

Een debat over totalitarisme in de jaren dertig

Victor Leemans' bijdrage tot de polemiek
omtrent Max Lamberty's ideeën

FRANK JUDO

Ter verheldering van enige aspecten van het vooroorlogse denken van Victor Leemans (1901-1971) wil deze bijdrage nagaan welke de eigen kenmerkende inbreng van Victor Leemans in een concrete pennewist was. Als voorbeeld kozen we de polemiek die ontstond naar aanleiding van twee boeken die Max Lamberty (1895-1975) in de jaren 1933-1935 liet verschijnen rond de rol der ideeën in de Vlaamse Beweging.

De stelling

Men kan bezwaarlijk zeggen dat de naam Max Lamberty vandaag een begrip zou zijn. Nochtans stond Lamberty in een niet zo ver verleden bekend als 'de filosoof van de Vlaamse Beweging'.¹ Deze neef van Lodewijk de Raet publiceerde vanaf de late jaren twintig enkele bijdragen over de essentie van de Vlaamse Beweging in het socialistische tijdschrift *Ontwikkeling*. Erg relevant in dat opzicht was de titel van een bijdrage die hierin eind 1932 verscheen: *Inleiding tot een niet-marxistische opvatting der Vlaamsche Beweging*. Inderdaad streefde de niet-dogmatische socialist Lamberty ernaar het doctrinaire materialisme, dat bij de toenmalige Belgische Werkliedenpartij nog in hoog aanzien stond, te overstijgen. In die zin was de onderneming van Lamberty enigermate verwant met de inzichten van een Hendrik de Man, hoewel de uitwerking van beider 'post-marxisme' wel andere wegen bewandelde.

De essentie van zijn stellingen bundelde Lamberty samen in twee boeken: *Philosophie der Vlaamsche Beweging en der andere sociale stroomingen in België* (Brugge, 1933) en *Heerschappij en nood der ideeën of twintig jaar Europeesche geschiedenis*

1. De gegevens betreffende Lamberty ontleen we in hoofdzaak aan de biografie die Lamberty's echtgenote Fanny Leys schreef: F. LEYS, *Max Lamberty*, Amsterdam; Antwerpen, 1977 en aan het biografisch artikel van C. DE RIDDER in de *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, dl. 1, Tiel; Utrecht, 1973, blz. 518-519.

(Brugge, 1935).² Het motto van het eerste boek maakte reeds duidelijk welke richting de auteur zou inslaan: “*De ziel overwint*”. Deze uitlating paste natuurlijk niet meteen in het karikaturale beeld dat men zich van een strikt-materialistisch socialisme kon vormen. Verder heet het nog “*primauté du spirituel*” en “*in den beginne was het Woord*”.³ Lamberty ging dus op zoek naar de ‘filosofische’ achtergronden van de politieke realiteit die men aanduidde met de term ‘Vlaamse Beweging’. Nochtans mag deze ‘wijsgerige’ terminologie de lezer niet in verwarring brengen. Lamberty’s methode was eerder sociologisch dan strikt filosofisch. Waar hij het heeft over “*Ideeën*” (steeds met hoofdletter), zouden wij het eerder hebben over waardenpatronen. In een latere fase zou hij ook minder makkelijk de term “*idee*” hanteren en opteren voor een term als “*sociaal-psychologische factoren*”.⁴

Lamberty’s centrale redenering luidde als volgt: vooraleer Vlaanderen zich op bepaalde domeinen achteruitgesteld voelde, moest het die domeinen als belangrijk, als waarde-vol ervaren. Het feit dat de Vlaamse Beweging net ontstond omstreeks 1850 had ermee te maken dat kwesties van taal en (volks-) cultuur in onze streken voordien niet prioritair werden geacht. In 1789 en 1830 vond men het nodig in opstand te komen in naam van katholieke, respectievelijk liberale waarden, niet in naam van taalwaarden. De factor die tussen 1830 en 1850 een ommekeer van het heersende waardenstelsel mogelijk maakte, was volgens Lamberty de romantiek, een ideeënbeweging dus. De gedachte primeerde boven de zwijgende realiteit.

Deze stelling werd door Lamberty vaak in eerder provocerende formules verwoord: “*Niet wat een toestand ‘is’ heeft belang, maar wel wat de geesten er zich van ‘voorstellen’*. [...] *In 1789 heeft de ‘gedroomde’ Staat van Montesquieu en Rousseau den ‘werkelijke’ Staat van het ‘Ancien Régime’ vernietigd.*”⁵

Met name één bepaalde consequentie uit Lamberty’s gedachtengang wekte bij velen woede op. Indien de inschatting van de waarde ‘taal’ door de Vlamingen bepalend was voor de hoogten en laagten in de Vlaamse ontvoogding, dan volgde daaruit dat de Vlamingen zelf, en niet de francofonie of de Belgische staat verantwoordelijk waren voor de langdurige “*onacht der moederlijke tale*”. Het spreekt voor zich dat deze opvatting botste met wat vele flaminganten geloofden. Ook de

2. Van dit boek verscheen in 1935 een licht uitgebreide Franse vertaling bij de Brusselse uitgeverij La Cité chrétienne, onder de titel *Le rôle social des idées*.

3. M. LAMBERTY, *Philosophie der Vlaamsche beweging*, Brugge, 1933, blz. 9.

4. Bv. in J. Florquin: *Ten huize van ...*, Leuven, 1969, blz. 240 of in het hoger geciteerde biografisch artikel van C. DE RIDDER, dat volgens F. LEYS, *o.c.*, blz. 58 onder supervisie of minstens met goedkeuring van de betrokkene werd geschreven.

5. M. LAMBERTY, *Philosophie (...)*, blz. 152-153.

soms wel erg radicale formuleringen die Lamberty's 'idealisme' van filosofische steun moesten voorzien, stonden een aantal tijdgenoten, zoals verder zal blijken. Lamberty ging uit van de context van een Vlaamse Beweging, die weliswaar een brede volksbeweging werd, maar aan geestelijke eenheid verloor. Voor deze auteur betekende dit een ernstige bedreiging, omdat: "*In de Werkelijkheid, onverschillige documentatie-massa, zoekt de Geest de argumenten die zijn systeem en zienswijze moeten staven.*"⁶

Hoewel Lamberty's eerste boek (wellicht door de meer aansprekende titel) grotere bekendheid en populariteit verwierf, bevatte *Heerschappij en nood der ideeën* toch een scherpere formulering van zijn doctrine. Aan de hand van de internationale politieke evolutie sinds 1914 probeerde Lamberty daar na te gaan hoe en waarom ideeën evolueren. Meteen kwam hij tot een meer precieze omschrijving van zijn 'Idee'-concept. Uitgangspunt was een driedelige vraag:

"1. *Wordt het lot der volken door materiele verhoudingen, door instincten of door Ideeën beheerscht?*

2. *Welke Ideeën hebben de hedendaagsche geschiedenis beheerscht?*

3. *Waarom hebben de Ideeën aantrekkingskracht en waarom dan weer niet?"*⁷

Met name onder invloed van en in debat met een Hendrik de Man en diens *Psychologie van het socialisme* (1927) was Lamberty geëvolueerd naar een meer dynamische opvatting van zijn 'Idee'. Ook de opkomst en het ogenschijnlijke succes van een aantal rechts-autoritaire regimes gaven aanleiding tot grotere aandacht voor factoren die ervoor zorgen dat een idee een ander vervangt of lijkt te vervangen. Zelfs de Eerste Wereldoorlog viel volgens Lamberty te verklaren vanuit ideële factoren. Niet enig materieel of territoriaal belang maakte de opeenvolgende oorlogsverklaringen onvermijdelijk, maar wel de opvattingen die Rusland, Duitsland en Oostenrijk hadden over hun waardigheid en de opvatting die in Groot-Brittannië heerste over het machtsevenwicht in Europa.⁸ Ook de economie moest worden beschouwd als een ideële werkelijkheid. Niet de dingen zelf, noch een intrinsieke waarde beheersen immers deze sector van de menselijke bedrijvigheid, maar wel de opvattingen die mensen er over de waarde der dingen op nahouden.⁹ Feitelijke gegevens overtuigen niet, ze zijn hoogstens aanleiding tot een gedachtengang, die dan weer tot een overtuiging kan leiden.

Vanuit dit vertrekpunt zocht Lamberty naar het mechanisme dat deze evolutie stuurde en er meteen voor zorgde dat de binnen-Europese spanningen klaarbij-

6. M. LAMBERTY, *Philosophie (...)*, blz. 7; blz. 92.

7. M. LAMBERTY, *Heerschappij en nood der ideeën*, Brugge, 1935, blz. 7.

8. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 36-37.

9. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 146.

kelijk toenamen naarmate de jaren vorderden. De grote, en natuurlijk ideële, schuldige vond hij in de verschillende vormen van particularisme, die Europa teisterden sinds de achttiende eeuw. Individualisme, kapitalisme, marxisme en nationalisme hadden volgens hem gemeen dat ze alle uitgingen van één enkele waarde, die “*zichzelf dan als maatstaf van alle dingen*”¹⁰ stelde. Hier stond Lamberty zeer dicht bij de standpunten van de Franse essayist Julien Benda (1867-1956), wiens beroemde werk *La trahison des clercs* (1927) voornamelijk gericht was tegen de neiging van een bepaald intellectueelendom om universele waarden te verlaten en particuliere (met name nationalistische) waarden ervoor in de plaats te stellen. Maar Lamberty verontschuldigt de intellectuelen toch enigszins: zij registreren slechts de evoluties die binnen brede volkslagen plaatsvinden. Want het is het volk als geheel dat drager is van de politieke rede.¹¹

Er was echter een alternatief voor het heersende particularisme: “*universalistisch is, op volmaakte wijze, de religie, waar zij een allesomvattend Opperwezen als uitgangspunt van iedere particuliere werkelijkheid neemt.*”¹²

We zijn ver van de antiklerikale traditie die tot dan toe het Europese socialisme vaak had bepaald.

Binnen de omwenteling der ideeën zocht Lamberty ook naar een leidend principe. Dat meende hij te vinden in een psychologische nood, namelijk de nood aan ‘houvast’. In de eerste plaats wordt hiermee houvast binnen een bepaald denk-systeem bedoeld: men zal nu eenmaal makkelijker overgaan tot het aanvaarden van een idee die past in de reeds verworven kennis, dan in te gaan op een totaal nieuwe gedachte, die nog alles te bewijzen heeft. Maar diezelfde houvast-gedachte geldt ook met betrekking tot de verhouding gedachte-werkelijkheid. Een “*verstandige Idee*” verzekert de eenheid tussen hetgeen in ons is en hetgeen buiten ons is. “*Verstandig*” (Lamberty verkiest dit adjectief boven het al te abstract klinkende “*waar*”) is: “*de Idee die geen plaats overlaat aan een andersluidende werkelijkheid.*”¹³ We naderen hier zeer dicht de traditioneel-Thomistische waarheidsopvatting van de ‘adaequatio’ tussen verstand en object. Wanneer Lamberty dan ook nog schrijft dat de “*terugkeer tot God*” tot de onloochenbare gevolgtrekkingen van zijn rede-

10. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 20.

11. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 139.

12. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 26.

13. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 10. Aanvullende gegevens rond Lamberty's gedachten-gang staan te lezen in twee artikelen van zijn hand, met name: De sociale rol der ideeën, in: *Tijdschrift voor economie en sociologie*, jg. 2, 1936, nr. 1, blz. 127-129 en jg. 2, 1936, nr. 3, blz. 327-368 en De sociale rol der ideeën, in: *Kultuurleven*, jg. 7, 1936, nr. 1, blz. 38-53.

nering behoort, is het duidelijk waar zijn anti-materialistische benadering van de Vlaamse Beweging hem op filosofisch gebied naartoe heeft geleid. De eindbestemming heet, naar Lamberty's eigen woorden, een intellectualistische sociologie, gestoeld op de Thomistische filosofie. We zullen verder aantonen dat deze keuze niet zonder belang is, wanneer het erom gaat Lamberty's positie in het intellectuele landschap nader te bepalen.

Net als in de *Philosophie der Vlaamsche Beweging* formuleerde Lamberty deze en andere standpunten in zijn tweede boek soms erg scherp. Met name rond twee onderwerpen schrok Lamberty niet terug voor een provocatie meer of minder. Ten eerste was er natuurlijk zijn strikte opvatting over het primaat der ideeën, speciaal van de politieke ideeën. “*De stof waaruit de bewuste geschiedenis der volken is gemaakt, is de bestendige strijd van den ‘homo politicus’, van den in een georganiseerde gemeenschap levenden mensch, om de Verstandige Idee in het collectief bestaan te zien verwezenlijken en de Gebrekkige Idee te zien weren.*”

Voor Lamberty was de staat ook slechts een als instelling vermomde idee, een idee die zich had kunnen omvormen tot een werkend stelsel.¹⁴ Anderzijds kon hij soms zeer scherp zijn in zijn kritiek op het particularisme en de anarchie in de ideeën (dat wil zeggen: het gebrek aan ideeënhierarchie) die eruit voortvloeide: “*Het Europeesch vasteland werd eens geregeerd uit naam van een zelfden God. Thans wordt geregeerd, hier uit naam van de Rechten van het Individu, daar, uit naam van de natie, ginder uit naam van een Stand.*”

Daartegenover stelt de auteur een droom van een ideeënrevolutie, waaruit dan ook een Europese staatsconstructie moet voortvloeien. Belangrijk is echter dat het Avondland eerst een “*nieuwe geestelijke eenheid*” weet te vinden.¹⁵

Drie ‘conventionele’ reacties

Indien we zoveel aandacht hebben besteed aan de stellingen die Lamberty met veel vuur verkondigde, heeft dit onder meer te maken met de heftige reacties die zijn werk in erg uiteenlopende kringen uitlokte. De auteur van de *Philosophie der Vlaamsche beweging* gaf meermaals uiting aan zijn teleurstelling over het grote onbegrip voor zijn werk. Zo verweet hij zijn critici dat ze zich blind staarden op allerhande details. De essentie, namelijk Lamberty's poging een niet-materialistische verklaring van de Vlaamse Beweging uit te bouwen, zagen ze echter over

14. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 10 en blz. 165.

15. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 156-157 en blz. 173-176.

het hoofd.¹⁶ Het is hier niet onze bedoeling een volledige inventaris van de reacties op beide boeken in kwestie op te stellen. Toch leek het ons nuttig een drietal kenmerkende bezwaren kort te schetsen, om zo het kenmerkende van Leemans' tussenkomsst beter te kunnen afbakenen. We kozen tevens voor gevallen waarin Lamberty zelf antwoord gaf op de geuite bezwaren, wat vaak aanleiding gaf tot een korte polemiek. Deze uiteenzettingen waren vaak belangrijk voor de verduidelijking van de betrokken standpunten.

Een eerste complex van bezwaren, waarop hoger reeds werd gealludeerd, kwam uit een milieu dat men met enige goede wil 'traditioneel Vlaamsgezind' zou kunnen noemen. Zoals verwacht leidde met name Lamberty's opmerking dat de verfransing van Vlaanderen in laatste instantie aan de Vlamingen zelf te wijten was, tot enig ongenoegen. Kenmerkend aan dit aspect van de brede polemiek rond Lamberty's ideeën is dat de gehanteerde argumenten voornamelijk van historische aard waren. Zo wees men op de rol die de opeenvolgende buitenlandse heersers hadden gespeeld en verdedigde men de traditionele opvatting van de 'verfransing van boven naar onder'. In *De Standaard* werd Lamberty verweten dat hij voor de verfransing van Vlaanderen "geen verzachtende omstandigheden, geen medelijden" zag, respectievelijk voelde.

In *De Schelde* konden Lamberty's stellingen op meer sympathie rekenen, maar daar had men dan weer grote methodologische bezwaren. In grote lijnen meende *Schelde*-redacteur Rob van Roosbroeck dat er nog veel te weinig monografisch historisch werk rond de Vlaamse Beweging was gebeurd om al te kunnen denken aan een synthese, wat toch de opdracht van een "filosofie van de Vlaamse Beweging" zou moeten zijn: "menige zijde van het Vlaamsche bewustzijn, van het Vlaamsch worden, dient toegelicht, vooraleer tot de synthese van de Vlaamsche Beweging, in den zin van een filosofische beschouwing mag worden overgegaan."

In beide gevallen handhaafde Lamberty zijn stellingen. Als antwoord op de historische kritiek van *De Standaard* verwees hij naar de radicale mislukking van de taalpolitiek van Willem I. Tegenover *De Schelde* beklemtoonde hij het per definitie hypothetische karakter van elke wetenschap en meer bepaald elke menswetenschap.¹⁷

16. M. LAMBERTY, Intellect en maatschappij, in: *Hauteclaire*, jg. 7, 1937, nr. 3, blz. 123-139 en De sociale rol der ideeën, in: *Nieuw Vlaanderen*, jg. 2, 1936, nr. 3, blz. 9; jg. 2, 1936, nr. 4, blz. 8 en jg. 2, 1936, nr. 5, blz. 8.

17. Voor de stukken van dit dossier: LVG, De Vlaamsche Beweging en de Staat, in: *De Standaard*, 10 april 1935; M. LAMBERTY, De Vlaamsche Beweging en de Staat, in: *De Standaard*, 23 juni 1935; DR. C. [= ROB. VAN ROOSBROECK], Een blik op Vlaanderen. Een filosofie der Vlaamsche Beweging, in: *De Schelde*, 29 mei 1935 en M. LAMBERTY, Nog de 'Philosophie' der Vlaamsche beweging. Antwoord aan Dr. C., in: *De Schelde*, 21 juni 1935.

Een meer uitgebreide pennetwist voerde Lamberty met zijn socialistische en flamingantische geestesgenoot Herman Vos (1889-1952). Het debat liep voornamelijk in de kolommen van het socialistische dagblad *Vooruit*¹⁸ en werd gevoerd met spitse argumenten en formuleringen. Vos' grootste bezwaar gold de vage en al te dogmatische omschrijving die Lamberty van zijn 'idee'-concept zou hebben gegeven: "Ik vrees dat de heer Lamberty één schematische verklaring alleen voor een ander geruimd heeft. [...] Het historische betoog begint pas waar Lamberty het laat steken."

Verder meende hij dat de boeken in kwestie onvoldoende verklaarden waarom bepaalde ideeën plots furore maakten: Lamberty verklaarde de ene idee door middel van de andere en dreigde zo in een 'regressio ad infinitum' terecht te komen. Daarom pleitte Vos voor het beschouwen van ideeën als "*resultanten van historische verhoudingen*" en met name voor het betrekken van de klasseverhoudingen bij de verklaring van de Vlaamse Beweging. Maar zulke klassenanalyse mocht niet in het zelfde euvel vervallen als Lamberty's teksten: iedere monocausale verklaring was uit den boze. Ook had Vos het moeilijk met de geuite kritiek op een hele reeks particularismen. Hij wenste hoe dan ook vast te houden aan een strikt onderscheid tussen het (progressief) individualisme van de Verlichting en een (particularistisch) individualisme, zoals dat werd gepredikt door de Romantiek.

Lamberty stond verbaasd over zoveel onbegrip vanwege zijn vriend en strijdmakker Vos. Vooral het verwijt van de 'regressio ad infinitum' trof hem blijkbaar diep. Hij meende door zijn psychologiserende 'houvast'-theorie een bevredigend antwoord op deze vraag te hebben gegeven: mensen vervangen gebrekkige ideeën door verstandige(r) ideeën, in functie van een meer efficiënte omgang met de werkelijkheid. Hierop repliceerde Vos met een pijnlijk dilemma: waren Hitlers ideeën dan efficiënter dan de democratische, of leken ze dat enkel in de ogen van vele Duitsers? Lamberty van zijn kant hield vast aan de essentiële onderdelen van zijn betoog, ook wat betreft het individualisme en particularisme van de Verlich-

18. H. VOS, Een filosofie der Vlaamsche beweging. Hoe moeten wij ze verstaan, in: *Vooruit*, 18 juli 1934; M. LAMBERTY en H. VOS, De filosofie der Vlaamsche beweging. Een antwoord en een wederwoord, in: *Vooruit*, 31 juli 1934; M. LAMBERTY en H. VOS, Nog 'De filosofie der Vlaamsche beweging'. Een vervolg en slot op de polemiek gevoerd tusschen Herman Vos en Max Lamberty, in: *Vooruit*, 26 augustus 1934; Anoniem, Over de Vlaamsche Beweging. Een belangwekkend debat Herman Vos-Lamberty, in: *De Standaard*, 11 december 1934; H. VOS, Een oud dispuut. Is de menselijke idee soeverein of dienaars?, in: *Vooruit*, 30 juni 1935; M. LAMBERTY en H. VOS, Rond Max Lamberty's boek 'Heerschappij en nood der ideeën'. Antwoord aan Vos. Wederwoord aan Lamberty, in: *Vooruit*, 7 juli 1935 en M. LAMBERTY en H. VOS, Rond Max Lamberty's boek 'Heerschappij en nood der ideeën'. Antwoord op een wederwoord door Max Lamberty. Slotwoord van Herman Vos, in: *Vooruit*, 14 juli 1935.

ting en de Romantiek. Volgens hem maakte de Verlichting aan het einde van de achttiende eeuw een radicale interne transformatie door. Immanuel Kant en Jean-Jacques Rousseau waren voor hem “*de zonen, de voltooiers en tevens ... de moordenaars van de Verlichting der Rede.*” Ook op dit punt had Lamberty dus afstand genomen van de overheersende traditie binnen het socialistische denken.

De derde en laatste discussie die we hier willen voorstellen, liep in het Nederlandse katholieke maandblad *Roeping*.¹⁹ De betrokken recensent, de filosoof Th. J. Platenburg (1901-1960)²⁰ deelde Vos’ opvatting dat Lamberty al te weinig expliciet was geweest wat betreft zijn ‘idee’-concept. Ook Vos’ kritiek als zou Lamberty met iets te veel gemak “*succesvol*” en “*waar*” gelijkstellen, werd gedeeld door de Nederlandse katholieke wijsgeer. Voor hem kon men het objectieve waarheidsgehalte van ideeën niet zomaar gelijkstellen met “*hun aantrekkingskracht en waarde voor het leven der individuen. [...] niet de redeneringen, maar de ideeën als aantrekkelijke waarheden, hebben hun aantrekkingskracht op de mensen.*”

Daarnaast bracht Platenburg enkele elementen aan voor een eigen katholieke kritiek. Volgens hem liep Lamberty wellicht in de val van het zuiver rationalisme, dat idee en rede zonder meer gelijk stelt en geen rekening houdt met waarheden die kunnen worden verworven door loutere aanschouwing. Ook hield hij er foute opvattingen op na over de natuur van de mens, die hij al te optimistisch inschatte (in tegenstelling tot de katholieke leer van de erfzonde), en over de menselijke wil. Platenburg verdedigde de blijvende vrijheid van de menselijke wil. Waar Lamberty meende dat deze wil op het Ware gericht zou zijn, stelde Platenburg in het spoor van Thomas van Aquino dat hij net op het Goede was gericht, ook omdat ‘waarde’ nu eenmaal een eigenschap van het Goede is, eerder dan van het Ware.

19. TH. J. PLATENBURG, Heerschappij en nood der ideeën, in: *Roeping*, jg. 14, 1935-1936, nr. 3, blz. 141-154 en M. LAMBERTY, Heerschappij (...), in: *Roeping*, jg. 14, 1935-1936, nr. 56, blz. 331-337.

20. Over deze auteurs konden we in eerste instantie erg weinig nadere gegevens vinden. We weten dat hij een leerling was van Albert Doodkorte O.P. (1896-1938) en we vonden hem terug als auteur van enige werken over filosofie: *Een moderne staatsleer volgens de grondbeginselen van St.-Thomas van Aquino*, Brugge, 1929; *Zedenleer. Wijsgeerige grondslag der zedenleer volgens de beginselen van den H. Thomas van Aquino*, Antwerpen, 1927 en *Wijsbegeerte. I. Denkleer en II. Over al wat is en zijn kan*, Hilversum, 1935-1937 en over landbouwproblemantiek: *Ordering in den landbouw*, Den Haag, 1938; *Landarbeiders in Nederland*, Hilversum, 1943 en *Nationaal landbouwbeleid*, Den Haag, 1947.

De inbreng van Victor Leemans

Afgezien van deze kritiek uit respectievelijk flamingantische, socialistische en katholiek-Thomistische hoek, kreeg Lamberty ook een erg scherpe aanval te verduren vanwege de socioloog en publicist Victor Leemans. Leemans verbleef op het hoogtepunt van de polemiek om gezondheidsredenen in het Duitse Badenweiler. De problematiek in kwestie zou hem echter ook de volgende jaren bezig houden, toen hij volop in politiek vaarwater was terechtgekomen als verantwoordelijke voor Arbeidsorde, een denkgroep die werk wou maken van een corporatieve ordening van de maatschappij.²¹

Leemans' onmiddellijke reactie op Lamberty's tweede boek, vinden we verwoord in de brochure *De vlucht in de idee. Het geestelijk dilettantisme van Max Lamberty* (Leuven, 1935). Waar de *Philosophie der Vlaamsche beweging* in het gekozen motto al duidelijk liet blijken waarrond het boek draaide, kon Leemans niet achterblijven. Zijn brochure stond in het teken van een tekst van Georges Bernanos (1888-1948): "*L'univers intellectuel est une solitude claire et glacée. L'intelligence est une contemplation glacée.*"

Met een overvloed aan bewijsstukken probeerde Leemans aan te tonen dat Lamberty op politiek, methodologisch, sociologisch en filosofisch gebied de bal misloeg. Politiek beschouwd meende Leemans dat Lamberty's gedachtengang noodzakelijkerwijze moest leiden tot een louter cultuurflamingantische benadering van de Vlaamse kwestie. Leemans zag dan ook een objectief bondgenootschap tussen Edmond Rubbens, Frans Van Cauwelaert en de auteur van *Heerschappij en nood der ideeën*.²² Ook methodologisch zag hij Lamberty zwaar in de fout gaan. Lamberty's werkwijze was al te schatplichtig aan de wijsbegeerte en ging onvoldoende in op de eigenheid van de geesteswetenschappen, met name dan van de sociologie. Op zich was het natuurlijk geen probleem eerder voor een filosofische dan voor een sociologische methode te opteren. Maar volgens Leemans leidde dit ertoe dat Lamberty zijn onderwerp met een minder geschikt analyse-instrument benaderde: het gegeven 'Vlaamse Beweging' viel nu eenmaal makkelijker te benaderen met een sociologisch dan met een wijsgerig begrippenkader.²³

21. Voor de biografische gegevens betreffende Victor Leemans werd een beroep gedaan op de bijdragen van M. RUYSS in: *Encyclopedie van de Vlaamse Beweging*, dl. 1, Tiel; Utrecht, 1973, blz. 837-838 en van P. TOMMISSEN in: *Nationaal Biografisch Woordenboek*, dl. 12, Brussel, 1987, kol. 423-434.

22. V. LEEMANS, *De vlucht in de idee. Het geestelijk dilettantisme van Max Lamberty*, Leuven, 1935, blz. 5.

23. V. LEEMANS, *De vlucht (...)*, blz. 7.

Nochtans waren deze beide punten slechts een voorspel tot een grondiger kritiek. Lamberty maakte volgens Leemans binnen de gekozen filosofische methode al onvergeeflijke fouten, meer bepaald op het vlak van de antropologie en de epistemologie. Op laatstgenoemd vlak ging het Leemans voornamelijk om het onscherpe onderscheid dat Lamberty maakte tussen de concepten 'idee' en 'begrip'. Leemans' antropologische kritiek betrof een gelijkaardig probleem. Net zoals Lamberty de ideeën zonder meer leek in te perken tot het domein der begrippen, verengde hij de mens tot een loutere 'homo sapiens', een 'ideeënmens', wiens geest enkel nog uit rede bestond. Voor menselijk 'verstehen' was dan geen plaats meer. Hiertegenover stelde Leemans een ideaal dat hij ontleende aan het boek *Idee und Existenz* van de Duitse filosoof Hans Heyse (1891-na 1949).²⁴ Volgens deze wijsgeer uit de kring rond de 'Jungkonservative' auteur Wilhelm Stapel (1882-1954) en diens tijdschrift *Deutsches Volkstum* moest de wijsbegeerte terugkeren naar een praxis zoals die bij de Griekse filosofen gebruikelijk was. Eenheid van geest en leven, eenheid van idee en bestaan moesten de nieuwe slagwoorden zijn. Het levensideaal dat hierbij hoorde zou ronduit heroïsch moeten zijn. Slechts in zulk een project, dat de traditie van Wolfram von Eschenbach, William Shakespeare en Friedrich Hölderlin voortzette, kon Duitsland een aangepast en vernieuwd geestelijk fundament vinden, aldus nog Heyse, geciteerd door Leemans.²⁵

Tenslotte – maar daarom niet minder belangrijk – had Leemans bezwaren van sociologische aard. Het leek hem onmogelijk de complexe situatie van de hedendaagse maatschappij te verklaren vanuit de loutere factor 'idee'. Minstens een drietal elementen (met name idee, leven en traditie) leken hem in samenspel op te treden. In de woelige jaren dertig leek het er volgens hem zelfs op dat materialisme en affectief-instinctieve factoren aan belang wonnen ten nadele van het ideeële: *“Niemand zal gelooven dat het nationaalsocialisme gezegevierd heeft op grond van logische argumenten ! Het is de uitbarsting van een instinctief anders gebeuren, de drang naar de macht van volkskrachten die zich verstikt voelden in het kluwen der industrialistische grootstadkultuur.”*

Verderop heet het: *“Men kan niet gelooven dat een concrete mensch [...] zich kan bezighouden met het jongleeren van abstracties, op een oogenblik dat geweten, houding, existentieele beslissing noodig zijn.”*²⁶

24. H. HEYSE, *Idee und Existenz*, Hamburg, 1935. Heyse studeerde filologie en wijsbegeerte te Heidelberg, Marburg, Leipzig, Bern en Marburg. Hij doceerde aan de universiteiten van Göttingen en Königsberg. Van laatstgenoemde universiteit werd hij in 1933 rector.

25. V. LEEMANS, *De vlucht (...)*, blz. 9-11.

26. V. LEEMANS, *De vlucht (...)*, blz. 13-14 en blz. 27.

Leemans' vonnis was dus zonder beroep: "*Lamberty is hier met zijn idee van het terrein van het speculatieve, verzeild in het phantastische.*"

Tegenover Lamberty's poging de Vlaamse Beweging geestelijk te gronden, moest een alternatief worden gevonden, dat in eerste instantie zou bestaan uit een "*pleidooi voor de rechten van de werkelijkheid.*"²⁷

Net zoals beide boeken van Lamberty, kon Leemans' brochure rekenen op overtuigde voor- en tegenstanders. Tot de laatste categorie hoorde zeker de domineeraan Constant van Gestel (1899-1978). Hij ergerde zich vooral aan Leemans' scherpe toon. Het leek hem ook niet fair Lamberty politieke bijbedoelingen toe te schrijven of hem wetenschappelijke waarde als socioloog te ontzeggen.²⁸ Aan de andere zijde van het spectrum stond de reeds eerder vermelde Nederlander Th. J. Platenburg. Deze meende zonder meer dat "*moet erkend, dat Leemans' brochure meer juiste beweringen bevat, dan Lamberty's boek.*" *De vlucht in de idee* had volgens hem "*minstens zoveel waarde*" als *Heerschappij en nood der ideeën*. Wel dreef hij met enige gretigheid de spot met Leemans' "*rijk voorziene boekenkast*" en de rijkelijk tentoongespreide eruditie.²⁹ Deze kritiek valt enigszins te begrijpen, vermits Leemans in een brochure van amper een dertigtal bladzijden, niet minder dan vijfenveertig auteurs van boeken en artikels nominatim citeert.

Indien het heetste van de pennestrijd nu achter de rug was, betekende dit nog niet dat Leemans' uiteenzetting met de gedachtengang van Lamberty tot het verleden behoorde. Een aanwijzing in die richting valt te lezen in zijn verklaring tegenover Joos Florquin in 1967 dat *Hoogland* onder meer een polemiek met Max Lamberty over de ideële grondslag van de Vlaamse Beweging bevatte. Leemans voegde er nog aan toe dat het voor hem ging om een verdediging van de praxis, de handelingen en de waarden die de Vlaamse Beweging dragen.³⁰ Wie het boek leest³¹, zal vergeefs zoeken naar een ruime en expliciete discussie tussen de twee protagonisten van deze pennetwist. We moeten er dus wel van uitgaan dat *Hoogland* dient te worden gelezen tegen de achtergrond van wat vooraf ging. Zonder dat Lamberty rechtstreeks wordt geïviseerd, komt de algemene vraagstelling van het boek pas

27. V. LEEMANS, *De vlucht (...)*, blz. 22 en blz. 27.

28. Cfr. zijn recensie van *De vlucht (...)* in: *Nieuw Vlaanderen*, jg. 2, 1936, nr. 4, blz. 6.

29. TH.J. PLATENBURG, *Heerschappij en nood der ideeën*, in: *Roeping*, jg. 14, 1935-1936, nr. 3, blz. 141-154.

30. J. FLORQUIN, *Ten huize van ...* 7, s.l., 1971, blz. 120.

31. V. LEEMANS, *Hoogland, de Strijd om het Nieuwe Rijk*, Leuven, 1938. Lamberty wordt even vermeld op blz. 58. Het is duidelijk dat de volgende passage enkel een 'inventarisatie' van de posities tegenover het totalitarisme wil brengen.

duidelijk naar voor in een breder kader van de vraag naar de drijvende krachten binnen de sociale en politieke evolutie.

In *Hoogland* bekende Leemans zich resoluut tot een traditie van katholiek spiritualisme in het spoor van Jacques Maritain (1882-1973). Vanuit diens beginsel 'primauté du spirituel' trok de auteur ten aanval tegen zowel het 'politique d'abord' van Charles Maurras (1868-1952) als tegen het vernieuwde heidendom van de nationaal-socialisten. In feite was zijn doel zelfs breder: de strijd tegen elke verabsolutering van een positieve c.q. relatieve idee, of die nu van sociale, economische, filosofische of politieke aard is. We staan hier erg dicht bij de definitie die theoretici als Hermann Rauschning (1887-na 1977), Hannah Arendt (1906-1975) of Jacob Talmon (1916) van het totalitarisme gaven. In de woorden van Rauschning was het totalitarisme namelijk in essentie een "ideocratisch regime", een staat die werd geleid door een ideologie, die meteen tot alleenzigmakende staatsideologie werd verheven.³² Het spreekt voor zich dat deze opvatting wel moest botsen met die van Lamberty, die de staat net zag als een als feit vermomde idee: "*Het Feit, als Staatspolitieke macht, is geen zuiver feit, maar een verkapte idee.*"³³

Mogen we hieruit afleiden dat Leemans³⁴ alle experimenten die in die dagen het etiket 'totalitair' opgekleefd kregen, per definitie ook verwierp? Duidelijk niet, vermits hij de mogelijkheid van een "echtere", een "waardige" totalitaire politiek zag en dus een onderscheid maakte tussen 'goed' en 'fout' totalitarisme. Een "waardig" totalitarisme zou zich dan moeten onderscheiden van andere vormen van politiek doordat de betrokkenen elk partijbelang, ook het belang van de eigen partij, ondergeschikt zouden maken aan het nationaal belang. Dit ging in tegen wat men in al te veel concrete verwezenlijkingen van het totalitarisme (en ook daarbuiten) te zien kreeg. De politieke onverdraagzaamheid binnen de natie moest in deze visie onverbiddelijk leiden tot een doorbreken van de volksgemeenschap en een algemene "verploerting". Verder gold ook: "*Niet meer de staat is de heerscher, maar de maatschappij d.w.z. dat de belangen beslissen in plaats van de rechtvaardigheid.*"³⁵

32. C. POLIN, *Le totalitarisme*, Paris, 1982, blz. 22-35; V. LEEMANS, *Hoogland (...)*, blz. 8 en blz. 26.

33. M. LAMBERTY, *Heerschappij (...)*, blz. 165.

34. Ter verduidelijking: deze passage wil enkel Leemans' opvattingen, zijn 'zelfbeeld' weergeven en betreft dus allerminst een globaal oordeel over Leemans' verhouding tot de politieke filosofie van zijn tijd.

35. V. LEEMANS, *Hoogland (...)*, blz. 30, blz. 53 en blz. 132.

We zullen verder zien dat deze omschrijving van een ‘positief’ totalitarisme frontaal botst met wat andere politologen onder de essentie van het totalitarisme verstonden. Duidelijk is wel dat Leemans niet onverdeeld geestdriftig was over de concrete uitwerking van de ‘revolutie van rechts’.

De vergissing van Lamberty inzake de politieke rol van de ideeën was volgens Leemans trouwens wel ruimer verspreid: ook Johan Huizinga (1872-1945) volgde een gelijkaardige redenering. In feite ging hun standpunt terug op een vorm van gezichtsbedrog die sinds de Verlichting ruim verspreid was binnen de Europese intelligentsia. In die traditie ordent men mensen eerder volgens wat ze zeggen dan volgens wat ze zijn. Zo werden uitspraken als ‘l’art pour l’art’, ‘l’économie pour l’économie’ en ‘la politique pour la politique’ mogelijk. Het esthetisme van de romantiek kon zo doordringen tot op het domein van de politiek en leidde tot een politiek van de mooie vormgeving (de kritiek op bepaalde aspecten van fascisme en nationaal-socialisme moge duidelijk zijn) waarachter men een nefast moreel relativisme kon verbergen. Niet de strijd van de zuivere ideeën zou hieruit een uitweg zijn, wel een terugkeer naar de werkelijkheid, weg van “*het verstand dat aan geen bepaalde werkelijkheid gebonden is*” en een “*herstel van het politiek geweten*”. Eerder dan een politiek programma (een vorm van de ‘idee’) zouden deze vormen van “*feit*” respectievelijk “*instinct*” een uitweg bieden. Zo kon men op weg gaan naar de volmaakte orde, de Goddelijke Orde, de orde van het “*Ik ben Die ben*”.³⁶

Een zijsprong. Het totalitarisme-begrip van Max Lamberty

Het is natuurlijk niet omdat de stelling van een auteur in verband kan worden gebracht met een bepaalde opvatting over de essentie van het totalitarisme, dat de auteur in kwestie er ook totalitaire neigingen op nahield. Lamberty staat wat dat betreft zelfs boven alle verdenking. In de jaren dertig verzette hij zich in menig artikel tegen de vigerende totalitaire regimes van links en rechts. Met name de nationaal-socialistische rassentheorieën ging hij meermaals te lijf.³⁷ Wel kan het interessant zijn na te gaan wat Lamberty zelf zag als de essentie van het totali-

36. V. LEEMANS, *Hoogland (...)*, blz. 37, blz. 46-49, blz. 56 en blz. 66. Verwante ideeën treffen we aan bij Leemans’ jongere tijdgenoot GUSTAVE THIBON, bijvoorbeeld in zijn boek *Retour au réel*, Lyon, 1946.

37. Cfr. zijn artikels: *Deutschreligion*, in: *De Vlaamsche Gids*, jg. 25, 1936-1937, nr. 11, blz. 433-442 of *Kritiek van het racisme*, in: *Dietsche Warande en Belfort*, jg. 29, 1939, nr. 2, blz. 106-134.

tarisme, en in welke stroming hij kan worden ingepast. We beschikken hiervoor over erg geschikte informatie, met name zijn artikel *Wat is een totalitaire staat* ³⁸ Van meet af aan maakte Lamberty in deze tekst een onderscheid tussen “*autoritaire*” en “*totalitaire*” regimes. Waar de eerste tot een kwestie van stijl en personen konden worden teruggebracht, bleek het totalitarisme wel degelijk een nieuw fenomeen. Het voerde immers een andere rechtstoestand, een andere verhouding tussen regeerders en geregeerden in. De essentie van deze nieuwe rechtstoestand bestond volgens Lamberty in de vereenzelviging van staat en partij. In een dergelijke logica kon de partij zonder al te grote moeilijkheden de vrijheid van de politieke tegenstander miskennen. Wie de partij niet goed gezind is, heeft het in deze visie namelijk ook met de staat slecht voor en is dus ‘ipso facto’ een landverrader. “*De totalitaire Staat is de Staat van één partij die alles is, alles wil zijn en voor niets anders nog eenige plaats overlaat.*”

Essentieel is dus de identificatie tussen de staat en een partij, die alle rechten opeist. Een gelijkaardige gedachtengang valt te vinden bij de Franse politoloog Julien Freund (1921-1994) in zijn boek *L'essence du politique*.³⁹ Deze definieerde het totalitarisme als een machtsgreep van (een deel van) de maatschappij over de staat. Zo bijvoorbeeld een partij, die dan een privaat belang kon vereenzelvigen met en in de plaats stellen van het ‘bonum commune’. Freund illustreerde zijn stelling met de manier waarop een figuur als Hitler zich voorstelde: niet zozeer als kanselier van de Duitse staat, dan wel als Führer van het Duitse volk, van de Duitse gemeenschap. Net als Lamberty zag Freund het kenmerkende aspect van het totalitarisme dus eerder in de manier waarop politieke verandering werd doorgevoerd dan in de wijze waarop men probeerde ze te rechtvaardigen.

Besluit

Misschien stonden beide opponenten in deze polemiek wel minder ver van elkaar dan hun wederzijdse verwijten op het eerste zicht zouden doen geloven. Uiteindelijk leverden zowel Lamberty als Leemans scherpe kritiek op de totalitaire praxis, die ze in verband brachten met een traditie van particularisme in het Europese geestesleven. De wortels van deze traditie legden ze beiden zowel bij de Verlichting als in de Romantiek. De standpunten in dit debat kunnen niet enkel

38. M. LAMBERTY, *Wat is een totalitaire staat*, in: *De Gids op maatschappelijk gebied*, jg. 33, 1938, nr. 12, blz. 1087-1107.

39. Ook hier laten we ons leiden door de status quaestionis bij C. POLIN, *Le totalitarisme*, Paris, 1982, blz. 34, blz. 68, blz. 76, blz. 84.

verhelderend werken in het kader van een bredere ideeënstrijd in het Vlaanderen van de jaren dertig. Ook zijn ze een momentopname van de standpunten van twee denkers die een belangwekkende evolutie ondergingen.

Ondanks zijn neiging tot stilistische hoogdravendheid en enige pedanterie op het inhoudelijke vlak, kan men niet ontkennen dat de bijdrage van Leemans in de polemieken rondom Lamberty het debat op een hoger niveau bracht. Leemans beschouwde zichzelf weliswaar veeleer als socioloog dan als filosoof, maar liet zich klaarblijkelijk niet afschrikken door netelige kwesties van politieke filosofie.

FRANK JUDO, ELZENDREEF 8, B-1700 DILBEEK