosofen-regenten. Daaronder bevond zich de nobele inborst, de *thymos*, bron van de hogere strevingen. Op die plek in het sociaal lichaam bevonden zich de wachters. En dan de onderste regionen van het sociaal lichaam. Net als in het menselijk lichaam zag Plato die als bron

van de lagere strevingen, de *eros*. In de stadstaat stond die gelijk aan het gewone volk.

Het organicisme ligt ook aan de basis van het christelijke sociale denken. Het Paulinische beeld van de gemeenschap als *corpus christi*, als lichaam van Jezus, is nog steeds expliciet aanwezig in de katholieke leer. Het bestaat van Paulus tot een beroemde moderne encycliciek als *Rerum Novarum* (1891). Van organicistisch denken over een sociaal lichaam bestaan vele varianten in verschillende tijden. Een organicistisch beeld van het sociaal lichaam past in verschillende varianten bij verschillende tijden. Bij het middeleeuwse feodale stelsel past een beeld zoals bijvoorbeeld door John of Salisbury gegeven. Salisbury stelt in zijn *Policraticus* (1159) dat de koning, als Gods plaatsvervanger op aarde, aan het hoofd van het sociaal lichaam staat, terwijl de boeren (de grootste stand in de feodale orde) de voeten belichamen. Een feodaal stelsel waarin boeren lijfeigenen zijn van grondbezitters die op hun beurt vazallen van de koning zijn, is een typisch hiërarchisch systeem. Dat is waarom het organicistische beeld van een lichaam, met een bovenkant en een onderkant, zo goed bruikbaar is om dat systeem een ideologische voorstelling te geven. En dat is inderdaad een ideologische voorstelling, omdat de voorstelling helpt het systeem te rechtvaardigen. Het sociaal lichaam, als het menselijk lichaam, is een door God gegeven orde die niet veranderd moet worden. Dat is de ideologie van de feodale tijd. Op soortgelijke wijze kende het Chinese feodale stelsel in het Confucianisme een sterk organicistisch geïnspireerd denkstelsel dat een grote ongelijkheid tussen verschillende groepen plausibel en acceptabel maakte.

Maar in West-Europa blijkt dat het organicistisch beeld óók heel bruikbaar kan zijn bij een ander type sociaal systeem. Wanneer aan het eind van de Middeleeuwen langzaam de absolute staat zijn intrede doet, blijkt ook die gebaat bij een

organicistische voorstelling van zaken, zij het een licht andere. Nu wordt niet een beeld gehanteerd van een boven- en een onderkant, maar vooral van een centrum en een periferie. Dat betekent een breuk met de feodale orde die sterk leunde op de macht van de geestelijkheid. Wanneer het geestelijke machtig is, is het hoofd het deel van het lichaam dat het belangrijkste is. Dat levert een hiërarchisch beeld van het lichaam op. De breuk met de hiërarchische feodale orde wordt begin 14de eeuw definitief wanneer paus Bonifatius VIII het onderspit delft tegen Filips de Schone. Tegelijk woedt in de toenmalige medische wetenschap een discussie omtrent de vraag wat het meest belangrijke lichaamsdeel is. Waar de geestelijkheid het hoofd en de hersenen als belangrijkste zagen, zag Henri de Mondeville, niet toevallig chirurgijn van Filips de Schone, het hart als het centrum van het lichaam en dus als belangrijkste orgaan. Op soortgelijke wijze was niet de geestelijkheid aan het hoofd, maar de absolute heerser in het centrum van het sociaal lichaam het belangrijkste. De absolute heerser bestiert zijn rijk vanuit het midden. Zo kon een organicistisch beeld dus ook plaats bieden aan de beschrijving van die nieuwe situatie. Overigens bleef tegelijkertijd het hiërarchisch denken bestaan. Dat gold ook nog later, toen in 1793 het hoofd van de Franse koning werd afgehakt in de guillotine en zo ook een symbolische breuk met de orde van het *ancien régime* geforceerd werd. Maar ook de nieuwe orde zou in de 19de eeuw organicistisch ingekleurd worden. Dat was de eeuw van de Romantiek die het warme lichaam prefereerde boven de kille raderen van het mechanistisch denken, dat de wereld zag als opgebouwd uit mechanisch op elkaar inwerkende deeltjes.

In de moderne tijd kon het organicisme voor moderne doeleinden gebruikt worden. Zo kon het 19de-eeuwse nationalisme een organicistisch kader krijgen, waarbinnen een 'volk' een organische eenheid vormde die een natuurlijke hang naar zui-

verheid kende. Ook de moderne maatschappij, die volgens een econoom als Smith en later volgens sociologen als Spencer, Comte, Witte en Durkheim gekenmerkt werd door arbeidsdeling, kon gezien worden als een groot organisme. Een organisme is immers een lichaam met meerdere organen die ieder voor zich een belangrijke functie voor het organisme als geheel vervullen. Zo kon dus ook het sociaal systeem dat kenmerkend was voor de moderne tijd met een organicistisch vocabulaire benoemd worden. Het organicisme heeft zich zo door de geschiedenis heen uiterst flexibel en steeds weer inzetbaar getoond.

De bruikbaarheid en daarom de praktische alomtegenwoordigheid van het organicisme en zijn metafoor van het lichaam is vaker becommentarieerd, en wel met name door antropologen of door antropologisch onderlegde sociologen, zoals Lévi-Strauss, Douglas en Bourdieu. Zij constateren dat de metafoor van het menselijk lichaam op vele plaatsen en in vele tijden te vinden is. Mary Douglas stelt bijvoorbeeld in *Purity and Danger* dat het lichaam zo'n goede metafoor biedt voor de maatschappij of de cultuur omdat het lichaam een afgebakende eenheid vormt die scherp onderscheiden is van haar omgeving maar die wel besmet kan worden door die omgeving. Het lichaam, stelt zij, levert vooral een eenduidig model dat gebruikt kan worden voor de begrenzing van sociale eenheden. Dat is waarom in zoveel tijden en op zoveel plaatsen een uitgebreide code bestaat om de omgang met lichaamsopeningen te reguleren. Juist waar het lichaam poreus is, wordt de grens die het belichaamt bedreigd. De variaties op het Jack-the-Ripper thema kunnen gezien worden als een fascinatie met die ordeverstoring van het lichaam.

Het menselijk lichaam kent bovendien een hiërarchische geleiding, hetgeen een voorstelling oplevert die vaak sociaal bruikbaar is. Het geeft een beeld van onderscheiden functies die

door delen (organen) van verschillende aard vervuld worden, zoals dat al bij Plato te vinden is. Bovendien geeft het organicistisch beeld een sociaal systeem een zekere duurzaamheid: een sociaal organisme dat in laatste instantie bestaat uit biologische organismen kan het overlijden van ieder biologisch organisme overleven, zo lang maar voor een overdracht van ‘normen en waarden’ op volgende generaties biologische organismen gezorgd wordt. Daarom heeft het probleem van de ‘culturatie’ en de ‘socialisatie’ (waarin kinderen zogenaamd de bij ‘de maatschappij’ passende gedragsregels aanleren) in organicistisch denken zo’n belangrijke status. En tenslotte is een beeld van een sociaal systeem als lichaam productief in de attributie van problemen. Ordeproblemen kunnen worden toegeschreven ofwel aan bepaalde delen van het lichaam, ofwel aan de externe omgeving van het lichaam. Want als het beeld van een lichaam iets doet, is het dit: het bakent een domein af van een buitenwereld. Het trekt een grens tussen wat bij het lichaam hoort en wat niet. En het maakt daarmee tegelijk een lichaam en de omgeving daarvan identificeerbaar. Daarmee wordt het ook mogelijk in de omgeving van het lichaam bedreigingen voor de gezondheid van het lichaam op te sporen. En: het wordt mogelijk eventuele gezondheidsproblemen van het lichaam toe te schrijven aan ongezonde omgevingsinvloeden.

Kenmerken van het organicistisch denken

Zo blijkt dus dat het organicisme een zekere sociale productiviteit heeft. Dat wil zeggen: het maakt iets mogelijk. Het maakt een idee van de sociale orde mogelijk dat die orde helpt te bevestigen. Het middeleeuwse organicisme maakte het bijvoorbeeld mogelijk mensen hun positie in de hiërarchie te laten accepteren, omdat de sociale orde een door God gegeven lichaam is. En het lichaam is de meest perfecte vorm in de natuur. Het moderne organicisme maakte het idee mogelijk dat

het binnen het bereik van de mens lag het organisme van de maatschappij beter te maken, te genezen en te perfectioneren. Zo'n idee genereert dus allerhande gedrag, gedrag dat het idee op zijn beurt versterkt. Dat is waarom van dergelijke ideeën gezegd kan worden dat ze een zekere 'sociale productiviteit' hebben.

Maar wat zijn nu de bepalende kenmerken van organicistisch denken over het sociale leven? Ten eerste veronderstelt het sociaal organicisme het bestaan van een afgebakend sociaal geheel. Ten tweede: dat geheel bestaat uit delen (die al naar gelang het type organicisme gezien worden als individuen, families of corporaties). Ten derde: in organicistisch denken ligt het primaat bij het geheel. Dat wil zeggen dat het geheel een relatieve autonomie heeft ten opzichte van zijn delen, en niet andersom. Dat is wat het organicisme onderscheidt van het mechanisme, dat van de 17de tot en met het begin van de 19de eeuw met name in de natuurwetenschappen populair was. De welbekende mechanistische metafoor van de wereld als klok (en van God als klokkenmaker) behelst een relatieve autonomie van de delen van de klok ten opzichte van het geheel. Want het geheel (de klok) is niets meer dan een verzameling delen (schroefjes, radertjes, wijzers en wieltes). Met andere woorden: bij een klok is het geheel niet méér dan de som der delen.

Het mechanisme stuitte op zijn grenzen, onder meer omdat fenomenen als magnetisme er moeilijk mee verklaard konden worden (het was lastig alle krachten terug te voeren tot individuele materiële deeltjes) en omdat het biologische leven simpelweg niet leek te voldoen aan de mechanische wetten die alle beweging uit botsing van individuele deeltjes trachtten te verklaren. Bij biologische wezens, maar bij chemische reacties in het algemeen en ook bij magnetisme, gebeurde er iets anders. Wanneer losse delen met elkaar in contact gebracht werden, stimuleerden ze elkaar dusdanig, dat een kracht ontstond die

niet terug te voeren was tot één of meer van de individuele delen. Het geheel bleek dus, conform een formulering van Aristoteles, méér te zijn dan de som der delen. Het geheel had een zekere 'emergentie': uit het samenzijn van de delen steeg een invloed op die een eigen werkelijkheid vormde die niet terug te voeren was tot de individuele delen. Zou men dat proberen, dan zou men een emergente 'rest' overhouden. Op soortgelijke wijze kon men in de chemie over 'Wahlverwantschaften' spreken (zoals Godfried Engbersen heeft uitgezocht, werd die term al door de Nederlandse chemicus Boerhaave gebruikt) en Goethes novelle met die naam behelst een soortgelijk fenomeen. Goethe beschrijft hoe tussen twee stellen, Charlotte en Eduard en de kapitein en Ottilie, die een weekend samen doorbrengen, een spel van aantrekking ontstaat dat niet causaal terug te voeren is tot de intenties of tevoren bestaande verlangens van de individuen. Max Weber (die zeker geen expliciet organicistisch denker was) heeft het verschijnsel van de *Wahlverwandschaft* toegepast op de wederzijdse beïnvloeding tussen protestantisme en kapitalisme. Daarbij was voor hem van belang dat beide elkaar versterkten, zonder dat eenzijdig over een causale beïnvloeding gesproken kon worden. Uit het samenzijn van puriteins protestantisme en vroeg-modern kapitalisme ontstond iets nieuws.

Het derde kenmerk van organicisme is dus de relatieve autonomie van het geheel ten opzichte van de delen waar het uit bestaat. Dat betekent dat het het geheel is, dat zorgt voor de 'kwaliteit' of de aard van de individuele delen, en niet andersom. Het betekent ook dat individuele delen niet kunnen worden begrepen los van hun deel-zijn binnen het geheel. Het vierde en laatste kenmerk van organicistisch denken is dat het een zekere bezorgdheid behelst over de eenheid van het sociaal lichaam. Die eenheid wordt als sterk samenhangend met de orde van dat lichaam gezien. Die orde hangt samen met de