

Rijksuniversiteit Groningen

ONTVANKELIJK DENKEN

Moderniteit en transcendentie in het werk van Philip Rieff

Proefschrift

ter verkrijging van het doctoraat in de

Godgeleerdheid

aan de Rijksuniversiteit Groningen

op gezag van de

Rector Magnificus, Prof. dr. D. F. J. Bosscher

In het openbaar te verdedigen op

27 september 2001

om 14.15 uur

door

Antonius Adrianus Wouter Zondervan

geboren op 2 augustus 1963

te Dordrecht

Promotor: Prof. dr. P. G. M. Vandermeersch

Co-promotor: Prof. dr. Ph. Van Haute

DANKWOORD

Allereerst bedank ik mijn vroegere leermeester prof. dr. Peter Tomson. Hij waarschuwde me ervoor dat een promotieonderzoek een eenzame weg is, maar stimuleerde mij die weg op te gaan. Hij kreeg gedeeltelijk gelijk. Mijn onderzoek was doorgaans een eenzame bezigheid, maar op belangrijke momenten was ik gezegend met de steun van velen. Ik kan slechts de belangrijkste mensen en organisaties met name noemen.

Ik bedank mijn promotor prof. dr. Vandermeersch. Hij bracht mij op het spoor van het werk van Philip Rieff en ondersteunde me jarenlang bij het onderzoek van dit oeuvre, als een tactvolle leermeester met humor. Ook mijn co-promotor prof. dr. van Haute ben ik dankbaar voor de hulp bij het leren omzeilen van allerlei academische klippen.

Ik bedank de overige leden van de beoordelingscommissie: prof. dr. D. Loose, prof. dr. W. Schönau en prof. dr. J. Dekker.

Het is me een voorrecht dat ik hier ook de naam van prof. Rieff zélf mag noemen. Ik leerde hem persoonlijk kennen en hij was bereid om persoonlijk verheldering te geven inzake theoretische kwesties bij de interpretatie van zijn werk.

Ik bedank mijn ouders voor hun steun op mijn weg in deze voor hen zo onbekende wereld. Van mijn vrienden leerde ik ook hoe belangrijk vriendschap daarbij is.

De stichting Nederlands Wetenschappelijk Onderzoek verleende me een ‘korte reisbeurs’. Samen met een bijdrage van de stichting Iets voor Niets maakte dit een studieverblijf van twee maanden aan de University of Pennsylvania in Philadelphia mogelijk.

INHOUD

Dankwoord

Inleiding

7

Hoofdstuk 1 Philip Rieff: leven en werk in kort bestek

1.1	Jeugd en opleiding	18
1.2	Rieffs 'vroege periode': 1949-1966	21
1.3	Rieffs 'middenperiode': 1967-1973	27
1.4	Rieffs 'latere periode': 1974-heden	30
1.5	Korte schets van de receptie van Rieffs werk	34

Hoofdstuk 2 Het fundament van Rieffs cultuurtheorie

2.1	Rieffs visie op de theoretische grondslag van de psychoanalyse	39
2.2	Rieffs 'theorie over theorie'	43
2.3	Kernpunten van Rieffs Freud-interpretatie	49

Hoofdstuk 3 Rieffs 'retour à Freud'

3.1	Een leessleutel voor analyse van <i>Freud: The Mind of the Moralist</i>	54
3.2	De psychoanalyse als 'moral psychology'	55
3.3	Freudiaanse hermeneutiek: de rol van de psychoanalytische basisconcepten	59
	3.3.1 De instinct-theorie	59
	3.3.2 Het onbewuste	61
	3.3.3 Verdringing	63
	3.3.4 Geneticisme en ambivalentie	64
3.4	De psychoanalyse als 'crisispsychologie'	66
	3.4.1 De relatie tussen Freuds cultuurkritiek en diens meta-psychologie	66
	3.4.2 Freuds cultuurkritiek: de freudiaanse hermeneutiek 'treedt buiten zijn oevers'	69
	3.4.3 Liefde, seksualiteit en het Oedipus-complex	71
3.5	Prelude voor Rieffs analyse van Freuds latere werk	78
	3.5.1 De rol van de geschiedenis in Freuds denken	79
	3.5.2 Een nieuwe mythe over de mens	81
3.6	Freud als sociaal-psycholoog en cultuurfilosoof	84
	3.6.1 Freuds politieke filosofie	84
	3.6.2 Freud, de atheïstische en psychologische jood	90
	3.6.3 Freud: de meest recente <i>founding father</i> van Amerika	96
3.7	De opkomst van de Psychologische Mens	100

Hoofdstuk 4	Crisistheorie	
4.1	Rieffs ‘psychohistorische model’ van de Westerse cultuurgeschiedenis	103
4.2	Dogma, mythe en sociale theorie	106
4.3	De freudiaanse basis van Rieffs cultuurtheorie	112
	4.3.1 De cultuurtheoretische betekenis van het Oedipus-complex	113
	4.3.2 De plaats van de psychoanalyse in de Westerse cultuurgeschiedenis	117
4.4	Cultuurtheorie en sublimatie: Rieff contra de <i>counter culture</i>	123
4.5	De dubbele dialectiek in Rieffs cultuurtheorie	127
4.6	Conclusie	133
Hoofdstuk 5	Blauwdruk voor een cultuurtheorie	
5.1	De basisconcepten van Rieffs cultuurtheorie	137
5.2	De analytische attitude versus geloof	144
5.3	De symbolische verarming van de Westerse cultuur	149
5.4	Gemeenschap en therapie	155
5.5	Jung, Reich en Lawrence: profeten van een nieuwe culturele orde?	160
	5.5.1 De therapeuticus als theoloog: Jungs religieuze psychologie	161
	5.5.2 De therapeuticus als martelaar: Reichs religie van energie	166
	5.5.3 De therapeuticus als schepper van mythen: de ‘ware christelijke filosofie’ van D. H. Lawrence	171
5.6	De therapeuticus triomfeert	181
Hoofdstuk 6	De grenzen van de moderniteit	
6.1	De innerlijke ruimte van de cultuur	186
6.2	Verdringing, verboden en transgressiviteit	192
6.3	De verleiding van de moderne sociale theorie	197
6.4	Richtingaanwijzers en sublimatie	203
6.5	Voorwaarden voor ‘een terugkeer van de verboden’	209
6.6	Over geschiedenis, sociale wetenschappen en joodse traditie	215
Hoofdstuk 7	De late moderniteit als tweede <i>Kulturkampf</i>	
7.1	Rieffs ‘esthetica van autoriteit’	228
7.2	Een nieuw psychohistorisch model	241
7.3	De tweede <i>Kulturkampf</i>	249
Hoofdstuk 8	Slotbeschouwing: Rieff over religie en secularisatie	
8.1	Interdisciplinaire theorie	257
8.2	Rieffs belangrijkste denkcategorieën	262
8.3	Het religie-concept bij Rieff	263
8.4	De betekenis van Rieff voor het secularisatiedebat	273
8.5	Het cultiveren van eigenzinnigheid	277
Summary		280
Literatuur		283

Inleiding

‘Heeft U niet gehoord van die gekke man, die op klaarlichte dag een lantaarn opstak, op de markt ging rondlopen en onophoudelijk schreeuwde: ‘Ik zoek God! Ik zoek God!’ Omdat er toen op die plek juist veel mensen bij elkaar stonden die niet in God geloofden, steeg er een bulderend gelach op. ‘Is hij dan te gronde gegaan?’, vroeg iemand. ‘Is hij de weg kwijtgeraakt zoals een kind?’, vroeg een ander. ‘Is hij bang voor ons? Is hij het schip ingegaan? Geëmigreerd?’ Zo schreeuwden en lachten ze door elkaar heen. De gekke man sprong midden tussen hen in en doorboorde ze met zijn blik. ‘Waar is God heen?’, riep hij, ‘ik zal het jullie zeggen! Wij hebben hem gedood - jullie en ik. Wij allen zijn zijn moordenaars! Maar hoe hebben wij dat gedaan? (...) Is er nog een boven en een onder? Schrijdt de nacht niet steeds verder en verder? (...) God is dood. (...) Moeten wij niet zelf goden worden?’ (...) De gekke man zwijgt en verzucht: ‘Ik kom te vroeg. Deze daad is voor hen nog verder weg dan de sterren en toch hebben ze het zelf gedaan. (...) Wat zijn dan deze kerken nog, als ze niet de graven en graftombes van God zijn?’^a

Met deze meeslepende woorden kondigde Nietzsche ruim een eeuw geleden ‘de dood van God’ aan die, naar men meende, het einde van de religie in de Westerse cultuur zou betekenen. Het wil echter maar niet vlotten met dat sterfproces van de religie, want de belangstelling voor religie, spiritualiteit en zingeving neemt al jaren weer sterk toe. Over de vraag hoe die oplevende belangstelling geïnterpreteerd moet worden, woeden hevige debatten tussen theologen en sociale wetenschappers. Dit zogenaamde ‘secularisatiedebat’, dat sinds de jaren zestig van de vorige eeuw wordt gevoerd in Europa en de Verenigde Staten^b, is een bonte verzameling van onderling zeer verschillende posities en opvattingen. De religie is dus niet de dood gestorven die Nietzsche voorzag, maar we zouden overdrijven als we zouden zeggen dat ‘God leeft’. Daarvoor zijn de secularisatie en ontkerkelijking te dominant aanwezig in de Westerse cultuur. Misschien komen we een stap verder wanneer we Nietzsche’s stelling nuanceren door, metaforisch, te stellen dat de christelijke God wel dood is, maar de religie niet. Dat leidt echter weer tot nieuwe vragen, want wat bedoelen we dan met ‘religie’? Deze vraag naar de definitie van religie is een kernvraag uit het secularisatiedebat, omdat ‘de diagnose die wordt geveld over de

^a F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1982 (1886), pp. 137-138. (Vertaling: Ton Zondervan.)

^b Zie J. W. Becker e.a., *Secularisatie en alternatieve zingeving in Nederland*, Sociale en Culturele Studies nr. 24, Rijswijk, Sociaal en Cultureel Planbureau, 1997, p. 10.

plaats van religie in de moderne samenleving in hoge mate afhankelijk is van de wijze waarop men religie definieert.’^a

De Amerikaanse theoretisch socioloog en cultuurfilosoof Philip Rieff levert in zijn werk een eigenzinnige en zeer waardevolle bijdrage aan dat debat over de definitie van religie. De kennis van zijn werk is echter onder theologen en sociale wetenschappers in het algemeen slechts fragmentarisch, want slechts gebaseerd op diens vroege werk, of ontbreekt geheel. Er bestaat ook nog geen overzichtsstudie van zijn werk. Daarmee zijn de twee doelen van onze studie aangeduid. Ze is ten eerste een overzichtsstudie waarin Rieffs centrale denkcategorieën worden gepresenteerd, op basis van een lectuur van Rieffs *gehele* werk. Ten tweede onderzoek ik de manier waarop Rieff in zijn werk religie omschrijft.

Rieffs cultuursociologie: moderniteit als culturele crisis

Philip Rieff is gefascineerd door de grote aardverschuiving die de modernisering in de Westerse cultuur veroorzaakt.^b Die modernisering van de Westerse cultuur gaat gepaard met ingrijpende veranderingen op veel terreinen die de Westerse mens sterk beïnvloeden, met inbegrip van de manier waarop die de vraag naar zin stelt. Rieff benadert deze problematiek vanuit een cultuursociologische invalshoek. Hij vindt dat de sociale wetenschappen nog niet ver genoeg zijn ontwikkeld in de richting van een cultuurtheorie om al een omvattende, cultuursociologische theorie over moderniteit te kunnen formuleren.^c Zijn werk is bedoeld als een bijdrage aan de ontwikkeling van een dergelijke theorie.

Rieff thematiseert op verschillende plaatsen in zijn werk een vraagstuk uit de moderne sociologie dat volgens hem een kernprobleem is bij de ontwikkeling van een cultuurtheorie over moderniteit, namelijk de rol van transcendentie in sociale processen. Volgens Rieff is de moderne sociologie grotendeels niet in staat om deze rol te analyseren, omdat ze gebaseerd is op de aanname dat transcendentie c.q. ‘het boven-empirische’ geen relevante denkcategorie meer is. Dat kern-

^a Ibidem, p. 10.

^b De definitie van de term ‘moderniteit’ is niet eenduidig en daardoor onderwerp van veel debat. Volgens de socioloog Alexander (1994) stamt de term uit de vijfde eeuw na Christus en is ze daarna twee keer opnieuw, met een nieuwe betekenis in zwang geraakt, namelijk in de late Middeleeuwen en rond de Verlichting. (Zie J. C. Alexander, ‘Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theorists Have Tried to Understand the “New World” of “Our Time”’, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 23, Heft 3, Juni 1994, p. 167.) Wanneer Rieff het, impliciet of expliciet, over moderniteit heeft, gaat het over het begrip dat rond de Verlichting ontstond en dat nog steeds wordt gebruikt, met connotaties zoals die sinds de Verlichting aan dit begrip worden gekoppeld (zoals rationaliteit, vooruitgang en wetenschappelijkheid).

^c Rieffs werk is een amalgaam van sociale wetenschap, literaire - en esthetische kritiek, filosofie, poëzie en theologie. Door dit amalgaam waart het ideaal van ‘*grand theory*’, dat wil zeggen van interdisciplinaire theorie die beoogt ‘grote processen’ te analyseren zoals de modernisering van de Westerse cultuur.

probleem komt voort uit de grondslag van de moderne sociologie en is vanuit een historische context zeer helder en bondig beschreven door de socioloog Bryan Wilson in zijn artikel *The Return of the Sacred* (1979).^a Volgens Wilson werd bij de grondleggers van de moderne sociologie (Comte, Marx, Weber en Durkheim) enerzijds aan religie ‘een centrale plaats toegekend in hun interpretatie van sociale ontwikkeling.’^b Anderzijds waren de klassieke sociologen volgens hem duidelijk over de afnemende rol van religie in een moderne samenleving: ‘Wat voor verschillen er waren onder de klassieke sociologen, een aanname die ze praktisch allemaal deelden, was dat de samenleving en de sociale orde niet langer konden rusten op fundamenteën die waren voortgekomen uit ‘kennisgevingen’ [*intimations*] van het boven-empirische.’^c In analyses van de hoofdstandpunten in het latere secularisatiedebat toont Wilson aan dat die aanname nog steeds een centrale rol speelt. ‘Aldus is de hoofdtendens van de vroege sociologische onderneming richting de secularisatie-these onbetwistbaar.’^d Hij concludeert dat de moderne sociologie zélf rust op seculariserende fundamenteën.

Een belangrijk theoretisch probleem in de moderne sociologie is dus volgens Wilson dat ze religie weliswaar een centrale plaats toekent in de interpretatie van sociale ontwikkeling, maar daarbij tegelijkertijd een fundamenteel seculariserend perspectief inneemt, doordat ze weigert het transcendente te betrekken in haar analyses. Omdat transcendentie een cruciaal aspect van religie is, moeten de sociologische analyses van de rol van religie wel mank gaan aan deze theoretische beperking. Het actuele belang van dit theoretische probleem is al gebleken: de opkomst van nieuwe religieuze bewegingen noopt tot het herzien van de secularisatietheorie die stelt dat modernisering onherroepelijk leidt tot het verdwijnen van religie. Wilson stelt dat er veel tekenen zijn die wijzen op een terugkeer van de betrokkenheid op het ‘boven-empirische’ in de Westerse cultuur. Om die adequaat te kunnen analyseren zal de godsdienstsociologie zich

^a Zie B. Wilson, ‘The Return of the Sacred?’, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 18, nr. 3, 1979, pp. 268-280. Wilson heeft sociologie gedoceerd op het zeer prestigieuze *All Souls College* in Oxford. (*All Souls College* is een zeer prestigieuze instelling van de universiteit van Oxford waarin alleen de beste wetenschappers doceren aan andere wetenschappers.) Het standpunt dat hij in dit artikel inneemt met betrekking tot de verhouding tussen de moderne sociologie en transcendentie, is identiek aan de theorie die Rieff daarover ontwikkelde. Het is daarom mogelijk dat Rieff in de jaren zeventig plannen had voor een publicatie met dezelfde titel als dit artikel van Wilson. Een tweede gegeven dat wijst op contacten tussen Wilson en Rieff is het feit dat Rieffs laatst verschenen publicatie een bijdrage is aan een *Festschrift* voor Wilson (E. Barker, J. A. Beckford & K. Dobbelaere (eds.), *Secularization, Rationalism and Sectarianism. Essays in Honour of Bryan R. Wilson*, Oxford, Clarendon Press, 1993.) Rieff noemt, ten derde, Wilson zijn ‘Oxonion collegue’. (Bron: Beursaanvraag van Rieff bij de *National Endowment for the Humanities* voor zijn summa.)

^b ‘The Return of the Sacred?’, p. 269.

^c *Ibidem*, p. 269.

^d *Ibidem*, p. 270.

volgens hem grondig moeten bezinnen op het seculariserende karakter van haar fundamenteën. Bij die bezinning zal volgens hem ook de sociologie in het algemeen niet buiten schot blijven.

Dit is geheel in lijn met het werk van Rieff die in zijn werk krachtig stelling neemt tegen de seculariserende hoofdtendens van de moderne sociologie. In zijn laatst verschenen essay (1993) noemt Rieff zijn eigen werk ‘*sacred sociology*’. Rieffs werk kan worden gelezen als een poging om de categorie van het transcendente binnen de moderne sociologie in te brengen. Rieff stelt dat cultuur onmogelijk kan bestaan zonder een metafysisch fundament. Hij gebruikt overigens voor het transcendente consequent de term ‘het sacrale’ of ‘sacrale orde’. Een kernvraagstuk voor de cultuursociologie is dan ook hoe ze perspectieven kan ontwikkelen op de rol van het sacrale in een sociale orde. Dergelijk onderzoek is vanzelfsprekend nauw verweven met de vraag naar de conceptualisering van religie.

Kernpunten van Rieffs cultuurtheorie

In Rieffs cultuurtheorie zijn twee assen van cruciaal belang. De eerste as is die van de dialectiek tussen *immanentie* en *transcendentie*. Rieff reageert in zijn werk dus op het anti-metafysisch karakter van de moderne sociale theorie die er vanuit gaat dat ze zichzelf niet meer kan funderen op een transcendente grondslag. Het fundament van moderne sociale theorie wordt gezocht in de principes van de moderne, empirische wetenschappen. Dat impliceert dat men in de moderne sociale theorie kennelijk exact weet aan te geven waar de scheiding ligt tussen het immanente en het transcendente. Volgens Rieff is die positie cultuurtheoretisch gezien onhoudbaar, zoals blijkt uit zijn omschrijving van cultuur.

Bij Rieff is cultuur niet alleen mensenwerk, want de cultuur leeft volgens hem vanuit een orde van ideaalvoorstellingen die tot een transcendente orde behoren. Daarom kunnen culturele verschijnselen zoals modernisering niet alleen worden geanalyseerd met behulp van theorieën die berusten op anti-metafysische uitgangspunten. In dergelijke theorie wordt cultuur beschouwd als louter het product van immanente, dat wil zeggen sociale, psychologische en eventueel biologische, processen en verdwijnt de even wezenlijke functie van de transcendente orde in de cultuur uit beeld. Essentieel in Rieffs werk is de dialectiek tussen het immanente en het transcendente, waarin de cultuur een bemiddelende rol speelt. Hoe ze die rol speelt is een complexe, nog lang niet opgehelderde problematiek. Om theoretisch verder te geraken in de opheldering daarvan moet volgens Rieff niet alleen erkend worden dat cultuur ook transcendente aspecten heeft, maar eveneens dat vanuit menselijk perspectief het immanente en het transcendente nooit geheel te scheiden zijn. In zijn visie is het menselijk leven doordrenkt van cultuur: we leven *in* de cultuur, en de cultuur leeft ook *in* ons. Door die intieme verbinding met cultuur kunnen we als mens nooit vanaf een afstand kijken naar ‘wat cultuur nu eigenlijk is’, laat staan dat we de immanente en transcendente aspecten van cultuur geheel van elkaar kunnen

onderscheiden. Het transcendente is op een geheimnisvolle manier verborgen in het immanente. Het zoeken naar het transcendente zal altijd een hermeneutische opdracht blijven, die we nooit geheel zullen voltooien.

De tweede as in Rieffs cultuurtheorie is die van de dialectiek tussen *het individu* en *de gemeenschap*. Ook op dit punt neigt de moderne sociale theorie volgens Rieff naar een onhoudbare dichotomie. In de moderne sociale theorie wordt de mens, zo stelt Rieff, in eerste instantie beschouwd als individu en pas daarna als lid van een gemeenschap, waardoor in die theorie het lidmaatschap van een gemeenschap een functie wordt van de individualiteit. Dat impliceert volgens hem een onhoudbaar dualisme; de mens is als individu niet denkbaar zonder zijn sociale karaktertrekken. Ook dat ligt besloten in Rieffs visie op cultuur. ‘Cultuur’, zegt hij, ‘is een naam voor een ontwerp van motieven dat het zelf naar buiten richt, op die gemeenschappelijke doelen die de enige weg zijn waarlangs het zelf zich kan realiseren en bevredigd kan worden.’^a

Hoe de cultuur haar werk doet als bemiddelaar langs deze twee assen is een proces dat volgens Rieff nooit geheel te doorgronden is, omdat het alleen maar onbewust werkt. Om dat theoretisch te formuleren gebruikt Rieff de term ‘primaire cultureel proces’. Deze term is een theoretisch postulaat waarmee hij zich voorstelt wat de verborgen mechanismen zijn waarmee en waardoor de cultuur werkt.^b Zodra we uitspreken, opschrijven of in beelden weergeven hoe volgens ons dat primaire proces werkt, begeven we ons op het terrein van wat Rieff noemt het ‘secundaire culturele proces’.^c Voor wat betreft de essentie van dat proces is het belangrijk dat we ons nogmaals realiseren dat we de cultuur niet op eenzelfde manier kunnen waarnemen zoals we dat kunnen met concrete objecten in de werkelijkheid. Wanneer we de cultuur ‘objectief’ waarnemen, namelijk in haar immanente gestalte als ‘cultuuruiting’, bevinden we ons op het niveau van het secundaire culturele proces. Hoe die cultuuruitingen tot stand komen, hoe met andere woorden cultuur functioneert, is niet direct waarneembaar. Cultuuruitingen zijn altijd symbolisch doordat ze verwijzen naar een andere, verborgen dimensie van de werkelijkheid, die we ‘existentieel’ kunnen noemen. Volgens Rieff is cultuur in deze zin de *habitus* van de mens, omdat het typisch menselijk is om in de alledaagse werkelijkheid die vaak zo vijandig is jegens de menselijke behoeften, eigen symbolische werelden te scheppen die ‘bruikbaar’ zijn bij het streven naar een zinvol leven.

Volgens Rieff is er sprake van een culturele crisis wanneer een cultuur er niet meer in voldoende mate in slaagt om te helpen bij het creëren en onderhouden

^a Ph. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, Chicago, The University of Chicago Press, 1987 (1966), p. 4.

^b We kunnen dus niet zeggen dat het primaire culturele proces ‘bestaat’. Die dimensie van de werkelijkheid is niet direct empirisch toegankelijk, waardoor het bestaan ervan niet empirisch aantoonbaar is.

^c Zie bijvoorbeeld *The Triumph*, p. 16.

van dergelijke symbolische werelden. De moderniteit is volgens hem zo'n crisis en het zijn de grote kunstenaars en grote wetenschappers die ons helpen bij het zichtbaar maken en analyseren van die crisis. Psychoanalyse, marxisme, existentialisme, moderne schilderkunst, moderne romankunst; in al deze vormen van kunst c.q. wetenschap worden volgens Rieff bepaalde facetten van dat onoverzichtelijke proces van modernisering van de Westerse cultuur zichtbaar. Al deze vormen van cultuur zijn, net als de religie, symbolische werelden, die elk op een eigen manier aspecten zichtbaar maken van het primaire culturele proces van de moderne Westerse cultuur. Rieff onderscheidt echter scherp tussen de premoderne symbolische werelden en de moderne, omdat in elk van beide typen het streven naar zinvolheid van het leven op een onderling totaal verschillende manier wordt ingevuld.

Sigmund Freud was volgens Rieff de grootste menswetenschapper van de moderne cultuur, omdat Freud er volgens hem in is geslaagd de meeste en ook meest diepgaande analytische perspectieven te ontwikkelen op de culturele crisis die de moderniteit veroorzaakt. Rieff doelt dan in eerste instantie niet op Freud als psychotherapeut, maar als vernieuwend theoreticus. Binnen die inperking richt Rieff zich met name op Freud als cultuurfilosoof. Rieffs stelling is dat de psychoanalyse in essentie een theorie is over het moderne individu dat zich in een intrapsychische en sociale crisis bevindt. De psychoanalyse is volgens Rieff 'tot in zijn vezels' ook een theorie over de Westerse moderne cultuur, die zeer belangrijk is voor de ontwikkeling van een cultuurtheorie over moderniteit.

Rieffs interpretatie van Freud

Hoe stelt Rieff zich de psychoanalyse als 'proto-cultuurtheorie over moderniteit' voor? Een eerste aanknopingspunt is zijn cultuurtheoretische interpretatie van Freuds ideeën over de neurose als een typisch moderne ziekte. De essentie van Freuds diagnostiek van de neurose is volgens Rieff de idee van het haperen van de identificatie-processen die 'het zelf naar buiten richten, op die gemeenschappelijke doelen die de enige weg zijn waarlangs het zelf zich kan realiseren en bevredigd kan worden.' De moderne mens heeft grote moeite om geloofwaardige idealen en ideaal-figuren te vinden om zijn leven naar te richten. Evenmin functioneren in de moderne cultuur door ingrijpende culturele veranderingen de mechanismen nog die dergelijke diepe identificaties tot stand kunnen brengen. Vanuit deze interpretatie van de cultuurtheoretische betekenis van de neurose komt Rieff tot de stelling dat *autoriteit* Freuds grote probleem is. De werking van autoriteit, met andere woorden de afstemming van menselijke verlangens op idealen en ideaal-figuren waarmee men zich kan identificeren, hapt. De verlangens zoeken andere, neurotische, vormen van expressie. Volgens Rieff zijn in Freuds theorie de psychopathologische symptomen die hij onderzoekt indicatoren van dit culturele proces.

Volgens Rieff probeerde Freud met zijn psychoanalytische therapie in te grijpen in die haperende, traditionele identificatie-mechanismen. Dat was zijn remedie tegen de schadelijke gevolgen van de culturele crisis. De psycho-

therapeutische visie van waaruit Freud dat deed, was volgens Rieff verbonden met diens atheïstisch gekleurde visie op de moderne cultuur. Freud beschouwde die haperende mechanismen namelijk als de erfenis van een steeds verder aftakelend christendom. Deze visie bleef volgens Rieff impliciet in Freuds vroege werk, maar werd explicieter geformuleerd in diens latere geschriften waarin Freud duidelijk maakte dat er op cultureel gebied weliswaar nog geen gelijkwaardige opvolger voor het aftakelende christendom in zicht was, maar dat haar culturele taken volgens hem konden worden overgenomen door de wetenschap. Rieff is van mening dat er in Freuds werk op dit punt echter een spanning zit die nog niet voldoende is doordacht, want Freud had ook zijn twijfels over de capaciteiten van de wetenschap op dit vlak. Volgens Rieff is dit een voorbeeld van een fundamentele ambivalentie die zich ook op veel andere deelterreinen van Freuds theorie manifesteert. Die ambivalentie is in Rieffs ogen theoretisch gezien zeer rijk en daardoor van groot belang voor een cultuurtheorie, maar nog te weinig geëxploreerd. Hij ontwerpt daarom een geheel eigen Freud-interpretatie waarmee hij een theoretisch kader creëert om een dergelijke cultuurfilosofische interpretatie van Freuds werk mogelijk te maken.^a

Freud had een scherp oog voor de essentie van de moderniteit, stelt Rieff. Het einde van het christendom was volgens Freud namelijk weer een aanwijzing voor een ander cultureel gegeven: het einde van de metafysica. Volgens Rieff kunnen we van Freud, meer nog dan van bijvoorbeeld Marx, leren hoe de moderniteit wordt getypeerd door een anti-metafysische of anti-sacrale inslag. De mens moet voorgoed afleren om zich te identificeren met hooggestemde idealen die hem dwingen om meer in te leveren van zijn verlangen naar zelfexpressie dan goed voor hem is. Op symbolisch niveau wordt in de psychoanalyse zeer duidelijk zichtbaar hoe de mens zich probeert te bevrijden van autoriteit en haar religieuze fundamenten.

Voor wat betreft een cultuurtheorie wordt dat streven volgens Rieff in Freuds werk het duidelijkst zichtbaar in diens theorie over *sublimatie*, waarin hij zijn visie samenvat op de interactie tussen het individu en de sociale orde van de cultuur. Die twee leven volgens Freud op voet van oorlog met elkaar, omdat beiden van elkaar eigenlijk meer willen dan de ander toestaat. Toch zal volgens Freud de individuele mens altijd moeten accepteren dat hij moet afzien van bevrediging van een deel van zijn persoonlijke verlangens om het leven in gemeenschappen mogelijk te maken. Om dat te bereiken is identificatie nodig met idealen van de gemeenschap waarin men leeft. Wanneer die identificaties slagen, is het individu daardoor in staat een deel van zijn instinctieve verlangens te sublimeren. Zo beschouwd is Freuds sublimatie-theorie ook een theorie over

^a Deze interpretatie zal ik hier niet toetsen aan het werk van Freud zelf. Dat zou teveel afleiden van de hoofdtak van mijn onderzoek dat een studie naar de centrale denkcategorieën in het werk van Rieff is.

de oorsprong en dynamiek van cultuur, stelt Rieff^a, die Freud echter slechts fragmentarisch ontwikkelde zonder haar te systematiseren. Hij waardeert die theorie als een aanzet tot cultuurtheorie, maar levert verder felle kritiek. Volgens Rieff stelde Freud zich de sublimatie te eenzijdig voor vanuit het standpunt van de menselijke verlangens, dus vanuit zijn libido-theorie, waardoor de rol van autoriteit niet goed belicht werd. Sublimatie-theorie zal ons volgens Rieff niet verder helpen bij het onderzoek naar wat modernisering ten diepste betekent, omdat ze onzichtbaar maakt wat de consequenties zijn van de crisis van autoriteit voor de moderne mens en zijn cultuur.

‘Op weg naar een cultuurtheorie’

Freud had volgens Rieff een scherp oog voor de essentie van moderniteit en daardoor sloot zijn therapie perfect aan op wat de moderne mens nodig had in zijn zoektocht naar bevrijding van onderdrukkende structuren en naar middelen voor vrijere zelfexpressie. Die aansluiting was zó goed, stelt Rieff, dat de psychoanalyse, als theorie en als techniek, op haar beurt de Westerse cultuur van de twintigste eeuw diepgaand ging beïnvloeden. Wanneer we op zoek zijn naar het mensbeeld van de laat-moderne Westerse cultuur, vinden we volgens Rieff daarvoor de beste aanwijzingen in de psychoanalyse. In zijn eerste boek vat hij dat samen in de stelling dat er in de twintigste eeuw een nieuw menstype opkomt, namelijk dat van de Psychologische Mens. In latere boeken verfijnt Rieff het schetsmatige profiel van de Psychologische Mens en ontwikkelt zo een visie op moderniteit waarin hij de cultuurtheoretische aspecten van de psychoanalyse confronteert met andere grote theorieën over moderniteit en belangrijke moderne kunst. Rieff presenteert daarbij zeer eigenzinnige lezingen van het werk van onder andere Marx, Weber en Durkheim en van Nietzsche, Kierkegaard, Jung, D. H. Lawrence, Joyce en Kafka. In zeer ingenieus geconstrueerde vergelijkingen laat Rieff de theorieën en kunstwerken die hij analyseert elkaar wederzijds verhelderen en bekritisieren.

Rieff plaatst in zijn werk de modernisering van de Westerse cultuur ook in een bredere cultuurhistorische context. De moderniteit is volgens hem niet de eerste crisis in het symboolsysteem van de Westerse cultuur. Er zijn eerder grote, ingrijpende veranderingen geweest in de manier waarop het individu en de sociale orde elkaar middels de cultuur wederzijds vormgaven. Rieff noemt deze geschiedenis van symboolsystemen ‘het psychohistorisch proces van de Westerse cultuur.’ In zijn vroege werk neigt Rieff ernaar om de moderniteit te beschouwen als een radicale breuk in die cultuurgeschiedenis, omdat volgens hem nog nooit eerder zó systematisch is geprobeerd een cultuur te ontwikkelen op een niet-transcendente grondslag. Het streven naar een volledig seculiere cultuur komt in al zijn facetten tot uitdrukking in de manier waarop de moderniteit probeert autoriteit in al zijn culturele uitingsvormen af te breken. Het probleem van de

^a Zie *The Triumph*, p. 5.

moderniteit is voor Rieff dus het probleem van *autoriteit*. Vanuit die centrale idee ontwikkelt hij heel zijn cultuurtheorie.

In zijn latere werk relativeert Rieff zijn stelling dat de moderniteit een breuk is in de Westerse cultuurgeschiedenis. Hij blijft nadenken over de ingrijpende culturele gevolgen van de modernisering, maar stelt daarnaast veel nadrukkelijker aan de orde dat de moderne cultuur eigenlijk een ‘anti-cultuur’ genoemd moet worden, omdat volgens hem geen enkele cultuur kan bestaan op basis van het anti-metafysische ideaal van de moderniteit. Derhalve moet de moderne cultuur op een gegeven moment ophouden te bestaan. Rieff probeert zo ‘voorbij de moderniteit’ te denken en zich voor te stellen wat voor culturele situatie zal ontstaan wanneer dit proces zich voltrekt. Dat leidt tot een geheel nieuwe formulering van zijn visie op de Westerse psychohistorie. Volgens Rieff leven we op de rand van de eenentwintigste eeuw in de overgang naar een nieuwe culturele situatie, waarin de moderniteit haar greep aan het verliezen is op de Westerse cultuur. De moderniteit maakt geleidelijk plaats voor een situatie waarin verschillende wereldbeschouwingen die voorhanden zijn in de Westerse cultuur met elkaar strijden om de voorrang bij het organiseren van de persoonlijkheid van de Westerse mens. Die strijd noemt Rieff ‘de tweede *Kulturkampf*’. We zullen zien dat er interessante verbindingen zijn tussen deze theorie en de problematiek van ‘multiculturaliteit’.

De relevantie van Rieffs werk voor de theologie

De moderniteit mag dan van nature anti-metafysisch zijn en proberen een visie op de werkelijkheid te ontwikkelen die totaal profaan is, stelt Rieff, maar juist in de felheid van dat streven toont zich volgens hem, op een negatieve manier, opnieuw een zoeken naar een ‘laatste grond’ van de werkelijkheid. Wanneer we de moderne sociale theorie filosofisch analyseren, blijkt dat ze er vanuit gaat dat we via de eros contact kunnen krijgen met de bron van waaruit de mens leeft in zijn psychologische en sociale ordeningen. Onder ‘eros’ verstaat die theorie volgens Rieff de verheerlijking van de oneindige mogelijkheden van het zelf. Door de eros als bron van zelfexpressie te beschouwen, wordt ze meteen ook als antagonist van autoriteit beschouwd, omdat autoriteit het zelf tot inperking dwingt. Rieff bekritiseert in zijn werk die moderne visie op eros en autoriteit, omdat ze volgens hem de grondslagen van het leven omkeert. Een filosofie over die grondslagen, ofte wel over sacrale orde, zou tot stand moeten komen via de weg van een theorie over autoriteit (als inperking van het zelf) en niet via de weg van de eros (als oneindige zelfexpressie).

Het ontwikkelen van een adequate visie op de rol van sacraliteit in de moderne cultuur is een kernthema in Rieffs werk, waarbij hij er vanuit gaat dat cultuur ondenkbaar is zonder sacraliteit. Anderzijds is de (anti-metafysische) moderniteit een integraal onderdeel geworden van de Westerse cultuur. Rieff tekent dat spanningsveld in zijn werk op een indringende manier. Daarin ligt ook het grote belang van Rieff voor de theologie. Elke poging om dat spanningsveld te vermijden loopt uit op apologie, ofwel van een sociale wetenschap die met hand

en tand zijn anti-metafysische grondslag verdedigt, ofwel van een theologie die weigert zich grondig uiteen te zetten met de gevolgen van de modernisering van de Westerse cultuur. In beide gevallen komen we niet dichterbij het doel dat in het secularisatiedebat wordt nagestreefd, namelijk het ontwikkelen van adequate theorie over moderne vormen van zingeving en religiositeit.

De rode draad samengevat

Hoofdstuk 1 is een korte schets van Rieffs leven en werk, omdat een tamelijk onbekende auteur eerst ingeleid moet worden. In het tweede hoofdstuk wordt een theoretisch schema beschreven dat Rieff in een vroege publicatie presenteert en dat een belangrijke hermeneutische sleutel is voor zijn gehele werk. Vanuit dit schema kunnen we namelijk Rieffs exegese van Freuds werk goed volgen en tevens zal hetzelfde theoretische schema ook in zijn latere werk, in andere gedaantes blijken terug te keren. Het is een ‘archimedisch punt’ van waaruit hij zijn theorie over culturele verandering ontwikkelt.

In de daaropvolgende hoofdstukken wordt onze lectuur van Rieffs werk langs twee lijnen gepresenteerd.^a De eerste is een ‘archeologische lijn’, waarbij we volgen hoe Rieff de conceptuele structuur van zijn cultuurtheorie ontwikkelt. Die lijn begint dus in hoofdstuk 3 met Rieffs exegese van Freuds werk zoals die is uiteengezet in zijn eerste boek en loopt door tot en met hoofdstuk 7 over zijn laatst gepubliceerde werk. In al deze hoofdstukken staat een monografie van Rieff centraal (behalve in het vierde hoofdstuk dat een ‘schakelhoofdstuk’ is). Deze chronologische lijn wordt door het hele proefschrift heen gecombineerd met een thematische lijn, waarlangs drie kernthema’s in Rieffs werk worden gepresenteerd, te weten *autoriteit*, *sublimatie* en *sacraliteit*. Die drie thema’s veronderstellen elkaar en worden in hun onderlinge samenhang gepresenteerd. Ik beschrijf kort hoe ze aan de orde komen.

In de hoofdstukken 3 en 4 is *autoriteit* het centrale thema. De vraag naar autoriteit is de vraag naar hoe de mens zijn individuele instinctieve verlangens afstemt op de eisen die het leven in gemeenschappelijke verbanden aan hem stelt. Een filosofie over autoriteit is dus altijd nauw verbonden met een filosofie over de eros, de kracht die het zelf doet verlangen naar het niet-zelf/de Ander. De moderniteit is volgens Rieff gepreoccupeerd met de eros en verliest de rol van autoriteit uit het oog. Hij bewijst dat aan de hand van een analyse van het werk van Freud.

In de hoofdstukken 5 en 6 gaat het met name over de manier waarop mensen de inperking en de uitdrukking van hun verlangens, autoriteit en eros, met elkaar in evenwicht brengen. Die dynamiek is de basis waarop de cultuur rust. Daarover wordt al sinds het begin van de Westerse filosofie gedebatteerd, maar volgens

^a Naast Rieffs geschreven werk en de secundaire literatuur daarover, put ik aanvullende informatie uit een aantal interviews die ik Rieff heb afgenomen tijdens studiebezoeken in 1996 en 1999 en uit enkele andere mij ter hand gestelde schriftelijke bronnen die als zodanig zijn aangeduid.

Rieff voegde Freud met zijn *sublimatie*-theorie een nieuwe bijdrage aan dat debat toe. Rieff gaat over die problematiek diepgaand in discussie met Freud. Dat doet hij ook met andere moderne wetenschappers en kunstenaars uit wier werk volgens Rieff een interessante visie op ‘sublimatie’ te destilleren is.

Rieffs filosofie over sacrale orde van de cultuur is het hoofdthema van hoofdstuk 7. Freuds theorie is volgens Rieff de meest typische belichaming van het moderne denken. De sleutel tot de psychoanalyse als cultureel gegeven, en derhalve tot de moderne cultuur in het algemeen, ligt volgens Rieff in het anti-metafysische karakter ervan. Rieff ontwikkelt op basis van deze analyse een eigen cultuurtheorie, gebaseerd op zijn eigen filosofie over eros en autoriteit, waarin *sacraliteit* een grote rol speelt. Met die theorie probeert hij ‘voorbij de moderniteit’ te denken. Er zal belicht worden hoe Rieff impliciet met deze theorie ook voorstellen doet voor wat hij noemt ‘de weg terug’, op zoek naar een nieuw contact met de sacrale orde van waaruit de Westerse cultuur tot aan de moderniteit heeft geleefd. Volgens Rieff is alleen vanuit dit hernieuwde contact met de sacrale orde echte culturele vernieuwing mogelijk.^a

In de slotbeschouwing worden op basis van de resultaten van de analyses van Rieffs werk zijn centrale denkcategorieën samenvattend beschreven. Met behulp van die categorieën kunnen we vervolgens aanduiden hoe Rieff in zijn werk religie omschrijft en wat Rieffs werk betekent voor het onderzoek naar secularisatie.

^a N.B. Bij de hier aangeduide verdeling van de thema’s over de hoofdstukken gaat het om accenten die in de hoofdstukken zijn gelegd. Juist omdat ze onderling zo nauw samenhangen, kunnen de thema’s niet strikt gescheiden van elkaar behandeld worden.