

De strijd van het zelf met zichzelf

Adorno en Heidegger over de moderniteit

Uitgangspunt

Nadenken over de moderniteit betekent nadenken over het ik. Dat is het uitgangspunt van dit artikel. Hegel was de eerste die deze kwestie tot thema van de filosofie maakte. In onze tijd hebben denkers uit zeer diverse theoretische richtingen dit thema opnieuw opgepakt. Zo heeft Jürgen Habermas, uitgedaagd door het postmodernisme, de behoefte gevoeld om de moderniteit en de afgeschreven *maîtres penseurs* (André Glucksmann) te verdedigen; hij koos dus de zijde van Kant, Hegel en Marx (maar niet die van Nietzsche). Richard Rorty, de Amerikaanse protagonist van het postmodernisme, heeft in een vlammend betoog zijn waardering uitgesproken voor de romantiek met haar ideaal van artistieke zelschepping. En dan zijn er vanzelfsprekend talloze Franse representanten van het postmodernisme. Michel Foucault beschreef bijvoorbeeld in *Les mots et les choses* de moderniteit wetenschapshistorisch onder het *épistème* van de mens, van de subjectiviteit. In *Surveiller et punir* heeft hij vanuit een genealogische en machtstheorie de moderniteit geherformuleerd in termen van een maatschappij die zich kenmerkt door ‘discipline’. Subjectivering is dan disciplineren, en omgekeerd; de moderne vorm van macht maakt de onderworpenen door zelfbeheersing tot subjecten. Jean-François Lyotard heeft in *La condition postmoderne* de moderniteit opgevat als het tijdperk dat aangewezen is op een legitimiteitsdiscours dat zijn neerslag vindt in ‘grote verhalen’ of ‘metaverhalen’. De moderniteit heeft, in tegenstelling tot het door Lyotard afgekondigde postmodernisme, een legitimatie. Voor deze legitimatie moet de moderniteit zelf zorgen. Het model hiervoor biedt, zoals Descartes ons wees, het ik. Net als Rorty draagt ook Charles Taylor het door de romantiek geaccentueerde expressivistische aspect van de subjectiviteit aan om inzicht in de moderniteit te verkrijgen. Dit was al in zijn grote monografie over Hegel een belangrijk thema; later werkte hij het in *Sources of the self* systematisch uit. Toch voedt de moderne identiteit zich volgens Taylor ook met andere belangrijke bronnen, zoals de religie en het rationalisme. Het doet Taylor zwalken tussen enerzijds de postmoderne nadruk op het conflictueuze van al deze verschillende bronnen en anderzijds de op Hegel gebaseerde, klassiek-moderne synthese.

Over de moderniteit nadenken betekent dus over het ik nadenken. Over het ik nadenken betekent dan dat de verschillende dimensies van het ik en de onderlinge

relaties daartussen tegen elkaar moeten worden afgewogen. Want, zoals vooral Hegel duidelijk heeft gemaakt: het ik vormt niet een eenvoudige eenheid. Het ik dat zichzelf als ik kent, ontkent zijn ogenschijnlijke eenheid en wordt een twee-eenheid (waarin het ik bewaard blijft maar tegelijk op een hoger plan komt), als ik=ik. Wie ik zegt heeft zich direct al verdubbeld en zegt impliciet tweemaal ik. Opdeling en veruitwendiging zijn daarom twee grondbegrippen van de filosofie van Hegel, hoewel de grondfiguur die er de achtergrond van vormt – iets is zichzelf en tegelijk zijn tegendeel – van origine theologisch is. Dat is namelijk de seculiere vorm van de christelijke leer van de *kenosis*, de vleeswording van God (vergelijk Schnädelbach 1999, 14, 42 e.v.). De romantische filosofen en dichters als Schelling, Friedrich Schlegel en Novalis hebben de innerlijke tegenspraak van het zelf gedramatiseerd en tragisch of ironisch vormgegeven. Het ik is voor hen niets anders dan een oneindige beweging, een nooit aflatende poging, om zich als (eigenlijk, transparant) ik te identificeren. Deze uitdaging zal niet met de hegeliaanse dialectiek worden opgelost, maar met behulp van een esthetica waarin de paradox een grote rol speelt of – zoals vooral in de latere romantiek – met behulp van de religie of de nieuwe filosofie die later als existentialisme bekend werd. Midden in de moderniteit doemt op deze wijze weer het premoderne, oorspronkelijk in de Griekse oudheid vormgegeven principe van het tragische op. Tragisch is namelijk – opnieuw volgens Hegel – het conflict van twee waarden dat én onvermijdelijk én onoplosbaar is, omdat de aanspraken van beide waarden even legitiem zijn. Desondanks cultiveert de romantiek het tragische niet, maar schuift zij met de ironie een alternatief naar voren. De tragiek keert daarom in de moderniteit in een minder tragische vorm terug: in de *agonie*, de onderlinge strijd van elementen die even sterk en daarom aan elkaar gewaagd zijn (vergelijk Nussbaum 1986 en Menke 1996).

Al dit soort problemen doen zich ook voor in het huidige denken over de moderniteit. Habermas volgt weliswaar Hegels interpretatie van de moderniteit, met zijn karakteristieke beschouwing van het ik, maar hij neemt niet diens dualisme over. Hij kiest daarentegen voor de trias van Kant en interpreteert het ik – aanknopend bij de drie kritieken – als een verhouding tussen de dimensies van zelfkennis, zelfbepaling en (zoals ik het afwijkend van Habermas zou willen noemen) zelfverving. In de dimensie van zelfbepaling is er echter sprake van een innerlijke tegenspraak: autonomie staat er tegenover authenticiteit; (deontologische) moraal tegenover (eudamonistische) ethiek. Met andere woorden: zelfbepaling in enge zin staat tegenover zelfverwerkelijking; de verlichting in kantiaanse zin staat tegenover de zelfverwerkelijking, zelfschepping en de uitdrukking van het zelf in de eigen, concrete individualiteit van de romantiek.

De contemporaine theoretici gaan hier op verschillende manieren mee om. Zij kiezen een *uitbreidings*-, *conflict*-, of *hybridiserings*strategie. De conflictstrategie is, net als wezenlijke elementen van de hybridiseringsstrategie, als een versie van de overkoepelende conceptie van *romantische spanning* op te vatten. De uitbreidingsstrategie kan als een voortzetting van de *verzoenings*conceptie van de verlichting worden beschouwd. Zo transformeert Habermas het fundamentele conflict door het uit te breiden met het

nieuwe principe van de communicatieve intersubjectiviteit. Tot een oplossing van het conflict kan hij echter alleen komen door in laatste instantie het primaat te leggen bij een moraal die georiënteerd is op rechtvaardigheid. Rorty beslecht het conflict niet alleen ironisch maar ook dogmatisch. Hij beroept zich op het oude liberale principe van de scheiding tussen privaat en publiek. De publieke moraal staat lijnrecht tegenover de zelfscheping die een privéaangelegenheid heet te zijn. Taylor weet dat het juist de tegenstellingen tussen de grote bronnen van de moraal zijn die de moderniteit kenmerken, maar hoopt dat de metafysica door de esthetica wordt gered. Zijn morele ontologie, de transsubjectieve achtergrond van *hypergoods* waartegen normen pas hun specifieke betekenis krijgen, wordt immers alleen gewaarborgd dankzij de ‘epifanische’ vermogens van de kunst. Een werkelijk agonistische conceptie waarin de romantische tweespalt niet metafysisch of liberalistisch wordt weggepoetst, accepteert dat het conflict principieel onoplosbaar is. Zo’n conceptie staat het dichtst bij de Franse theoretici, zij het in de harde variant van de *rupture* of verschalingsen (Foucault, Lyotard), zij het in de afgezwakte vorm van de *différance* of de *rhizoom* (Derrida, Deleuze). Op een adequate moderne wijze over het ik nadenken, betekent dus die dimensie benadrukken die Habermas onder de noemer van het esthetisch-expressieve uiteindelijk al te gemakkelijk terzijde schoof. Het betekent meer gewicht toekennen aan de agonaal-ironistische (Rorty), agonaal-expressivistische (Taylor) en hybride-creatieve (Foucault, Deleuze en Guattari) dimensie. Kortom: de romantische dimensie moet meer worden benadrukt. In die zin gaat het mij in dit artikel om een accentuering van het romantische discours van de moderniteit. En volgens de kern van dit romantische discours gaat het in de moderniteit om de strijd van het ik met en tegen zichzelf.

Het einde van het individu

Als we Adorno in de zojuist geschetste context willen plaatsen, dan kunnen we alvast zeggen dat hij een tussenpositie inneemt. Zijn opvatting houdt het midden tussen een klassieke (Hegel) en een agonistische (romantische) opvatting over de moderniteit. Het is Adorno’s verdienste geweest dat hij de theorie van de dialectiek heeft weten te verbinden met de kunst van de paradox. Hij heeft het denken in noodzakelijke tegenstellingen niet dynamisch, in het licht van de vooruitgang opgevat, maar hij heeft dit denken in een onoplosbare spanningsverhouding gedwongen, die hij ‘negatieve dialectiek’ noemt. Wie A zegt, moet ook B zeggen, maar er is geen C meer waarin beide ‘opgeheven’ zouden zijn geweest. A en B staan veeleer op gelijke voet; ze staan beide met evenveel waarheid tegenover elkaar. Desondanks – en hier wordt dikwijls aan voorbijgegaan – is deze gelijkheid niet volledig. Zoals Adorno vooral in *Minima Moralia* toont, zijn mooiste en literair meest geslaagde boek, is het ten aanzien van conflicterende normen niet onbetekenend voor welke kant men uiteindelijk kiest. Weliswaar bestaat er niets dat absoluut goed is, men kan echter wel degelijk spreken over wat meer of minder goed is. In *Minima Moralia* wordt dit het beste tot uitdrukking gebracht in een motto dat aan Francis Herbert Bradley is ontleend, de beroemde *fellow* aan het

Merton College in Oxford, waar ook Adorno (die na het schrijven van zijn *Habilitationsschrift* halverwege de jaren dertig op de vlucht was voor de nationaalsocialisten) als *advanced student* ingeschreven stond: 'Where everything is bad, it must be good to know the worst.' Het goede is weten wat (meer of minder) slecht is. Het is duidelijk dat deze moraalfilosofische pointe het stempel draagt van de politieke omstandigheden van de tijd. In theoretisch opzicht is dit punt echter bij Adorno al voorbereid door de originele verbindingen die hij samen met Horkheimer tussen het werk van Marx, Nietzsche, Freud en Max Weber legde. Uit de combinaties die zij maakten volgde een op cultuurfilosofie en psychoanalyse gebaseerde maatschappijtheorie – en met de *Dialektik der Aufklärung* ten slotte ook een geschiedfilosofie –, die een rechtvaardiging vormt van de premisse uit het motto 'dat alles slecht is'.

Wat in deze premisse als beginsel aan de maatschappij wordt toegedicht, laat zich echter ook in de taal van de transcendentale filosofie herformuleren. Het is namelijk een van de oogmerken van Adorno's filosofie, zoals trouwens in het algemeen van de filosofie na Hegel, om te ontcijferen wat Kant en het Duitse idealisme het 'transcendentale bewustzijn' noemden. Marx heeft wat dat betreft met begrippen als 'maatschappelijke praxis' en 'ideologie' het voorwerk verricht, dat in de twintigste eeuw wordt voortgezet. Die twintigste eeuw begint in de wijsbegeerte, net als in de geschiedschrijving, pas echt in de jaren twintig (vergelijk Schnädelbach 1992, 309 en over de 'korte twintigste eeuw', namelijk van 1914 tot 1989, Hobsbawm 1995). Wittgensteins *Tractatus* (1921), Lukàcs' *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) en Heideggers *Sein und Zeit* (1927) zijn de drie beslissende boeken. Wat ze gemeenschappelijk hebben, is dat alle drie achter het transcendentale bewustzijn proberen te komen, maar wat ze daar ontdekken verschilt nogal: de een vindt er de taal, de ander de maatschappij en de derde het zijn. Het subject wordt dienovereenkomstig linguïstisch, ideologiekritisch of ontologisch gedecentreerd. Adorno staat wat dit betreft duidelijk in de traditie van Marx en Lukàcs; het is de maatschappij die het ware transcendentale subject blijkt te zijn. De maatschappij constitueert de empirische subjecten en hun (zowel in letterlijke als in ruimere zin) wereldbeschouwing. Aan de ene kant maakt dit het mogelijk om te rechtvaardigen dat het werk van een klein aantal en welbepaalde subjecten, kunstenaars en filosofen namelijk, aanspraak mag maken op algemene geldigheid zonder daarvoor terug te moeten vallen op het begrip 'genie'. Aan de andere kant zijn de gevolgen voor de meerderheid van de subjecten desastreus. De strijd van het ik tegen zichzelf is binnen dit perspectief niet alleen de strijd van het morele tegen het esthetische, van het zintuiglijke tegen het cognitieve, van het politieke tegen het private etc. – een strijd die geen eenduidige, maar telkens weer slechts voorlopige en gehavende winnaars kent. (De *Minima Moralia* zijn zoals de ondertitel zegt: Reflecties uit het gehavende leven.) Deze strijd van het ik is ook de strijd van het maatschappelijk-transcendentale subject tegen het empirische subject, en dit is een gevecht dat het empirische subject zonder meer verliest.

Adorno beschrijft deze nederlaag, net als Horkheimer, met zijn beroemde stelling van het einde van het individu. Ik ga nu dieper op deze stelling in om exemplarisch

aan te tonen welke vorm de strijd van het moderne ik tegen zichzelf bij Adorno aanneemt. Adorno steunt daarbij vooral op drie theoretici: Marx, Weber en Freud.

Individu en individualiteit zijn bij Adorno in eerste instantie historische categorieën; ze moeten niet biologisch of ontologisch worden opgevat. Ze verwijzen naar iets wat ooit in de loop van de geschiedenis is ontstaan, maar daarmee ook vergankelijk is. Het historisch materialisme is een specifieke invulling van deze zienswijze: 'Het individu dankt zijn uitkristallisatie aan de vormen van de politieke economie, in het bijzonder aan die van het stedelijk kapitalisme.' Het individu kenmerkt zich door een zekere onafhankelijkheid en daarmee ook door een verzet tegen socialiseringsprocessen. Dit is echter een onafhankelijkheid die het individu pas verkrijgt doordat het gesocialiseerd wordt via het behartigen van de eigen belangen. Net zo goed als de kapitalistische markt de leden van een maatschappij als economisch handelende personen aan elkaar bindt, speelt zij ze tegelijkertijd tegen elkaar uit. Marx toont zich een voorbeeldig leerling van Hegel als hij constateert dat in de burgerlijk-kapitalistische maatschappij ieder afzonderlijk zijn eigen doel is, maar dat dit doel nooit kan worden bereikt zonder zichzelf en de anderen tot louter middel te maken. Het 'verval' van het individu moet daarom net zo goed 'uit de maatschappelijke ontwikkeling' worden afgeleid. Maar deze ontwikkeling is niet 'louter de vijand' van de individualisering, want zij bestaat zelf dankzij die individualisering. Door de sociaal-economische constitutie van de samenleving laat het individualiseringsproces van meet af aan twee gezichten zien (Adorno 1979, 195).

Een kenmerk van het verval is in economisch opzicht het verlies aan autonomie. 'Het is typerend voor dit tijdperk dat geen enkel mens, niemand uitgezonderd, zijn leven in een enigermate transparante betekenis kan bepalen, zoals vroeger toen men nog in staat was om de marktverhoudingen in te schatten' (Adorno 1979, 39). Dit is een stelling waarmee Weber en Marx (opnieuw als ijverige leerlingen van Hegel) ons al vertrouwd hebben gemaakt. Adorno en Horkheimer erkennen echter alleen de constitutieve rol van het kapitalisme voor zover dit het predikaat liberaal verdient en nog niet het monopolistische tijdperk is binnengetreden. Alleen in het liberale tijdperk is het individu, dat wil zeggen de individuele ondernemer, in staat de marktverhoudingen in te schatten. Dat is ook de reden waarom de vroegkapitalistische ondernemer hier verschijnt als het voorbeeld van persoonlijke individualiteit. Niettemin is Adorno wat dit betreft ook een stuk terughoudender dan Horkheimer. Adorno's voorbeelden moeten eerder worden gezocht in het gesublimeerde, daarmee tevens minder bepaalde domein van de kunst en zijn overigens zeker niet alleen beperkt tot mannen. Er is waarschijnlijk geen enkele passage te vinden die dit zo treffend uitdrukt als zijn 'eerbetoon' aan de figuur Zerlina uit Mozarts *Don Giovanni* (1787):

'In de figuur Zerlina wordt het ritme van rococo en revolutie opgeschort. Zij is geen herderin meer, maar zij is evenmin al een *citoyenne*. Zij behoort in historisch opzicht tot een tussenfase waarin zich vluchtig een humaniteit toont die niet langer verminkt is door feodale dwang en nog gevrijwaard is van burgerlijke barbarij' (Adorno 1982, 34).

Het is de maatschappij, de kapitalistische maatschappij die zich in de loop van de geschiedenis steeds verder ontwikkelt, die zowel de voorwaarde is van de mogelijkheid als van de onmogelijkheid van individualiteit.

Met de politiek-economische analyse is, ten tweede, een *sociologisch* argument verbonden. Max Weber is wat dit betreft de toonaangevende theoreticus. In een lezing van Adorno uit 1953 met de titel *Individuum und Organisation* vinden we reeds alle weberiaanse argumenten bij elkaar. In zijn lezing ziet Adorno de ‘verontrustende kwaliteit’ van de organisatie gelegen in het feit dat ze ‘alomvattend’ is, ‘de maatschappij tot in haar geledingen structureert’ (Adorno 1972, 443). Dit structuurkenmerk correspondeert met (een kenmerk van) het subject. Ondernemer en loonarbeider zijn namelijk niet alleen beroepen; ze zijn ook typen. En als zodanig staan zij voor waarden als ‘eigen verantwoordelijkheid, vooruitzien, plichtsbetrachting, maar ook voor zoiets als starre gewetensdwang, de geïnternaliseerde onderwerping aan gezag’ (Adorno 1972, 450).

Adorno betoont zich in dit opzicht bijzonder schatplichtig aan Weber. Zijn analyse van de burgerlijke antropologie aan de hand van begrippen als ‘plichtsbetrachting’ en ‘gewetensdwang’ duidt immers op Webers beroemde studie *Der Protestantismus und der ‘Geist’ des Kapitalismus*. Weber stelt in dit werk dat de rationele levensstijl gebaseerd op het arbeidsethos constitutief is voor het moderne kapitalisme en voor de moderne cultuur in het algemeen. Volgens Weber stamt dit arbeidsethos af van de christelijke, of preciezer: puriteinse ascese. Het resultaat van dit puriteinse ethos, dat de nadruk legt op de eenzaamheid van het subject dat bij God genade zoekt, is ambivalent. Enerzijds bevat het de ‘volstrekt negatieve houding van het puritanisme tegenover alle zinnelijke en emotionele zaken’, anderzijds bevat het ook ‘één van de wortels van het (illusievolle en pessimistisch gekleurde) individualisme dat later in de Angelsaksische wereld vaste grond onder de voeten kreeg’ (Weber 1988, 95).

Horkheimer en Adorno onderschrijven deze ambivalentie, maar verleggen met de hegeliaanse dialectiek het accent. En met behulp van de theorie van Marx en de cultuurfilosofische veralgemenisering daarvan in Lukàcs’ *Geschiede und Klassenbewusstsein* radicaliseren zij deze dubbelzinnigheid ook nog eens. Horkheimer en Adorno beschrijven deze ambivalentie namelijk niet alleen in de gematigde vorm door erop te wijzen dat de burgerlijk-kapitalistische maatschappij de mensen in één opzicht vrij zou maken, maar in een ander opzicht juist zou onderdrukken. Zij betrekken beide gezichtspunten ook nog eens sterk op elkaar: de ene mogelijkheid is er slechts dankzij de andere. De geboorte van het individu is *alleen maar* mogelijk door het daarmee gepaard gaande einde van het individu als zinnelijk-hedonistisch wezen. In de *Dialektik der Aufklärung* wordt dit kernachtig geformuleerd als ‘zelfbehoud door zelf-destructie’. Vernietiging heeft hier primair een *psychische* betekenis. Het woord betekent ‘introversie van het offer’ en ‘zelfonthouding’; het duidt precies op de door Weber beschreven ascese die zo karakteristiek is voor de protestants gekleurde geschiedenis van Europa.

Het politiek-economische en historisch-sociologische argument van Adorno loopt, ten derde, parallel met een *psychologisch* argument. Hij zet het argument uiteen

met een titel die een persiflage is op een boek van Kierkegaard: De gezondheid tot de dood. Dat ‘de hedendaagse ziekte juist in het normale bestaat’, dat de mensen psychisch gedeformeerd zijn zonder dat ze het in de gaten hebben, vereist een psychoanalytische verklaring. Of zoals Adorno het vaak in een voorwaardelijke vorm verwoordt: het zou zo’n verklaring behoeven. Meer dan argwaan en een aanname kan Adorno op dit punt immers niet bieden. Desondanks moeten we zijn heuristiek van de oorzaken van neuroses, waarin hij een stap verder gaat dan Freud, zeker waarderen. De psychoanalyse van de *regular guy* en de *popular girl*, het type mens dat Adorno primair voor ogen heeft en dat direct de hele Amerikaanse cultuur oproept, moet aannemen dat de eeuwige vrolijkheid, openhartigheid en gezelligheid van zo’n type het gevolg is van een tweedeordeverdringing. Dit is een verdringing die niet alleen gericht is tegen de driften zelf, maar ook nog eens tegen de symptomen van de verdringing van de eerste orde. Symptomen duiden op een ziekte; als echter ook de symptomen verdrongen kunnen worden, dan valt er überhaupt geen ziekte meer vast te stellen.

Onder deze, wetenschappelijk gezien niet geverifieerde voorwaarden is Adorno evenwel oprecht genoeg om toe te geven dat hij voor zijn beweringen een moreel criterium nodig heeft. We kunnen degenen die geloven dat ze gezond zijn alleen laten zien dat ze in werkelijkheid ziek zijn door ‘de wanverhouding tussen hun eigen rationele levensstijl en een potentieel meer zinvolle bepaling van hun leven te tonen’ (Adorno 1979, 69). Hoe deze maatstaf zelf gerechtvaardigd kan worden is een probleem waarop de oudere kritische theorie geen duidelijk antwoord heeft. Adorno zelf heeft telkens weer – in *Minima Moralia* en later in de *Negative Dialectik* – uitentreuren het onbevredigende van elke moraalfilosofische oplossing getoond; of het voorstel nu van het universalisme, het particularisme, de contracttheorie, de ethiek van het medelijden of van de zijde van het scepticisme kwam. Er is simpelweg niets wat alleen maar goed is. Het beste wat men kan bereiken is dat men de minst slechte oplossing vindt. Waar deze oplossing uit bestaat wordt door Adorno niet duidelijk gezegd. Het aanwijzen van een moraalfilosofisch criterium blijft daarom bij hem in laatste instantie een desideratum.

Natuurlijk houdt Adorno ook in dit verband aan het centrale criterium van autonomie vast; hij interpreteert het nu met Freud en de freudiaanse traditie. Met de figuur Zerlina, maar ook met die van Don Giovanni, heeft Adorno al door middel van het concept van de *overgave* zijn interpretatie van autonomie gegeven. Overgave (of zoals Hegel zou zeggen: veruitwendiging) vereist namelijk, nu in freudiaanse terminologie, niet een zwak, zich aanpassend ik, maar juist een sterk ik. Het sterke ik is het psychoanalytische equivalent van het kantiaanse subject, dat wil zeggen het zelfstandig oordelende subject dat handelt op grond van algemeen geldende principes. Constitutief voor dit ik is een uitgebalanceerde ontwikkeling van de dimensie die het Europees rationalisme met zijn beperkte opvatting van de rede met succes heeft onderdrukt: de zinnelijke of ‘mimetische’ dimensie van het zelf (Früchtel 1986, 13 e.v.; 184 e.v.).

Om de stelling van het einde van het individu psychoanalytisch te onderbouwen, zijn er nog allerlei aanvullende theorieën aan te dragen, zoals die van de identificatie

met de aanvaller of die van het individuele lustgewin uit identificatie met de massa. Adorno gaat inderdaad op al deze theorieën door, maar hij radicaliseert ze voortdurend. Daarmee laat hij ze er bewust geen aanspraak op maken empirisch onderbouwde wetenschap te zijn, want de keerzijde van betrouwbare en empirisch onderbouwde kennis bestaat er immers in dat zij tot ‘conventie’ stolt. En dit is niet alleen een serieus probleem voor een maatschappijcriticus die het onconventionele voortdurend bedreigd ziet; het is met name een probleem voor iemand als Adorno voor wie de onafhankelijkheid van het denken en de eigen ‘ervaring’ voor alles gaat (Adorno 1979, 78). Ter rechtvaardiging van zijn poging om de these van het einde van het individu niet alleen psychoanalytisch maar ook politiek-economisch en sociologisch te onderbouwen, houdt Adorno zich daarom bewust op in het *tussengebied* van wetenschappelijk onderzoek en spontane ervaring. Hij wil slechts een algemene hypothese opstellen die verder onderzoek en verder zelfstandig nadenken stimuleert.

Heroïsch nihilisme en gelatenheid

Aan de ene kant eindigt de strijd van het moderne ik tegen zichzelf bij Adorno dus negatief-dialectisch, paradoxaal respectievelijk aporetisch. De verschillende kanten van het ik – dat wil zeggen de verschillende kanten van de moderniteit – zoals het algemene tegenover het individuele, de (kantiaanse) zelfbepaling tegenover de (romantische) zelfverwerkelijking en de discursieve kennis tegenover de individuele ervaring, kunnen niet met elkaar worden verbonden zonder in tegenspraken verstrikt te raken. Aan de andere kant kent Adorno’s moderniteit in de strijd van het maatschappelijk-transcendentale ik tegen het empirisch-individuele ik een duidelijke winnaar: met het einde van het individu triomfeert de totalitaire maatschappij.

Heideggers benadering is een geheel andere dan die van Adorno. Zijn filosofische paradigma is niet een als maatschappijkritiek verwoorde bewustzijnsfilosofie die binnen het subject-objectdenken opereert, maar is zijnsfilosofie. Het gaat hem dan ook niet om een ideologiekritische maar om een ontologische decentrerend van het subject. In *Sein und Zeit* is dat al het geval: als *Dasein* (bestaan) is het subject het er-zijn van het zijn. In die zin is er een analogie, een identiteit in de differentie, met Adorno. Er zijn ook nog overeenkomsten tussen Heidegger en Adorno ten aanzien van bepaalde stellingen en denkpatronen. Tot een van die gemeenschappelijke denkpatronen waarin ik hier geïnteresseerd ben, behoort, zoals ik zal laten zien, die van het agonale, het onverzoenlijke, dus de romantisch-moderne strijd tussen denkprincipes. Op dit punt valt dan ook wel weer een eclatant onderscheid tussen Heidegger en Adorno te constateren. Terwijl Adorno zich in een spagaat houdt tussen het hegeliaans-klassieke en het romantisch-agonale denken, bevindt Heidegger zich ergens tussen het agonale en het hybride denken. Hybride heeft niet de ethisch-psychologische betekenis van zichzelf (het zelf) overschattend, maar de van oorsprong biologische betekenis van vermengend, kruisend. Heidegger voltrekt in dit opzicht een wending van het heroïsche, in ethisch-psychologische betekenis hybride (ik) naar het zijnsbevestigende, niet

met behulp van de bestaande discoursen te beschrijven ik. Ook dit zijnsbevestigende ik is – nu echter in de tweede betekenis van het woord – als hybride te kenschetsen.

Heidegger houdt vast aan de *hybris van het ik* zolang hij Nietzsches interpretatie onderschrijft dat de moderniteit de culminatie van het Europese nihilisme is. In deze fase ziet hij in Nietzsches provocerende onderscheid tussen een passief en een actief nihilisme een mogelijke oplossing voor de diepe crisis waarin het westen door eigen toedoen terechtgekomen is. Nihilisme betekent dat er geen enkel doel meer is waarin alle krachten van het historische bestaan van de volkeren gebundeld kunnen worden. Er is geen doel meer waarachter allen zich kunnen scharen, waardoor het bestaan een eenheid zou vormen. In Nietzsches woorden betekent dit uiteindelijk dat er geen God meer is; er is geen grond (*arché*) meer en evenmin is er nog een doel (*telos*) waar de geschiedenis naartoe gaat (Heidegger 1985, 194). Het bovenzintuiglijke, met name het christelijke principe heeft zijn historische kracht verloren. Het actieve nihilisme biedt Heidegger hier in eerste instantie een oplossing: het verkondigt trots de bereidheid tot het doen van offers en dit alles volgens het devies ‘wat toch al valt, moet men een laatste zetje geven’. Het passieve nihilisme klampt zich daarentegen vast aan oude waarden, zonder te merken dat zulke waarden al volgens een eigen logica aan het verdwijnen zijn. Zoals vele andere cultuurcritici van zijn tijd schrijft Heidegger dit passieve nihilisme toe aan de middelmaat waarvoor hij met verachting de term ‘burgerdom’ gebruikt. Dat hij daarbij gebruikmaakt van een wijdverbreid stereotype merkt hij niet eens (vergelijk Habermas 1985, 167; Ringer 1969; Aschheim 1996, 164; Wolin 1990, 81). De schrijver Ernst Jünger behoort tot deze cultuurcritici. Hij trekt uit Nietzsches algemene diagnose van het nihilisme specifieke sociaalpolitieke consequenties. Heidegger heeft met bewondering Jüngers opstel *Die totale Mobilmachung* (1930) en zijn boek *Der Arbeiter* (1932) in zijn eigen filosofische opvattingen verwerkt. De moderniteit zou helemaal niet – zoals sinds Hegel en in zekere zin eigenlijk al sinds Kant werd gesteld – een zichzelf bepalend tijdperk, een tijdperk van de vrijheid zijn. Volgens Heidegger is de moderniteit eerder een tijdperk van de zijnsvergetelheid, van de existentieel-metafysische onwetendheid. De arbeider staat bij Jünger voor het nieuwe, antiburgerlijke type mens, dat in de strijd – een strijd omwille van de strijd – zowel een esthetische als verlossende vorm van mannelijke scheppingsdrang ziet. Het is een type mens dat bereid is te vechten voor een staat die zelf geheel en al is georganiseerd met het oog op het voeren van oorlog. Zowel Jünger als Nietzsche bieden Heidegger in deze fase een uitweg uit de Europese crisis. Hun *heroïsch nihilisme* beoogt de overwinning van het nihilisme door een heroïsche daad. De neiging tot decadentie die de Europese cultuur eigen is, dient actief te worden voltrokken met als doel om op revolutionaire wijze een nieuwe cultuur te stichten (Wolin 1990, 78, 81; Aschheim 1996, 161).

De totale mobilisatie die door de nationaalsocialisten in de praktijk wordt gebracht, is daarom voor Heidegger aanvankelijk een veelbelovende tegenbeweging tegen het nihilisme. Maar alleen in het begin. Want Heideggers Nietzsche-lectuur volgt later een ‘(...) strategy of double association, of Nietzsche with the essence of

modernity, and modern metaphysics with the nihilistic essence of the Western tradition' (Pippin 1991, 133; vergelijk ook Pöggeler 1963, 104). De stelling dat Nietzsche de nihilistische essentie van de moderniteit aan het licht heeft gebracht, blijft onverminderd van kracht. Nieuw is echter de stelling dat het nihilisme zelf – en tevens de kritiek daarop, dus ook op Nietzsche zelf – niets anders zou zijn dan de culminatie van de metafysische traditie sinds Plato. Deze tweede stelling berust op een opvatting over de metafysica die Heidegger al in zijn inaugurele rede in Freiburg (1929) prominent naar voren bracht. Metafysica is volgens deze opvatting de leer van het zijn (van het zijnde). Met de moderniteit wordt volgens Heidegger door het rationalistische, calculerende proces van objectivering en maakbaarheid het zijnde definitief gelijkgesteld met het werkelijke. Daardoor kan de wil zich opwerpen als de fundamentele motor achter de moderniteit. Nietzsche zou dat met zijn uitdrukking 'wil tot macht' hebben verwoord, maar zou daarbij hebben verzuimd nog eens kritisch over de betekenis ervan na te denken. Nihilisme betekent in die zin voor Heidegger dat *dé* vraag van alle vragen: Wat is het zijn? niet meer kan worden gesteld. Als het zijn volledig onderworpen is aan de menselijke wil, dan ontbreekt zo'n bovenzintuiglijk fundament, door de religie God genoemd, waar geen grond voor gegeven kan worden. In dit licht is de moderniteit op te vatten als de vertwijfelde en in toenemende mate catastrofale poging om een antwoord op de dood van God te vinden. Het is het zoeken van een substituut voor het hoogste principe dat aan het handelen richting gaf. Afscheid nemen van de moderniteit betekent daarom niets anders dan afscheid nemen van de gehele metafysica. Daarin heeft Heidegger in Derrida en Vattimo goedleerse leerlingen gevonden (vergelijk Welsch 1988, 143).

De held is voor alles dus een substituut voor God en dat is hij niet alleen voor Nietzsche en Heidegger. Men kan de gehele geschiedenis van de moderniteit sinds de vroege negentiende eeuw als een hoogst ambivalente heldengeschiedenis schrijven (vergelijk Früchtel 2004). Maar omdat de held de wil incorporeert maakt hij nog steeds deel uit van het verval waarin Europa is geraakt. Het is juist een verdienste van Nietzsche geweest dat hij hierover heeft nagedacht. Heidegger wil dit niet inzien, maar zijn Franse leerlingen hebben er onder de vlag van het postmodernisme des te meer aandacht voor. Vooral Gilles Deleuze heeft in zijn Nietzsche-boek de overwinning van het (hybride) zelf met de *Übermensch* en de ontologische affirmatie beklemtoond. De *Übermensch* bevestigt het worden (dat zowel het affirmatieve als het ontkenende omvat) als het ware zijn. Wat Deleuze echter op zijn beurt niet inziет, is dat Nietzsche deze overwinning op twee manieren presenteert, namelijk enerzijds in een oneindigheidsstructuur en anderzijds in een getrapte structuur. In het eerste geval betekent het *über* van *Übermensch* zoiets als hoger; in het tweede geval staat het voor daarbovenuit, voorbij. Dit is geen tegenspraak, omdat de oneindigheidsbeweging pas op de bovenste trap kan worden ingezet. Op dit niveau wordt – zoals men in het Engels zo treffend kan zeggen – de *superman* tot *overman*. De lineaire ontwikkeling van beneden naar boven maakt plaats voor een cirkelvormige beweging (Pieper 2000, 111). Het zelf probeert dan niet meer *beter* te worden, maar *anders*. Om dit te bereiken moet

de mens eerst twee fasen, respectievelijk die van het moeten en van het willen, achter zich laten. Alleen dan kan hij op het niveau van (de bevestiging van) het zijn komen: ‘Hoger dan “je zult” staat “ik wil” (de helden); hoger dan “ik wil” staat “ik ben” (de goden van de Grieken)’ (Nietzsche 1977, 425; vergelijk ook Nietzsche 1988 Band 4, 152; 1988 Band 10, 503 en Heidegger 1969, 49, 50).

Om de volle betekenis van deze affirmatie van het zijn uit te leggen, knoopt Nietzsche echter ook aan bij de esthetische traditie. Heidegger volgt hem daarin zonder dat hij dit zelf door lijkt te hebben. Nietzsche stelt uitdrukkelijk de *Übermensch* in de plaats van de kunstenaar, het genie. De *Übermensch* staat voor de geontsublimeerde kunst die in het leven is teruggebracht. De voor de hand liggende vraag wat kunst dan is, beantwoordt Nietzsche in deze context heel traditioneel. *Übermensch* is namelijk degene die het willen van de held heeft verleerd, maar daarmee wel geleerd heeft het toeval, dat wil letterlijk zeggen: wat hem toevalt, als gunst, geluk of gratie, te waarderen. In de klassiek-idealistische traditie is het schone daarvoor het model. Zoals Nietzsche zegt: ‘Voor elk heftig willen is het schone onbereikbaar.’ Het schone vereist juist dat men met ontspannen spieren op de grond staat; het vereist dus juist een laten, een toelaten. En als de macht, zoals Nietzsche zegt, ‘gracieuw’ wordt, als zij ons – met Kant maar ook met Heidegger gesproken – een gunst bewijst (of als het tenminste zo lijkt), dan manifesteert zij zich als schoonheid. Dat is bij Nietzsche niet anders dan bij Kant. De ultieme zelfoverwinning bestaat er dus in dat men zijn eigen leven zodanig esthetisch vormgeeft, dat men de passiviteit toegang verleent tot de dynamische activiteit. Dit is wat de *Über-Held* kan, die achter zich laat wat de held typeert: het willen, streven en strijden (7).

Een beter substituuut van God is dus de *Übermensch* als *Über-Held*. Heidegger gebruikt verschillende woorden voor dit substituuut: gelatenheid, anders denken, gedenken, wezenlijk, wat aan het begin stond, het denken dat aan het zijn horig is etc. (Heidegger 1959; 1969). Het is niet eenvoudig in dit denken de plaats te bepalen van het actieve en het passieve element, van het willen versus het toelaten. Er is veel voor te zeggen dat het primaat voor Heidegger bij het passieve element ligt. Daarmee stelt hij zich gemakkelijk bloot aan een cognitivistische en politieke kritiek, want dit denken dat aan het zijn horig is vereist het vermogen tot het genereren van transdiscursieve kennis en in praktisch-politieke zin komt het dicht bij een attitude van gehoorzaamheid (vergelijk Habermas 1985, 163, 168). Toch is er ook iets voor te zeggen om activiteit en passiviteit als in evenwicht te zien. Zo’n interpretatie kan steunen op vergelijkbare beschrijvingen van toestanden in de wereld die bij Heidegger te vinden zijn. Gelatenheid betekent bijvoorbeeld een houding van zowel een ja als een nee ten opzichte van de technische wereld (Heidegger 1959, 23). En ook de verhoudingen die Heidegger in zijn essay over het kunstwerk bespreekt – die tussen wereld en aarde, het principe van onthulling en verhulling, van betekenisontsluiting en betekenisafsluiting – betreffen gelijkwaardige elementen; ze zijn zelfs agonaal gestructureerd, als een strijd (Heidegger 1950, 37 e.v.). Men kan de wederzijdse afhankelijkheid tussen activiteit en passiviteit echter vooral zien in de verhouding tussen de traditionele metafy-

sica en Heideggers eigen alteriteitsmetafysica. De alteriteitsfilosofie van Heidegger kan namelijk niet worden geconcipieerd als tegengesteld aan of als in tegenspraak zijnd met de traditionele metafysica. ‘Tegenbewegingen namelijk’, zo stelt Heidegger geheel in de lijn van Hegel en Freud, ‘hechten zich aan wat is overwonnen’ (Heidegger 1989, 186). Het is niet zo dat men aan de ene kant het verkeerde denken vindt en aan de andere kant het ware denken. Integendeel: het andere, werkelijk oorspronkelijke denken ligt veeleer in de toekomst. Het wordt, zoals Derrida het dan zegt, door ons oneindig voor ons uitgeschoven. Als dit niet zo zou zijn, dan zou de geschiedenis niet meer open zijn. Een einde van de oude metafysica en daarmee een einde van de moderniteit, een radicaal postmodernisme, is dus niet mogelijk (vergelijk Welsch 1988, 147, 157; Figal 1996, 162).

Het ‘andere denken’ zou echter toch ook een geheel ander denken moeten zijn. De verhouding van dit andere denken tot het traditionele denken blijft onduidelijk. Het wordt evenmin duidelijker door de formulering dat beide soorten van denken ‘het elkaar in harmonie weerstrevende, de harmonie van wat elkaar bestrijdt’ zou zijn (Figal 1996, 161). Wel duidelijk is het fundamenteel *agonale* karakter ervan. In die zin doet bij Heidegger het beginsel van de moderniteit, de strijd van het ik met en tegen zichzelf, zijn intrede op een anoniem, subjectloos niveau van het denken als een strijd tussen twee fundamenteel verschillende en desondanks toch ook weer niet zo heel veel van elkaar verschillende paradigma’s. Heidegger geeft wat dat betreft een heel modern antwoord op het probleem van het denken. Meer in het bijzonder houdt dit denken zich op tussen de *agonale* en hybride varianten van de moderniteit. De moderniteit is namelijk niet alleen hybride in de zin dat er wordt teruggegrepen op het principe van de scheppende mens als plaatsvervanger van God, wat een permanente neiging tot overmoed inhoudt, maar ook in de zin dat dit denken ditzelfde principe onsubjectiveert, anoniem maakt en het daarmee humanistisch, subjectfilosofisch gesproken onsublimeert. Het andere denken wil niet revolutionair nieuw maar evenmin slechts een klein beetje anders zijn. Het wil eerder het ene door middel van het andere; het wil het nog niet gedachte door de oneindige recombinate van wat al wel is gedacht. Het was evenwel Deleuze die deze opvatting van hybriditeit met minder schroom uitsprak dan Heidegger. Beiden zijn door het accent dat zij leggen op het procesmatige karakter van het niet vast te pinnen zijn, nazaten van de levensfilosofie en de romantiek. Zij zijn ook schatplichtig aan de romantiek in de zin dat beiden (zoals trouwens ook Derrida) aangewezen zijn op de dimensie van het esthetische als het denkmodel. In dat opzicht heeft Rorty gelijk als hij Heidegger (en Derrida) in de romantische traditie van zelfschepping plaatst. Wat Heidegger echter boven zo’n soort van privéfilosofie doet uitstijgen – en waar Rorty geen gevoel voor heeft – is de poging om de metafysica onder moderne voorwaarden te denken. Anders gezegd: zijn poging om de moderniteit na Hegel opnieuw met de metafysica te willen verzoenen. En dat is wat hij dan weer deelt met Adorno.

Literatuur

- Adorno, Th. (1972) *Individuum und Organisation*. In: *Gesammelte Schriften*. Band 8: *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Th. (1979) *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Aschheim, S.E. (1996) *Nietzsche und die Deutschen. Karriere eines Kults*. Stuttgart/Weimar, Metzler.
- Figal, G. (1996) *Heidegger zur Einführung*. Tweede druk. Hamburg, Junius.
- Früchtl, J. (1986) *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Früchtl, J. (2004) *Das unverschämte Ich. Eine Heldengeschichte der Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985) *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1950) *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In: *Holzwege*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1959) *Gelassenheit*. Pfullingen, Neske.
- Heidegger, M. (1969) *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1985) *Der Wille zur Macht als Kunst*. Gesamtausgabe Band 43. Red. B. Heimbüchel. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, M. (1986) *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe. Band 65. Red. F.W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Hobsbawm, E. (1995) *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München/Wenen, Hanser.
- Menke, C. (1996) *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Nietzsche, F. (1972) *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre*. In: *Werke in drei Bänden*. Band III. Red. K. Schlechta. München/Wenen, Hanser.
- Nietzsche, F. (1988) *Also sprach Zarathustra*. Kritische Studienausgabe, Band 4. Red. G. Colli en M. Montinari. München/Berlijn/New York, dtv/De Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988) *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*. Kritische Studienausgabe Band 10. Red. G. Colli en M. Montinari. München/Berlijn/New York, dtv/De Gruyter.
- Nussbaum, M. (1986) *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge University Press.
- Pieper, A. (2000) *Zarathustra als Verkünder des Übermenschen und als Fürsprecher des Kreises*. In: V. Gerhardt (red.) *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*. Berlijn, Akademie.
- Pippin, R.B. (1991) *Modernism as a philosophical problem. On the dissatisfactions of European high culture*. Oxford/Cambridge Mass., Blackwell.
- Pöggeler, O. (1963) *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske.
- Ringer, F.K. (1969) *The decline of the German mandarins*. Cambridge, Mass.
- Schnädelbach, H. (1999) *Hegel zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Schnädelbach, H. (1992) *Philosophieren nach Heidegger und Adorno*. In: *Zur Rehabilitation des animal rationale*. Vorträge und Abhandlungen 2. Herbert Schädelbach (red.). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Weber, M. (1988) *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des kapitalismus*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen, Morh (Siebeck).
- Welsch, W. (1988) *Unsere postmoderne Moderne*. Weinheim, VCH.
- Wolin, R. (1990) *The politics of being. The political thought of Martin Heidegger*. Columbia University Press.