dialektiek der verlichting

dr. jacob klapwijk

van gorcum

Dr. Jacob Klapwijk

Dialektiek der verlichting

Een verkenning in het neomarxisme van de Frankfurter Schule

Tweede druk

Van Gorcum Assen/Amsterdam 1977

© 1977 Van Gorcum & Comp. B.V., Postbus 43, Assen

Uit deze uitgave mag niets worden gereproduceerd door middel van boekdruk, fotokopie, foto-offset, microfilm of welk ander middel dan ook, zonder schriftelijke toestemming van de uitgever.

ISBN 90 232 1409 9

Layout en druk: Van Gorcum - Assen

Woord vooraf

Bijgaande studie werd in eerste instantie vervaardigd met het oog op de openbare les die ik als lector in de geschiedenis van de nieuwe wijsbegeerte op 7 mei 1976 in de aula van de Vrije Universiteit te Amsterdam gehouden heb. Slechts het meest essentiële kon daar uiteraard ter sprake komen.

Schrijver dezes houdt zich aanbevolen voor kritisch kommentaar, vooral ook van hen die zijn uitgangspunt of eindpunt niet zullen delen.

J. Klapwijk

Bij de tweede druk:
De spoedige herdruk van dit boek en de toegepaste reproduktietechniek gaven me slechts gelegenheid op ondergeschikte punten in de tekst enige verbeteringen aan te brengen, hoofdzakelijk van taalkundige aard. De paginering bleef ongewijzigd.

J. Kl.

Inhoud

1. *Wat is ‚dialektiek der verlichting'?* **1-9**

De betoverde wereld (1) 2
Dialektiek (2) 4
Aufklärung - Hegel - Marx (3) 6
De nood van het neomarxisme (4) 8

2. *De kritische theorie van Horkheimer en Adorno* **10-21**

De taal van het lijden (1) 11
Kritiek en verzoening (2) 13
Theorie en praxis (3) 15
Is de rede betrouwbaar? (4) 18

3. *Marcuse en de erotisering van de kultuur* **22-38**

Freud en Fromm (1) 22
Realiteit-rede-repressie. De oerhorde (2) 26
Levensdrang en doodsdrift (3) 29
De vaderloze maatschappij. Surplusrepressie (4) 32
Aan gene zijde (5) 36

4. *De politieke Marcuse* **39-51**

De een-dimensionale mens (1) 39
Vrijheid en projekt (2) 41
Is de technologie politiek neutraal? (3) 44
De vicieuze cirkel (4) 48

5. *Adorno en de negatieve dialektiek* **52-63**

In Auschwitz stierf de mens (1) 52
Denken en lijden (2) 55
Materialisme en mondigheid (3) 57
De komende katastrofe (4) 59
Het beginsel hoop (5) 61

6. *Habermas en de technokratische ideologie* **64-76**

Wetenschap en techniek als ideologie (1) 64
Arbeid en interaktie (2) 67
Marx en de knepen van het kapitalisme (3) 70
Dialektiek der verlichting? (4) 73

7. *Kritiek en bevrijding bij Habermas* **77-93**

Fenomenologische kenniskritiek (1) 77
Synthese door arbeid en klassenstrijd (2) 79
Dialektiek van het zedelijke (3) 82
Theorie is therapie (4) 85
Emancipatorische interesse (5) 88

8. *Horkheimer en het religieuze heimwee* **94-102**

De immanente logika van de geschiedenis (1) 94
Religie onthult eindigheid en onrecht (2) 95
Tussen verlangen en vrees (3) 99
De kritische theorie gekompromitteerd (4) 100

9. *De mythe en het messiaanse licht* **103-116**

De wereld is hard geworden (1) 103
De veelzinnige dialektiek (2) 105
Dialektiek als geloof en mythe (3) 108
Het messiaanse licht (4) 113

Register 117

Afkortingen

DA = M. Horkheimer & Th.W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente* (1947), Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, 1969.

EC = H. Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, (1956[1]) 1966[2].

EI = J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (1968[1]), 1973[2].

KV = M. Horkheimer, *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft: Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*, hg. A. Schmidt, Teil I Eclipse of Reason (1947) übersetzt, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag GmbH, (1967) 1974.

ND = Th.W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (1966) 1970.

OM = H. Marcuse, *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1964.

SA = M. Horkheimer, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen: Ein Interview mit Kommentar*, hg. H. Gumnior, Hamburg: Furche Verlag, (1970) 1971.

TW = J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, (1968) 1971[5].

1. Wat is 'dialektiek der verlichting'?

Er is vermoedelijk geen thema zo kenmerkend geworden voor de neomarxisten uit de zg. ‚Frankfurter Schule' als het thema dat wordt aangeduid met de woorden ‚dialektiek der verlichting'. In 1947 verscheen een boek met de gelijknamige titel – *Dialektik der Aufklärung* – bij de uitgeverij Querido te Amsterdam. In die tijd werd het echter nauwelijks opgemerkt. Naderhand waren het voornamelijk studenten die het belang ervan inzagen: in de jaren zestig kwamen er enige piraten-edities in omloop. Eerst in 1969, een jaar nadat er hevige onlusten waren uitgebroken aan de Berkeley-universiteit in Californië en ook in Parijs, Amsterdam en Berlijn haarden ontstonden van het revolutionaire studentenverzet en met dit al het neomarxisme in de schijnwerpers van de belangstelling trad, werd de *Dialektik der Aufklärung* opnieuw gepubliceerd.

De auteurs, Max Horkheimer en Theodor W. Adorno, hebben bij die gelegenheid in een woord vooraf opgemerkt, dat de hier gelanceerde geschiedeniskonceptie, kultuuranalyse en wetenschapskritiek weliswaar in de barre tijden van de nationaal-socialistische terreur waren ontwikkeld, maar ondertussen haar aktualiteit allerminst verloren hebben. Het fascisme, zo stellen zij, mag niet gezien worden als verleden tijd, als een toevallig intermezzo in de wereldgeschiedenis, een kort moment van razernij. Het was veeleer een gongslag in de tijd, een signaal van ongehoorde ontwikkelingen. Het fascisme was symptomatisch, zoals tegenwoordig ook de knellende ketens van de derde wereld en de hernieuwde opkomst van linkse en rechtse diktaturen symptomatisch

moeten heten. Al deze verschijnselen waren en zijn symptomen van de harde wereld van vandaag, die de weg is ingeslagen naar een mondiale maatschappij van macht en geautomatiseerde beheersing. Op weg naar deze totale technologische integratie botsen gigantische ekonomische en politieke blokken met innerlijke, objektieve noodzakelijkheid op elkaar en laten zodoende een huiveringwekkend spoor na van druk, diktatuur en onmenselijk lijden[1].

Onmenselijkheid en leed tekenen zich dan ook niet alleen af in de Westerse wereld, maar eveneens – zo hebben deze neomarxisten tot hun schrik moeten konstateren – in de kommunistisch geregeerde landen (KV 8). Over een intermezzo gesproken: niet het fascisme maar veeleer de herwonnen vrijheid na de tweede wereldoorlog moet als een interim worden aangemerkt: een kort moment van opluchting. Sedertdien is de opmars naar een totaal beheerste wereld weer op gang gekomen, al wordt deze in het Westen nog tegengehouden of misschien ook verbloemd door de speelruimte van individuele vrijheid. Hoe dat ook zij, over onze hoofden heen voltrekt zich de ‚dialektiek der verlichting' (DA ix).

De betoverde wereld (1)

Wat moet in dit verband verstaan worden onder ‚dialektiek der verlichting'? De betekenis van deze woorden varieert binnen de Frankfurter Schule, zoals nog zal blijken. Grondleggend is echter de opvatting van Horkheimer en Adorno, die het woord Aufklärung of verlichting betrokken hebben op de oerangst van de primitieve mens. De mens zou van huis uit een diepgewortelde huivering koesteren voor de duistere krachten van de kosmos, die haar spel spelen met deze nietige, aardse sterveling. Verlichting betekent dan zoveel, dat het licht van de rede ontstoken wordt en de mens in een uiterste inspanning van zijn denken zich bevrijdt uit

[1] DA ix. Zie ook M. Horkheimer, *Kritische Theorie: Eine Dokumentation*, Frankfurt a/M: S. Fischer Verlag GmbH, 1968, Band I, p. xi, Band II, p. viii.

de greep van deze betoverde en betoverende wereld. Men zou hier b.v. kunnen denken aan het eertijds geruchtmakende boek van de Amsterdamse predikant Balthasar Bekker *De betoverde Weereld* uit 1692 en i.h.a. aan het zelfverzekerde mondigheidsstreven van de verlichte geesten uit de 18de eeuw. Het program van de Aufklärung is sindsdien geweest, zo kan men met een bekende term van Max Weber zeggen, het program van de ‚onttovering van de wereld' (DA 9).

De mens heeft het altijd al te stellen gehad met de angst voor de hem omringende wereld. Voorheen werd deze angst – aldus de Frankfurters – opgevangen door ‚mimèsis', d.w.z. door een nabootsing en navolging van de makrokosmische processen in eigen leven. De mimèsis was a.h.w. de navelsnoer waardoor mens en moeder-natuur verbonden waren[2]. De mens zocht de dreiging van de natuur te ontgaan door zich met haar te vereenzelvigen in mimicry. Hij probeerde de kringloop van het leven en het ritme van de natuur te herhalen in de doffe dreun van trommel en dans, in magisch ritueel en mythologische participatie. De mens leverde zich willoos uit aan de natuur. Hij verslingerde zich aan haar en werd door haar beheerst, naamloos, onpersoonlijk, kollektief.

Ten overstaan van de natuur is het echter van tweeën een: heerschappij van de natuur over de mens dan wel heerschappij van de mens over de natuur: heersen of beheerst worden (DA 38). De Aufklärung is – aldus Horkheimer en de zijnen – de keuze geweest voor het tweede alternatief: desakralisering van de natuur, verstoring van de mythe, mondigheid van de mens, opkomen voor eigen recht en waardigheid, autonoom gebruik van de rede, distantie tussen subjekt en objekt, greep op het gebeuren, registreren en kalkuleren, experimentele wetenschap, mathesis en logika, mechanisatie van de arbeid, industriële produktie en een mondiaal vervoer van grondstoffen en goederen (DA 19).

[2] Aldus G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie: Theodor W. Adorno – Herbert Marcuse – Jürgen Habermas*, Freiburg: Verlag Rombach, 1973³, p. 26.

Vanaf het grijze begin der beschaving is deze verlichting in stilte werkzaam geweest. Vanaf de 18de eeuw – niet zonder reden de eeuw van de verlichting genoemd – heeft ze in brutale zelfbewustheid haar emancipatorisch en expansionistisch streven onthuld. De primitieve schrik voor de natuur is vanaf die tijd omgeslagen in de strategie van haar rationele doordenking en beheersing (DA 21, 46, 189).

Dialektiek (2)

Hier naderen we tot wat de ‚dialektiek' van de Aufklärung wordt genoemd. De Aufklärung heeft in de loop der eeuwen niet gebracht wat ze beloofde. Ze heeft zich verkeerd in haar tegendeel. De verlichte rede is doende haar idealen van redelijkheid, vrijheid, recht en waardigheid te liquideren. Ze dreigt haar greep op de natuur te verliezen. Ze staat op het punt zichzelf te vernietigen (DA 3).

Hoe dit alles zo is gekomen? De ken- en beheersingsdrang van de westerse wetenschap en techniek is totalitair gebleken. Machtsdrang heeft geen halt gehouden voor de mens, voor de menselijke natuur. „Natuurbeheersing impliceert mensenbeheersing", aldus Horkheimer[3]. Mens en maatschappij worden rationeel beheerst en binnen deze machtsstrukturen

[3] KV 94. In het voor de wetenschapstheorie van de Frankfurter Schule grondleggende art. „Traditionelle und kritische Theorie" (1937) dacht Horkheimer aanvankelijk veel positiever over de traditionele wetenschap en technologie. In de lijn van Marx stelde hij, dat bij alle maatschappijkritiek de intellektuele techniek van de natuurbeheersing zo ver mogelijk diende te worden ontwikkeld. In: M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, II, p. 165. Desondanks is het thema van de dialektiek der verlichting reeds hier in beginsel aanwezig. De kritische maatschappijtheorie kan nl. worden samengevat, zo zegt hij, in het existentiële oordeel, „daß die Grundform der historisch gegebenen Warenwirtschaft, auf der die neuere Geschichte beruht, die inneren und äußeren Gegensätze der Epoche in sich schließt, in verschärfter Form stets aufs neue zeitigt und nach einer Periode des Aufstiegs, der Entfaltung menschlicher Kräfte, der Emanzipation des Individuums, nach einer ungeheuren Ausbreitung der menschlichen Macht über die Natur schließlich die weitere Entwicklung hemmt und die Menschheit einer neuen Barbarei zutreibt", pp. 175 sq.

kan de mens geen mens meer zijn. Hij verliest zijn individuele betekenis, zijn unieke waarde. De zin van het mens-zijn gaat tegenwoordig op in de funktie die de mens vervult binnen de geïndustrialiseerde samenleving.

Wie moet voor deze ontwikkeling verantwoordelijk worden gesteld? Niet een eenzame diktator, niet een enkele, onderdrukkende klasse. De mens heeft zichzelf verstrikt in de spiraal van schuld en tragiek. De mens is onderdrukte en onderdrukker ineen, niet alleen slachtoffer maar ook werktuig van onderdrukking, medeplichtig en schatplichtig aan het maatschappelijk systeem. De mens wordt door de sociale strukturen misvormd, maar verminkt ook zichzelf. Ter meerdere glorie van het technisch vernuft worden alle overige funkties van het menselijk ik gediskrediteerd (KV 153). De mens heeft zichzelf verlaagd tot een instrument of objekt. Loonarbeider en grootindustrieel zijn tezamen verworden tot verlengstukken van de gevestigde machtsorde.

Zo gezien, kan men met recht spreken van een dialektiek, een omslag in de wereldgeschiedenis. Opgekomen uit een harde, meedogenloze natuur zinkt de mensheid terug in harde, onmenselijke bestaansvormen. De expansieve drift van de westerse mens om heel de fysische en menselijke natuur te grijpen en begrijpen, heeft zich verzelfstandigd tot het beginsel van de blinde heerschappij (DA 48), door Adorno later kortweg het ‚Prinzip Herrschaft' genoemd. Het is alsof de blinde natuur opnieuw, nu onder de fraaie naam van maatschappelijke orde, haar spel met de mensen speelt.

De gevolgen zijn ernstig, vooral ook voor de mens zelf. Aufklärung is omgeslagen in mythologie en ‚mimèsis'. Het mythisch geloof in de kringloop der seizoenen keert terug in mythisch ontzag voor de door de wetenschap ontdekte wetten van de natuur. Om de natuur te beheersen moet en gaat de mens zich aan haar en haar wetten aanpassen. Het vrije denken vernietigt zichzelf als orgaan van aanpassing (DA 18, 48). En met dit al vindt er opnieuw een mythologisering van de werkelijkheid plaats: de taal der feiten is sakrosankt geworden (DA x).

Daarom is ook de mimetische impuls, de primitieve aan-

passing aan de levenloze natuur – ondanks het taboe dat erop rust – in de moderne wereld allesbehalve overwonnen[4]. Ze heeft beslag gelegd op ons ekonomisch bestaan; ze is gerationaliseerd in de geautomatiseerde instruktie van geestelijke processen. Het doffe gedreun van de fabriekshal, de dril van de gedisciplineerde arbeid en het rusteloze ritme van vlijt en klokketijd zijn de hartslag van het moderne leven: een rituele, gekonditioneerde vereenzelviging van talloze, naamloze, verwisselbare werkers met het produktiesysteem[5].

Men zou hier kunnen spreken van een fundamentele vervreemding. De mens vervreemdt van zichzelf. Hij vervreemdt ook van de hem omringende wereld, een wereld die evenzeer misbruikt wordt. In haar kent de mens zijn plaats niet meer. Hij laat zich hanteren als een willoos werktuig. Daarom kan hij op een kwade dag ook zomaar een instrument worden in de hand van gewetenloze diktators, die zich toegang hebben verschaft tot de bedieningspanelen van het sociaal systeem. Aufklärung is, al met al, geen universele verlichting maar universele verblinding (DA 48). Zo speelt ze totalitaire bewegingen in de kaart. Het fascisme was metterdaad niet exceptioneel, maar symptomatisch (DA 175).

Aufklärung – Hegel – Marx (3)

De hier geschetste thematiek van de dialektiek der verlichting heeft een gekompliceerde struktuur. In deze thema-

[4] KV 113. Het mimetische taboe treft volgens Adorno vooral alle authentieke kunst: ‚Zuflucht des mimetischen Verhaltens'. Zie zijn *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1973, p. 178, 86.

[5] DA 190, 27. Reeds eerder werd door een vroege geestverwant van Horkheimer, Walter Benjamin, gewezen op de mythische herhalingsdwang in het kapitalisme. Benjamin had ook een vrij spekulatieve opvatting over de mimetische oorsprong van de menselijke taal. Zie: W. Benjamin, „Lehre vom Ähnlichen" en J. Habermas, „Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins", in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1973, pp. 23 sqq, 189 sq.

tiek spreekt allereerst de geest van de Aufklärung, d.w.z. het axiomatisch geloof van de westerse mens in de rede als grondslag van vrijheid en lichtbron van de kultuur (DA 3), zoals dit reeds door Kant geformuleerd werd. In deze thematiek klinkt voorts ook door de stem van Hegel, omdat en voorzover het ongekompliceerde 18de-eeuwse vooruitgangsgeloof in de zin van een lineaire ontwikkeling naar vrijheid en licht heeft moeten plaats maken voor het beginsel van dialektiek, voor de door Hegel geopperde gedachte, dat de historische ontwikkeling slechts door tegenstellingen heen de lichtende vrijheid kan bereiken. In deze thematiek wordt vervolgens ook plaats gegeven aan een stuk krisis-filosofie, omdat het vooruitgangsgeloof vaarwel is gezegd en de dialektische omslag wordt uitgelegd als een dialektische terugslag, de progressie wordt geduid als regressie. Het is op dit punt dat de neomarxisten kunnen aanknopen bij het pessimisme van een Schopenhauer (Horkheimer), het nihilisme van een Nietzsche (Adorno) of de kultuurkritiek van een Freud en een Heidegger (Marcuse). In het thema van de dialektiek der Aufklärung is tenslotte vooral ook verwerkt het dialektisch materialisme. Ik denk hier aan de analyse die Marx gegeven heeft van het westerse kapitalisme als een stelsel waarin de mens zich d.m.v. arbeid heeft willen bevrijden van de natuur, maar waarin hij desondanks toch weer vervreemd is van zichzelf door verslaving aan de wereld van de zg. ‚ekonomische waren': de verzelfstandigde, mythologische expressie van wat in feite resultaat van menselijke en maatschappelijke arbeid is[6].

Ondertussen gaat het hier om een vorm van ‚neo'-marxisme. Allerlei kernmomenten uit de leer van Marx zijn terzij-

[6] Marx heeft in dit verband gesproken van het fetisj-karakter van de wereld der waren, d.w.z. de mythisch-metafysische projektie van het maatschappelijk karakter der arbeid in de produkten zelf. De moderne mens zou in de ban hiervan gekomen zijn als van een ‚tweede natuur'. Zie: *Das Kapital: Zur Kritik der politischen Ökonomie*, I, 1, IV. Volgens Marx zou deze ban worden opgeheven, zodra de mens zich andere produktievormen verkoos, een zienswijze die de neomarxisten niet zonder meer delen (2.4; 7.3).

de geschoven, o.a. de leer van de klassenstrijd en van het proletariaat als revolutionair subjekt *in spe*. Voor de neomarxisten zijn nl. – zoals reeds bleek – ook de arbeiders in de gevestigde orde ingekapseld: het web van de mythe heeft zich geweven over alle lagen en klassen van de bevolking. Hier ligt de diepste grond van het neomarxistische kultuurpessimisme. Om die reden is ook Marx' leer van een heilsstaat vervluchtigd. Voorzover er bij Horkheimer al sprake van is, dan toch slechts in termen van een ‚utopie' (KV 173).

De nood van het neomarxisme (4)

De nood van het neomarxisme is hierin gelegen, dat het de Aufklärung wantrouwt en dat het desondanks niet ziet, hoe het westerse denken zich zou kunnen ontplooien buiten haar om. Enerzijds wil men zich vastklampen aan de idee van de zichzelf verlichtende rede en verwerpt men alle romantisch irrationalisme als een heilloze vlucht, anderzijds kan men niet anders dan de rede aanmerken als ‚Organ der Herrschaft', medeplichtig aan de ‚schuld' van de maatschappelijke verblindingssamenhang (DA 45, 48), om het even of deze zich nu uit in de geesteswaan van het koncentratiekamp, het geestdodende van de arbeid of in de geesteloosheid van industriële kunst en massakultuur[7].

De nood van het neomarxisme is de nood van de rede. De rede kan bevelen, ze kan ook gehoorzamen, maar ze kan zich niet bevrijden uit de strukturen van macht en bevel. De rede kan niet loskomen uit de dialektiek van haar eigen ontwikkeling, ja, ze lijkt er zich hoe langer hoe meer in te verstrikken. Het mythisch-wetenschappelijk respekt van de moderne mens voor de gegeven feiten, voor feiten die hij

[7] KV 165. Onder industriële kunst versta ik, dat de industriële reproduktietechnieken – zoals W. Benjamin beklemtoond heeft – ingrijpen in de interne struktuur van het kunstwerk. Anders dan Benjamin heeft Adorno deze ontwikkeling gezien als een degeneratie van de kunst. Zie J. Habermas, „Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins", in: *Zur Aktualität Walter Benjamins*, pp. 184, 191.

toch zelf in de hand heeft (!), wordt uiteindelijk zelf tot een gepantserd feit, dat machteloos maakt en een noodzakelijke, om niet te zeggen, noodlottige ontwikkeling inluidt. De wetenschapper begrijpt en beheerst het detail, het geheel heeft zich daarentegen verzelfstandigd tot een onbegrepen machtsstruktuur, die omgekeerd de mens beheerst en ook de verlichte, zelfbewuste wetenschapper slaat met blindheid en bewusteloosheid. De mythologie heeft de vrijheid geabsorbeerd, ook de vrijheid van denken. Waar de mens het denken en nadenken nalaat, wreekt het denken zich aan hem in de onpersoonlijke strukturen van wiskunde, techniek en organisatie (DA 48, 47).

Zo rijst er een tweevoudige vraag. Allereerst: hoe kan de maatschappij zich bevrijden uit de dialektiek der verlichting? En voorts: hoe kan ook de rede ontsnappen aan deze dialektiek? Zie hier de *crux*, het dubbelzware kruis van de ‚kritische theorie'.

Alvorens zelf deze vraag nader in ogenschouw te nemen, wil ik nagaan, hoe de Frankfortse filosofen gezocht hebben naar een uitweg. Achtereenvolgens staan we stil bij het koncept van Horkheimer en Adorno in hun *Dialektik der Aufklärung* en aanverwante publikaties uit de jaren veertig (2), dan bij de problematiek van Marcuse in *Eros and Civilization (3)* en *One Dimensional Man* (4), voorts bij de negatieve teneur van Adorno's hoofdwerk *Negative Dialektik* (5), vervolgens bij de opvattingen van Habermas over de laatkapitalistische ideologie (6) en bij de kritiek van zijn *Erkenntnis und Interesse* (7) en tenslotte bij de religieuze solutie van Horkheimer omstreeks 1970 (8). De studie mondt uit in een evaluering en radikalisering van de gegeven kritiek (9).

2. De kritische theorie van Horkheimer en Adorno

Ik begin bij het gezamenlijk koncept van Horkheimer[8] en Adorno[9] uit de jaren veertig. Hierin is wel het meest opvallend, dat beide denkers de dialektiek van de Aufklärung aan de kaak stellen, maar de Aufklärung zelf ontzien. Het axiomatisch uitgangspunt van Horkheimer en Adorno ligt in de Aufklärung, in de verlichte en verlichtende rede. „Wir hegen keinen Zweifel – und darin liegt unsere *petitio principii* –, daß die Freiheit in der Gesellschaft vom aufklärenden Denken unabtrennbar ist" (DA 3). „Wir sind zum Guten oder zum Schlechten die Erben der Aufklärung" (KV 123).

Deze onverbloemde bijval aan de Aufklärung bepaalt dan ook van meet af aan de aard van de oplossing die Horkheimer en Adorno voor ogen staat. De kritiek op de Aufklärung in haar negatieve ontwikkeling, zo zegt men,

[8] *M. Horkheimer,* geb. 1895 te Stuttgart, werd 1930 hoogleraar in de sociale wijsbegeerte aan de universiteit van Frankfort a/M en tevens direkteur van het in 1923 opgerichte ‚Institut für Sozialforschung'. Als jood emigreerde hij in 1933 uit Duitsland. In 1934 bracht hij zijn instituut onder bij de Columbia Universiteit te New York, waarheen hem ook zijn Frankfortse kollega's volgden, onder wie Marcuse en naderhand ook Adorno. In 1949 keerde hij met Adorno naar Frankfort terug. Overl. 1973.

[9] *Th. W. Adorno,* geb. 1903 te Frankfort, sedert 1930 medewerker van Horkheimer. Hij vertrok in 1934 naar Oxford en sloot zich in 1938 weer aan bij het instituut te New York. Na 1949 werd hij hoogleraar in de wijsbegeerte en sociologie aan de universiteit van Frankfort en volgde Horkheimer op als direkteur van het aldaar weer opgerichte instituut. Overl. 1969.

moet leiden tot een positieve opvatting van wat Aufklärung dient te zijn. „Die dabei an Aufklärung geübte Kritik soll einen positiven Begriff von ihr vorbereiten, der sie aus ihrer Verstrickung in blinder Herrschaft löst" (DA 6). Gekonfronteerd met wat Horkheimer genoemd heeft de ‚eclipse of reason'[10], zoeken de auteurs naar een mogelijke uitweg. Hierbij blijken de volgende kernpunten in geding: de noodzaak van radikale bezinning op eigen zelf en op het getuigenis van de taal (1), de eis van emancipatorische kritiek en van verzoening met de natuur (2), de verwerkelijking van de Aufklärung in de samenhang van theorie en praxis (3).

De taal van het lijden (1)

Radikale zelfbezinning of zelfkritiek van de rede (KV 165) zou eigenlijk moeten bestaan in de totale ontmaskering van de schijnbare noodzakelijkheid waarmee de heersende rede en redelijkheidsstrukturen zich aan ons opdringen. Dit is echter volgens Horkheimer een onmogelijke opgave. We zouden ons hiertoe buiten de werkelijkheid en buiten de heersende traditie moeten stellen. Zelf verstrikt in de heerszucht van de rede, zijn we niet in staat tot een dergelijk demasqué. Wat wel mogelijk lijkt is een soort immanente, maar transcendenteel (op het uitgangspunt) gerichte kritiek. Het moet doenlijk zijn om van binnenuit de vinger te leggen bij de onhoudbare spanning in ons kultuursysteem, bij het antagonisme van rede en natuur (KV 165).

Rede en natuur hebben averij opgelopen aan elkaar. De rede heeft zich vervreemd van de natuur en zich zodoende ook vervreemd van zichzelf. M.n. in de wetenschap is de menselijke rede hoegenaamd zichzelf niet meer. Dat laat zich, wel beschouwd, ook niet loochenen. Blijkens de ijzeren logika waarmee de wetenschap in haar natuurbeheersing te

[10] Aldus de titel van de oorspronkelijke, Amerikaanse versie van (het eerste deel van) *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft.*

werk gaat, heeft zij de harde trekken van de geëxploiteerde natuur zelf thuis gekregen. In haar zelfhandhaving tegenover de natuur zet de wetenschap in feite de zelfhandhaving voort die eigen is aan de natuur. Dat noemt Horkheimer dan ook de wraak of de revolte van de natuur. De beknotte natuur wreekt zich op de mens. De geest is niets dan een element van de natuur, zolang hij volhardt in zijn tegenstelling tot de natuur, aldus Horkheimer (KV 131).

Al met al heeft de geest behoefte aan een radikale bezinning op eigen zelf, op eigen historische oorsprong. De mens zal moeten inzien, dat het autonome denken, hetwelk hem deed oprijzen uit de natuur, dwingend beslag op hem is gaan leggen, zodat het gekonstateerde dwangmechanisme van de natuur zich in eigen denken aandient, weerspiegelt en doorzet. Het menselijk subjekt heeft de natuur als beheersbaar objekt tegenover zich geplaatst en radikale zelfbezinning moet nu doordringen tot deze schrijnende breuk van subjekt en objekt. Want aan deze breuk hebben we te danken de harde littekens van het gedomesticeerde natuurmechanisme als ook de harde lijnen van het dominerende denken. Radikale kennis kan aan deze harde lijnen haar affiniteit leren begrijpen met de natuur. Zij kan zichzelf leren verstaan als gespleten, als afgesplitste natuur (DA 45, 46).

Voor deze radikale ‚Selbsterkenntnis des Geistes' (DA 46) is de mens – aldus Horkheimer – aangewezen op het getuigenis van de kunst, de taal en de filosofie. Kunst, taal en filosofie verraden nl. de verdrukking van de natuur. Zij geven lucht aan de verdrongen mimetische impuls. Vooral het universele medium van de taal trekt in de geschiedenis een lichtend spoor van verlangen, van ‚Sehnsucht', die opwelt uit de onderdrukte natuur, de geknechte mensheid. Voorzover de taal nog niet is terecht gekomen in de papiermolen van de massakultuur of de propagandamolen van het fascisme, is zij reflex van het lijden (KV 167). Taal en literatuur laten zien wat er in de werkelijkheid eigenlijk omgaat. Haar waarheid is dan ook de overeenstemming van woord en werkelijkheid (KV 168). De waarden en ideeën van de kultuur, in taal vervat, zijn ‚protesten van de natuur tegen haar

dwangpositie', uitingen van de mimetische levensimpuls, schaars geworden getuigenissen van authentieke nood[11].

Zulke getuigenissen zijn vooral geformuleerd in de filosofie van de Aufklärung. Horkheimer noemt hier ideeën als van mensenwaarde, gerechtigheid en individualiteit of van vrijheid, gelijkheid en broederschap (KV 166, 169). Deze ideeën waren banieren van vrijheid. Ze werden opgericht en hoog gehouden als algemene normen, die zich keerden tegen de konkrete maatschappelijke onderdrukkingssystemen waarin ze eerst waren ingebakerd. Was mensenwaarde eens het aureool van de geprivilegieerde potentaat, vanaf de eeuw der verlichting werd deze idee opgeheven als een algemeen kenmerk van een humanere maatschappijvorm. Van andere ideeën geldt hetzelfde. Partikuliere beginselen verkregen op een gegeven moment, vaak onder grote druk, een brede weerklank in de taal, een universele strekking. Bij nadere bezinning kan men derhalve in de kultuurgeschiedenis tweeërlei ontwaren. Enerzijds is er een ‚barbariserende tendens'; anderzijds is er ook het lichtspoor van de taal, symptoom van een ‚humanistische instelling' (KV 173).

Kritiek en verzoening (2)

Toch moet ook deze tweede tendens met achterdocht bekeken worden. Want de ideeën van vrijheid, gelijkheid en gerechtigheid, algemene noodkreten van een onderdrukt bestaan, worden graag opgeblazen tot absolute waarheden boven tijd en ruimte, tot eeuwige beginselen. Hiermee verloochenen ze echter haar historische geboortegrond en blokkeren zo de historische ontwikkeling. Een emancipatorische kritiek is derhalve vereist.

De filosofie heeft, anders gezegd, een dubbele kritische

[11] KV 169, 112. Reeds in *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1930, tekende Horkheimer de utopische ideeën van de renaissance-denkers Morus en Campanella maatschappijkritisch als „der Ausdruck der verzweifelten Schichten, welche die Unkosten des Überganges zwischen zwei Wirtschaftsformen zu tragen hatten", zie § 3: „Die Utopie".

funktie. Enerzijds dient zij te herinneren aan de diskrepantie van taal en werkelijkheid, aan de wanverhouding die er heerst tussen de bestaande, barbaarse orde en de hieraan ontsprongen algemene kultuurideeën. Anderzijds dient ze deze ideeën zelf kritisch te doorlichten en te herinneren aan haar voorlopige, historisch-betrekkelijke waarde. Ware filosofie is m.a.w. in dubbele zin negatief. Zij is negatief, omdat zij zich keert tegen de drieste aanspraken van een bestaande werkelijkheid. Zij is ook negatief, omdat ze zich verzet tegen de absolute pretenties van een heersende ideologie (KV 170). Alleen zo, naar twee kanten neen-zeggend, kan de rede boven beide uitgaan. Slechts zo kan ze emanciperen en kan de waarheid zich vrijmaken (KV 166, 169). En dat telkens opnieuw, want nimmer dient de negatie zich af te sluiten (DA 204).

Het doel van een dergelijke radikale kritiek van eigen oorsprong en verleden zal duidelijk zijn. Radikale zelfkennis en kritiek zal een weg moeten banen vanuit de kollisies en konflikten in de kultuur naar een verzoening van en een verzoening met de natuur. Het is de vraag of onze tijd déze weg zal willen gaan. De weerbarstigheid van de natuur en van de sociale orde vormt nog steeds een prikkel voor technokraten en burokraten om de wereld alsnog naar eigen hand te zetten. Hiermee tonen ze aan niets begrepen of geleerd te hebben van de huidige krisis. Ja, met hun goedbedoelde pogingen kunnen ze in feite de krisis alleen maar verergeren.

Ons past een andere houding tegenover de natuur, een houding die Horkheimer aanduidt met de woorden ‚bescheidenheid' en ‚deemoed' (KV 120). Het is een houding die aandringt op indamming (‚Beschwichtigung') van de kulturele expansie en die dan ook bereid is af te zien van macht (DA 46, 48). Het zal een grote omschakeling zijn. De geest moet zelf een instrument willen zijn en een weg willen worden tot de verzoening met de natuur (KV 163). Hij moet zichzelf weer leren zien binnen de kontekst van de natuur. „Durch die Bescheidung, in der dieser (*scl.* der Geist) als Herrschaft sich bekennt und in Natur zurücknimmt, zer-

geht ihm der herrschaftliche Anspruch, der ihn gerade der Natur versklavt" (DA 46). Wat Horkheimer voor ogen lijkt te staan is een aarde waarin het ongebreidelde aktivisme van de westerse technologie is stilgelegd en waarin de eigen individualiteit van de mens in bond met de natuur kan ontluiken. Kortom, Horkheimer lijkt zich de toekomstige aarde voor ogen te stellen als ‚Ort der Kontemplation und der Freude', zonder dat hij zich overigens aan een nadere omschrijving waagt (KV 152, 145).

Theorie en praxis (3)

Het kan er een ogenblik de schijn van hebben, dat Horkheimer en Adorno hier in wezen toch de lijn van de verlichting willen loslaten en dat hun visie terugvalt in een romantiserende mystiek, in de intuïtieve beleving van een alomvattende natuur. Dit is echter niets dan schijn. Voor Horkheimer en Adorno is de natuur zoals wij die kennen, allerminst een omvattende grond en geborgenheid. Integendeel, natuur en geest zijn onderling gespleten en begrensd. En deze heilloze gespletenheid kan slechts door kritisch denken en konkrete negatie gekend en gekeerd worden (KV 164). Het licht van de rede is dringend nodig. Niet voor de romantiek maar voor de Aufklärung moet gekozen worden (DA 48).

De positie van deze neomarxisten wordt duidelijk. Hun toekomstverwachting mag dan wellicht romantisch heten, het heden staat in het teken van harde maatschappij-kritiek. Wie de gebeukte natuur tot beginsel verheft, met voorbijzien van de kritische rede, valt terug in primitieve, barbaarse levensvormen en levert geen bijdrage tot de oplossing van de krisis van de samenleving. Verzoening met de natuur is slechts mogelijk – aldus Horkheimer – door haar schijnbaar tegendeel, het onafhankelijke denken, te ontketenen. We zijn èn blijven erven van de Aufklärung en van de technische vooruitgang (KV 123). Er is geen weg terug.

Het woord ‚Aufklärung' heeft m.a.w. bij Horkheimer en Adorno een dubbele bodem: „Aufklärung ist mehr als Aufklärung" (DA 46). Aufklärung is verlichting, maar zij is te-

vens licht op de verloedering van de verlichting. Of – anders gezegd – als orgaan van aanpassing en als instrument van het beginsel van blinde macht is de Aufklärung ontaard en destruktief. Maar als radikale zelfbezinning kan ze alsnog tot haar recht komen en kan ze de vervreemde en onverzoende natuur *in* eigen subjektiviteit indachtig worden (DA 47, 48). De dialektiek der verlichting kan zich nog in zelfreflektie ten goede keren. De verlichting zou nog te elfder ure tot haar ‚opheffing', d.i. vervulling, kunnen komen, mits de rede de natuur in eigen boezem hoort kloppen, mits ze zich instelt op nabije, konkrete, praktische doeleinden, mits ze zich wendt tot de wereld als tot haar eigen oorsprong (DA 49).

Het verlichte denken zal derhalve de verdrukte natuur als been van zijn gebeente moeten bijvallen. Het zal de mondiale marteling van de echte mens – en dat is in de huidige verdrukking de lijdende mens (KV 152) – moeten reflekteren. Het zal stem moeten geven aan de verstomde smart. Hier ligt voor Horkheimer het hart van alle ware geestes-kultuur, van kunst, muziek en literatuur. „Als de natuur de gelegenheid gegeven wordt zich te spiegelen in het rijk van de geest, verkrijgt ze een zekere rust en kalmte, doordat ze haar eigen beeld beschouwt" (KV 167). Hier ligt vooral ook de taak van de filosofie. In een verleugende wereld noemt de filosoof de dingen bij hun ware naam, hij maakt de waarheid vrij.

Ondertussen is deze vrijmaking van de waarheid, dit opengeslagen venster op de werkelijkheid, nog niet de bevrijding van de werkelijkheid zelf. De kritische theorie is uiteindelijk een materialistische theorie. Ze beweegt zich niet alleen in de lijn van de verlichting, maar ook in het spoor van Marx en Engels. Ze kan dus geen genoegen nemen met alleen maar zoiets als het ware inzicht. Humanere inzichten garanderen als zodanig nog geen humanere werkelijkheid, de verzoening van geest en natuur. Wat dan? Rest niet slechts het politieke aktivisme, de revolutionaire daad, om een brug te slaan van het ware inzicht naar een waarachtiger levenspraktijk? Horkheimer zegt reeds in 1947 letterlijk:

„Ich zögere, die Frage zu bejahen" (KV 171).

Dit is een aarzeling die we in de Frankfurter Schule telkens tegenkomen, bij Horkheimer, Adorno en Habermas. Marcuse vormt hierop tot op zekere hoogte een uitzondering, zoals nog zal blijken (4.4). Deze politieke terughoudendheid van de Frankfortse neomarxisten heeft het radikale studentenverzet in de jaren zestig veel teleurstelling en ergernis bezorgd. Aktivistische studenten hebben toen wel van ouderdomszwakte of verraad gesproken. Ik moet zeggen, geheel ten onrechte.

Weliswaar had Horkheimer in vooroorlogse jaren de theorie van Marx overgenomen, dat de betere maatschappij slechts door revolutie verwerkelijkt zou kunnen worden. Hij heeft ook, toen hij na de machtsovername van Hitler met zijn Frankfortse ‚Institut für Sozialforschung' de wijk moest nemen naar Amerika, in eerste instantie metterdaad op revolutie gehoopt. Toen evenwel de idee van de dialektiek der verlichting, omslag van verlichting in verblinding, opkwam, kwam ook de bange vrees boven, dat in een verblinde maatschappij revolutie wel eens zou kunnen neerkomen op een uitbarsting van *blinde* woede: een vuistgevecht op hellend vlak![12]

Vanaf die tijd hebben Horkheimer en de zijnen voortdurend hun zorg geuit, dat het politieke aktivisme van radikale groeperingen de komst van de diktatuur zou kunnen versnellen, dat het resten van vrijheid zou kunnen uitdelgen, ja, dat het zelf maar al te spoedig op de toer zou kunnen gaan van propaganda en verbaal geweld en dat het met al dien de stem van de lijdende mens eerder zou helpen versmoren dan versterken. Een ieder oordele voor zich, in hoeverre een dergelijke vrees gegrond gebleken is.

Dit houdt overigens niet in, dat Horkheimer de kritische theorie niet ziet in haar betrokkenheid op maatschappelijke veranderingen. Integendeel, in zijn vermaarde verhandeling uit 1937, „Traditionelle und kritische Theorie", typeert hij

[12] M. Horkheimer, *Verwaltete Welt? Ein Gespräch*, Zürich: Die Arche, 1970, pp. 27 sq.

– goed marxistisch – de kritische theorie juist als een theorie „die zur Transformation des gesellschaftlichen Ganzen treibt"[13]. De kritische theorie heeft voor hem dus wel terdege een praktische spits. Ja, praktische omwentelingen zijn, zo zegt hij elders, afhankelijk van onbuigzame theorie en onverbiddelijke kritiek (DA 48). De vraag is slechts of de dialektiek van de verlichting niet zo zwaar op ons allen drukt, dat het politiek aktivisme zichzelf zal bezondigen aan het gekritiseerde struktureel geweld. Horkheimer streeft geen resignatie na, geeft desalniettemin de kritische theorie in de huidige omstandigheden weinig praktische armslag. Ze kan z.i. slechts werkzaam zijn als een ‚Korrektiv der Geschichte' (KV 173). Ik moet toegeven, dat klinkt weinig revolutionair.

Is de rede betrouwbaar? (4)

Van een zwartgallig pessimisme kan men Horkheimer overigens niet zonder meer betichten. Hij bestempelt de doem van de dialektiek niet als definitief. Aan het eind van zijn *Kritik der instrumentellen Vernunft* gewaagt hij zelfs van zijn ‚vertrouwen in de mens' in diens gebruik van de kritische rede (KV 174). Toch moet reeds hier de kritische vraag gesteld worden, hoe en op grond waarvan rede en revolutie de dialektiek van de geschiedenis nog de baas zouden kunnen worden, als deze waarlijk zo beklemmend is als Horkheimer suggereert. Zal de moderne mens zich ooit kunnen losmaken van het parool van de gevierde Francis Bacon: „kennis is macht"? (DA 10). En zal hij niet, met die machtige kennis toegerust, de wereld blijven onderwerpen en exploiteren tot hij zich met haar in de afgrond stort?

We werpen nog een enkele terugblik op Horkheimer en

[13] In: *Kritische Theorie*, II, p. 168. Zie ook „Die gesellschaftliche Funktion der Philosophie" (1940), eveneens in: *Kritische Theorie*, II, pp. 292-312. Hier benadrukt hij, dat slechts in een buitengewone tijd als die van de Franse revolutie, filosofie rechtstreeks politiek kan worden, p. 312.

Adorno in hun verhouding tot Marx. Niet ten onrechte heten Horkheimer en Adorno ‚neo-marxisten'. Men vindt in hun opvattingen nl. veel van Marx terug, maar verweven met nieuwere inzichten. Vooral de teneur van hun koncept is marxistisch: theorie moet opkomen uit de praktijk en zich als kritische theorie keren tegen de praktijk, tegen de in de praktijk gegroeide misstanden van onrecht, onderdrukking en lijden, hoe moeilijk het tegenwoordig ook mag zijn om theoretische kritiek om te munten in politieke daden. Als zodanig is deze verwevenheid van theorie en praxis konform Marx' kritiek van de politieke ekonomie. Immers ook voor Marx was de kritiek op de burgerlijke maatschappij een mogelijkheidsvoorwaarde voor haar verandering.

De kritiek van Horkheimer en Adorno reikt evenwel verder dan die van Marx. Het is niet maar kritiek op een bepaalde produktiewijze als oorzaak van onderdrukking en menselijk leed, maar op een kollektieve denk- en handelwijze, een mentaliteit, een systeem van onderdrukking dat niet maar een klasse, doch de gehele samenleving der mensheid bedreigt, inklusief de geëxploiteerde natuur.

De kritiek reikt ook dieper. Gaat de kritiek van Marx in zekere zin en tot op zekere hoogte buiten de verantwoordelijkheid van de mens om, omdat kapitalist en proletariër elk voor zich een rol spelen hun toegemeten in de dialektische gang van de wereldgeschiedenis, die zich volgens wetten van innerlijke noodzakelijkheid voltrekt, de neomarxisten verzetten zich tegen deze noodzakelijkheidsleer (DA 47). Ze zien in haar de zoveelste blijk van de heerszucht van de rede, nu ook bij Marx. In hun visie moet de krisis van de moderne samenleving in verband gebracht worden met de mens zelf, met zijn heerszucht en zelfhandhaving, met de gekoesterde oerangst voor al wat men niet kan grijpen, begrijpen, beheersen. Er wordt hier zelfs gesproken van menselijke schuld, al wordt deze in één adem ook strukturele verblinding genoemd (DA 48).

De neomarxistische kritiek is ook anders gericht. Keerde de kritiek van Marx zich tegen de kapitalistische samenleving als voorzetting van de onderdrukkende natuur en

richtte hij zijn oog op het rijk der vrijheid als verheven *boven* de natuur, in het koncept van de Frankfurters, althans van Horkheimer en Adorno, zucht heel de schepping en wacht ook de natuur op bevrijding. In al haar delen gaat de werkelijkheid gebukt onder het antagonisme van subjekt en objekt, mens en natuur (KV 153). Vrijheid kan zich dan ook slechts verwezenlijken, zoals wij zagen, in een verzoening met de natuur (KV 119, 171). Wil men hier aan Marx denken, dan zal het de jonge Marx moeten zijn, die in de zg. *Pariser Manuskripte* pleitte voor ‚die wahre Resurrektion der Natur', waaronder hij verstond een naturalisering van de mens, die tevens een humanisering van de natuur zou moeten inhouden[14].

De neomarxistische kritiek stuurt dan ook niet allereerst aan op een verandering van produktievormen, maar op een richtingsverandering van de rede (KV 165). Alles hangt op het ogenblik af van het juiste gebruik van de autonomie van de rede (KV 153), van de onverbiddelijkheid van de theorie (DA 48). „Die Erfüllung der Perspektive (ist) auf den Begriff angewiesen", aldus Horkheimer en Adorno (DA 47).

Met dit al staan we, naar mijn gevoelen, nu ook voor het kernvraagstuk van deze kritische theorie, de vraag van haar eigen grond en mogelijkheid. Als de doem van de dialektiek der Aufklärung zich zo massief over ons heeft uitgebreid als Horkheimer c.s. wil doen voorkomen, als de Aufklärung de laatste rest van kritische zelfbezinning heeft weggebrand (DA 10), kan dan de rede nog metterdaad van richting veranderen? Heeft de kritische theorie dan zelf nog een been om op te staan? Als Aufklärung momenteel omslaat in een ‚totalen Betrug der Massen' (DA 49) en de vervreemding zich volledig over onze samenleving heeft voltrokken, zou de kritiek dan zelf voor dit bedrog en deze vervreemding gespaard blijven? Met welk recht durft Horkheimer van de vooronderstelling uit te gaan, dat voor de kritische theorie „auf dieser Stufe vollendeter Entfremdung die Idee der Wahrheit noch zugänglich ist" (KV 165)?

[14] „Nationalökonomie und Philosophie", in: *Die Frühschriften*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag, 1968, p. 237.

De vraag die wij hier aan de orde stellen, speelt niet slechts op kultuurkritisch, maar op transcendenteel-kritisch niveau. Op kultuurhistorisch niveau zou men nog kunnen tegenwerpen, dat de moderne mens wellicht toch niet volledig in de ban geslagen is van mythe en bedrog, dat bij enkelen misschien nog de vlam brandt van verontrusting en verontwaardiging. Op transcendenteel-kritisch niveau liggen de zaken anders. Hier zijn de Frankfurters zelf tot de konklusie gekomen, dat de beheersing en het bederf van de natuur rechtstreeks gegeven zijn met de menselijke geest. Kennis is macht. Geest is daar waar de mens zich verheft boven en werpt op de geobjektiveerde natuur. Het niet-objektiverende denken heet ‚illusionair' (DA 46). „Naturverfallenheit besteht in der Naturbeherrschung ohne die Geist nicht existiert" (DA 46). Zo moeten wij deze transcendentele tegenspraak konstateren: Vrijheid in de samenleving is aangewezen op de verlichting van de geest (DA 3), maar de geest zelf is aangewezen op objektivering en onderdrukking. De dialektiek van de Aufklärung mondt uit in de antinomie van de rede zelf. Althans in het koncept van Horkheimer en Adorno.

3. Marcuse en de erotisering van de kultuur

We willen nu aandacht schenken aan de opvattingen van Herbert Marcuse[15] inzake de dialektiek der verlichting, door hem ‚dialectic of civilization', soms ‚dialectic of Enlightenment' genoemd (EC 78, 72). Marcuse verdient deze aandacht. Hij heeft een ernstige poging ondernomen dieper door te dringen in en achter de dubbelzinnigheid van het westerse rede-begrip om de bodem van de dialektiek der verlichting te bereiken[16]. Hij heeft ook ernstig geprobeerd de idee van een bevrijde maatschappij konkreet gestalte te geven, hoe kwetsbaar zijn utopie ook zal blijken te zijn. En, om niet meer te noemen, Marcuses werk biedt ook een diepgaande, theoretische bezinning op de mogelijkheidsvoorwaarden voor een maatschappelijke omwenteling.

Freud en Fromm (1)

Het eerste dat bij lezing van Marcuses theoretisch hoofdwerk *Eros and Civilization* opvalt, is wel, dat hij zich oriënteert aan Sigmund Freud. Hij blijkt dan ook de krisis van de westerse rede en samenleving in eerste instantie te willen verklaren met behulp van psycho-analytische kategorieën.

Deze wending van een maatschappij-kritikus uit de

[15] *H. Marcuse*, geb. 1898 te Berlijn, 1928 assistent van Martin Heidegger, was eerst in Frankfort en 1934-1940 in New York werkzaam aan het ‚Institut für Sozialforschung'. Nadien was hij o.m. in dienst van het Amerikaanse ‚State Department'. In 1954 werd hij hoogleraar politieke wetenschappen aan de Brandeis Universiteit, vanaf 1965 aan de Universiteit van Californië.

[16] Zie J. Habermas, TW 94 en ook 6.1.

Frankfurter Schule tot de freudiaanse bewustzijnsanalyse is minder vreemd dan men bij het eerste aanhoren wellicht zou denken. Allereerst willen Freud en de Frankfurters de mens ‚materialistisch' verstaan, hetzij vanuit de biologische levensdriften, hetzij vanuit de lichamelijke natuur. Voorts is er toch wel een in het oog lopende analogie tussen de freudiaanse leer van psychische verdringing en de Frankfortse theorie van maatschappelijke onderdrukking. Immers, in beide gevallen gaat het om een proces van onderdrukking van wezenlijke behoeften van de mens, een proces dat bovendien èn in de freudiaanse èn in de neomarxistische theorie grotendeels onbewust verloopt. Daarenboven gaat het bij nadere beschouwing om meer dan analogie: er is volgens beide partijen een strukturele verwantschap tussen psychische verdringing en maatschappelijke onderdrukking. Immers, in de visie van Freud wordt de verdringing van de primaire driften in het menselijk bewustzijnsorganisme veroorzaakt door een botsing met de buitenwereld, met de harde eisen van de maatschappij. En omgekeerd is in de visie van de Frankfurters de onderdrukking niet enkel maar een maatschappelijk kwaad, maar ook hoe langer hoe meer een psychische manipulatie. Verdringing en onderdrukking worden dan ook door Marcuse samengenomen in de ene, snijdende term van ‚repressie'[17].

Marcuse is dan ook niet de enige of eerste geweest uit de Frankfurter Schule die maatschappijkritiek en psychoanalyse trachtte te verbinden. Omstreeks 1930 had Horkheimer zich reeds organisatorisch, praktisch en publicistisch ingezet voor het werk van Freud en had ook Adorno al blijk van belangstelling gegeven. Ja, notoire psycho-analytici, zoals Karl Landauer en Erich Fromm, hadden zich in die tijd reeds bij het in 1923 opgerichte en nadien door Horkheimer

[17] Zo ook K. L. van der Leeuw, „Nawoord van de vertaler", in: H. Marcuse, *Eros en cultuur*, Utrecht: Erven J. Bijleveld, 1968, pp. 194 sq.

geleide ‚Institut für Sozialforschung' te Frankfort aangesloten[18].

Fromm heeft in dit verband een nogal kontroversiële rol vervuld, omdat hij aanvankelijk meer dan iemand anders in het instituut aanstuurde op een verzoening van Marx en Freud, nadien echter Freud weer liet vallen ten gunste van een neofreudiaans revisionisme, waarvoor hij met andere analytici zoals Karen Horney en Harry Stock Sullivan de grondslagen legde[19].

Deze revisionistische richting leverde in toenemende mate kritiek op centrale thema's uit de leer van Freud. Allereerst legde men de vinger bij allerlei ouderwetse, burgerlijke elementen in Freuds denken. Men wees op zijn eenzijdige gerichtheid op het menselijk individu, te verstaan tegen de achtergrond van diens kinderjaren en biologische ontwikkeling: een verwaarlozing van invloeden die de mens vanuit het heden en vanuit de eigentijdse maatschappij zou ondergaan. De kritiek richtte zich voorts op Freuds samenlevingstheorie: een theorie die statisch zou zijn en voorbij zou gaan aan het groeipatroon van de samenleving en aan de hierbij verworven ‚produktieve' inzichten en ‚interpersoonlijke' ervaringen. En – om niet meer te noemen – ook Freuds kultuurpessimisme en gebrek aan ethische visie werden gehekeld: een pessimisme dat in verband zou staan met Freuds sciën-

[18] Zie M. Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, Boston: Little, Brown & Company, 1973, pp. 87 sq, 27. De Frankfurter Schule heeft zich blijvend verwant gevoeld met Freud. Het instituut gaf in 1957 de bundel uit *Freud in der Gegenwart: Ein Vortragszyklus der Universitäten Frankfurt und Heidelberg zum hundertsten Geburtstag*, Frankfurt a/M: Europäischen Verlagsanstalt GmbH, met bijdragen o.a. van Horkheimer en Marcuse.

[19] Fromm uitte zijn kritiek reeds in 1935 in het door het instituut uitgegeven *Zeitschrift für Sozialforschung* met het artikel „Die gesellschaftliche Bedingtheit der psychoanalytischen Therapie". Fromm veroordeelt hier de visie van Freud, dat de analyticus neutraal en verdraagzaam moet zijn, wil hij zijn patiënt kunnen helpen. Achter deze zienswijze schuilt z.i. de idee van waardevrijheid, kenmerkend voor het burgerlijk liberalisme, waarin hij Freud nog gevangen ziet. In: ZfS 4(1935) 365-397, m.n. pp. 371-392.

tisme en met zijn latere hypothese van de doodsdrift, van een oerhorde, een oorspronkelijke vadermoord en wat dies meer zij.

Het valt niet te verwonderen, dat Marcuses *Eros and Civilization* uitloopt op een felle polemiek met dit ‚konservatieve' freudiaanse revisionisme. De inzet van het boek is een totaal ander beeld van Freud, de idee van een ‚kritische' Freud, waar Marcuse in nog sterkere mate dan Horkheimer en Adorno warm voor liep (EC 273). Wij moeten hier overigens de verschillende Freud-interpretaties die Fromm en de zijnen enerzijds en de ‚linkse freudianen' anderzijds gepresenteerd hebben, laten voor wat ze zijn[20]. We kunnen in dit verband slechts laten zien op welke wijze Marcuse de kritische Freud naar voren heeft geschoven om aan te geven wat er in en met de dialektiek van de verlichting eigenlijk aan de hand is.

Marcuse is er zich zeer wel van bewust, dat de psychoanalytische theorie allereerst een psychologie is van het menselijk individu en van de menselijke driftstruktuur, door Freud gevat in begrippen als van sublimering, identifikatie, projektie, verdringing, introjektie enz. Freuds psychologie van het individu is z.i. echter meer dan dat. Zij is in diepste wezen een ‚sociale psychologie', nog breder, een ‚beschavingstheorie' (EC 16, 106), omdat de enkele mens met zijn neurosen en frustraties verstaan moet worden tegen de achtergrond van de sociale werkelijkheid waarin hij verkeert, de beschavingsgeschiedenis waarin hij is opgenomen. Verdringing is maar niet een individueel probleem, doch een universeel, kultuurhistorisch verschijnsel, dat zich op het individuele vlak herhaalt en uitwerkt. Beperkt men zich tot de psychoanalyse als een theorie van het menselijk individu en een therapie van diens verdringingen en neurosen, waarbij deze therapie mikt op betere maatschappelijke aanpassing (hoe kan ze anders?), dan lijkt psychoanalyse een onkritisch en konformistisch kunststuk, een handige handlanger van de gevestigde orde. Beziet men de psychoanalyse echter in bre-

[20] Zie nader M. Jay, *The Dialectical Imagination*, hfdst. III.

der verband als een ‚metapsychologische' maatschappijtheorie, ja, als een wijsgerige ontologie (EC 107), handelend over leven en dood en over het verband met de anorganische materie, dan openbaart zich de ‚verborgen tendens' (EC 20) van deze theorie en komt de ware, de kritische Freud in het zicht.

Om deze kijk op Freud aannemelijk te maken heeft Marcuse zich doelbewust georiënteerd aan het latere werk van Freud, omdat Freud eerst toen de psychoanalytische driftleer bewust geëxtrapoleerd heeft als een sociale theorie, die niet alleen maar doende is met de lotgevallen van een enkel menselijk individu, maar met het wel en wee van heel de menselijke beschaving.

Realiteit-rede-repressie. De oerhorde (2)

Wat allereerst de psychoanalytische driftleer betreft, leert Freud, zoals bekend mag heten, dat de driften en instinktmatige behoeften van de mens vanaf zijn prilste jeugd worden onderdrukt en omgevormd door de eisen die een geciviliseerde maatschappij de burger stelt. En stellen moet! De mens, aanvankelijk nauwelijks meer dan een bundel dierlijke instinkten, wordt eerst waarlijk mens, een menselijk ‚Ich', als zijn driften in een dramatische botsing met de buitenwereld worden ingetoomd en omgebogen naar nuttige nevendoeleinden, als bovendien ook de ‚driftwaarden', d.w.z. de beginselen waardoor het bereiken van doeleinden geregu-leerd wordt, zich wijzigen en het zg. ‚Lustprinzip' vervangen wordt door het zg. ‚Realitätsprinzip'. Het is eerst onder invloed van het laatste, het werkelijkheidsbeginsel, dat ongeremd gedrag wordt ingeperkt, dat bevrediging van behoeften wordt uitgesteld, dat sexuele lust wordt ingekort en spel en plezier worden omgezet in produktieve arbeid en opbouw van de kultuur.

Onder het beslag van dit werkelijkheidsbeginsel wordt de mens ook gedwongen om, zoals wij dan zeggen, zijn verstand te gebruiken. Nu eerst gaat hij het vermogen van de (theoretische en praktische) rede ontwikkelen ter onder-

scheiding van wat goed of kwaad, waar of onwaar, nuttig of schadelijk is (EC 14, 30). De rede ontwikkelt zich dus als funktie van het werkelijkheidsbeginsel om het menselijk driftleven een zinvolle energiebesteding af te dwingen. Dat is het wat Marcuse onderstreept: het realiteitsbeginsel roept de rede op en de rede roept repressie op. De ‚uitbuitende' en ‚repressieve rede' (EC 156, 160), voor Horkheimer de smartelijke uitkomst van de dialektiek der beschaving, blijkt voor Freud èn Marcuse veeleer een onvermijdelijk uitgangspunt, een oorspronkelijk ingekorven karakteristiek.

Praktisch heel het psychisch apparaat van de mens heeft zich dienstbaar gemaakt aan het werkelijkheidsbeginsel en wordt van hieruit georganiseerd om te voldoen aan de normen van het gezag, aan de eisen van kultuur en vlijt. Uitzondering is het menselijk verbeeldingsvermogen. De fantasie heeft zich van het redelijk bewustzijn afgesplitst en blijft bepaald door het andere beginsel, het beginsel van lust en libido (EC 140). Voorzover niet gestileerd in de door de kultuur op een zijspoor gemanoeuvreerde uitingen van kunst en literatuur, leeft de fantasie haar ongebonden leven in het verborgene als zondig en pervers, weggestopt in de schuilhoeken van het ‚Es', het onderbewuste. Ze gaat gebukt, zo zou Adorno zeggen, onder het ‚mimetische taboe'. Met dit al is de fantasie een trieste herinnering aan vroeg verspeeld geluk, maar ook een onmiskenbare aanwijzing, dat het libido-beginsel nooit geheel te overwinnen is.

De vervanging van het lustbeginsel door het werkelijkheidsbeginsel wordt door Freud geschetst als het grote, traumatische gebeuren in de geschiedenis van mens èn mensheid. Marcuse beklemtoont voortdurend, dat Freud de psychologie van de individuele mens gekoppeld heeft aan een algemene theorie van de menselijke beschaving. Parallel aan de ontogenetische driftontwikkeling van het menselijk individu loopt een fylogenetische driftverandering in de menselijke soort.

Om de laatste grijpbaar en aannemelijk te maken, heeft Freud de hypothese gekonstrueerd van de menselijke oerhorde in prehistorische tijden en van de stamvader die op een

gegeven moment alle genot en macht over de vrouwen aan zich trok ten ongerieve van de zoons, een daad vergelijkbaar met de wijze waarop ouders en opvoeders hun macht en rechten tegenover kinderen tot op de dag van vandaag doen gelden. Het was een ingreep die uitliep op vadermoord en op een dreigende ontbinding van de groep. Toen eerst brak het inzicht door, dat de vader niet maar uit macht en wellust had gehandeld, maar ook vanuit een nieuw beginsel, het werkelijkheidsbeginsel, het belang van de groep. Wrok sloeg om in schuldgevoel en de broederclan identificeerde zich met de vader en eigende zich de vaderlijke verboden en beperkingen toe. Ja, de broederclan ging verder dan de vader, hij versterkte en institutionaliseerde het patriarchaal gezag om herhaling van de daad te voorkomen.

Dit is dan een stuk maatschappijgeschiedenis die zich bij elke nieuwe generatie opnieuw zou afspelen in de spiraal van wrok, schuld, identifikatie en verhevigde repressie. En de parallel hiervan zou zich aftekenen in de mikro-geschiedenis van het menselijk individu, dat zich, eenmaal losgerukt van moederschoot en moederborst, via het Oedipuskomplex van agressie en schuldgevoel uiteindelijk onderwerpt aan de vaderlijke en maatschappelijke autoriteit als belichaming van het werkelijkheidsbeginsel en de hiermee gegeven gezagsnormen in eigen bewustzijn introjekteert, in de opbouw van het Über-ich, het kloppende geweten.

Voor Marcuse heeft de hypothese van de oerhorde niet zozeer historische als wel ‚symbolische waarde' (EC 60). Het is z.i. een zinnige uitleg voor onloochenbare historische feiten. Freuds hypothese maakt in elk geval duidelijk, hoe kulturele vooruitgang zeer wel gepaard kan gaan met toenemende overheersing. Bovendien bevat Freuds konstruktie z.i. een harde, materiële kern, nl. de samenhang van repressie en schaarste (EC 16). De repressieve omvorming van het driftleven onder druk van het realiteitsbeginsel is gegeven met de permanente strijd om het bestaan en om de middelen van bestaan. Het is de levensnood, de schaarste aan middelen, die het er bij de mens vanaf de oertijd heeft ingehamerd, dat hij zijn driften maar niet kan botvieren en dat geen

menselijke samenleving mogelijk is onder het regime van het libidobeginsel. Het motief van de menselijke samenleving is „in laatste instantie ekonomisch", zegt Freud letterlijk[21]. Aangezien de samenleving niet genoeg middelen bezit om haar leden zonder werk in leven te houden, moet ze het aantal leden beperken en hun energie afleiden van seksualiteit en richten op produktiviteit.

Om kort te gaan, voor het besef van Freud is er een innerlijke samenhang tussen kultuur en onderdrukking, rede en repressie, vrijheid en ongeluk. Deze samenhang is uitgetekend in de lotgevallen van de oerhorde, wordt herhaald in het geboortetrauma van elk menselijk individu en is gegrond in het ‚onverzoenlijke', ja, ‚eeuwige' konflikt tussen het lustbeginsel en het werkelijkheidsbeginsel.

Levensdrang en doodsdrift (3)

Ondertussen heeft Freud in een aantal vrij late publikaties (*Jenseits des Lustprinzips, Das Unbehagen in der Kultur* e.d.) dit konflikt op zich toch niet steeds toereikend geacht om het surplus aan macht, terreur, oorlog en destruktief geweld in de geciviliseerde maatschappij te verklaren. Hij zoekt dan aan gene zijde van het lustbeginsel een ander beginsel, door hem met een aan Barbara Low ontleende uitdrukking het ‚nirwana-beginsel' genoemd[22]. In verband hiermee gewaagt hij ook van een andere drift, naast of achter de erotische levensdrift: de doodsdrift. De doodsdrift zou het leven terug willen voeren naar de verstilde rust van het ‚nirwana', maar zou intussen ook verantwoordelijk gesteld moeten worden voor de overmaat aan spanning, leed en agressie in de kultuur.

Freud vermoedt soms, dat ‚Thanatos', d.i. de doodsdrift, nog oorspronkelijker is dan ‚Eros', de levensdrift, en dat de

[21] S. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1926, p. 322.
[22] S. Freud, „Jenseits des Lustprinzips", in: *Gesammelte Werke*, Band XIII, Frankfurt a/M: S. Fischer Verlag, 1967[5], p. 60.

laatste niet meer is dan een oplaaiende vlam, die de kultuur in gloed zet, maar haar langs een zelfgekozen omweg toch terugvoert naar de sintels van de dood[23]. Het streven van de driften naar het afreageren van prikkels en het trage hangen aan een toestand van „blijvende bevrediging", zou kunnen wijzen op een algemene tendens van het leven om terug te willen naar ‚de rust van de anorganische wereld' (EC 234, 25). Wellicht moet het lustbeginsel gezien worden in het licht van het nirwana-beginsel, de levensdrift gezet in het teken van de doodsdrift.

Hoe dit laatste evenwel ook zij, Marcuse stelt vast, dat Freud op het niveau van de kultuur levensdrift en doodsdrift als gelijkwaardige partners tegenover elkaar geplaatst heeft (EC 28). Hier wordt de erotische levensdrift, omgevormd tot samenbindende, kultuurscheppende energie, voortdurend doorkruist en overtroefd door de doodsdrang. Thanatos openbaart zich in tweeërlei richting. Uitwaarts in de agressie van en jegens de autoritaire vaderfiguur. Inwaarts in de strenge onverdraagzaamheid van het Über-ich, de wraak van het geweten.

Hier openbaart zich bij Freud opnieuw de uitzichtloosheid van de kultuur. De toegenomen agressie van de doodsdrift vraagt om sterke afweer. Afweer van waaruit? De kultuur zou afweer moeten mobiliseren vanuit de vitale, sexueel gerichte levenskrachten. Maar helaas, kultuur betekent een sublimering en dus verzwakking van de sex: een desexualisatie. Dientengevolge is het evenwicht in de driftstruktuur verstoord. De erotische komponenten, eenmaal gesublimeerd, kunnen de destruktieve krachten niet langer binden. Agressiedrang komt vrij en doodsdrift overheerst. De kultuur neigt naar haar zelfvernietiging (EC 83).

Het is in deze zin ongeveer dat Marcuse de boodschap van Freud uit heel diens werk heeft opgevangen. Het komt er nu op aan, het standpunt van Marcuse tegenover Freud, m.n. ook tegenover de latere denkbeelden van Freud, nader te bepalen.

[23] „Jenseits des Lustprinzips", in: *Gesammelte Werke*, XIII, pp. 40 sqq.

Allereerst ben ik van mening, dat de door Marcuse zogenoemde ‚dialektiek van de beschaving' anders dan bij Freud ten diepste niet bepaald is door het konflikt van Eros en Thanatos, maar door de kollisie van ‚pleasure principle' en ‚reality principle', het lust- en het werkelijkheidsbeginsel. Weliswaar aanvaardt Marcuse de hypothese van Eros en Thanatos (EC 234). Maar hoe? Hij verzet zich tegen de idee van een oorspronkelijk dualisme van Eros en Thanatos, tegen de gedachte dat levensdrift en doodsdrift van huis uit als gelijkwaardige partners het kultuurproces bepaald hebben. En hij huivert helemaal terug, als Freud soms vermoedt, dat de lust huist in de dood of – anders gezegd – dat de doodsdrift superieur is aan de levensdrift en het kultuurproces een illusoire rondweg is van de dood tot de dood (EC 25).

Tegenover dit monisme van de dood kiest Marcuse een ander, een erotisch-seksueel monisme, dat uitgaat van de levensdrift (EC 28). En met deze levensdrift is ook haar regulatief principe, het libidobeginsel, als uitgangspunt gegeven. Men zou kunnen tegenwerpen, dat toch ook de oorspronkelijke, libidineuze mens, met de dood, de tijd en de vergankelijkheid gekonfronteerd wordt. Volgens Marcuse kan deze smartelijke konfrontatie echter eerst worden opgemerkt, waar de mens is uitgekristalliseerd tot een persoonlijk ik. „De tijd heeft geen macht over het Es, het oorspronkelijk domein van het lustbeginsel. Het ik echter, waardoor genot pas werkelijk wordt, is in zijn geheel onderworpen aan de tijd" (EC 231). Daarom doet de doodsproblematiek zich ook eerst gevoelen, waar de kollisie van lust- en werkelijkheidsbeginsel het ik deed uitkristalliseren.

Er is m.i. nog een andere reden, waarom Marcuse de hypothese van Eros en Thanatos naar de achtergrond schuift. Bij Freud is deze hypothese, zoals in *Jenseits des Lustprinzips* bv. duidelijk blijkt, een naturalistische hypothese[24]. Het

[24] Freud stelt de noodzaak om in de beschrijving aan te sluiten bij de biologie en zou uiteindelijk fysiologische of chemische begrippen willen gebruiken, *Gesammelte Werke*, XIII, pp. 65 sq.

agressief gedrag en de zelfvernietigingsdrang van de kultuur wordt hier en elders uitgelegd in termen van een biologische ‚regressiedrang' en van een ontlading van wellicht geologisch veroorzaakte spanningen (EC 29, 136). Het leven van mens en kultuur zou ongewild de weerkeer zoeken naar ‚de rust van de anorganische wereld' (EC 25), als zou het hier gaan om een soort natuurwetmatige noodzakelijkheid. Ook de eerder genoemde ‚levensnood' van ekonomische schaarste, waaruit de kollisie van lust- en werkelijkheidsbeginsel resulteerde, buigt Freud in het licht van de doodsdrift om tot een soort biologisch mankement in het menselijk organisme (EC 132).

Zeker, ook Marcuse is getroffen door het element van zelfvernietiging in de kultuur. „In iedere revolutie is er een historisch moment geweest waarop de strijd tegen de overheersing had kunnen slagen – maar dat moment ging voorbij" (EC 90). Waarom dit zelfverraad van de revolutie? Marcuse antwoordt, op de keper beschouwd, niet in de zin van een biologisch gebrek of een ontologische onafwendbaarheid. Integendeel, dit dodelijk kultuurelement wordt door hem gesteld in het licht van de kollisie van libido en realiteit, wordt gezien als een psychologische ‚identifikatie' met de vader, zoals voorheen de oerhorde die aan de dag legde.

De vaderloze maatschappij. Surplusrepressie (4)

Toch grijpt Marcuse *niet zonder meer* naar een vroegere verklaringsformule van Freud terug. Hij benadrukt, dat de macht van de vader in de huidige kultuur is vervangen door de almacht van de burokratie[25]. En deze burokratie behoeft het Über-ich niet langer vorm te geven langs de moeizame

[25] „Wir scheinen einer Realität gegenüberzustehen, die in der Psychoanalyse nur am Rande ins Auge gefaßt wurde – die *vaterlose Gesellschaft*", aldus Marcuse, „Das Veralten der Psychoanalyse", in: *Kultur und Gesellschaft*, Band II, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, (1965) 1968[6], p. 96.

omweg van persoonlijke wrok, angst, schuldgevoel, identifikatie, introjektie en verdringing. Het gaat tegenwoordig gemakkelijker. De burokratie heeft door haar manipulerend vermogen – in het Nederlands wordt tegenwoordig reeds gesproken van ‚bewustzijnsindustrie'! – gezorgd voor de ‚automatisering' van het Über-ich (EC 94), waarbij het vroegere schuldgevoel onbewust geworden is (EC 32) en de existentiële angst van het individu vervangen is door het dubieuze geluk van een ‚algemene gevoelloosheid' (EC 103).

De mens schikt zich als vanzelf. Welbeschouwd is Freuds vroegere leer van de dynamiek van de driften in het menselijk individu niet direkt onjuist, maar kultuurhistorisch achterhaald. De wisselwerkingen van het Ich, het Über-ich en het Es zijn tegenwoordig verstard tot automatische reakties (EC 103). Dit is ook de reden waarom je in de dagelijkse omgang volgens Marcuse nauwelijks meer individuele mensen tegenkomt. Je ontdekt alleen nog typen en rollenspelers met bijbehorende gebaren en grimassen. Evenals Horkheimer en Adorno ziet Marcuse de menselijke subjektiviteit geschonden. De mens is geobjektiveerd.

De teneur van Marcuses kritiek op Freud wordt zichtbaar. De dialektiek van de kultuur kan niet verklaard worden in termen van een natuurnoodzakelijke doem, vanuit de lange grijparm van de Dood. Zij kan evenmin toereikend verklaard worden vanuit de innerlijke geheimen van het menselijk driftleven, zeker niet wat de moderne, geautomatiseerde mens betreft. Bovendien is het Marcuse niet geheel ontgaan, dat zijn ‚kritische' Freud niet alleen het kultuurleven maar ook voorheen reeds het menselijk driftleven naturalistisch placht op te vatten. De botsing van de driften met de buitenwereld behoorde volgens Freud nu eenmaal tot de ‚natuur' van de mens, zodat de maatschappelijke omvorming van deze driften z.i. onvermijdelijk was en beschaving wel moest berusten op blijvende onderdrukking (EC 3).

Inderdaad moet de dialektiek der verlichting ook volgens Marcuse verstaan worden tegen de ondergrond van de dynamiek van de driften. Maar deze dynamiek moet z.i. niet worden ‚genaturaliseerd', maar ‚gehistoriseerd', d.w.z. zij

moet worden uitgelegd in kultuurhistorisch perspektief. Freud maakt naar de mening van Marcuse niet voldoende onderscheid tussen de biologische en de sociaal-historische lotgevallen van de driften (EC 35). Toch doet Marcuse het i.h.a. graag voorkomen, alsof zijn bewerking van Freud niets anders is dan een uitwerking.

Men moet zich afvragen, of Marcuse op die manier niet met Freud aan de haal gaat. Freuds begrippen heten ‚onhistorisch', maar zouden toch een ‚historische kern' hebben, die een historische ‚extrapolatie' wettigt (EC 35). Nogmaals, Marcuse suggereert, alsof hij weinig anders doet dan ‚de verborgen tendens in de psychoanalyse' te onthullen (EC 25). Hij doet in feite meer.

Hoe bedenkelijk deze Freud-interpretatie ook zij, in ieder geval is duidelijk, dat voor Marcuse *zelf* het werkelijkheidsbeginsel geen biologische noodzakelijkheid is maar een geschiedkundige toevalligheid (EC 34). En zijn kollisie met het libido-beginsel is geen eeuwige strijd (EC 80), maar historisch bepaald (EC 129). Dus zit ook het gevolg van deze beginselen-strijd, de verdringing van de driften en de verdrukking in de samenleving, niet ingebakken in de menselijke natuur, maar vloeit voort uit specifieke historische omstandigheden (EC 132).

Het kernargument van Marcuses historistische interpretatie van Freuds psychoanalyse is in feite van marxistische origine. Marx leerde, dat een groeiende industriële produktie de objektieve noodzaak van maatschappelijke onderdrukking doet afnemen en daarom vroeg of laat de machtsverhoudingen revolteert (7.3). Ook Marcuse knoopt zo aan bij de technologische mogelijkheden van het modern-industriële tijdvak. Had Freud de ekonomische schaarste aangewezen als een onvermijdelijke, ‚natuurlijke' bron van het konflikt tussen de libidineuze verlangens van de mens en de harde eisen van de samenleving, in het licht van de geschiedenis, d.w.z. in het licht van de technische mogelijkheden van de huidige welvaartstaat, blijkt deze schaarste – en dus ook alle repressie die hieruit voortvloeit! – slechts ten dele noodzakelijk te zijn. Ze zou althans in de tegenwoordige tijd

voor een overgroot gedeelte kunnen worden opgeheven (EC 36).

Om die reden gaat Marcuse Freuds grondbegrippen nader differentiëren. Allereerst onderscheidt hij tussen ‚repressie' in de freudiaanse zin van het woord, d.w.z. als een fundamentele verdringing van driften, nodig om het voortbestaan van de menselijke soort in de samenleving te verzekeren en daarnaast ‚surplus-repressie', d.w.z. een overmaat aan onderdrukking, die in de loop der geschiedenis is ontstaan door akkumulatie van macht, maar die niet gewettigd wordt door schaarste en die althans op dit ogenblik zou kunnen worden afgeschaft.

Marcuse brengt voorts een nader onderscheid aan t.a.v. het zg. ‚werkelijkheidsbeginsel'. Freud geeft hij toe, dat de enkele mens zich alleen d.m.v. het werkelijkheidsbeginsel in de wereld kan handhaven. Maar die wereld is historisch bepaald en wordt tegenwoordig beheerst door de eis van opgeschroefde produktie en opgedrongen konsumptie, door de jacht naar steeds beter en steeds meer. Het werkelijkheidsbeginsel is m.a.w. omgeslagen in het huidige ‚performance principle'. Het is dit ‚prestatiebeginsel' dat de mens onnodig en buitensporig onderdrukt (EC 36).

Vanuit deze nieuwe grondkategorieën van ‚prestatiebeginsel' en ‚surplusrepressie' ontstaat nu ook het juiste zicht op de dialektiek van de rede bij Marcuse. Met Freud erkent Marcuse, dat de redelijkheid van de mens de redelijkheid is die het werkelijkheidsbeginsel van hem vergt en waarin (nood-gedwongen) altijd al iets van repressie gezeten heeft. Vandaag de dag wordt deze redelijkheid echter bepaald door surplusrepressie en veroorzaakt door het tot prestatiebeginsel uitgegroeide werkelijkheidsbeginsel. De wetenschappelijke rede heeft zich aan het prestatiebeginsel uitgeleverd. De wetenschap beweert weliswaar slechts eerbied te hebben voor de feiten, maar het zijn de feiten van de gevestigde maatschappelijke orde, die een orde is van prestatie en prestige.

Kan men nog spreken van maatschappelijke ‚orde'? Historische vergelijking toont aan, dat er zich een ‚kwalitatieve

verandering' in de kultuur heeft voorgedaan en de orde is verworden tot wanorde. In de huidige rationele beschaving staan we voor een ‚groeiende irrationaliteit'. Dialektiek der verlichting? Ja zeker, want de redelijkheid van een orde van noodzakelijke repressie is omgeslagen in de onredelijkheid van een systeem van onnodige en mensonwaardige surplus-repressie. Die onredelijkheid ligt overigens niet voor het oprapen. Ook Marcuse konstateert verblinding. De bedoelde onredelijkheid kan echter eerst in historisch perspektief bij het licht van een ‚hogere redelijkheid', d.w.z. bij het licht van een kritische theorie, worden vastgesteld (EC 80).

Aan gene zijde (5)

Marcuse wil de dialektiek van de beschaving niet terugdraaien. De weg moet tot het eind toe worden afgelopen. De overheersing van het systeem, de vervreemding van de arbeid en de depersonalisering van het individu in de arbeid moeten – merkwaardig genoeg – niet worden afgeremd, maar worden voltooid. Terugkeer naar het verleden zou namelijk betekenen terugkeer naar een wereld van schaarste, van verdrongen lusten en verwrongen persoonlijkheden. Het historisch perspektief wijst niet achterwaarts, maar voorwaarts. Vóór ons glanst het paradijs. „De verwijdering van menselijke mogelijkheden uit de wereld van de (vervreemde) arbeid schept de voorwaarden voor de verwijdering van de arbeid uit de wereld van menselijke mogelijkheden" (EC 105). D.w.z. de mechanisering van de arbeid en de automatisering van de arbeidsverhoudingen hebben zo langzaam aan een onmenselijke wereld opgeleverd, het rijk der noodzakelijkheid, waarin vrijheid is uitgebannen maar waarin ook het tekort aan bestaansmiddelen in principe is opgeheven. Die laatste ontwikkeling heeft Freud niet voorzien. Hiermee is echter de weg gebaand naar een andere, humanere wereld: het rijk der vrijheid. Het zal overigens wel gedragen moeten worden door het rijk van noodzakelijk gebleven arbeid.

Hoe zal het rijk der vrijheid eruit zien? In onderscheid

van de andere Frankfurters heeft Marcuse zich – zoals nog nader zal blijken (4.3) – uitermate kwetsbaar opgesteld door de kontouren van de nieuwe werkelijkheid in kaart te brengen. Hiertoe gaat hij ervan uit, dat het huidige werkelijkheidsbeginsel van prestatie en prestige zichzelf overleefd heeft, omdat het niet dan een kwalijke uitwas is van een werkelijkheidsbeginsel dat in eerste aanzet slechts ten bate van de mens de mogelijkheidsvoorwaarden formuleerde voor een orde van schaarste en dat met het wegvallen van deze schaarste ook zelf kan verdwijnen.

Voor Marcuse verrijst het visioen van een nieuwe wereldsamenleving ten dienste van de mens. Het is een samenleving waarin de vitale behoeften niet langer verdrukt, maar bevrijd worden en waarin het werkelijkheidsbeginsel met het lustbeginsel kan samenvallen. Het is een utopische synthese van libido en realiteit. Het is het paradijs van een geërotiseerde kultuur, een paradijs waarvan Freud niet durfde dromen, maar waaraan wij mogen denken en werken.

In deze nieuwe kultuur, zo leert Marcuse, zal de mens zich nog slechts voor een minimum aan tijd moeten laten gebruiken als schakel in het geautomatiseerde produktiesysteem om zich van de nodige bestaansmiddelen te voorzien (hoewel de spilzieke overproduktie kan worden stopgezet). Daarnaast zal hij een maximum aan tijd en energie overhouden voor vreugde en plezier, voor spel en fantasie, voor kreatieve arbeid. De libido zal niet langer verdrongen behoeven te worden of gefixeerd op de sex van prestatie en monogaam gebonden voortplantingsdrift. Ze zal zich kunnen uiten in polymorfe sexualiteit, in de libidineuze toerusting van heel het menselijk lichaam, wellicht ook in de erotisch-esthetische beleving van heel de objekt-wereld (EC 169).

Een nadere analyse van Marcuses toekomstvisie is hier niet aan de orde. Zoveel is duidelijk, dat Marcuse in dit perspectief de konkrete mogelijkheid ziet van een eschatologische verzoening van al de tegenstellingen die Freud in de kultuur had aangewezen. Uit de verzoening van lust- en werkelijkheidsbeginsel volgt ook de verzoening van indivi-

du en gemeenschap, van vrijheid en noodzakelijkheid, van fantasie en rede, van zintuigelijkheid en verstand, van materie en geest, ja, wellicht ook van levensdrang en doodsdrift, gesteld tenminste dat de dood in een niet-repressieve kontekst verstaan zou mogen worden als levensverzadiging en ‚blijvende bevrediging' (EC 234).

Evenals in het geval van Horkheimer en Adorno blijkt ook bij Marcuse de toekomstvisie romantisch gekleurd. Marcuse ziet zichzelf hier staan in de romanticistische traditie van Schiller c.s. (EC 180). Hij huldigt een esthetisch kultuurkonsept, waarin geest en materie als in een kunstwerk tot hogere eenheid zijn samengebracht en waarin de dialektiek van kunst en repressieve rede is opgeheven in zinlijk en zintuiglijk gestruktureerde kennis en in de kognitieve kracht van de verbeelding (EC 182, 149).

Het paradijs lijkt volmaakt. Het zou ook volmaakt zijn als er niet was de dualistische tegenhanger, het rijk van harde, ekonomische noodzaak. En als er niet was de pijnlijke herinnering aan en de littekens van de afgelegde weg. Daarom eindig ik met de eerlijke slotwoorden van *Eros and Civilization*: „Zelfs de uiteindelijke komst van de vrijheid kan hen niet bevrijden die stierven in pijn. Het zijn de herinnering aan hen en de opgehoopte schuld van de mensheid jegens haar slachtoffers die het vooruitzicht van een beschaving zonder onderdrukking verduisteren" (EC 237).

4. De politieke Marcuse

In *Eros and Civilization* heeft Marcuse Freuds psychologische en sociaal-psychologische begrippen vertaald in historische kategorieën (EC 35). Achteraf volgt echter een laatste bewerking van het boek en stelt hij, dat de freudiaanse begrippen in wezen politieke kategorieën zijn, – of beter – dat het politieke kategorieën *geworden* zijn in de moderne, industriële samenleving. Gekonstateerd moet immers worden, dat het menselijk drift- en bewustzijnsleven tegenwoordig slechts een verlengstuk is van totalitaire politieke macht. Hij zegt dan ook: „We moeten de politieke en sociale substantie van de psychologische begrippen zichtbaar maken"[26]. Betekent dit niet reeds een waarschuwing, dat er een grote afstand is tussen droom en politieke realiteit?

De een-dimensionale mens (1)

Bij de heruitgave van het boek in 1966 komt Marcuse op deze zaak terug. In een ‚politiek voorwoord' geeft hij ruiterlijk toe, dat de utopische vereniging van eros en civilisatie te optimistisch gedacht was en dat hij de overmacht van het prestatie- en overheersingsbeginsel schromelijk had onderschat (EC xi). De ekonomische ‚zweep', de wetenschappelijke manipulatie en de massa-demokratische beïnvloeding blijken

[26] EC xxviii. Zie ook Marcuses „Trieblehre und Freiheit" (1957), waarin hij verdedigt, dat de ogenschijnlijk zuiver biologische driftenleer van Freud in feite sociaal-historisch is en dat ze „entscheidende Tendenzen der heutigen Politik auf ihren – verdeckten – Begriff bringt". In: *Freud in der Gegenwart*, p. 401.

Marcuses zicht op de utopie totaal gewijzigd te hebben. Bevrijding – zo zegt hij nu – is niet alleen de meest realistische van alle historische mogelijkheden, maar tevens de meest onderdrukte en verst verwijderde mogelijkheid (EC xv). De maatschappij is gestrikt – om niet te zeggen, gestikt – in het web van de beheersing.

Marcuse richt zijn bijtende kritiek niet alleen op de totalitaire systemen van het wereldkommunisme, maar vooral ook op het zg. vrije Westen en dan m.n. op de U.S.A. Amerika, eens door hem met een citaat van Hegel gesierd als ‚the only land of the future'[27], wordt te kijk gezet als model van de moderne samenleving, vol innerlijke tegenspraak. Produktie is er ontaard in destruktie, de ‚welfare state' in een ‚warfare state' en vrijheid is omgeslagen in ‚domination'.

Marcuses diagnose van de kultuur gelijkt op die van Horkheimer en Adorno. Maar niet de aanbevolen therapie! Het is typerend voor Marcuse, dat hij het hedendaagse ziektebeeld van de beschaving niet beantwoordt met pessimisme, maar met aktivisme. Zijn taal wordt gelardeerd met politieke agitatie. De freudiaanse kultuuranalyse moet gepolitiseerd worden. Nodig is een verbintenis van de erotische met de politieke dimensie (EC xxi). De aan A. N. Whitehead ontleende term van de ‚great refusal', aanvankelijk bedoeld als de verborgen waarheid van de verdrongen drift in kunst en fantasie (EC 149, 160), moet worden georganiseerd en geartikuleerd in ‚intellektuele weigering' (de doordachte staking van wetenschappers) en ‚weigering van de driften' (het instinktief protest van de jeugd). De eis van het heden is derhalve politisering van de door Freud reeds aangedragen waarheid. „In de hedendaagse maatschappij is de strijd voor het leven, de strijd voor Eros, een politieke strijd geworden" (EC xxv).

Marcuses meest bekende boek, *One Dimensional Man* (1964), sluit in grote lijnen aan bij *Eros and Civilization.* Op de achtergrond speelt nog steeds de freudiaanse driftenleer

[27] H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., (1941) 1973², p. viii.

met haar lust- en werkelijkheidsbeginsel en met haar hypothese van levens- en doodsinstinkt (OM 72, 79). *One Dimensional Man* begint echter waar *Eros and Civilization* eindigde, nl. bij de moderne welvaartsstaat, die de funktie van de vader centraal heeft overgenomen en die de innerlijke existentie van de individuele mens heeft uitgewist in de geautomatiseerde opbouw van het Über-ich, het sociaal gekonditioneerde geweten.

Een en ander komt hierop neer, dat de moeizame aanpassing van het individu aan de werkelijkheid langs wegen van wrok en wroeging, van identifikatie en introjektie wordt kortgesloten door een onmiddellijke introjektie, door automatische assimilatie, door onbewuste ‚mimèsis' in de zin van Horkheimer en Adorno (OM 10). In dit proces is de innerlijke, individuele dimensie van de mens, zoals die door de psychoanalyse onthuld werd, teloor gegaan, terwijl hier toch eigenlijk de vorming van het persoonlijk ik en van het kritische, negatieve denken zou moeten plaats vinden. Eén dimensie is slechts overgebleven, die van de sociaal gestroomlijnde mens, een-dimensionaal in denken en doen (OM 12). Vandaar de titel van het boek.

Vrijheid en projekt (2)

Het nieuwe en waardevolle van *One Dimensional Man* is m.i. hierin gelegen, dat Marcuse de dialektiek van de rede op een fundamenteler niveau aan de orde stelt dan tevoren. In eerste instantie had hij de rede en haar repressieve uitingsvormen met Freud verklaard vanuit de dynamiek van het menselijk driftmechanisme in konfrontatie met een werkelijkheid van schaarse bestaansmiddelen en had hij een repressie-vrije rede geschetst als een historische mogelijkheid voor het heden op basis van de verworven technische en industriële middelen tot overwinning van deze schaarste. In tweede termijn leek deze mogelijkheid verduisterd, omdat de technisch-industriële samenleving de repressie koesterde en rechtstreeks introjekteerde in het menselijk bewustzijn. Wat de mens nog overbleef was politiek geweld en een op poli-

tiek geweld gerichte reïnterpretatie van de hedendaagse samenleving.

Ondertussen stond deze politieke herinterpretatie van de hedendaagse werkelijkheid en dit appèl op subjektieve weigering uitermate zwak tegenover de objektieve tendenzen in de geschiedenis. Men zou zich zelfs kunnen afvragen, of Marcuse zich werkelijk had vrijgemaakt uit de naturalistische denkwijze van Freud, toen hij de repressiviteit van de rede allereerst (d.i. voor het verleden) vanuit het mechanisme van menselijke driften en vervolgens (d.i. voor het heden) vanuit het mechanisme van maatschappelijke krachten verklaarde.

In *One Dimensional Man* wordt een ombuiging van het maatschappelijk beleid dan ook niet langer opgehangen aan de technologische verworvenheden van het heden als zodanig. Heel de wereldgeschiedenis wordt nu gezien binnen een radikaal politiek perspektief. Ook in het verleden – zo heet het hier – is de mens gesteld geweest voor maatschappelijke beslissingen. Ook toen was 's mensen wereld zijn politieke optie. Telkens stond hij voor uiteenlopende wegen, die elk voor zich bij een gegeven kennis- en welstandsniveau bewandeld hadden kunnen worden en waarbij de mens zelf een oorspronkelijke beslissing nam.

Marcuse, de vroegere leerling van Heidegger, noemt een dergelijke historische keuzedaad met al haar gevolgen in het existentialistisch jargon van Heidegger en Sartre een ‚ontwerp' of ‚projekt'. Hiermee wil hij – zo zegt hijzelf – nadruk leggen op het element van vrijheid en verantwoordelijkheid dat de mens toekomt in een gegeven kontingent-historische situatie (OM xvi). Het is nl. de mens zelf die een ontwerp van zijn wereld maakt, hoewel zo'n ontwerp dan vervolgens wel in meerdere of mindere mate een eigen leven kan gaan leiden en zich kan verzelfstandigen tegenover zijn ontwerper.

Het is op dit aangelegen punt, dat Marcuse zich naar mijn besef eerst werkelijk losmaakt van het naturalisme van Freud en principieel ‚neen' leert te zeggen tegen het noodlotsdrama van de dialektiek der verlichting (al moet nog be-

zien worden of dit principiële ‚neen' kan standhouden). In elk geval, het grootse van Marcuse is, dat hij de doem van de kulturele dialektiek, die ons met deze waanwijze-waanzinnige wereld heeft opgescheept, niet aanvaardt. Deze dialektiek is geen doem! De mens heeft zijn wereld van huisuit zelf gewild. Ook de hedendaagse vertechniseerde wereld is door de mens tevoren zelf in kaart gebracht vanuit een bepaalde idee, de idee van technologische rationaliteit (OM 123).

Ik acht dit een beslissend gezichtspunt[28]. Achter het technologische en in beginsel totalitaire rede-begrip van de Aufklärung ziet Marcuse de vrije mens staan, die zelf voor dit rede-koncept in beginsel verantwoordelijk is. Nog te weinig is opgemerkt, dat deze zienswijze de struktuur van *One Dimensional Man* bepaalt en m.n. aan het tweede deel ten grondslag ligt. Hier wordt de technologische rede getekend als een ontwerp binnen de geschiedenis van de wijsbegeerte, een ontwerp waar van meet af àndere ontwerpen tegenover hebben gestaan.

Marcuse blijkt deze historische alternatieven te willen herleiden tot een principieel konflikt tussen de stabiliserende macht van het zg. positieve denken, dat niet anders kan dan

[28] Desalniettemin moeten beweringen als van J. Habermas „Zum Geleit" en A. Schmidt, „Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", in: *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, (1968) 1969[4], nl. dat Marcuse na de tweede wereldoorlog in zekere zin tot het existentialisme van zijn jeugd zou zijn teruggekeerd (pp. 13, 18), met reserve gelezen worden. Terecht heeft S. U. Zuidema, *De revolutionaire maatschappijkritiek van Herbert Marcuse*, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1970, Marcuse geschetst als een neorationalist, ja, als een gnostikus, die in de weg van kennis heil zoekt (pp. 152, 145). Iets dergelijks zou m.i. ook van de overige Frankfurters opgemerkt kunnen worden (9.3). Bovendien is de ware kennis bij Marcuse toetsbaar aan de ‚algemeen geldende standaards' van de vitale, menselijke behoeften, zij het ook, dat deze slechts algemeen geldend geformuleerd kunnen worden in de staat der vrijheid (OM 6). Op soortgelijke wijze antecipeert b.v. ook de konsensus-theorie der waarheid van Habermas op het algemeen menselijke in de ideale gesprekssituatie (EI 406, 344).

feiten registreren en konfirmeren in de abstrakte gesloten-heid van een wetmatig wereldbeeld èn de subversieve macht van het negatieve, kritische denken, dat geen vrede heeft met de feiten, dat de verscheurdheid van deze wereld konkreet ter harte gaat, dat haar tegenstrijdige tendenzen dan ook blootlegt en dat in alle toonaarden het woord van Bloch herhaalt: „Das was ist kann nicht wahr sein"[29].

Het gaat hier om een konflikt dat volgens Marcuse reeds gerezen zou zijn in de vroegste geschiedenis van het denken. Ook in de boezem van de Griekse wijsbegeerte was de subversieve rede reeds werkzaam (OM 167). Hier stond de open, kritische vraaghouding van Plato's dialektische logika tegenover de abstrakte, ordenende grijphouding van Aristoteles' formele logika. Plato en Aristoteles zijn zo voor Marcuse a.h.w. de prototypen van wat hijzelf bij voorkeur noemt de twee-dimensionale ‚logika van het protest' tegenover de een-dimensionale ‚logika van de beheersing' (OM 123, 144).

Het zal duidelijk zijn, dat Marcuse zichzelf en de marxistische maatschappijtheorie ziet staan in de traditie van de dialektische logika, waartoe hij in de moderne tijd voorts ook m.n. Hegel rekent (OM 140). Eveneens is het vanzelfsprekend, dat Marcuse de technologisch-totalitaire rede ziet als een uitwas van de traditie van het geformaliseerde denken. En het is de laatste denkhouding die zich z.i. sedert Galileï en Descartes – men kan ook zeggen sedert renaissance en verlichting – heeft vastgezet in de westerse wereld.

Is de technologie politiek neutraal? (3)

Het is raadzaam ons te beperken tot de geschetste tegenstelling in de nieuwe tijd en ons niet in te laten met Marcuses poging om de kontroverse van het formele en kritische denken te achterhalen in de Griekse oudheid, zomin als wij tevoren halt hielden bij Horkheimers poging om het ‚aufkläre-

[29] OM 123. Zie E. Bloch, *Philosophische Grundfragen*, I, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1961, p. 65.

rische' denken terug te vinden in de grijze oergeschiedenis (1.1). Ik volsta hier met de opmerking, dat dergelijke pogingen m.i. te weinig recht doen aan de diskontinuïteit van de geschiedenis en m.n. aan het nieuwe en unieke van de nieuwe tijd, dat grotendeels geworteld is in het geestesklimaat van renaissance en verlichting[30].

Van belang voor ons onderwerp is, dat het abstrakt-analytische denken van de westerse wetenschappen ook in historisch perspektief niet meer blijkt te zijn dan een ontwerp, dat niet vanuit het denken wordt opgedrongen maar vanuit de mens wordt geopteerd. De (natuur)wetenschappelijke rede ontwikkelt zich nl. onder het ‚technologisch apriori', d.w.z. zij beziet en belicht de natuur *van te voren* als materiaal en middel van beheersing. En omdat deze ingreep in de natuur vroeg of laat, zijdelings of direkt, een ingreep ook in het mensenleven betekent, is het technologisch apriori in wezen een politiek apriori (OM 153, 154) en is m.a.w. zelfs de meest abstrakte fysische theorie nog door maatschappelijke verantwoordelijkheden gedragen.

Marcuse is op dit punt naar mijn gevoelen radikaler dan zijn neomarxistische kollega's. Hij betwist niet alleen de neutraliteit van de wetenschap, maar zelfs die van de techniek[31]. Technologie kan nooit gezien worden los van haar praktische en politieke toepassingen: „the traditional notion of the ‚neutrality' of technology can no longer be maintained" (OM xvi). Immers, het beginsel van de beheersing breidt zich niet alleen maar uit door middel van de techno-

[30] Zie J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme: Een studie over de dynamiek van het historisme en de wijsgerige ontwikkelingsgang van Ernst Troeltsch*, Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1970, pp. 1-28. Vgl. 9.2.

[31] OM 155. Marcuses beroep op Marx lijkt me niet terecht (6.1). Ook elders weerspreekt Marcuse de neutraliteit van de techniek: „De techniek is telkenmale een historisch-maatschappelijk *projekt*; in haar is geprojekteerd, wat een maatschappij en de haar beheersende interesses met de mensen en met de dingen denken te doen", en ook „Als ‚geronnen geest' is de machine *niet neutraal*". Uit „Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", in: *Kultur und Gesellschaft*, II, pp. 127, 129.

logie, maar *als* technologie. De macht van de machine is dan ook, als puntje bij paaltje komt, de geïnkarneerde macht van de mens zelf (OM 158, 3).

De hedendaagse technisch-wetenschappelijke vooruitgang heeft dan ook politieke aspiraties (OM 233). Een omwenteling zou dan ook slechts zoden aan de dijk zetten „to the degree to which it would alter the direction of technical progress – that is, develop a new technology" (OM 227). Een nieuwe maatschappij betekent al met al, dat het gangbare wetenschappelijke projekt op losse schroeven wordt gezet en een nieuwe technologie, een nieuwe opvatting van theoretische en praktische rede, een nieuwe struktuur van wetenschap wordt ontwikkeld (OM 228, 166).

In de nieuwe levensorde zal de rede de natuur, ook de menselijke natuur, niet langer mogen onderdrukken (in de technologische zin van het woord). Ze zal overigens de natuur ook niet zomaar moeten ophemelen (in de romantische zin van het woord). Neen, de technologie waar Marcuse op mikt, zal de natuur moeten opheffen en bevrijden van haar blindheid en bruutheid en plaatsen in het raamwerk van een gepacificeerd bestaan, dat in de lijn van *Eros and Civilization* estheticistisch wordt opgevat (OM 236). Hiertoe dient de huidige kloof tussen de redelijkheid van wetenschap en techniek enerzijds en de irrationaliteit van kunst en fantasie anderzijds overbrugd te worden in een esthetisering en politisering van de rede (OM 228, 234), zodat deze het Goede Leven van een nieuwe, humanere wereld kreëert èn pousseert (OM 230).

Voor mijn gevoel doet Marcuse overigens zelf weer afbreuk aan zijn idee van een nieuwe rationaliteit, als hij het rijk van vrijheid, vrede en direkte demokratie uiteindelijk toch bouwt – als in *Eros and Civilization* – op het harde rijk der noodzakelijkheid, gekenmerkt door gemechaniseerde arbeid en door een centrale planning van de produktie en distributie der levensmiddelen. Al wordt er in dit rijk dan ook korte metten gemaakt met uitbuiting en overproduktie, technologische rationaliteit is er „de enige standaard en gids in de planning en ontwikkeling van de beschikbare bronnen

voor iedereen". Met deze technologie zal m.i. dan toch niets anders bedoeld kunnen worden dan een politiek neutrale of althans geneutraliseerde technologie, zonder vrij ontwerp. Vrije zelfbepaling kan zich m.a.w. toch slechts verwezenlijken in het technisch-redelijk beheer van ‚het ekonomisch surplus' (OM 252).

Men kan hier van een inkonsistentie bij Marcuse spreken[32]. Hoe dit echter ook zij – iedere utopie is per slot van rekening kwetsbaar – Marcuses verdienste blijft dat hij scherper dan anderen heeft ingezien, dat àls de techniek ons uit de hand loopt en àls de wetenschap ons tyranniseert, dit niet simpel teruggevoerd kan worden op de dialektiek van de rede. Achter deze dialektiek gaat iets anders schuil. Is het een konstruktiefout in het menselijk organisme? Is het een knelpunt in het menselijk driftleven? In *One Dimensional Man* antwoordt Marcuse: Achter deze dialektiek bergt zich menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid. De mens is door heel de geschiedenis heen fundamenteel aanspreekbaar op zijn daden.

Helaas laat Marcuse het voor het heden toch weer afweten. De mens van deze eeuw is ingekapseld in het technisch-wetenschappelijk universum in zulk een mate dat vrijheid en bevrijding illusoir geworden is. Vrijheid wordt veroverd door kritiek op de machten. Hoe groter de machtsvorming, hoe feller de tegenspraak en hoe intenser de drang naar bevrijding. Dat is het dialektisch patroon van de geschiedenis, de onstuitbare omslag van onderdrukking in bevrijding. Marcuse gelooft in deze bevrijdende dialektiek[33]. Als evenwel de macht totalitair geworden is, wat dan? Dan is ze ook bij machte alle kritiek te smoren, ja, dan weet ze de drang naar bevrijding ten eigen behoeve te manipuleren. Vrijheid zelf wordt werktuig van overheersing (OM 7).

[32] Vergelijk J. Habermas, TW 58 sqq.

[33] H. Marcuse, „Liberation from the Affluent Society", in: D. Cooper (ed.), *The Dialectics of Liberation*, Harmondsworth: Penguin Books Ltd., (1968) 1971, p. 175.

Hier naderen we de *crux* van Marcuses kritische theorie. Hoe kan in een totalitair geworden wereld met een-dimensionale mensen het streven naar vrijheid nog een voet aan de grond krijgen? Marcuse ziet hier zelf een ‚vicieuze cirkel'[34]: „how can the people who have been the object of effective and productive domination by themselves create the conditions of freedom?" (OM 6). Immers, het is niet in te zien hoe mensen aan bevrijding kunnen werken, zolang ze leven in een wereld die hen zelfs in hun vrijheidsverlangen weet te manipuleren (OM 253). „The slaves must be *free for* their liberation before they can become free" en „we have to be free from in order to create a free society"[35]. Hier schuilt maar niet een praktische moeilijkheid – in de zin van: waar vind je nog revolutionairen? – maar een principieel probleem. „How is it even thinkable that the vicious circle be broken?" (OM 251)

Marcuse onthult hier in de hedendaagse kritische maatschappijtheorie een zwakke plek, „the point of its greatest weakness". In de vroegere marxistische theorie werd maatschappijkritiek verstaan als een aanknoping bij die objektieve en subjektieve faktoren in de geschiedenis die zelf op bevrijding aanstuurden: men kan hier b.v. denken aan de objektiviteit van ekonomische krises, aan de subjektiviteit van revolutionair proletarisch bewustzijn. Zulke ‚inherente mogelijkheden' (OM 255) zijn volgens Marcuse in de gevestigde en zich bevestigende orde van het huidige Systeem niet meer voorhanden. Het kritische denken moet z.i. dan ook volstaan met het theoretisch uitleggen van feiten en het theoretisch openleggen van hierin gekonstateerde maar dichtgeschroeide tegenstellingen. Zo kan het de feiten transcenderen in de richting van een mogelijke toekomst. Zo kan het tot stand brengen wat Hegel een ‚bestimmte Negation' placht te noemen en wat Marcuse duidelijkheidshalve liever formu-

[34] OM 223, *Dialectics of Liberation*, p. 178.
[35] OM 41, *Dialectics of Liberation*, p. 186.

leert als een ‚bepaalde keuze' (OM 211). D.w.z. kritisch denken doet een keuze die weliswaar door en vanuit een historische ontwikkeling noodzakelijk is ‚bepaald' maar toch als ‚keuze'-daad het gegevene negeert in het vrije ontwerp van een andere realiteit (OM 219). Marcuse noemt dit – in de lijn van heel het hegeliaans-historistische denken – ‚the ingression of liberty into historical necessity'[36].

Marcuse beseft echter terdege, dat een dergelijke werkwijze theoretisch en utopistisch blijft. Ze houdt geen positieve en praktische verandering in, omdat de praxis eenvoudig niet meer reageert op het appèl van de theorie. De theorie kan dus wel zeggen wat niet, maar niet meer wat wel gedaan zou moeten worden. De dialektische theorie blijft heden ten dage noodgedwongen een ‚negatieve theorie', aldus Marcuse (OM 253). En dat lijkt bijna een zelfveroordeling gezien in het licht van Marx' beroemde these: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert;* es kommt darauf an, sie zu *verändern*"[37].

Het is om die reden dat Marcuse aan het eind van zijn *One Dimensional Man* en elders een wanhopige poging doet om alsnog vanuit, of liever gezegd, tegenover de doodgelopen historische ontwikkeling een program van aktie te ontketenen. Zijn woorden zijn dan gezouten van politiek sentiment. Er zal zich een ‚fundamenteel nieuw historisch subjekt' dienen aan te melden (OM 252), niet bereid tot enig kompromis, wel bereid tot het uiterste, tot ‚absolute weigering', tot een ‚radikale breuk' met de gevestigde maatschappij[38]. Kan het praktisch en materieel verzet niet meer van binnenuit oprijzen, dan wellicht van buitenaf, vanuit de uithoeken der aarde. Het uitschot zal zich oprichten – negers,

[36] OM 221. Vergelijk J. Klapwijk, *Tussen Historisme en Relativisme*, p. 40.

[37] K. Marx, *Thesen über Feuerbach*, § 11.

[38] De van Whitehead overgenomen term ‚the Great Refusal', aanvankelijk de verborgen boodschap van de verdrongen drift in de kode van de kunst (4.1), wordt in *One Dimensional Man* het politieke wachtwoord voor kritische studenten en marginale groepen in de samenleving (OM 63, 64), ja, voor alle slachtoffers van de waarheid (OM 257). Over een ‚radical rupture': *Dialectics of Liberation*, p. 177.

werklozen, onderontwikkelden –, uitgespuugd uit de muil van de moderne mammon-moloch: het Grootkapitaal.

En met dit revolutionaire zijn van de ‚outcasts' moet zich verbinden het revolutionaire bewustzijn van de kritische, nog niet geheel bedorven jeugd (OM 255): een samenzwering van de geheel uitgespuugden met de nog niet geheel ingeslikten. De verworpenen der aarde hebben hun vuisten in blinde woede gebald. Zij moeten door het licht van het kritische intellekt worden gericht op de ijzeren wanden van het Systeem. Macht tegenover macht. Zonder dat de doodgelopen geschiedenis nog aanknopingspunten biedt om de goede afloop te voorspellen. „It is nothing but a chance" (OM 257).

Naar mijn mening is Marcuse met dit praktisch program – afgezien nog van zijn onzekere afloop – niet boven de eerder genoemde zwakheid van de kritische theorie uitgekomen. Elders heeft hij geschreven, dat alle dialektiek bevrijding is uit een repressief systeem en dat alle bevrijding bevrijding is „door krachten die zich binnen zo'n systeem ontwikkelen op basis van de tegenspraak die zo'n leugenachtig systeem zelf verwekt"[39]. De kritische theorie kan als dialektische theorie slechts rekening houden met interne mogelijkheden, niet met mogelijkheden van buitenaf. Zulke mogelijkheden zouden – indien ze werkelijk van buiten kwamen en niet op lotsverbondenheid berusten – dan ook geïnterpreteerd moeten worden als een autoritaire, gewelddadige in-

[39] *Dialectics of Liberation*, p. 175. Daarom benadrukt Marcuse ter plaatse enerzijds de desintegratie *binnen* de gevestigde orde (180) en het *intern* verzet van studenten, provo's, hippies (190) en plaatst hij anderzijds de westerse wereld binnen breder raamwerk en betrekt hij haar op de derde wereld en de daar vermoede haarden van verzet (191). In zulke mondiale kaders kan Marcuse wellicht nog spreken van ‚inherente mogelijkheden', maar dan blijkt die wereld ook minder totalitair dan de Frankfurter Schule voorgeeft. In „Zum Begriff der Negation in der Dialektik" opgenomen in zijn bundel: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1969[3], gewaagt Marcuse tenslotte zelf van de ‚Fragwürdigkeit' van de dialektiek van de „*im Innern* eines bestehenden Ganzen als Befreiung entfaltenden Negation", p. 188. Zie ook 9.3.

greep. Kortom, de praktische oplossing van *One Dimensional Man* is eigenlijk een noodoplossing, strijdig met de neomarxistische grondgedachte.

Ik moet t.a.v. Marcuse konkluderen, dat we nog steeds staan voor de door hemzelf gekonstateerde ‚vicieuze cirkel'. Indien de zg. dialektiek van de verlichting ons heeft opgescheept met een totaal beheerste wereld, hoe is bevrijding hieruit mogelijk? Wie bevrijdt de bevrijders? Wie schept ook maar de grondvoorwaarden voor revolutionair verzet? In een eerder stadium zagen wij, hoe Horkheimer en de zijnen zich uitermate skeptisch uitlieten over de mogelijkheid van werkelijk revolutionaire akties. Hoezeer Marcuse ook is opgetreden als profeet van de revolutionaire studentenbeweging, toch rijst de vraag, of de uitkomst van zijn denken niet zodanig is, dat Horkheimers vrees bevestigd wordt.

In de opvattingen van Marcuse schuilt trouwens nog een tweede moeilijkheid. Zijn denken noopt ons niet alleen een vraagteken te zetten bij het materieel verzet van revolutionaire groepen, maar ook bij het geestelijk verzet van het kritische denken zelf. Als doen èn denken, taal èn theorie in de huidige ‚bewustzijnsindustrie' gemanipuleerd worden, is hiermee dan ook niet aan de kritische theorie haar eigen bestaansvoorwaarde ontnomen? De vraag was: kan een gemanipuleerde revolutionair zijn? De vraag wordt: kan een gemanipuleerde kritisch zijn? Het is m.n. Adorno geweest die deze tweede verlegenheid in het vizier gekregen heeft. In zijn *Negative Dialektik.*

5. Adorno en de negatieve dialektiek

Het ingenieuze, maar abstrakte hoofdwerk van Adorno, *Negative Dialektik* (1966), wordt beheerst door de gedachte van de dialektiek der verlichting en haar mogelijke konsekwenties voor het kritische denken: „Die Geschichte des Denkens ist, soweit sie irgend sich zurückverfolgen läßt, Dialektik der Aufklärung" (ND 122). Deze universele Aufklärung – zo moet Adorno konstateren – heeft geen vooruitgang gebracht, veeleer teruggang. „Geen wereldgeschiedenis leidt van de wilde tot de humaniteit, zeer wel leidt er een van de steenslingeraar tot de megabom". Hegels verwachting, dat de wereldgeschiedenis eens door redelijkheid beheerst zal worden, „wird zum Entsetzen verifiziert" (ND 312). Want de rede ‚heerst' metterdaad!

In Auschwitz stierf de mens (1)

De heersende rede heeft zich machtig gemaakt door de schijn op te bouwen van een totale ‚identiteit' tussen het begrip en het begrepene, als zou het begrepene met huid en haar opgaan in het dienomtrent gevormde begrip. Ja, denken lijkt als zodanig niets anders te zijn dan een begrijpen en om-grijpen van de wereld, een volledige assimilatie van de dingen aan het begrip: „Denken heißt identifizieren" (ND 15).

Dit identifikatiebeginsel is maar niet een onschuldige aangelegenheid. Integendeel, door identiteit aan te nemen tussen de algemene begripsstrukturen en de konkrete werkelijkheid is het denken doende heerschappij uit te oefenen over het gegeven materiaal (ND 30). Dit temeer, omdat identificeren

tevens systematiseren is, een uitoefenen èn uitbreiden van macht. Een en ander geschiedt door begripsmatige nivellering, door het platwalsen van de bijzondere, kwalitatieve momenten aan de dingen (ND 93), door konsekwente kwantificering en katalogisering van de objekten. Het denken miskent vooral de menselijke subjektiviteit. Het heeft de mens geobjektiveerd, vastgeklemd in de abstrakte, algemene kaders van begrip, systeem en organisatie (ND 29).

De gruwzaamste uitwas hiervan: Auschwitz! Auschwitz heeft voor Adorno metafysische betekenis, een bijzondere openbaringswaarde. In Auschwitz werd eerst recht duidelijk, hoezeer de ontwaarding van de mens in de moderne geschiedenis is voortgeschreden. Auschwitz is voor Adorno het oord waar de mens het laatste en armzaligste verloor dat hem nog restte, zijn individualiteit. In Auschwitz, aldus Adorno, stierven geen individuele personen, daar stierf de mens. Daar stierven nog enkel anonieme exemplaren van de menselijke soort (ND 353), gelijkgeschakelde objekten van berekening en beheersing.

Het proces van identificering en systematisering heeft volgens Adorno zijn tegenhanger in het maatschappelijk proces (ND 32). Het identifikatiebeginsel is geënt op het ekonomische ruilbeginsel, dat onder het mom van vele merken, reeds lang de warenproduktie gestandaardiseerd en getotaliseerd heeft (ND 93, 147, 175). Naar de mening van Adorno vindt de huidige ‚Herrschaft' derhalve haar kracht in het beginsel van identiteit, totaliteit en equivalentie, waardoor individuele verscheidenheid wordt uitgewist en heel de wereld in de ban is geraakt van het identificerende begrip (ND 178). De mythe is onder ons herleefd in een ‚Begriffsfetischismus', waarvan het door Marx geformuleerde ‚Warenfetischismus' slechts een uitwas is (ND 56). Het begrip grijpt het geheel en grijpt er dus naast: „Das Ganze ist das Unwahre"[40]. Anders gezegd, het geheel is een mystifikatie: „Das *totum* ist das Totem" (ND 369).

Tegenover de feitelijke almacht van het identificerende

[40] *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, (1951) 1970, § 29.

denken stelt Adorno de noodzaak van het dialektische denken. Dialektiek is niet louter een methodische aangelegenheid, maar evenmin een zuiver ontische realiteit. Dialektiek is niet louter logisch of methodisch, omdat de dialektische methode als methode van tegenspraak wordt uitgelokt door tegenspraak en konflikten in de werkelijkheid zelf. Zij is echter evenmin louter ontisch of feitelijk, omdat de reële tegenspraak in de werkelijkheid niet onmiddellijk van de feiten valt af te lezen, doch slechts in konfrontatie met het denken kan worden opgemeten en weersproken. Dialektisch denken is m.a.w. een denken in tegenspraak tegen de in de werkelijkheid zelf ontdekte tegenspraak, een neen-zeggen tegen de voorhanden non-identiteit (ND 146, 56). „Dialektik ist das konsequente Bewußtsein von Nichtidentität" (ND 15).

Het dialektische denken keert zich met dit al tegen het eenheids- en identiteitsdenken, dat de scheuren in de werkelijkheid pleegt toe te dekken in logische systematiek. Dialektisch denken zal dan ook met groter rigorisme moeten worden doorgevoerd dan tot nu toe bij dialektici, zelfs bij de dialektikus *par excellence* Hegel, gebruikelijk was. Hoewel de *Negative Dialektik* in eerste instantie sterk aan Hegel georiënteerd lijkt, meer dan aan Marx, neemt Adorno het niet, dat Hegel de dialektiek uiteindelijk toch heeft willen vangen in de synthetische eenheid van het logische subjekt, in dat wat Hegel noemde ‚de identiteit van identiteit en non-identiteit' (ND 17, 158). Of – simpeler gezegd – ook bij Hegel blijkt de dialektiek als negatie uiteindelijk te resulteren in iets positiefs. Min maal min schijnt nu eenmaal plus te moeten heten. Voor Adorno is het echter zeer de vraag, of het neen van de mens tegen een wereld die neen zegt tegen de mens, als zodanig iets positiefs in handen geeft (ND 7). In de positieve uitkomst van het wereldgebeuren bij Hegel – trouwens ook bij Marx – proeft Adorno wederom de vermaledijde identifikatiedrang van het begrijpend subjekt (ND 143).

Zo verstaan we, waarom Adorno zijn boek de bizarre titel ‚Negative Dialektik' heeft meegegeven. Door alle moei-

zame gedachtenwendingen heen is de *Negative Dialektik* te beluisteren als een solidariteitsbetuiging van de theorie met de pijn van de praxis, als een weigering om te ogen naar het positieve met voorbijzien van een wereld die uit duizend wonden bloedt. Sedert Auschwitz heeft de wereld zich in haar ‚absolute negativiteit' in de kaart laten kijken en het zou verraad aan de slachtoffers zijn uit deze wereld nog een positieve zin te persen (ND 352). Adorno's dialektiek is negatief, omdat ze het positief begrepene radikaal wantrouwt en omdat ze niet na kan laten zich te wenden tot wat het begrip ontgaat of weerstaat. Daarom zegt Adorno ook: „Diese Richtung der Begrifflichkeit zu ändern, sie dem Nichtidentischen zuzukehren, ist das Scharnier negativer Dialektik" (ND 22).

Denken en lijden (2)

Zo staan we meteen ook voor de nood van het dialektische denken. Het is „de nood van de filosofie om met begrippen te opereren" (ND 21). Immers, als de dialektiek der verlichting neerkomt op de korrumpering van het begrip, dan nog kan deze korrumpering niet gekonstateerd worden dan met begrippen, d.w.z. met korrupte middelen. „Noch die selbstkritische Wendung des Einheitsdenken ist auf Begriffe angewiesen" (ND 158).

Geen wonder, dat Adorno de filosofie noemt ‚Ausdruck des Unausdrückbaren an ihr selber' (ND 113). Filosofie is eigenlijk begripsloos. Ze staat voor de onmogelijke taak om „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen" (ND 25). Ze moet bij wijze van spreken over haar eigen schaduw kunnen heenspringen. Het gaat haar immers om de werkelijkheid in haar anders-zijn, in haar volheid en die laat zich slechts denken-zonder-denkbeelden (ND 205). In deze verlegenheid van expressie is de filosofie vooral de muziek verwant (ND 43).

Hiermee is dan tevens aangegeven, waarom neomarxisten in de lijn van Adorno weigeren de mens en de maatschappij der toekomst in kaart te brengen. Een toekomstontwerp als

van Marcuse in *Eros and Civilization* stuit niet maar op praktische moeilijkheden maar op principiëel verzet. Hoe realistischer een dergelijke utopie, hoe konkreter een dergelijke anthropologie, des te bedrieglijker zij zijn. Ja, wie de mens met zijn toekomstmogelijkheden vanuit de huidige omstandigheden en heersende begrippen zich gaat indenken, is bezig de toekomst te identificeren en dus te saboteren (ND 128). Vandaar het ‚ineffabile', d.i. de onuitzegbaarheid, van de utopie (ND 20).

De negatieve dialektiek draagt zelf de sporen in zich van het verworpen identifikatiebeginsel. Want de dialektiek mag tegenspraak formuleren tegen de valse schijn van begripsmatige eenheid en identiteit, ondertussen is deze tegenspraak gebonden aan de grondbegrippen van de gekritiseerde identiteitsfilosofie en inzoverre blijft zij dus ook zelf onjuist (ND 148). Ja, zelfs op de methode van tegenspraak als zodanig mag men, wat Adorno betreft, afdingen – ze is inderdaad een schending van de regels van de formele logika –, als men maar bedenkt, dat zij wordt uitgelokt en opgedrongen door het identiteitsdenken zelf (ND 16).

Met dit al dient de negatieve dialektiek zich aan als een ‚Antisystem', op zoek als ze is naar hetgeen buiten de ban van de eenheid gelegen is (ND 8). Het antisysteem is niet star, maar kreatief en werkt – evenals het alternatieve denken bij Marcuse – met spel en spekulatie (ND 24, 25). De negatieve dialektiek zoekt haar verbindende kracht dan ook niet in het systematisch uitgewerkte argument maar in denkmodellen. „Die Forderung nach Verbindlichkeit ohne System ist die nach Denkmodellen" (ND 37). Over zijn en existentie, over vrijheid, geschiedenis en het metafysisch-absolute kan slechts in modellen worden nagedacht (ND 146, 207). Zodoende kan Adorno de negatieve dialektiek omschrijven als ‚ein Ensemble von Modellanalysen' (ND 37).

Men zou een dergelijke denkwijze, die zo aan de marge van het totaliserende eenheidsdenken opereert en die wil denken en duiden wat eigenlijk niet te denken of uit te drukken valt, in hoge mate subjektief kunnen noemen. Maar deze subjektieve expressiepogingen worden naar het besef

van Adorno gedragen door een kolossale en zelfs binnen de ban van de overheersing nog onmiskenbare objektiviteit: de objektiviteit van het lijden.

Het dialektische denken is gerelateerd aan het lijden, dat een uitweg en uitdrukking zoekt, zoals omgekeerd het lijden is gerelateerd aan de dialektiek, die het lijden eerst als lijden onderkent en verwoordt. „Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf dem Subjekt lastet" (ND 27). In het lijden ligt m.a.w. de objektieve legitimatie van de filosofie, hoe hopeloos subjektief deze dan verder ook wezen mag. „Het voortgaande lijden heeft evenveel recht op uitdrukking als de gemartelde om te brullen" (ND 353). Zoals het ongeartikuleerde gekerm van de gemartelde voor Adorno stukken waarachtiger is dan zoetgevooisde kultuurtaal, zo is de expressionistische retoriek van de dialektiek hem duizendmaal liever dan de cleane protokoltaal van de wetenschap (ND 63).

Materialisme en mondigheid (3)

In zijn nadruk op een konsekwente dialektiek van de rede noemden we Adorno in eerste instantie aan Hegel verwant. Toch blijkt nu een ingrijpende aanvulling nodig. Het is immers duidelijk, dat voor Adorno de rede geen soevereine, zelfstandige grootheid is: ze is geworteld in de objektiviteit van het lichamelijke en het lijden. Het is deze ‚Vorrang des Objekts' die Adorno's dialektiek toch weer wegvoert van een hegeliaans-idealistisch subjektivisme (ND 182). De negatieve dialektiek is een kritiek van menselijke en maatschappelijke onderdrukking, gebaseerd op solidariteit met het verdrukte leven en in die zin marxistisch en materialistisch van aard.

Dit materialisme dient overigens niet zozeer in een ekonomische als wel in een meer somatische en stoffelijke zin van het woord verstaan te worden (ND 191). De kritiek is niet ingegeven door solidariteit met de arbeidersklasse, die naast slachtoffer medeplichtige is geworden aan het ‚Herrschafts-

system'. Ze komt veeleer op – zoals we ook bij Marcuse (3.5) en in het vroegere werk van Horkheimer en Adorno gemerkt hebben (2.2) – uit lotsverbondenheid met de onderdrukte natuur en het onderdrukte mensenleven als zodanig, waar en in welke vorm deze zich ook voordoen.

Adorno's materialisme is – anders dan dat van Marx en m.n. van Lenin[41] – bepaald niet naïef en ongereflekteerd. Uit de weergave van Adorno's opvatting van dialektiek bleek reeds, dat de ontische werkelijkheid en het hierin gevonden lijden niet zonder meer gegeven zijn, maar aangewezen op de ontsluitende kracht van de kritische rede. Desondanks leeft de rede uiteindelijk zelf, zo blijkt bij voortgaande reflektie, vanuit een somatische impuls: „Alles Geistige ist modifiziert leibhafter Impuls" (ND 200). Dit is ook het schromelijk tekort van het identiteitsdenken, Hegel inkluis, dat het het stoffelijke reduceert tot objekt voor een subjekt en de objektieve diepgang van het subjekt ignoreert (ND 182). Er breekt eerst weer licht door in de dialektiek der verlichting, waar kritisch wordt doorgedrongen tot de affiniteit van geest en stof, waar het denken weer weet krijgt van zijn verwantschap met de wereld der lichamelijkheid, zoals ook reeds in het oorspronkelijk koncept van Horkheimer en Adorno gesteld werd. Daarom heet het ook: „Affinität ist die Spitze einer Dialektik von Aufklärung" (ND 264).

In deze materialistische duiding van de negatieve dialektiek ligt overigens de valstrik klaar. Wie de affiniteit van geest en stof als een direkte, intuïtieve vanzelfsprekenheid aanvaardt – men zou hier aan het romanticisme van Schelling en Schiller kunnen denken – doet zich volgens Adorno tegoed aan de ‚opgewarmde mythe' waarop de dialektiek der verlichting ons reeds al te lang vergast heeft. Neen, z.i. kan deze affiniteit slechts met moeite veroverd worden daar waar de ban van het bestaan en de ‚mimicry' van het denken kritisch wordt doorbroken (ND 265).

[41] W. I. Lenin, *Materialisme en empiriokriticisme: Kritische opmerkingen bij een reactionaire filosofie*, Moskou: Uitgeverij Progres, hfdst. 3, pp. 74 sqq. Zie inzake Marx 7.2.

We mogen m.a.w. niet terugzinken in de mythe van moeder-natuur. Tegenover deze maar al te gangbare terugval is een zelf-transcendering van de verlichting vereist, een ‚fortschreitende Aufklärung' (ND 264), een ‚Selbstreflexion der Aufklärung' (ND 184). Er is geen uitzicht gelegen in de vroegere mythische natuurverslaving van de mens, noch in de huidige natuurbeheersing door de mens (die op de keper beschouwd toch ook een mythische vorm van verslaving is). Uitzicht daagt er echter in een zelfkoncentratie van de mens die uiteindelijk overgaat in een terugleiding van de mens tot de natuur. Dat bedoelt Adorno als hij zegt: „Aufklärung ist Entmythologisierung nicht mehr nur als *reductio ad hominem*, sondern auch umgekehrt als *reductio hominis* (ND 185).

Men zou het wellicht zo kunnen stellen. Adorno wil verder in de lijn van de Aufklärung en van haar streven naar mondigheid. Maar dan mag het niet langer gaan om een mondigheid tegenover de natuur, maar veeleer om een mondigheid vanuit de natuur: de mens als mond van de natuur, als uitlaatklep van haar ondraaglijke spanningen.

De komende katastrofe (4)

De bewegingsruimte van de filosofie is al met al marginaal. „De vrijheid van de filosofie is niet anders dan het vermogen haar onvrijheid te verwoorden" (ND 27). Zonder repressie zou zoiets als vrijheid niet gedacht, laat staan gerealiseerd kunnen worden (ND 260). Wel kan aan de vrijheid van denken en aan de mogelijkheid van kritiek slechts vastgehouden worden bij de veronderstelling, dat de gegeven onvrijheid geen ijzeren noodlot is. Deze onvrijheid kan men weliswaar noodzakelijk noemen op het vlak van de geschiedenis, d.w.z. gezien vanuit de historische ontwikkeling. Maar op een dieper niveau is de heersende onvrijheid niet *per se* noodzakelijk. Alles in deze wereld had anders kunnen zijn. Wat historisch noodzakelijk is, moet metafysisch toevallig heten, wil kritiek nog zin hebben.

Waaraan dan dit toeval te danken? De trein moet reeds

bij het begin van de rit een verkeerd spoor genomen hebben. Of anders gezegd, achter de komende katastrofe vermoedt Adorno een ‚irrationele katastrofe' in den beginne. Sindsdien is het uitzicht op een andere wereld verijdeld. Toch blijft de taak „trotz allem die Katastrophe abzuwenden" (ND 315). Men kan zich afvragen, of de dialektische kritiek hier niet een konservatieve behoudzucht nabijkomt. Moeten we tegenover het komende onheil niet zuinig zijn met wat we nog aan marginale vrijheden en denkmogelijkheden bezitten?

Hier rijst de vraag naar de verhouding van kritische theorie en revolutionaire praxis. Hoewel Adorno in de lijn van Marx in beginsel vasthoudt aan de eenheid van theorie en praxis, benadrukt hij nog sterker dan voorheen (2.3), dat de verhouding van beide momenten historisch wisselt (ND 144, 145) en dat voor het heden theorie en praxis ver uiteenliggen. Enerzijds is er de praktijk, waar weerzin en ongeduld wel aanwezig zijn, maar vaag en verborgen. Anderzijds is er de kritische gedachte, die het waarom van het weerzinwekkende onrecht doorziet, maar die niet praktisch weet in te grijpen (ND 279, 280).

Doordat een revolutionaire praxis voorshands geblokkeerd is, ontstaat er ondertussen een ‚adempauze' voor het denken. De rede moet overwinteren. De omstandigheden dwingen haar tot het geluk van kontemplatie en zuivere geestesarbeid, 'Glück am Geiste' (ND 241). Het gaat hier overigens, zo blijkt al gauw, om een twijfelachtig geluk, omdat ook de theorie lijdt onder de vastgelopen praxis. Geluk is eigenlijk nog slechts weggelegd voor de mens die zichzelf niet meer is, de mens die kan leven onder de last van zelfvervreemding of die eronder bezwijkt in schizofrenie[42].

Gelooft Adorno nog als vroeger (2.2) in de mogelijkheid van een verzoende wereld, waarin het lijden is geweken en

[42] ND 275. G. Rohrmoser wekt m.i. misverstand, als hij stelt, dat Adorno de schizofrenie voor het heden schetst als ‚Weg zur Rettung' en als ‚wahre Form von Subjektivität', in: *Das Elend der kritischen Theorie*, p. 32. Elders noemt Adorno ‚unfreiwillige Ataraxie' en ‚Vertiertheit' uitdrukkelijk ‚falsches Leben' (ND 354).

geest en stof verenigd zijn? Gelet op de geschiedenis, in haar massieve noodzakelijkheidsdrang, moet het antwoord ‚neen' luiden. In elk geval gaat de visie van Hegel, Marx en Engels, dat vrijheid neerkomt op inzicht in de historische noodzakelijkheid, van een valse verzoeningsgedachte uit[43]. Toch gewaagt Adorno soms nog van een positieve verzoening, maar dan enkel als ‚Sehnsucht', als verlangen en hoop (ND 150). Het bekende woord van de eenzame voortrekker in de Frankfurter Schule, Walter Benjamin, is ook Adorno uit het hart gegrepen: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben" (ND 369).

Het beginsel hoop (5)

Deze hoop komt merkwaardig genoeg ter sprake aan het eind van de *Negative Dialektik*, waar eerst recht blijkt, hoe hopeloos de kritische theorie er in wezen voor staat. Werd door Marcuse aangegeven, hoe het totalitaire systeem de bevrijdende praxis bedreigt, Adorno heeft laten zien, hoezeer het ook de kritische theorie belaagt. Op allerlei fronten. Duidelijk is immers geworden, dat de theorie enkel negatief is, dat ze moet leven van de kritiek. Duidelijk is ook, dat ze on-praktisch is, dat ze moet overwinteren als pure theorie. Duidelijk is tenslotte, dat ze korrupt is, dat ze zelf is aangetast door de gekritiseerde praktijk.

Van hoop kan er dan ook enkel nog sprake zijn, als de theorie in een uiterste konsekwentie zich tegen zichzelf keert en het mes in eigen vlees zet. „Dazu muß Dialektik, in eins Abdruck des universalen Verblendungszusammenhang und dessen Kritik, in einer letzten Bewegung sich noch gegen sich selbst kehren" (ND 395). Haar objektief doel wordt dan een ‚negatie van de negatie' van de negativiteit der wereld, d.w.z. een kritiek van de kritische theorie. De kritiek moet

[43] ND 244. T.a.v. Marx en Engels tegen de achtergrond van Hegel zie m.n. J. J. O'Rourke, *The Problem of Freedom in Marxist Thought: An Analysis of the Treatment of Human Freedom by Marx, Engels, Lenin and Contemporary Soviet Philosophy*, Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company, 1974, pp. 38 sq, 55 sq, etc.

proberen de binnengeslopen tegenstander met eigen wapens te verslaan. Ze moet de intern gebezigde begrippen begripsmatig bestrijden in de hoop zo buiten zichzelf te kunnen treden en zicht te krijgen op het absolute dat buiten de ban der identiteit verblijft (ND 396), ‚das ganz Andere', om met Horkheimer te spreken (8.2). Verlichting mag dan omgeslagen zijn in een universele begripsverblinding, als dit gordijn van begripsmatigheid zichzelf uiteenrafelt, opent er zich wellicht toch nog een venster van hoop.

Negatieve dialektiek wordt zo een metafysika (geen theologie!) van de hoop[44]. Ze blijkt te dezen vergelijkbaar met de ‚filosofie van de hoop' van Ernst Bloch. Als bij Bloch wordt ze gedragen door heimwee, ‚Sehnsucht'. Deze ‚Sehnsucht' motiveert de eerder genoemde inspanning „über den Begriff durch den Begriff hinauszugelangen" (ND 25). Het is een ‚materialistische Sehnsucht', die niet streeft naar het helder zelfbegrip van de geest, als bij Hegel, maar (om een tastende uitdrukking te gebruiken, ND 369) naar wat de theologie de ‚opstanding van het vlees' pleegt te noemen. Het volle objekt is niet in denkbeeld of begrip te vatten, zoals de theologie op haar wijze het Gods-beeld verbiedt. Het voorwerp van de ‚Sehnsucht' moet veeleer bevroed worden en wel daar waar de lichamelijke aandrang gestild is en de geest zich met hem kan verzoenen (ND 205). Het is een gedachte die praktisch lijkt te konvergeren met het toekomstontwerp van Marcuse, ware het niet vol bittere achterdocht jegens zichzelf en jegens de toekomst.

Al met al balanceert deze metafysika van de hoop op de rand van de wanhoop. De metafysische ervaring springt in de bres waar het leven in hopeloosheid ten onder gaat. Ze

[44] Adorno zal niet willen spreken van een theologie van de hoop. Metafysika is geen theologie, ook geen gesekulariseerde theologie, maar een kritiek op de theologie, een kritiek „die den Menschen als Möglichkeit freilegt, was die Theologie ihnen aufzwingt und damit schändet" (ND 387). De theologie is dus voor Adorno autoritair, de metafysika in beginsel autonoom. Ook hierin blijken de Frankfurters erven van de Aufklärung: Goddelijke openbaring zou, zo denkt men, de menselijke mondigheid schenden. Zie verder 9.3; 9.4.

zoekt daar wanhopig naar openingen. „De gedachte dat de dood zonder meer het laatste is, is ondenkbaar": toch is er voor de idee van een hiernamaals geen garantie (ND 362). Het denken kan tasten naar het ‚andere' en ‚inkommensurabele': toch vindt de gedachte van het absolute nergens steun (ND 395).

Aufklärung heeft de metafysische eenheidsfilosofie verdrongen. Metafysika kan nog slechts fragmentarisch fungeren als model en ‚mikrologie' (ND 397). Ze kan nog slechts fungeren in kleine, fijne aandacht voor enig ding dat kritisch uit de ban van het bestaan wordt uitgelicht en in zijn uniciteit een ogenblik oplicht en heenwijst naar het absolute.

Uiteraard behelst de metafysika een stuk verlangen en behoefte, maar is ze daarom projektie? Is zulk een ‚Sehnsucht' (Habermas zou hier spreken van ‚emancipatorische interesse', 7.5) ook niet de diepste impuls van het denken zelf? Daarom is het kritische denken ook solidair met deze metafysika. Het gaat immers niet om inge-beeld-e verwachtingen en wensen, maar om hoop die zich vasthaakt aan tekens die het breekijzer van de kritiek nog weet te bikken uit het graniet van een gemassificeerde wereld, tekens die zich voor een ogenblik wellicht nog samenvoegen tot geheimschrift van het absolute. „Solches Denken ist solidarisch mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes", aldus Adorno's konklusie (ND 398).

Adorno's *Negative Dialektik* is een moedig boek, maar geschreven met de moed der vertwijfeling. De dialektiek der verlichting heeft het denken bijna totaal verduisterd. Kritiek heeft nauwelijks licht genoeg om de diepte der duisternis te peilen. Er zijn nog slechts flitsen van een andere wereld.

6. Habermas en de technokratische ideologie

De beklemming die in Adorno's *Negative Dialektik* als met handen te tasten is, is slechts verstaanbaar vanuit zijn zicht op de dialektiek der verlichting. Adorno ziet de rede niet maar als ambivalent, doch als intrinsiek korrupt. Denken is identificeren, is beheersen, is onderdrukken. Zijn deze adorniaanse gelijkstellingen te rechtvaardigen?

Niet volgens Jürgen Habermas[45]! In de jaren zestig treedt een jongere generatie in de Frankfurter Schule naar voren, waarvoor Habermas wellicht het meest representatief is. Interessant is, dat Habermas een harde maatschappijkritiek in de geest van Marcuse verbindt met een radikale kenniskritiek in de geest van Adorno, ja, dat hij – zoals we nog zullen zien (7.4) – een radikale kenniskritiek slechts denkbaar en uitvoerbaar acht als maatschappijkritiek.

Wetenschap en techniek als ideologie (1)

Al wordt het thema van de dialektiek der verlichting bij Habermas misschien minder expliciet onder woorden gebracht dan b.v. bij Adorno, toch is ook Habermas' kritiek hierdoor geïnspireerd. Habermas heeft weet van de remythologisering van de wetenschappelijke rede, als hij vaststelt,

[45] *J. Habermas*, geb. 1929 te Gummersbach, aanvankelijk assistent van Adorno, werd in 1964 hoogleraar in de wijsbegeerte en sociologie aan de universiteit van Frankfurt, als opvolger van Horkheimer. Sedert 1971 is hij direkteur van het ‚Max-Planck-Institut zur Erforschung der Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt' te Starnberg.

dat de westerse mens de wetenschap tot een ‚fetisj' heeft verheven (TW 89), dat hij m.n. in de sociale wetenschappen gevangen is in de ban van een ‚illusie' en dat hij zich dientengevolge ook heeft uitgeleverd aan de ‚wraak van het objekt'[46]. Om die reden is er bij Habermas ook grote achterdocht jegens de westerse rationaliteit, die hij een ‚dubbel gezicht', ‚Zweideutigkeit' en ‚Zwiespältigkeit' toeschrijft (TW 51, 94, 59).

In een van zijn leerzaamste publikaties op het onderhavige punt „Technik und Wissenschaft als ‚Ideologie' " heeft Habermas erkend, dat de bedoelde dubbelzinnigheid reeds door Horkheimer en Adorno is gesignaleerd en ontcijferd als ‚Dialektik der Aufklärung'. Deze dialektiek der verlichting ziet hij vervolgens door Marcuse toegespitst in de stelling, dat de westerse wetenschap en techniek gaandeweg zijn omgeslagen in een ‚ideologie'[47]. Zo komt Habermas tot het parool dat tevens de titel van zijn boek vormt: techniek en wetenschap als ideologie!

Dit parool is – zo zou men kunnen zeggen – de formule waarin Habermas het thema van de dialektiek der verlichting gegoten heeft. Bij het uitwerken van deze formule blijkt er echter naast verwantschap toch ook verschil met zijn Frankfortse voorgangers, zelfs met Marcuse, op wie hij zich in eerste aanleg had beroepen.

Habermas deelt Marcuses mening, dat de ‚rationalisering' die in de moderne maatschappij reeds eeuwen gaande is, doorgaans en dan m.n. bij Max Weber te formeel wordt voorgesteld. Volgens Weber zou deze rationalisering eigenlijk niet meer zijn dan een direkte doorwerking van doel-ra-

[46] J. Habermas, „Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik", in: Th. W. Adorno u.a., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, (1969) 1971[3], pp. 191, 158.

[47] TW 49. Habermas oriënteert zich hier voornamelijk aan Marcuses „Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers", in: *Kultur und Gesellschaft*, II, pp. 107-129.

tioneel handelen en technisch vernuft in alle sektoren van de samenleving, gepaard gaande met een verschrompeling van kulturele waarden en wereldbeschouwelijk gezag. Marcuse heeft z.i. onweerlegbaar aangetoond, dat er veel meer aan de hand is en dat onder het mom van rationalisering de maatschappij in toenemende mate beheerst wordt door anonieme vormen van politieke macht. Macht die zich verbergt achter de gevel van deskundigheid en technische doelmatigheid.

In een vroeger verband hebben we reeds gezien, dat Marcuse om die reden de neutraliteit van wetenschap en techniek in twijfel trok en ging zinnen op een alternatieve rede, een gewijzigde wetenschapsopvatting, een nieuwe technologie. We moesten echter konstateren, dat Marcuse toch ook weer vast bleek te houden aan een meer zakelijke opvatting van technische rationaliteit en mechanische arbeid, vooral als hij het had over het rijk van harde, objektieve noodzaak los van menselijke zelfbepaling, dat het substraat moest vormen van het beoogde rijk der vrijheid (4.3).

Het is duidelijk, dat hier nog onopgehelderde problemen lagen. *Grosso modo* kan men zeggen, dat de Frankfortse neomarxisten elkaar gevonden hebben in een uitgesproken afkeer van de verheimelijkte politieke nevenbedoelingen die met de gegeven rationalisering worden nagestreefd. Van hieruit gaat men echter verschillende kanten op. Adorno en Horkheimer hebben steeds sterker de rede *als zodanig* gediskrediteerd als een instrument van beheersing en onderdrukking (5.1; 8.1). Marcuse daarentegen heeft krediet gevraagd voor een alternatieve rede en daarnaast – merkwaardig genoeg – ook nog willen vasthouden aan de idee van de politieke onschuld van technologie en geplande produktie.

Habermas heeft hier orde op zaken willen stellen. Wat Marcuse slechts schoorvoetend toegaf – de aanvaardbaarheid van de huidige technologische verworvenheden – wordt door Habermas principieel bepleit. Het technisch-wetenschappelijk denken en handelen is een van de grondvormen van het menselijk bestaan en *als zodanig* politiek neu-

traal, dienstbaar te maken zowel aan humane als aan inhumane doeleinden[48].

Habermas beroept zich te dezen op de bekende theorie van Arnold Gehlen, dat de techniek niet anders is dan een geobjektiveerde voortzetting van de doel-rationaliteit van menselijke arbeid, waarbij de funkties van het menselijk organisme (van ledematen, zintuigen en hersenen) suksessievelijk zijn overgedragen op technische instrumenten, vanaf het simpelste gereedschap tot de meest ingewikkelde rekenautomaat. Is de logika van de technische ontwikkeling zozeer geënt op de funktie van menselijke organen en op de struktuur van lichamelijke arbeid, dan is volgens Habermas niet in te zien, hoe de gang van de moderne technologie zou kunnen plaats maken voor een geheel anders opgezette technologie (TW 56).

Als er dan al sprake is van een dialektiek der verlichting, dan kan deze dus moeilijk zijn voortgekomen uit de innerlijke logika van de technische rationaliteit, verlengstuk van lichamelijkheid en arbeid. Waaruit is ze dan wel afkomstig? Het is op dit punt dat Habermas de onderscheiding invoert van arbeid en interaktie (TW 62)

Arbeid en interaktie (2)

Onder ‚arbeid' verstaat hij in het algemeen doel-rationeel handelen, d.w.z. een redelijk handelen ter verwerkelijking van een doel dat bij gegeven omstandigheden als reeds vastgesteld mag gelden. Hierbij kan eventueel onderscheiden worden tussen ‚instrumenteel' handelen, d.i. het redelijk organiseren van middelen ter bereiking van het gestelde doel en ‚strategisch' handelen, d.i. het redelijk kiezen tussen alter-

[48] Habermas wil m.a.w. weer terug naar het klassiek-marxistische thema van de politieke onschuld van de produktiemiddelen (TW 58). Ook in het hedendaagse kommunisme blijft dit echter een kontroversieel onderwerp. Ik herinner aan de kommunistische achterdocht jegens de moderne cybernetica. Zie E. Schuurman, *Techniek en Toekomst: Confrontatie met wijsgerige beschouwingen*, Assen: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972, p. 278.

natieve benaderingen van het beoogde doel (hoewel Habermas een en ander ook kan samenvatten als ‚instrumenteel handelen', EI 236). In ieder geval berust de doelrationaliteit van de arbeid op het aanwenden van juiste middelen of op de bepaling van juiste strategieën en vergt met al dien zowel empirische kennis, georiënteerd aan technische regels, als ook analytische kennis, georiënteerd aan keuzemogelijkheden onder verdiskontering van geldende waarden en voorkeurregels.

Interaktie heeft volgens Habermas een geheel andere struktuur dan arbeid. Onder ‚interaktie' wordt niet verstaan de verwerkelijking van doeleinden op het niveau van arbeid en techniek, maar de verwezenlijking van kommunikatie en kontakt in de sfeer van maatschappelijke verhoudingen en levenspraktijk. Interaktie is geen technisch of strategisch maar een kommunikatief handelen via het medium van de omgangstaal. Kommunikatie vergt ook kennis, maar dan in de zin van een wederzijds verstaan. Ze oriënteert zich niet aan technische regels of strategische modellen maar aan sociaal aanvaarde normen.

De verscheidenheid van wetenschappen brengt Habermas met bovengenoemd onderscheid in verband. De empirisch-analytische wetenschappen zijn z.i. de systematische voortzetting van het kumulatief leerproces dat met arbeid en doelmatig handelen gegeven is. De historisch-hermeneutische wetenschappen zijn daarentegen een geordende voortzetting van de kommunikatieprocessen die zich afspelen in de praktische interaktie tussen maatschappelijke groeperingen. Aangezien de wetenschappen uit deze levensverbanden voortkomen, zijn ze hieraan dan ook door een blijvende interesse gebonden.

De empirisch-analytische wetenschappen worden blijvend geleid door de interesse in technische beheersing d.m.v. de arbeid. De historisch-hermeneutische wetenschappen worden fundamenteel bepaald door de interesse in wederkerig verstaan d.m.v. de taal. Omdat deze ‚erkenntnisleitende Interessen' grondhoudingen tegenover de wereld zijn, die de zin en het geldingskarakter van de genoemde vormen van

rationaliteit konstitutief bepalen, noemt Habermas ze met het nodige voorbehoud ‚transcendenteel'.

Naast de technische en praktische ‚Erkenntnisinteresse' onderscheidt Habermas de ‚emanzipatorische Erkenntnisinteresse'. Deze is een derde grondoriëntering van de mens (-heid), die ontstaat door kritische reflektie van de kennis op zichzelf. Door innerlijke bezinning wordt de kennis zichzelf nl. doorzichtig en leert de mensheid zich verstaan in arbeid en interaktie als ten diepste gedreven door de interesse in mondigheid en vrijheid van heerschappij. Het zijn de kritisch georiënteerde wetenschappen die tezamen met de wijsbegeerte vanuit déze grondinstelling opereren en daarmee de menselijke kennis reflekteren en revolteren[49]. Hierover nader in hoofdstuk 7.

Vanuit het verschil tussen arbeid en interaktie met de erbij behorende keninteresses kunnen volgens Habermas sociale systemen onderscheiden worden. In sommige systemen overheerst z.i. het doel-rationele handelen, in andere overweegt het interaktionele handelen. Wat dat betreft is het institutionele raamwerk van de maatschappij als geheel in ieder geval een interaktioneel systeem, het wordt gevormd door normen, die richting geven aan het kommunikatieve verkeer. Ook voor sommige subsystemen, zoals het familie- en gezinsverband, is de normatief geleide interaktie typerend. In de zienswijze van Habermas zijn er echter ook subsystemen waarin niet de interaktie maar het doelrationele handelen overheerst, b.v. in de ekonomie.

Vergelijkt men nu de grote beschavingen in de wereldgeschiedenis, dan blijken deze telkens opgetrokken rondom een centrale politieke macht, die ligt ingebed in en wordt gelegitimeerd vanuit de interaktionele relaties en kommunikatieve betrekkingen van kultuur en taal. Nader beschouwd, zijn het de religieuze wereldbeschouwingen die in dit geheel haar uiteindelijke zegen en sanktie verlenen aan alle macht en gezag. Voorts kan worden gekonstateerd, dat slechts bin-

[49] In welke zin Habermas de keninteresses ‚transcendenteel' noemt (TW 160, EI 240) en hoe kritische reflektie bevrijdend kan werken (TW 159, EI 244), zie 7.5.

nen dergelijke interaktionele systemen, d.w.z. binnen het normatief beraad over de zin en opbouw van de samenleving, eigenwettelijke, doel-rationele subsystemen als van ekonomie en produktie getolereerd worden.

Hoe nu te oordelen over die ontwikkeling in de moderne tijd die de een als ‚rationalisering', de ander als ‚dialektiek der verlichting' pleegt aan te duiden? Uitgedrukt in de kategorieën van arbeid en interaktie is Habermas' visie en versie, dat met de komst van het burgerlijke kapitalisme onder de opmars van techniek en produktie de subsystemen van doelrationeel handelen geheel buiten eigen kaders zijn getreden en dat ze niet alleen de interaktionele verbanden van de samenleving onder permanente pressie hebben gezet, maar tevens de religieuze legitimatie van de politieke macht volledig achterhaald hebben.

Het kapitalisme reikte ook de oplossing aan voor de gezagskrisis die het veroorzaakte. De legitimatie ‚van boven' werd vervangen door een legitimatie ‚van onderen'. De politieke macht werd niet langer in de sfeer van de interaktie gesanktioneerd door goddelijk recht en geheiligde traditie. Macht werd veeleer afgemeten aan de nieuwe maatstaf van doel-rationaliteit. En deze macht werd op interaktioneel niveau als vanzelfsprekend aanvaard, omdat en voorzover ze een eenvoudige weerspiegeling leek van de verhoudingen van de vrije markt, uitdrukking van de natuurlijke ‚gerechtigheid' van het ekonomisch equivalentie-beginsel (TW 69). In deze burgerlijke ideologie van het liberalistisch kapitalisme leek dus vrijheid gegarandeerd en macht geneutraliseerd. Bedoelde vrijheid was echter de vrijheid van de vrije markt, d.i. van het ongeremde ondernemerschap, en in feite namen dan ook de ekonomisch sterkeren met het recht van een innerlijke overtuiging de heersende posities in, zoals de ideologiekritiek van Marx terecht heeft laten zien.

Marx en de knepen van het kapitalisme (3)

De geschiedenis heeft sedert Marx evenwel niet stilgestaan. Sedert het einde van de 19de eeuw zijn allerlei nieuwere

ontwikkelingen gaande. In het laat-kapitalistisch stadium gaan verschillende onderdelen van Marx' *Kritik der politischen Ökonomie* niet meer op. Habermas attendeert op een viertal moderne ontwikkelingstendenzen: de toenemende interventie van de staat, de nieuwere legitimatie van macht, de groeiende interdependentie van wetenschap en techniek en – last but not least – het ontstaan van een nieuwe ideologie op de achtergrond.

1. In de lijn van de latere marxisten (Lenin!) laat Habermas zien, hoe de toenemende interventie van de staat is ingegeven door de zorg om het kapitalistische stelsel in stand te houden en om door een aktieve ekonomische en sociaal-ekonomische politiek de krisisverschijnselen, de klassenstrijd en de kwalijke uitwassen van het kapitalisme de kop in te drukken. De stabiliteit van het systeem moet door een daadwerkelijk politiek ingrijpen verzekerd worden. Daarom gaat Marx' visie op de politiek als een loutere afspiegeling van de sociaal-ekonomische betrekkingen in de ‚bovenbouw' ook niet meer op (TW 75). Politiek is tegenwoordig meer dan een reflex van de ekonomie.

2. Met dit al is ook Marx' kritiek op het politieke machtssysteem als zodanig achterhaald, omdat de ideologische grondslag van het systeem, t.w. de theorie van de rechtvaardige ruil, verouderd is (TW 76). De moderne staatsmacht zoekt haar legitimeringsgrondslag elders. Zij rechtvaardigt haar greep op het maatschappelijk gebeuren vanuit de zichzelf toegemeten taak bewaakster en bewerkster te zijn van de industriële welvaart. Technische en ekonomische vraagstukken staan in de huidige politiek dan ook centraal. De moderne welvaartsstaat heeft een ‚Ersatzprogrammatik' uitgedokterd, een systeem van schadeloosstelling, beloning en sociale zekerheid. Met zulke gratifikaties verzekert hij zich van de loyaliteit van de massa. Het specialistendom overheerst, ook in de politiek, en een normatieve bezinning op de praktische doeleinden van de samenleving in de zin van een vrije kommunikatie en interaktie wordt weggebannen als gevaarlijk voor het systeem. De ‚repolitisering' van het systeem leidt tot een ‚ontpolitisering' van de massa.

3. De groeiende interdependentie van wetenschap en techniek sedert de eeuwwisseling is teweeggebracht door de terugkoppeling van de technische progressie met het wetenschappelijk onderzoek. Uitvindingen geschieden niet meer sporadisch, maar op basis van gekoördineerde research met opdrachten van staatswege. Deze domineren de industriële produktie op beslissende wijze. Dus zijn techniek en wetenschap naar het oordeel van Habermas tot eerste produktiekracht gepromoveerd, tot een onafhankelijke bron voor het ontstaan van zg. ekonomische ‚meerwaarde'. Om die reden is ook Marx' theorie achterhaald, dat arbeid de eerste en enige bron van meerwaarde zou zijn (TW 80).

4. Er verrijst zodoende een nieuwe ideologie op de achtergrond. Deze ideologie zouden we wellicht het beste kunnen schetsen met de term van Heidegger als ‚Wissenschaftsaberglaube': het bijgelovig vertrouwen in de wetenschap als bron van welvaart en voorspoed. Zoals eerder bleek wordt een kultuur doorgaans niet in stand gehouden door technische know-how maar door kommunikatieve praxis. De moderne samenleving onderscheidt zich daarentegen door een overdosis aan techniek en een tekort aan praxis. Hoe heeft het in de tegenwoordige tijd zo ver kunnen komen? Hoe hebben de mensen dit kunnen nemen? Habermas' antwoord luidt, dat de ontpolitisering van de massa en de pseudodemokratische besluitvorming worden geslikt uit eerbied voor de wetenschap. Het geloof in de wetenschap maakt de massa onmondig en levert haar uit aan de grage greep van de deskundigen, aan de technokratie (TW 81). Kortom, het late kapitalisme mondt uit in wat we begonnen zijn te noemen ‚techniek en wetenschap als ideologie'. En deze ideologie kan nu geïnterpreteerd worden als de van buiten opgedrongen en innerlijk aanvaarde overwoekering van de levenspraktijk door technische rationaliteit, als de uitwissing van het fundamentele ‚dualisme' van interaktie en arbeid in het menselijk bewustzijn (TW 80, 84, 91).

De technokratische ideologie is daarom zo misleidend, omdat ze geen *pure* projektie is van onvervulbaar geluk, zoals de vroegere ideologieën. Ze geeft de mensen werkelijk

iets in handen, al is het dan ook vaak stenen voor brood. Ondertussen versluiert de nieuwe ideologie, dat technisch-ekonomische vooruitgang nog geen praktisch-zedelijke vooruitgang is en op zich geen vrijere kommunikatie en humanere verhoudingen met zich meebrengt (TW 89).

Met deze maatschappijkritiek neemt Habermas overigens niet alleen het westers kapitalisme maar ook het burokratisch socialisme in de kommunistische landen op de korrel. De geldende opvatting binnen het marxisme als zou de toename van de produktiekrachten de gevestigde strukturen en legitimaties van macht doen wankelen, gaat niet meer op in een maatschappelijke orde waarin produktiekracht nummer één, de politiek geregisseerde technisch-wetenschappelijke vooruitgang zelf als legitimeringsgrondslag funktioneert en dus veeleer het cement dan het ferment van de gevestigde samenleving vormt[50].

Dialektiek der verlichting? (4)

Het wordt nu ongeveer duidelijk, waarom Habermas Marx' onderscheiding van ‚produktiekrachten' en ‚produktieverhoudingen' niet heeft overgenomen en de genoemde kategorieën vervangen heeft door de abstraktere termen ‚arbeid' en ‚interaktie'. De terminologie van Marx is nl. gedateerd. Het begrip ‚produktieverhoudingen' hoort typisch thuis in het tijdvak van het liberale kapitalisme, toen de maatschappijverhoudingen zich metterdaad een stempel lieten opdrukken door de ongeremde produktie. Voordien en nadien was dit

[50] TW 88. In konkreto heeft Marx, aldus Habermas, de praktisch-redelijke organisatie van de samenleving onderscheiden van de technisch-wetenschappelijke beheersing van de natuur. Maar in reflektie op het begrip ‚maatschappelijke praxis' heeft hij het kommunikatieve toch tot het instrumentele handelen herleid. Dit is voor Habermas een mechanistische misduiding van de zg. dialektiek van produktiekrachten en produktieverhoudingen. Ze is overigens in kommunistische landen veelal ingeburgerd (TW 96, 45, 46, EI 58, 71). Zie 7.3.

echter nog niet, respekt. niet meer het geval. Dus zijn de geïnstitutionaliseerde verhoudingen van de maatschappelijke orde algemener te vatten als ‚interaktie'.

T.a.v. het begrip ‚produktiekrachten' zou iets soortgelijks kunnen worden opgemerkt. Marx kon in zijn tijd de produktie nog zien als een kracht, als de motoriek van maatschappelijke verandering. Tegenwoordig lijkt het produktiesysteem eerder een stabilisator dan een motor van de sociale dynamiek. Dus zijn ook de processen van het doel-rationele handelen vager te vatten als arbeid (TW 92).

Om misverstand te voorkomen moet erop gewezen worden, dat Habermas de vooruitgang van de technisch-wetenschappelijke en industriële produktie als zodanig allerminst betreurt en ook de doorwerking ervan binnen allerlei doelrationele subsystemen toejuicht. Een toenemende rationalisering van de arbeid is z.i. gewenst (TW 98). Geen aanval op, maar bijval aan de natuurbeheersing van de technische rede!

Maar ook bijval aan de praktisch-normatieve rede en aan de ontgrendeling van interaktie in de samenleving. Ook het institutionele raamwerk van de samenleving kan niet vast blijven zitten aan natuurlijk gegroeide en vastgeroeste verhoudingen. Ook de samenleving moet redelijk beheerst en gereorganiseerd worden. Op beide niveau's staat Habermas met heel het marxisme in de lijn van het Aufklärungsrationalisme, dat de wereld naar redelijk inzicht wilde inrichten.

Het bijzondere van Habermas' opvatting is in dit verband, dat hij de rede als twee-waardig ziet. Dus waarschuwt hij ertegen, dat de samenleving zich hoe langer hoe meer reïnterpreteert en reorganiseert naar het model van de technische ratio als zelfregulerend mechanisme (TW 82), terwijl deze zelfinterpretatie toch allerminst vanzelfsprekend is en wordt opgedrongen door politieke macht en ideologisch geweld. Zij berust m.a.w. op een karikaturale interaktie, die juist door praktisch overleg zou moeten worden opgehelderd en opgeheven (EI 58). Dus moet de samenleving zich om haar ziel en zaligheid wil heroriënteren in andere richting en zich meten aan de normativiteit van de praktische ratio,

die zich eerst ontsluit in ‚herrschaftsfreie Kommunikation' (EI 72, TW 46).

De vraag kan rijzen of we t.a.v. Habermas niet van ‚dialektiek der verlichting' moeten spreken uitsluitend in een oneigenlijke zin van het woord. Immers, is het onderwerp waar Habermas zich mee bezighoudt niet eerder het thema van de technologische overwoekering dan het thema van de dialektische omslag van de rede?

Het eerste thema krijgt metterdaad volle nadruk. Toch moet niet alleen gezegd worden, dat de maatschappij overwoekerd wordt, maar ook, dat ze zich lààt overwoekeren door techniek. En hierbij is wel degelijk dialektiek in het geding. In zeker opzicht kan men zelfs verdedigen, dat de dialektische omslag van de rede bij Habermas nog zwaarder weegt en nog ernstiger genomen dient te worden dan bij Horkheimer, Adorno en Marcuse.

Marcuse immers had de rede van meet af repressieve trekken toegeschreven (3.2). En Horkheimer met Adorno hadden reeds in de *Dialektik der Aufklärung* aan kennis (is macht!) een bittere bijsmaak meegegeven (2.4)[51]. Habermas daarentegen staat in beginsel veel positiever tegenover de technisch-wetenschappelijke ontwikkeling. Hij is zelfs bereid, zo zagen wij, in haar een mogelijke aanzet te zien tot onttovering en bevrijding van de samenleving.

Des te meer valt bij Habermas de omslag op, de negatieve uitkomst van een positieve verwachting. Habermas moet konstateren, dat wetenschap en techniek zelf een nieuwe, hardnekkige betovering hebben ingeleid. En het is een betovering die weliswaar haar aanknopingspunten heeft in de suksessen van wetenschap en techniek, maar waar de maatschappij als institutioneel geheel zich dan toch maar voor

[51] Voordien had Horkheimer de traditionele, technologische wetenschap positief gewaardeerd, mits gesubsumeerd aan de door hem voorgedragen kritische theorie van het maatschappelijk handelen. Zie „Traditionelle und kritische Theorie" (1937), in: M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, II, pp. 137-191. In zijn inaugurele oratie „Erkenntnis und Interesse" zegt Habermas dit thematisch onderscheid van Horkheimer weer te willen opnemen (TW 147).

openstelt en die haar dan ook verblindt en verlamt. Het is een betovering die de maatschappij van haar zelfinterpretatie en zelfverantwoordelijkheid als een interaktioneel systeem afhoudt. Techniek en wetenschap als ideologie, ziedaar de remythologisering van de werkelijkheid, de fetisjering van de wetenschap, de dialektiek ten voeten uit[52].

[52] TW 94, 89. Ook al is Habermas' *wetenschapstheorie* dus veel meer gedifferentieerd dan die van (de latere) Horkheimer c.s., toch mag hieruit m.i. nog niet worden gekonkludeerd tot een door Habermas voorgestane toenadering tussen de empirisch-analytische en de kritisch-dialektische *richting*, een suggestie die men o.a. aantreft bij B. van Steenbergen, „Jürgen Habermas", in: C. P. Bertels, E. Petersma (red.), *Filosofen van de 20e eeuw*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum & Comp. N.V., 1972, p. 188.

7. Kritiek en bevrijding bij Habermas

Habermas' zicht op de dialektiek der verlichting bepaalt ook zijn program van uitredding. Wordt de samenleving gekluisterd door ideologie, dan zal ook voor alles deze ideologie ontmaskerd moeten worden. Voor Habermas is daarom het eerst nodige een kritische theorie in de zin van een radikale kritiek van het menselijk kennen.

In zijn grootse studie *Erkenntnis und Interesse* heeft Habermas dit program van een radikale kentheorie ontvouwd, in eerste aanleg in de geest van Hegel, in tweede instantie in het voetspoor van Marx. Uiteindelijk blijkt een radikale kennistheorie ‚materialistisch' te moeten heten en samen te moeten vallen met een radikale maatschappijtheorie. Ook Habermas blijkt en blijft neo-marxist.

Fenomenologische kenniskritiek (1)

Uitgangspunt van Habermas is het verval van de kritische traditie sedert Kant. Hegel heeft hierin z.i. een dubbelzinnige rol gespeeld. Hegel had nl. de *regressus ad infinitum*, de cirkel, in het kriticisme van Kant doorzien. Hij toonde aan, dat Kants kritische vraag naar de strukturele mogelijkheid van menselijk kennen slechts beantwoord kan worden vanuit een kennis die opnieuw kritisch op haar konstitutieve mogelijkheidsvoorwaarden te ondervragen valt enz. Hegel konkludeerde hieruit, dat Kant zijn kentheorie te vroegtijdig had afgesloten en dat een radikaal kritische kennistheorie – wilde ze ergens uitkomen – moest uitkomen bij een wortel van alle kennis en kenniskritiek: het onvoorwaardelijke, absolute weten (EI 30).

Niet tegen een radikale kenniskritiek, wel tegen een dergelijke uitkomst van de kritiek, tekent Habermas protest aan. Hij is allereerst van mening, dat Hegel alleen hierom bij het absolute weten kon uitkomen, omdat zijn theorie een dergelijke mogelijkheid van meetaf (onkritisch) ondersteld had (EI 18). Hij toont bovendien aan – zoals Adorno in zijn *Negative Dialektik* – dat een radikale kennistheorie die zichzelf gaat zien als een bewegingsmoment in de gang van de absolute, alomvattende geest, op hol slaat en geen grenzen meer in acht neemt. Kentheorie zet zich dan om in een identiteitsfilosofie, die de absolute eenheid van subjekt en objekt, van geest en stof poneert en expliceert (5.1). Habermas noteert vervolgens, dat zo'n identiteitsfilosofie, die zich de wereld toeëigent, vreemd staat tegenover de wisselvalligheden van de werkelijke geschiedenis van het menselijk bewustzijn. Die werkelijke bewustzijnsgeschiedenis beweegt zich nl. voort onder kontingente impulsen van buitenaf en is o.m. afhankelijk van het produktieproces (7.3). Habermas moet konkluderen dat Hegels filosofie geen echte kentheorie meer is, geen theoretisch-kritische bezinning op het menselijk en wetenschappelijk kennen. Dank zij het absolute weten heeft de filosofie haar kritische distantie t.a.v. kennis en wetenschap verloren. De identiteitsfilosofie heeft al het kennen eenvoudig geabsorbeerd (EI 35).

Hegels grote verdienste ligt voor Habermas op een ander niveau. Zij schuilt niet in de uitkomst maar in de werkwijze van zijn geradikaliseerde kentheorie: in de fenomenologische ervaring (EI 258, 84). Hegel heeft aangetoond, dat een kentheorie zich slechts kan radikaliseren door het menselijk bewustzijn en zijn konstitutieve vooronderstellingen te zien en te laten zien als resultaat van een kultuurhistorische evolutie en niet als de apriorische aanwezige vormen van het ‚Bewußtsein überhaupt', d.m.v. ‚transcendentele deduktie' in een enkele greep te vatten (Kant).

Habermas knoopt hier aan bij Hegels *Phänomenologie des Geistes*, die heel de menselijke bewustzijnsgeschiedenis kritisch rekonstrueerde en haar opnieuw deed verschijnen in de skopus van de systematiek. Deze fenomenologische re-

konstruktie is nl. historisch èn systematisch, omdat zij heel de geestesgeschiedenis der mensheid uittekent in een perspektief waarbinnen dit denken ook zichzelf moet situeren. De fenomenologische rekonstruktie van de geestesontwikkeling van het mensdom leidt zo impliciet tot een kritische reflektie op èn tot een aktieve voortzetting van wat het menselijk kennen in zijn ontwikkeling ten diepste moveert. Het inzicht dat eigen ontstaansgeschiedenis opheldert, ervaart hiervan de bevrijdende werking. Dat is nu eenmaal de „emanciperende kracht van de reflektie" (EI 244). Fenomenologie is zodoende voor Habermas een soort geesteshistorische ‚maieutiek', een verloskunde ten overstaan van een geschiedenis die met verborgen waarheid bezwangerd is (EI 370). In het geval van Hegel heeft de fenomenologische ervaring en opheldering helaas niet tot verlossing geleid, eerder tot een dichtslaan van de geschiedenis, omdat het kritisch bewustzijn hierbij – zoals eerder bleek – zich meende te herkennen in en uitleverde aan het absolute weten (EI 30).

Synthese door arbeid en klassenstrijd (2)

Ziet Habermas bij Hegel de kentheorie verzwolgen, bij Marx ziet hij de kentheorie verzwegen. Hoewel hij beseft, dat voor Marx de kentheorie suspekt was (EI 43, 85), meent hij de man toch zo te mogen verstaan, dat deze de maatschappelijke arbeid niet maar heeft beschouwd als grondkenmerk van de mens, maar ook als grondkarakter van het menselijk kennen. Marx' *Thesen über Feuerbach* zouden m.n. tot deze zienswijze aanleiding geven.

Arbeid zou in deze zienswijze niet slechts een anthropologische, maar ook een kentheoretische kategorie vormen. Arbeid zou, anders gezegd, niet alleen de feitelijke grondvoorwaarde vormen waaronder de mens de natuur aanvat en bewerkt, maar ook de transcendentele grondvoorwaarde waaronder hij de natuur opvat en beschouwt (EI 39).

Arbeid heeft overigens bij Marx geen invariante struktuur. Ze is geen onveranderlijk kenmerk van de mens. Graag ziet Marx de mens materialistisch vanuit de eenheid der na-

tuur, waarbij de menselijke soort (als subjektieve natuur) zich heeft te ‚verstaan' met de omgevende wereld (als objektieve natuur). Maar hierbij zijn mens en wereld dan wel beide in historisch perspektief geplaatst, omdat beide zijn geïnvolveerd in een arbeidsproces dat zich alsmaar verder ontwikkelt en waaraan de mens zich alsmaar verder ontwikkelt.

Zo gezien, vindt er bij Marx in het arbeidsproces op elk nieuw ontwikkelingsniveau toenemende bewustwording plaats, een voortgaande synthese (kentheoretische verbinding) van percipiërend subjekt en voorhanden materiaal. In deze ‚Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit' zou het menselijk subjekt (de menselijke soort) de objektieve werkelijkheid konstitueren, zonder dat subjekt en objekt overigens – als in Hegels identiteitsfilosofie – ooit zouden samenvallen. T.a.v. deze konstitutie van de wereld door arbeid zou men kunnen spreken van een motief van Kant, maar dan materialistisch geïnterpreteerd (EI 50).

In de door Marx beoogde ‚Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit' kan nu volgens Habermas nog een tweede motief worden onderscheiden. De hier bedoelde synthese zou nl. zelf beschouwd kunnen worden als een daad (‚Thathandlung') van het vrije subjekt, waardoor dit subjekt niet maar zijn wereld konstitueert, maar allereerst zichzelf schept en gestalte geeft. Dit is een motief van Fichte (EI 52). ‚Synthesis durch gesellschaftliche Arbeit' betekent dan zoveel, dat in en door de arbeid de mens allereerst zichzelf bevrijdt en arbeidt aan zijn eigen identiteit als mens. In het groot gezien, is de wereldgeschiedenis zo te betitelen als een ‚Selbstkonstituierung der Menschengattung', waarbij rusteloze empirische kultuurarbeid hand in hand blijkt te gaan met voortgaande transcendentele bewustzijnsarbeid (EI 41, 43).

Deze visie op de zelf-konstituering van het mensdom acht Habermas juist, maar eenzijdig. Hij wil hier meer duidelijkheid scheppen dan Marx vermocht. Zoals gezegd, ontdekte en onderstreepte Marx, dat de mens zich konstitueert in de arbeid. In dit verband dient arbeid echter verstaan te worden als een akkumulerend proces van beheersen en begrijpen

van de uitwendige natuur. De geschiedenis van arbeid en produktie is, zo gezien, een lineair proces, een proces in stijgende lijn. Hierbij is de mensheid als geheel en dus als enkelvoudig maatschappelijk subjekt betrokken[53].

Marx had evenwel ook weet van iets anders. Hij stelde terecht, dat met het ‚Produktionsprozeß' een ‚Bildungsprozeß' korreleert, d.w.z. een proces waarbij de mensheid zichzelf niet vormt in konfrontatie met een externe natuur, maar ten overstaan van een interne kulturele traditie met van nature gegroeide machtsverhoudingen. De mens reflekteert hierop en wil ook deze inwendige, maatschappelijke natuur onder redelijke kontrole brengen. We hebben hier te maken met een anderssoortige geschiedenis, een geschiedenis van strijd en rivaliteit, van interaktie en hiermee gepaard gaande zelfreflektie. Dit ‚Bildungsprozeß' is niet een lineair, veeleer een dialektisch proces, beheerst door tweespalt en mogelijke vereniging. Het is ook een proces waarin een meervoudig menselijk subjekt, d.w.z. waarin een veelheid van maatschappelijke klassen zich verwikkeld heeft (EI 81, 83).

Naar het oordeel van Habermas heeft Marx het onderscheid tussen beide processen niet voldoende gemarkeerd en de reflektie geïnterpreteerd naar het model van de produktie (TW 45, EI 61, 85). Is er echter tweeërlei zelfkonstituering van de menselijke soort èn door arbeid èn door interaktie, dan moet er ook tweeërlei synthese worden aangenomen, t.w. een synthese door maatschappelijke arbeid (waarin de mens zich met de natuur ‚verstaat') als ook een synthese door maatschappelijke strijd (waarin de geïnstitutionaliseerde klassen zich met elkaar ‚verstaan'). Bij de eerste synthese is theoretisch, bij de andere synthese praktisch weten in het spel. In het eerste geval gaat het om ‚Produktionswissen', in het tweede geval om ‚Reflexionswissen' (EI 77).

[53] EI 76. Zoals Marcuse Freud bewerkt heeft (3.4), zo bewerkt Habermas Marx: ten eigen bate. Marx zelf heeft de idee van de ‚Selbsterzeugung der Gattung' en van het ene menselijke subjekt dat zichzelf schept, gelaakt als „spekulativ, idealistisch, d.h. phantastisch". Zie „Die deutsche Ideologie", in: *Die Frühschriften*, p. 366.

Hoe explosief het ‚Produktionswissen' is, weten wij aan de moderne technologie. Om evenwel te kunnen aantonen, hoe explosief het ‚Reflexionswissen' is, grijpt Habermas nogmaals naar het idealisme terug. In zijn ‚materialistische' kennisleer wordt naast de genoemde motieven van Kant en Fichte nog een derde motief ingebracht: Hegels leer van de ‚dialektiek der zedelijkheid' (EI 77). Volgens deze leer zou een relatieve verstoring van de zedelijke verhouding in de samenleving – denk b.v. aan een misdaad – een immanent-oorzakelijk proces van verwijdering op gang brengen, de straffende gerechtigheid van het ‚Schicksal', die zich keert tegen de schuldige. Immers, een misdaad brengt niet alleen leed over de benadeelde partij, maar betrekt ook de schuldige in het lijden. De laatste gaat lijden onder de zelf uitgelokte en in de hand gewerkte afkeer, machtsuitoefening en negatie van de kant van de gekwetste samenleving. Er openbaart zich een tweespalt in de samenleving. De wederzijds ervaren negativiteit kan echter niet blijvend zijn. Hier en ginds treedt er zelfbezinning op, ‚Sehnsucht' naar het verlorene, een reflektie over en weer op het gebeurde. Het is deze reflektie die aandrijft tot een strijd om erkenning en herkenning, die aanstuurt op een ongedwongen dialoog en verzoening en die uiteindelijk het herstel van de zedelijke totaliteit moet bewerkstelligen[54]. We vermelden dit beroep op Hegel uitdrukkelijk, omdat het treffend weergeeft, waarom Habermas in een wereld van macht en negativiteit zozeer aandringt op ‚herrschaftsfreie Kommunikation'.

Welnu, in de visie van Habermas heeft Marx deze emancipatorische kracht van de reflektie in de samenleving niet voldoende onderkend en het motief van de dialektiek der

[54] TW 46, EI 78. Habermas beseft, dat reflektie met verblinding kan samengaan. „Im Akt der einsamen Selbstreflexion kann ein Subjekt sich selber täuschen". Aufklärung kan derhalve slechts slagen, waar en voorzover *beide* partners in het geding lijden en ‚verlichting' zoeken. Zie zijn *Theorie und Praxis: Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, (1963) 1971⁴, p. 34.

zedelijkheid weliswaar niet laten liggen, maar vertekend tot de zg. dialektiek van het ‚klassen-antagonisme', een dialektiek die direkt gerelateerd zou zijn aan produktie-niveau en produktie-beheer. In de visie van Marx leidt rationalisatie van de arbeid nl. tot een verminderde noodzaak van maatschappelijke onderdrukking, zij het ook niet zonder meer tot een vermindering van de maatschappelijke onderdrukking zelf. Wel springt zodoende de onrechtmatigheid van de geïnstitutionaliseerde onderdrukking hoe langer hoe meer in het oog. De verstoring van de zedelijke verhouding (Hegel) zou objektief afleesbaar worden aan het verschil tussen de feitelijke en de nog benodigde onderdrukking, aan de mate van ‚surplus-repressie' (Marcuse, 3.4). Deze zou de kausaliteit van het ‚noodlot' op gang brengen, de revolutie oproepen en nadien de strijdende partijen samenbrengen. Doch slechts voor kort! Zolang de ekonomische schaarste niet geheel is opgeheven, zou nieuwe overheersing nodig zijn, nieuwe klassenstrijd ontbranden tot eindelijk een geperfektioneerde produktie de schaarste verdrijft en de dialektiek tot rust brengt (EI 80).

Voor Habermas is een dergelijke interpretatie van Hegels dialektiek van het zedelijke te mechanistisch. Marx heeft z.i. de maatschappelijke dialektiek en haar mogelijke beëindiging rechtstreeks gerelateerd aan de te bestrijden schaarste en aan het peil van de produktie[55]. Maar de gang van zaken in de hedendaagse industriestaten is voor Habermas, evenals voorheen voor Marcuse, het klinkend bewijs, dat welvaart als zodanig nog geen recht en zedelijkheid bezorgt. „De bevrijding van honger en moeite konvergeert niet noodzakelijk met een bevrijding van dienstbaarheid en vernedering" (TW 46). Anders dan Hegel heeft Marx niet gezien, dat de dialektiek van het zedelijke en de strijd van ge-

[55] Met J. van der Hoeven kan men wellicht scherper stellen, dat Marx, naarmate hij sterker is gaan aandringen op praktische, revolutionaire aktie, deze *negatieve* praxis een steviger motief heeft willen meegeven vanuit de *positivistische* basis van de produktie. In: J. van der Hoeven e.a., *Marxisme en Revolutie*, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn, 1967, p. 31.

kwetste klassen een eigen, interaktionele status heeft, dat zij een beweging is van reflektie (EI 81). Hij heeft zich a.h.w. blindgestaard op de in de 19de eeuw zich opdringende faktor van de produktie[56].

Het punt is echter, dat het ‚Produktionsprozeß' zich alleen ontwikkelt in een ‚objektieve samenhang' (EI 83, TW 47) of ‚interdependentie' (EI 77) met het maatschappelijke ‚Bildungsprozeß', d.w.z. met de door reflektie voortbewogen geschiedenis van de maatschappelijke klassen. De geschiedenis van de produktie ligt m.a.w. ingebed in en kan slechts beschreven worden vanuit het raamwerk van de totale maatschappelijke praxis.

De verdeling van de arbeid en de organisatie van de produktie heeft weliswaar binnen de maatschappijgeschiedenis een objektieve uitwerking op eigendomsverhoudingen en klassenstrijd. Inzoverre is de dialektiek van de klassenstrijd door het produktieproces uitgelokt en ‚vermittelt' (EI 84). Maar men mag niet vergeten, dat we in breder maatschappelijk verband te maken krijgen met de institutionele verwerking ervan in scheefgegroeide tradities, zedelijk verbroken verhoudingen, vertekende taal, beknotte kommunikatie, terwijl deze ontwrichte samenleving bovendien bedekt pleegt te worden met een ideologisch waas. Het is juist de ideologie die als een illusoire maar effektieve macht de kommunikatie kort houdt, de gegeven arbeids- en machtsverhoudingen legitimeert en het gezicht van de samenleving bepaalt. Ideologie blokkeert het ‚Bildungsprozeß' der mensheid.

De ontwikkeling van de produktiekrachten kan als zodanig de ban van de ideologie dan ook niet doorbreken. Wel kan zij de wanverhouding tussen de noodzakelijke en maat-

[56] Ondanks de tegenwoordig in het oog lopende gevaren van de ongeremde groei, blijft het echte marxisme zijn heilsverwachting hieraan hechten. „De ontwikkeling van de produktiekrachten geeft telkens weer de voornaamste stoot aan het voortschrijden van de produktieverhoudingen en ... hun revolutionaire verandering". Aldus J. de Leeuwe, *Marxisme in de culturele anthropologie*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1976, p. 62. Blijken van bezinning biedt G. Harmsen, *Natuur, geschiedenis, filosofie*, Nijmegen: SUN, (1974) 1975², o.a. pp. 44, 49.

schappelijk opgelegde repressie doen toenemen en daardoor, zij het ook indirekt, de vaag gevoelde gebrokenheid van de zedelijke verhoudingen de mensen meer bewust maken. Ondertussen is en blijft deze bewustwording een zaak van kritische reflektie op het niveau van de gestoorde kommunikatie zelf. Men zou zich hier zelfs op Marx kunnen beroepen, die de ‚objektieve schijn' van de ‚Warenfetischismus', de ideologie van het 19de eeuwse kapitalisme, in feite niet ontmaskerde met produktiegegevens maar met ideologiekritiek (EI 82).

Theorie is therapie (4)

Het wordt nu duidelijk, hoe Habermas de draden van zijn betoog aaneenknoopt. Hij deelt met de overige aanhangers van de Frankfurter Schule de overtuiging, dat de samenleving gevangen is in het web van mythe en ideologie en dat dit web nog slechts uiteengerukt kan worden door theoretisch-kritische reflektie. Thans blijkt evenwel, wat Habermas onder kritische reflektie verstaat en hoe in de door hem geschetste dialektiek der reflektie zowel Hegels kentheorie als Marx' maatschappijtheorie verwerkt zijn.

De dialektiek der reflektie is in eerste aanzet hegeliaansfenomenologisch, omdat en voorzover het kentheoretisch reflekterende bewustzijn de ontwikkelingsgang van het bewustzijn der mensheid in herinnering roept en fenomenologisch in het licht stelt en dit dan natuurlijk vanuit èn met het oog op een eigen kritisch standpunt.

Habermas heeft echter deze fenomenologie van het verschijnend bewustzijn, hart van Hegels *Phänomenologie des Geistes*, getransplanteerd in een marxistische maatschappijtheorie. De strekking hiervan is vooreerst, dat het reflekterend subjekt niet gelijk kan zijn aan de ene menselijk-goddelijke geest, maar bestaat in een meervoud aan maatschappelijke klassen. Er kan derhalve geen sprake zijn van een universele geestesgeschiedenis, slechts van verbijzonderde, in klasseverhoudingen gelede bewustzijnsontwikkelingen. Dit betekent voorts ook. dat de fenomenologische rekonstruktie van het menselijk bewustzijn zelf deel heeft aan de ver-

scheurdheid van het leven. Ze kan dus niet à la Hegel vanuit een absolute positie voltrokken worden, maar slechts vanuit een „fenomenologisch gebroken instelling" (EI 85). Desondanks is deze „kentheoretische breking van de fenomenologische zelfreflektie", dit klasseperspektief, niet de laatste waarheid. Want het klassebewustzijn dat zichzelf in fenomenologisch perspektief als klassebewustzijn in de kijker krijgt, komt tot zichzelf, bevrijdt zich van eigen eenzijdigheid en heft zichzelf als klassebewustzijn op. Zodoende doorbreekt het ook de objektieve schijn en ideologische noodzaak van het klassenantagonisme, waaraan het zelf onderhevig was (EI 85).

De vraag is alleen maar: waarom zou het klassebewustzijn deze kritische reflektie voltrekken en zich daarmee aan de waan der ideologie onttrekken? Hier komen we dan wellicht bij wat voor Habermas de laatste waarheid lijkt te zijn. Die laatste waarheid is dan de door Hegel geformuleerde ‚Dialektik des Sittlichen'. Voor Habermas houdt zij de overtuiging in, dat in een verstoorde of uiteengebroken gemeenschap inderdaad vroeg of laat het ‚Schicksal' in werking treedt: het dialektisch mechanisme van kritische zelfbezinning, erkenning van eigen isolement en wederaanvaarding van de losgelaten tegenpartij. De breuk dringt tot reflektie en de reflektie dringt tot de doorbreking van het in ideologie verstrikte klassenantagonisme, d.i. zij dringt tot verzoening.

Zagen we eerder, dat in de zienswijze van de Frankfurter Schule de ‚Dialektik der Aufklärung' de moderne maatschappij getrokken heeft in de ban van een nieuwe mythe of ideologie, de uitweg hieruit – zo blijkt nu ook in het geval van Habermas – kan slechts gevonden worden door de drang van de dialektiek te volgen en zo te komen tot een hernieuwde ‚Aufklärung' (EI 373). Vereist is slechts een kentheorie of kenniskritiek die radikaal is. En zij kan slechts radikaal heten als ze zichzelf onderkent als maatschappijtheorie (EI 59, 372), door nl. als fenomenologie niet de glorieuze gang van het absolute weten in het licht te stellen, maar de smartelijke gang van een geschonden en ge-

scheurde samenleving, geïnstitutionaliseerd produkt van interaktionele interrupties, kommunikatieve kortsluiting en ideologisch geweld.

Ook de moderne samenleving is niet direkt gebaat bij technologische doorbraken, alle planners en technokraten ten spijt. Zij moet het veeleer hebben van een doorbraak in de ideologisch dichtgeslagen kommunikatie. Ook nu is nodig ‚Aufklärung', d.w.z. een hernieuwde ver-licht-ing. Die verlichting dient zich aan in een kenniskritiek die zich radikaliseert tot maatschappij- en ideologiekritiek (EI 85) om zo de verblinding op te heffen en een niet-gemanipuleerde openbare meningsvorming mogelijk te maken.

Het licht van deze kenkritiek is als zodanig heilzaam licht. Het laat de maatschappelijke klassen zien zoals ze zijn, lijdend aan elkaar in kortgesloten kommunikatie en vertekend perspektief. En het kritisch inzicht dat deze vertekening laat zien àls vertekening, heft daarmee de vertekening op. Kritisch inzicht is bevrijding en dan niet als een pure bevrijding in de geest. Het is een bevrijding, die vanuit een kritiek der maatschappij voert tot verandering der maatschappij. Het revolteert de sociale verhoudingen en het kulturele vormingsproces metterdaad (EI 372).

De theorie is m.a.w. als zodanig reeds therapie (EI 348). Het voorbeeld dat Habermas met voorliefde hanteert, is dat van de freudiaanse dieptepsychologie. In de psychoanalyse wordt in wezen een ‚Aufklärungsprozeß' op gang gebracht en wordt de zieke gedrongen tot ‚Selbstreflexion' (EI 299). Verdrongen konflikten uit het verleden, die zich tot nog toe slechts uitten in gestoorde kommunikatie, afgesplitste symboliek, vertekende voorstellingen en dwangverrichtingen, moet de patiënt zich voor de geest halen om zo van de verdringing bevrijd te worden (EI 262). Ook in het geval van de psychoanalyse is de beoogde reflektie en bevrijding al met al een interaktioneel gebeuren, dat zich afspeelt in de kommunikatie van patiënt en arts[57].

[57] EI 290. Habermas distantieert zich in verband hiermee – duidelijker dan Marcuse – van het reeds eerder door mij gesignaleerde sciëntisme van Freud (3.3), d.w.z. van diens pogingen de psychoanalytische be-

Hoewel wij eerder zagen, dat ook Habermas getroffen is door de dialektiek van verlichting en verblinding, blijft hij de wereldgeschiedenis toch hardnekkig beschouwen als een ontwikkelingsproces van het menselijk geslacht uit de natuur naar de vrijheid. In dit emancipatie-proces konstitueert de mens zichzelf – zo zagen wij – in de kulturele vormen van arbeid en taal en dus ook in de hieruit voortgekomen interesses aan technisch en praktisch weten.

Omdat nu deze technische en praktische keninteresses resp. de exakte en de historische wetenschappen objektief mogelijk maken, zou men ze ‚transcendenteel' kunnen noemen. Toch zijn ze dat slechts onder het nodige voorbehoud. Het zijn immers geen invariante, boventijdelijke bewustzijnsstrukturen. De ‚erkenntnisleitende Interessen' zijn ontstaan vanuit de levenssamenhangen van arbeid en interaktie en uiteindelijk vanuit de zelfverrijzenis van de mens uit de natuur. *Uit de natuur!* Legt men meer nadruk op het *laatste* woord, dan blijken de keninteresses van kontingente, natuurlijke oorsprong. Dan zijn ze weinig anders dan een bepaalde empirische drang tot zelfbehoud van de menselijke soort. Legt men echter nadruk op het *eerste* woord, dan blijken ze desondanks meer dan feitelijk en toevallig. Dan is er in het kennen nog wel een drang tot zelfbehoud, maar het is tevens gebroken en getranscendeerd. Dan hebben de keninteresses toch zoiets als een transcendentele status. Ze vormen voor de wetenschap bij wijze van spreken ‚quasi-transzendentale Bezugssysteme'[58].

Hetzelfde moet *m.m.* gezegd worden t.a.v. de emancipatorische kennisinteresse. Opgekomen vanuit de natuur (als

handeling achteraf toch weer natuurwetenschappelijk te duiden, als ware ze vergelijkbaar met een biochemische ingreep (EI 301, 309, 346).

[58] EI 240. Zie verder inzake de transcendentele èn empirische status van de kennisleidende interesses: EI 350, TW 162 en *Theorie und Praxis* (1971⁴), p. 16, 21, 26 sqq.

in de materialistische visie van Marx!) heeft de mens in fenomenologische reflektie op zichzelf en op de dialektiek van zijn ontwikkeling zich losgemaakt uit haar dwang en diktatuur. Kennis is op weg naar radikale zelfkennis, die zich dekt (als in de idealistische visie van Hegel!) met de emancipatorische interesse. „In de zelfreflektie is een kennis terwille van de kennis doende met de interesse aan mondigheid samen te vallen; want de voltrekking van de reflektie weet zich als (begrepen in) een emancipatorische beweging" (TW 164, EI 244).

Tussen de technische en praktische keninteresse en de emancipatorische keninteresse heerst een zekere wisselwerking. Materialistisch gesproken kan de emancipatorische interesse zich eerst ontwikkelen in en vanuit een door macht vertekende kommunikatie en is dus afhankelijk van de interesses in techniek en praxis en haar konkrete ontplooiingsvormen. Kritisch-reflexief gesproken kunnen echter deze keninteresses eerst als transcendentele interesses onderkend en haar misvorming eerst als zodanig onthuld worden vanuit de samenhang met de interesse in mondigheid. Revolutie moet gekoppeld zijn aan reflektie op repressie[59].

Van katholieke zijde is door M. Theunissen, van protestantse zijde door G. Rohrmoser deze kritiek op Habermas uitgebracht, dat de emancipatorische interesse bij hem eigenlijk slechts subjektief, feitelijk en natuurlijk is, omdat ze gegrond wordt in een van nature gegeven subjekt, nl. het empirisch toevallige feit van het menselijk geslacht. Stel echter, zo zegt men, dat aan de mens niet dan natuurlijke interesses eigen zijn, dan maakt een theorie van emancipatie zichzelf onmogelijk, althans overbodig. Dan moet men, aldus Rohrmoser, eenvoudig volstaan met de zakelijke konstatering,

[59] Voor de afhankelijkheid van de emancipatorische interesse van techniek, praxis en macht, zie EI 259, 290, 400 en *Theorie und Praxis* (1973⁴), p. 28. Voor het onderkennen van de interesses als transcendentele interesses (interesses waaraan rede inherent is, EI 349) vanuit de interesse aan mondigheid, zie EI 244.

dat de maatschappij van tegenwoordig kennelijk interesse heeft te blijven wat ze is[60].

In deze gedachtengang wordt Habermas een konsekwentie voorgehouden die hijzelf niet zou aanvaarden. De emanciperende kracht van de rede en de transcendentele status van het mondigheidsstreven worden door hem verklaard niet vanuit het mensdom als empirisch subjekt, maar vanuit de dialektische geschiedenis van de zelfkonstituering van de mens. In deze geschiedenis transcendeert de mens zichzelf. In haar vindt de worsteling van de mens plaats om d.m.v. zelfreflektie en herinnering meer te zijn en meer te worden dan enkel een natuurwezen met natuurlijke behoeften en belangen. Op deze weg leert hij zichzelf en eigen emancipatorische interesse dan ook onderkennen.

Toch moet aan Habermas een dubbele vraag worden voorgelegd. Hem moet allereerst gevraagd worden, hoe het emancipatieproces in den beginne ooit op gang gebracht kan zijn, indien de mens van oorsprong niet dan een natuurlijk wezen was, ingevoegd in een stoffelijke natuur. „Ein Stück Natur erwirbt sich durch uns Autonomie in der Natur" (TW 160), hoe is dit denkbaar? Kan een marxistisch materialisme zich met recht beroepen op het ‚Faktum der Vernunft' (Kant) als zijnde een ‚Faktum der Natur' (EI 417, 416)? Moet de natuur hier niet dragen wat ze als natuur niet dragen kan?

[60] Zie M. Theunissen, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der kritischen Theorie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969, pp. 24 sq, 30 sq, en G. Rohrmoser, *Das Elend der kritischen Theorie: Theodor W. Adorno – Herbert Marcuse – Jürgen Habermas*, Freiburg: Verlag Rombach 1973³, pp. 102 sqq. Vgl. Habermas' repliek: EI 415 sq. Dat de door Rohrmoser en Theunissen beklemtoonde en door hen bij Habermas gemiste objektiviteit van het mondigheidsstreven verwijzen zou naar een ontologisch-metafysische status van de geschiedenis of naar een ‚Absolutum' in de geschiedenis, lijkt meer te berusten op hegeliaanse metafysika dan – wat iets anders is – op christelijk openbaringsgeloof. Zie inzake dit verschil mijn art. „Geloof en rede in de theologie van Troeltsch en Pannenberg", in: J. Klapwijk/S. Griffioen/G. Groenewoud (red.), *Vrede met de Rede? Over het vraagstuk van rede en religie, van autonomie en heil*, Assen/Amsterdam: Van Gorcum, 1976, pp. 77 sqq.

Aan Habermas moet tevens gevraagd worden, hoe het emancipatieproces zich in het heden kan voortzetten in een samenleving die institutioneel verkrampt is door anonieme macht en ideologisch geweld. De weg die Habermas wijst, blijkt niet zozeer een weg te zijn van verzoening met de natuur als wel van verzoening in de zedelijke en maatschappelijke verhoudingen door ‚herrschaftsfreie Kommunikation'[61]. Zelf moet hij echter konstateren, dat een gemanipuleerde wereld zich resistent verhoudt tegenover een dergelijke redelijke kommunikatie (TW 99). Keert hier niet *m.m.* een vicieuze cirkel als van Marcuse en Adorno terug: vrijheid veronderstelt een rationele dialoog, maar een rationele dialoog veronderstelt vrijheid?[62]

In de huidige samenleving is vrijheid niet voorhanden en een geïnstitutionaliseerd gesprek niet doenlijk. Het ‚Herrschaftssystem' wil de maatschappelijke tegenstellingen en de klassenstrijd liever verdoezelen dan verduidelijken (TW 86). Met dit al zijn niet bepaalde klasse-interesses, maar is de emancipatorische interesse van de mensheid zelf in gevaar. De geschiedenis stagneert. De dialektiek der bevrijding is tot stilstand gekomen. „Die stillgestellte Dialektik des Sittlichen erzeugt den eigentümlichen Schein der Post-Histoire" (TW 89).

Hoe moet de door macht misvormde kommunikatie dan geaktiveerd worden en waar moet het verdrongen konflikt van een onverzoende samenleving boven tafel komen? Naar Habermas' opvatting op het terrein van de openbare mening, in processen van demokratische besluitvorming, ook in een open, pragmatisch beraad van wetenschappers en politici. Het is nl. bij uitstek op dit terrein, dat onvrijheid over-

[61] Zie J. Habermas, „Ein philosophierender Intellektueller", in: *Über Theodor W. Adorno*, Frankfurt a/M.: Suhrkamp Verlag, 1970[3], p. 42. Hier blijken zijn bedenkingen tegen de gezochte synthesen met de natuur bij Horkheimer en Adorno.

[62] „Ein vernünftiger Dialog von Vernünftigen muß deren Autonomie immer schon voraussetzen, wenn die ideologisch eingeschränkten und durch Herrschaftsinteressen verzerrte Kommunikation aufgebrochen werden soll", aldus G. Rohrmoser, „Autonomie", in: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, München: Kösel-Verlag, 1973, p. 157. Zie voor de cirkelproblematiek bij Marcuse en Adorno 4.4; 5.2; 9.3.

heerst en de ontpolitisering en manipulering van de massa het verst zijn voortgeschreden. Dank zij de zg. ‚kommunikatie'-media!

Wie moeten aktie gaan voeren? Aanvankelijk heeft Habermas ‚das einzige Protestpotential' gezocht onder studenten en scholieren (TW 100). Nadien groeide zijn kritische argwaan, totdat hij op een studentenkongres te Hamburg in 1967 hun agitatie diskwalificeerde als ‚Links-Faschismus'. In feite werd Habermas geruggesteund door Horkheimer, die in deze tijd de studenten ernstig waarschuwde bij alle nobele bedoelingen de linkse staatsburokratie niet in de kaart te spelen, wier totalitaire praktijken verdacht veel lijken op de terreur van rechts[63].

Met dit al is Habermas blijven zoeken naar een mogelijke verbinding van theorie en praxis, naar een afwisselende strategie van reflekterende verlichting en daaraan te koppelen politieke strijd. Er moet evenwel gesteld worden, dat hij de mogelijkheden tot een hernieuwde Aufklärung, tot een openbreken van de publieke opinie en een omzetting van de publieke verhoudingen steeds sterker is gaan betwijfelen[64].

We staan weer voor de gekonstateerde dialektiek der verlichting. Al mag Kant dan vanuit de verlichting gesproken hebben van een ‚Faktum der Vernunft', kan er nog sprake zijn van een dergelijk ‚Faktum' ten overstaan van een ook door Habermas erkende dialektiek der verlichting? Als een door de eeuwen moeizaam verworden vrijheid in korte tijd teloor gaat, moet dan niet als hèt ‚Faktum der Natur' het ‚Faktum der *Unvernunft*' worden opgemerkt? Habermas

[63] Zie B. van Steenbergen, „Jürgen Habermas", in: *Filosofen van de 20e eeuw*, p. 178 en M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, I, p. xii.

[64] Hiertoe vergelijke men in Habermas' oeuvre: *Strukturwandel der Öffenlichkeit*, Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1962, „Verwissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung" (in: TW, m.n. pp. 138 sq, 144) en „Einige Schwierigkeiten beim Versuch, Theorie und Praxis zu vermitteln", in: *Theorie und Praxis*, m.n. pp. 11 sqq. Zie ook B. C. van Houten, *Tussen aanpassing en kritiek: De derde methodenstrijd in de Duitse sociologie*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 1970, p. 281.

zal dit ontkennen, maar wat is dan zijn diepste motief? Het ‚Faktum der Unvernunft' doemt wel op als een onontkoombaar feit in de late geschriften van Horkheimer.

8. Horkheimer en het religieuze heimwee

We zijn deze studie begonnen met een herinnering aan de heruitgave van de *Dialektik der Aufklärung* in 1969. In het toen toegevoegde woord vooraf verklaarden Horkheimer en Adorno – zo zagen wij – dat de dialektische omslag van de verlichting in de mythische aanbidding van positieve feiten zich in de naoorlogse jaren bevestigd heeft. Ook elders heeft Horkheimer zich meer dan eens in deze geest uitgelaten. Zo was de slotkonklusie van zijn voordracht „Bedrohungen der Freiheit" op de 12de evangelische Kirchentag van 1965, dat vrijheid van de enkeling in landen als kommunistisch China geen enkele betekenis meer heeft, maar dat zij ook in de Westerse wereld dodelijk wordt bedreigd door de positivistische denkmentaliteit, d.i. door „de in haar tegendeel omgeslagen verlichting" (KV 353).

De immanente logika van de geschiedenis (1)

Het *document humain* van Horkheimers laatste jaren is het veelgelezen boekje *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, een interview in *Der Spiegel* van jan. 1970, nadien bewerkt tot een zelfstandige uitgave. Het meest aangrijpende in dit gesprek is wel, dat Horkheimer, op de man af gevraagd, te kennen geeft, dat z.i. de gang van de geschiedenis, de dialektiek der verlichting, niet meer te keren is. „De immanente logika van de geschiedenis, zoals ik deze momenteel versta, voert metterdaad tot de ‚verwaltete Welt', de beheerde en beheerste wereld". „Ik ga ervan uit, dat het proces niet ongedaan gemaakt kan worden, behalve dan door huivering-

wekkende katastrofes, zoals een kernoorlog". En de opmars naar deze geautomatiseerde wereldheerschappij, zo schrijft hij elders, zal zich schoksgewijs voltrekken door een schrikkelijke strijd van machtsblokken en door een liquidatie van wat nog rest, m.n. in het Westen, aan individuele menselijke vrijheid[65].

Repte Adorno nog van de noodzaak van een overwintering van de rede in de flauwe verwachting van een nieuwe lente, Horkheimer acht de laatste niet maar onwaarschijnlijk, doch zelfs uitgesloten. De historische ontwikkelingen zijn reeds te ver voortgeschreden. De natuur *moet* in beheer genomen worden. De explosie van de techniek, de groei van de bevolking, de kompetitie van de machten maken een mondiale administratie onafwendbaar. Kolossale natuurkrachten als van de kernenergie zijn opgewekt en kunnen slechts door een centraal beheersorgaan aan banden worden gelegd (SA 83, 84).

Keerzijde van de medaille is, dat individualiteit wegslijt, elk mens vervangbaar wordt, vrijheid verandert in instinktief gedrag. Vrije wil? De mensenwereld zal gaan gelijken op een bijenkorf of mierenhoop, gonzend van bedrijvigheid, dat wel, en toch eindeloos vervelend. Onschadelijke psychofarmaca zullen de verveling wellicht moeten tegengaan. Maar verveling zal er zijn, want het leven zal geen zin meer hebben (SA 84, 88).

Religie onthult eindigheid en onrecht (2)

Als aan Horkheimer gevraagd wordt, waaraan dan de zin van het leven hangt, is zijn stellige antwoord: aan God. „Een onvoorwaardelijke zin te redden zonder God, is ijdel" (KV 227, SA 69).

Dit is een bewering boordevol mogelijk misverstand. Horkheimer bedoelt zeker niet te zeggen, dat hij in God gelooft. Voor hem is het geloof zoveel als een uitvinding van

[65] SA 83, 82 en „Vorwort zur Neupublikation", in: *Kritische Theorie*, I, p. xi.

het protestantisme (SA 59). Horkheimer wil ook niet beweren, dat we anderszins van God zouden kunnen weten, laat staan hem bewijzen. Zelfs het woord ‚God' zegt hem eigenlijk nog teveel. Liever volstaat hij met termen als het ‚absolute' of het ‚gans andere'. Over God kunnen we nl. niets zeggen. Onnoembaar is hij, geen denkbeeld is van hem te vormen (SA 56, 57, 77).

We worden hier herinnerd aan Adorno's metafysika van het absolute (5.5). De idee van Gods onkenbaarheid hangt voor beiden niet alleen maar samen met het joods-christelijk taboe op het Godsbeeld, maar heet een beslissende grondstelling van de kritische theorie als zodanig (SA 57). Horkheimer noemt deze grondoriëntatie op het onkenbaar-absolute met Adorno ‚Sehnsucht'. Het is een heimwee, een reikhalzend verlangen, meer niet[66].

In het neomarxisme, ook buiten de Frankfurter Schule, wordt de religie tegenwoordig regelmatig in verband gebracht met de vraag naar de zin van het leven. Ik denk hier aan publikaties als van Machovec, Garaudy, Kolakowski en Bloch[67]. En telkens wordt religie dan begrepen in kategorieën als van heimwee en hoop. Ze wordt niet opgevat als een gelovig vertrouwen, dat zich grondt in goddelijke openbaring en zich duiden laat in dogma of geloofsleer. Als er dan ook sprake is van het verband van het religieuze heimwee met de zinvraag, dan moet dit, ook in het geval van

[66] Probeerde Adorno deze ‚Sehnsucht' te verduidelijken vanuit de beperktheid van het begrip, Horkheimer verduidelijkt haar, in aansluiting bij Kant en Schopenhauer, vanuit de betrekkelijkheid van de wereld. De wereld zoals die zich aan ons voordoet, is een wereld van relatieve verschijnselen, die de gedachte oproept aan iets anders en absoluuts op de achtergrond (SA 61, 75, KV 211). Dat Schopenhauer uit dit andere niet zonder meer het positieve bestaan van God postuleerde, onderscheidt hem van Kant (KV 256, 259).

[67] M. Machovec, *Vom Sinn des menschlichen Lebens*, Freiburg: Verlag Rombach, 1971; R. Garaudy e.a., *L'homme chrétien et l'homme marxiste*, Paris/Genève: La Palatine, 1964 (p. 28); L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative: Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*, München: R. Piper & Co. Verlag, 1964 (p. 279); E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1959 (p. 1404).

Horkheimer, verstaan worden in termen van menselijke zingeving, niet in termen van goddelijke zinverlening. Reeds in 1935 schreef Horkheimer: „In de religie zijn de wensen, verlangens (‚Sehnsüchte') en aanklachten van talloze geslachten neergelegd"[68].

Religie biedt zin, omdat ze de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor het menselijk besef van eindigheid (SA 57, 71) en ongerechtigheid (SA 68). Allereerst houdt ze het besef van 's mensen eindigheid levend. Voorheen wakkerde Marx het besef van nood en onderdrukking aan onder de klasse van de proletariërs met het oog op een maatschappelijke omwenteling. Hun solidariteit was echter van voorbijgaande aard, hun positie werd ook zonder revolutie verbeterd. Maar er is een andere nood, die alle mensen blijvend verbindt, een nood die voortvloeit uit hun stoffelijkheid, sterfelijkheid, verlatenheid en lijden. En het is slechts de religie, de gedachte aan iets totaal anders en oneindigs, die de mens met al zijn overmoed de nood van zijn eindigheid kan inprenten en die hem solidair kan maken tot de strijd om een wereld waar meer geleefd en minder geleden wordt. Alleen de religie redt de menselijkheid van de mens.

Religie houdt ook het besef van menselijk onrecht levend. Horkheimer herinnert ergens aan een passage in het oeuvre van Victor Hugo. „Een oude vrouw gaat over straat, ze heeft kinderen opgevoed en ondank geoogst, ze heeft gezwoegd en leeft in kommer, ze heeft bemind en bleef alleen. Toch is ze ver van alle haat en helpt ze waar ze maar kan. Iemand ziet haar haars weegs gaan en zegt dan: ‚Ça doit avoir un lendemain', dat moet een morgen hebben" (KV 212). Hugo's gedachte komt overeen met de grondovertui-

[68] „Gedanke zur Religion", in: *Kritische Theorie*, I, p. 374 (overgenomen in SA 67). T.p. merkt hij op: „Ähnlich wie die Vernunft sich nach Kant trotz ihres eigenen besseren Wissens des Wiederauftauchens bestimmter erledigter Illusionen nicht erwehren kann, bleibt auch seit dem Übergang der religiösen Sehnsucht in die bewußte gesellschaftliche Praxis ein Schein bestehen, der sich zwar widerlegen, jedoch nicht ganz verscheuchen läßt. Es ist das Bild vollendeter Gerechtigkeit".

ging van Kant, de filosoof van de verlichting: „Het onrecht kan niet definitief zijn". Horkheimer zegt het kernachtig zo: „Religie is de ‚Sehnsucht' daarnaar, dat de moordenaar niet triomfeert over het onschuldige slachtoffer" (SA 62).

Religie is m.a.w. identiek met honger naar volle gerechtigheid (SA 69). Ze kan atheïstisch zijn in een rechtse diktatuur, theïstisch in een linkse burokratie[69]. Maar hoe dan ook, zonder religie verbleekt de moraal. Het verschil van goed en kwaad is immers rationeel niet inzichtelijk te maken, wetenschappelijk niet afleidbaar (SA 60). Een redelijk beraad over normen in de samenleving, als bij Habermas, heeft dus voor Horkheimer op zich geen draagkracht. „Alle moraal gaat uiteindelijk op theologie terug" (SA 61) en zonder de gedachte aan God sterft ook de gedachte aan een absolute waarheid (KV 226). Het morele wordt zonder heenwijzing naar het transcendente een zaak van smaak en willekeur (KV 236) en politiek zonder theologie „blijft uiteindelijk business, hoe gehaaid ze ook mag zijn" (SA 60). Alleen de religie redt de mogelijkheid van moraal (SA 69).

Horkheimer keert zich met zijn koncept van religie tegen de moderne theologen, tegen zijn vroegere Frankfortse kollega Paul Tillich met diens symbolische interpretatie van God als ‚de grond van het zijn', tegen de abstrakte cliché's van de Engelse bisschop John A.T. Robinson, tegen de Amerikaanse God-is-dood-theologen. De nieuwere theologie is z.i. aangetast door het positivistisch denken en sluit daarom nodeloze kompromissen met de wetenschap, een nutteloze bezigheid, omdat het positivisme toch aan de theologie geen boodschap heeft (KV 233, 350).

Maar Horkheimer keert zich eveneens tegen de meer behoudende theologen met hun leerstellingen omtrent Gods alomtegenwoordigheid, zijn almacht en voorzienigheid. In dezen is het bederf van het beste voor Horkheimer het slechtste. Het dogma van Gods aanwezigheid heft nl. het besef van menselijke verlatenheid op, zoals het leerstuk van

[69] In deze opvatting van religie wordt dus de traditionele tegenstelling van theïsme en atheïsme irrelevant (KV 228).

Gods almacht en voorzienigheid en van de opstanding der doden het lijden bagatelliseert en zo het besef van menselijk onrecht opheft[70].

Tussen verlangen en vrees (3)

De waarde van Horkheimers late religieuze uitlatingen? Men moet bedenken, dat *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen* niet de verlate bekering is van een marxist, ook niet – zoals men wel geopperd heeft – „de biecht van een ketter op het sterfbed" (SA 5). Horkheimers Godsgedachte is *in nuce* reeds te vinden in „Gedanke zur Religion", een opstel uit 1935[71]. Trouwens, hij heeft het religieuze heimwee, zoals we eerder noteerden, gezien als van algemeen belang voor de kritische theorie. Welbeschouwd staat Horkheimer niet ver af van Marx, die van zijn kant de godsdienst eveneens typeerde als „de uitdrukking van de werkelijke ellende alsmede het protest tegen de werkelijke ellende". Het verschil is dan, dat voor Marx de religie ook nog een roes was om de gekonstateerde ellende aanvaardbaar te maken en dus ‚Opium des Volkes'[72]. Horkheimer zal hier nader willen nuanceren. Hij zal willen onderscheiden tussen de historisch bepaalde ellende van een maatschappelijke klasse en algemeen menselijke nood. Hij zal voorts t.a.v. deze algemene, existentiële nood de religieuze uitdrukking ervan onmisbaar noemen, slechts haar dogmatische fixatie bedwelmend achten.

Wel is en blijft de nadruk op het religieuze heimwee in

[70] SA 56, 57, 77, zie ook „Brief an den S. Fischer Verlag", in: *Kritische Theorie*, II, p. xi, KV 247. Dit is een schrikkelijke mistekening en rationele vervlakking van de bijbelse openbaring aangaande Gods gerichten over zonde en ongerechtigheid, die even ernstig dienen genomen te worden als de boodschap van zijn reddende overmacht.

[71] In *Kritische Theorie*, I, pp. 374-376. Bovendien zijn op zeker vier plaatsen gedeelten hieruit door de bewerker H. Gumnior ingevoegd in SA (pp. 54, 67, 68/69, 69) en door Horkheimer met dit al na 35 jaren nogmaals geautoriseerd.

[72] K. Marx, „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: *Die Frühschriften*, p. 208.

het latere werk van Horkheimer opvallend. Dit ‚heim-wee' zal ongetwijfeld samenhangen met de gelanceerde dialektiek der verlichting, met de idee dat de wereld door en door ‚unheimisch' geworden is.

De eerder gememoreerde logika van de geschiedenis, dit immanent en onvermijdbaar kultuurproces, staat dan ook allerminst los van het religieuze verlangen. Ze wakkert het heimwee aan. Ze holt het ook van binnen uit. Hoe kan de religie nog 's mensen diepste nood uitdrukken en tegengaan, als de mens in een bijenkorf geborgen wordt? „Hoe verder de vooruitgang, des te meer wordt de ‚Sehnsucht' bedreigd". „Ik ben meer en meer tot de gedachte gekomen", aldus Horkheimer, „men moet niet van het religieuze verlangen spreken, maar van de vrees, dat deze God er niet is" (SA 75, 76). De geautomatiseerde toekomst is op handen. Daar zal het theologische worden afgeschaft, daar zal de zinvraag verdwijnen en serieuze filosofie zal er beschouwd worden als kinderlijk gejeuzel (SA 88).

De kritische theorie gekompromitteerd (4)

Sprak Adorno in de *Negative Dialektik* nog van de ‚Sehnsucht' als heimwee naar een verzoende natuur, een nauwelijks te bevroeden utopische eenheid van lichamelijkheid en geest (5.5), aan het einde van het vermaarde interview in *Der Spiegel* blijkt, dat Horkheimer deze utopische wereld niet alleen beschouwt als feitelijk onmogelijk, maar als principieel onbestaanbaar. Het ‚gans andere' verbrokkelt, de geschiedenis desintegreert, de verlichte rede lijkt een dwaallicht, en over het rijk van verzoening en vrijheid daalt de nacht.

In een studie uit 1962 „Kants Philosophie und die Aufklärung" had Horkheimer zich nog onomwonden uitgesproken voor het rijk der vrijheid als eenheid van vrijheid en gerechtigheid, het ideaal van de Aufklärung, de kern van Kants filosofie (KV 215). Thans is dit hoge ideaal uiteengebroken in een tegenstrijdige begrippenpaar. „Hoe meer gerechtigheid, des te minder vrijheid, hoe meer vrijheid, des te

minder gerechtigheid". Vrijheid en gerechtigheid zijn m.a.w. ‚dialektische begrippen' (SA 86). Gerechtigheid moet redelijk georganiseerd worden en zal dus individuele vrijheid en menselijke zelfontplooiing vernietigen.

Dialektiek der verlichting? Wellicht was de verlichting reeds in de oorsprong tegen zichzelf gekeerd. Wellicht was het blijde parool van ‚vrijheid, gelijkheid en broederschap' een trieste paradox (SA 86). Het rijk der vrijheid, waar ook Marx eertijds van droomde, komt dus niet in zicht, ja, kan niet in zicht komen. Om drie redenen. Allereerst, omdat de huidige maatschappij op weg is naar automatisering, niet naar vrijheid. Vervolgens, omdat vrijheid en gerechtigheid elkaar niet verdragen. En tenslotte, omdat vrije zelfontplooiing nood en schaarste onderstelt en een gestroomlijnde wereld elke geestesinspanning uitdooft[73]. Wat blijft er nog over van het heimwee naar die volstrekt andere wereld? Totalitarisme en anarchisme doemen als een dilemma op. Of moet wellicht Schopenhauer gehoor gegeven worden en moet het ik zichzelf bestendigen in een willoze overgave aan de natuur[74]?

Het afwegen van alternatieven heeft overigens nauwelijks zin. Het enig reële alternatief is nl. de onvermijdelijke komst van de totalitaire wereld. De kritische theorie rest nog slechts de taak de voor- en nadelen van heden en toekomst af te wegen. Ze bepaalt de prijs van de nieuwe orde, meer niet. De georganiseerde gerechtigheid moet, zoals gezegd, betaald worden met de prijs der vrijheid (SA 76). De pil moet bekocht worden met de dood van de erotische liefde (SA 74). De emancipatie van de moderne, zelfbewuste vrouw moet betaald worden met het verlies van de liefde en warmte die de moeder eens bezat (SA 81,80). De ontmanteling van het mythisch gezag van de vader moet bekostigd worden met het zedelijk geweten, enz. (SA 80). 't Is maar, dat men het weet.

Als tenslotte aan Horkheimer gevraagd wordt, welk nut

[73] M. Horkheimer, *Verwaltete Welt?*, pp. 30, 20, 21.
[74] J. Habermas, *Über Adorno*, p. 42.

een dergelijke maatschappijkritiek nog heeft, en of wij het ontstaan van de ‚verwaltete Welt' niet kunnen verhinderen, dan luidt het tragisch antwoord: „Neen, dat kunnen wij niet. Maar wij kunnen misschien helpen, gruwelijke fasen en voorvallen in de ontwikkeling te vermijden". „Het nog levende subject behoudt het recht het gekende uit te drukken en daardoor misschien te helpen, nieuwe terreur af te wenden"[75]. De kritische theorie moet m.a.w. proberen de pijn van de overgang naar de geautomatiseerde wereld zo dragelijk mogelijk te maken. Wat hiervan te zeggen? Wie luistert, hoort een laatste, sympathieke solidariteitsbetuiging met een geschonden mensdom. Maar wie scherp oplet, beluistert tevens daadwerkelijke medeplichtigheid aan de dialektiek der verlichting, aan de beëindiging van menselijke vrijheid.

[75] SA 87. Zie ook *Kritische Theorie*, I, p. xii.

9. De mythe en het messiaanse licht

Sedert een aantal jaren is de Frankfurter Schule niet langer een hechte onderzoekgemeenschap aan de universiteit te Frankfurt. Adorno stierf in 1969, Horkheimer, reeds eerder geëmeriteerd, overleed in 1973 en Habermas werd in 1971 direkteur van het Max-Planck-Institut te Starnberg. Desondanks gaat er van dit neomarxisme nog steeds een onvoorstelbare invloed uit. „De diskussie met het werk van Adorno moet nog beginnen", zo heeft Marcuse na diens overlijden opgemerkt en inmiddels is Suhrkamp Verlag doende Adorno's *Gesammelte Schriften* in 20 delen uit te geven. Ook van het oeuvre van de overige Frankfurters verschijnen telkens nieuwe edities en oplagen. Habermas is tot op de dag van vandaag een uiterst vruchtbaar schrijver, terwijl ook vele andere denkers in dezelfde of verwante richting werkzaam zijn. Ik noem hier slechts: K.O. Apel, H. Baier, A. Schmidt. In het kader van de algemene renaissance van de studie van het marxisme en gekonfronteerd met een mondiale maatschappelijke problematiek, zullen we in het algemeen moeten stellen, dat de eigenlijke diskussie met de Frankfurter Schule nog dient te beginnen.

De wereld is hard geworden (1)

De kritische theorie van de Frankfurters is allereerst een vlijmscherpe kritiek op de westerse samenleving. Ik deel de mening van Rohrmoser, dat hun kritiek de demokratische grondstrukturen van onze zg. vrije wereld, welke tot nu toe als vanzelfsprekend werden aanvaard, tot op het bot proble-

matisch heeft gemaakt[76]. De opheffing van ideologische schijn dwingt de samenleving tot hernieuwde bezinning op de doelstellingen van opvoeding en onderwijs, op de grondslagen van recht en staat, op het beheer van ekonomie en techniek, ja, op de grondrichting waarin de westerse kultuur en maatschappij zich sedert lang ontwikkeld heeft en die meer en meer heerszuchtig is gebleken.

De kritiek van de Frankfurters is niet alleen een kritiek op de Westelijke wereld. Zij omvat tevens een felle aanklacht tegen de linkse staatsburokratie, de kollektivistische systemen in het Oostblok of waar ook ter wereld, van Cuba tot China. Het verrassende van de neomarxistische kritiek te dezen is – en het is een kritiek waar ik me moeilijk aan onttrekken kan – dat kapitalisme en kommunisme elkaar ten nauwste verwant zijn, loten van dezelfde stam. Op ekonomisch vlak wellicht elkaars tegenvoeters, zijn ze als maatschappijbeschouwing en kultuursysteem bezield door eenzelfde beginsel, het ‚Prinzip Herrschaft'.

Dat is voor velen misschien een pijnlijke konstatering. Het zou nl. betekenen, dat kritiek op de totalitaire trekken van het kommunisme eerst authentiek is als het tevens snijdt in het vlees van het westers imperialisme. En het omgekeerde moet dan ook gezegd worden. Kritiek op de kapitalistische uitbuiting van de derde wereld, om maar niet meer te noemen, wordt eerst geloofwaardig, voorzover het ook oog blijkt te hebben voor de roofbouw op het mensdom in staten van sovjet-struktuur. In dit perspektief gezien, zou uiteraard een mengvorm van beide, een socialistisch geregisseerd kapitalisme of wat dies meer zij, wel halfslachtiger, maar *in de grond genomen* geen haar beter zijn.

De dagbladen leveren ons cynisch nieuws. Jonge zeehonden worden bij duizenden doodgeknuppeld om de vacht te sparen. Uit naam van de vrije kommercie. Jonge Cambodjanen worden bij honderden doodgeknuppeld om kogels uit te

[76] „De problematiek van de rede in het perspektief van het neomarxisme van de Frankfurter Schule", in: J. Klapwijk/S. Griffioen/G. Groenewoud (red.), *Vrede met de rede*? p. 87.

sparen. Uit naam van een bevrijdende revolutie. In het teken van vrijheid trekt er een golf van geweld over alle kreatuur, wie merkt het nog op? Wie verzamelt nog – om met de dichter van psalm 56 te spreken – de talloze tranen in een kruik? Waarschijnlijk is dit het enige voorrecht van de gekneusden en getergden in de derde wereld, dat zij het pijnlijkst en daarom het zuiverst aanvoelen, dat alle opgelopen klappen ‚Herrschaft' verraden, onverschillig of ze nu komen van links of rechts, van Oost of West.

De wereld is hard geworden. En het mensenleven is met een ontstellende vanzelfsprekendheid ‚verdinglicht', geobjektiveerd. Ook in eigen land is aborteren duizendmaal eenvoudiger dan adopteren. Hebben de neomarxisten dan niet gelijk? Is het ‚Prinzip Herrschaft' niet het beginsel waar de moderne mens naar leeft, terwijl hij vromelijk zweert bij een ander beginsel, het beginsel van mondigheid en vrijheid? Is vrijheid niet metterdaad omgeslagen in diktatuur en is de dialektiek der verlichting geen *feit*?

De veelzinnige dialektiek (2)

Dialektiek der verlichting, dat is de formule waarin Horkheimer, Adorno c.s. het geheim van onze tijd en onze wereld gegoten hebben. In het nieuwe *Historisches Wörterbuch der Philosophie* staan 63 kolommen dichtgedrukte tekst over de betekenis van het woordje ‚Dialektik'. Het woordje ‚Aufklärung' of ‚verlichting' is eenvoudiger: 16 kolommen. Wat dan te zeggen van de kombinatie ‚dialektiek der verlichting'? We zullen ons beperken.

‚Dialektiek' hangt samen met het woordje ‚dialoog'. Dialektiek is allereerst een dialogische beweging, d.w.z. de beweging die in een open gesprek wordt gaande gehouden door deelnemers met een tegenovergestelde mening. Het is een denkende beweging door tegenstellingen heen, een beweging die er kennelijk toe strekken moet de gesprekspartners tot elkaar en tot opheldering van zaken te brengen. Het is een dialektiek die tendeert naar opheldering, naar verlichting. Als Habermas een ‚herrschaftsfreie Dialog' be-

pleit, klinkt hier in feite de oorspronkelijke zin van dialoog en dialektiek nog duidelijk in door. Er is natuurlijk een kwade kans, door Habermas ook onderkend, dat een gesprek dichtslaat, standpunten zich verharden, polarisatie intreedt. De dialektiek voert dan niet *tot* verlichting, maar wordt een dialektiek *der* verlichting. Ze loopt van de verlichting terug tot haar tegendeel, het donkere oog, de verblinding.

Dialektiek is als beweging door tegenstelling heen niet strikt gebonden aan het medium van taal, gesprek of gedachte. Het woord kan ook een maatschappelijke tendens of beweging betekenen: een sociale evolutie door tegenstellingen heen. Zo kunnen mensen juist door strijd tot verzoening komen. Zo kan juist een toenemende onderdrukking revolutie en bevrijding inluiden. Echter ook hier, op maatschappelijke niveau, kan een teruggang intreden en de beoogde progressie omslaan in regressie. Revolutie leidt bepaald niet altijd tot bevrijding. Hoe vaak is niet het woord van Vergniaud, de grote redenaar van de Girondijnen, aangehaald, dat de revolutie haar eigen kinderen verteert? Men behoeft niet te twijfelen aan de vrijheidslievende bedoelingen van een Marat, Saint-Just of Robespierre tijdens het Franse schrikbewind of van een Trotsky en een Lenin ten tijde van de Russische revolutie om toch de hieruit resulterende diktatuur te kunnen opmerken. Ook hier liep de dialektiek *tot* de verlichting uit op een dialektiek *van* de verlichting. Waarom? „De revolutie is verder gegaan, dan men bedoelde, omdat niet de wil der mensen, (maar) de kracht der beginselen heeft getriumfeerd", aldus Groen van Prinsterer[77].

Dit brengt me op een derde, een uiterst problematische betekenis van dialektiek, nl. dialektiek als de geschiedfilosofische totaalkonstruktie van een kultuur vanuit beginselen die zich door tegenstellingen heen zouden ontplooien. Hier krijgen we te maken met de neomarxistische kijk op de kultuur, die dan staat in het teken van het verlichtingsbeginsel,

[77] G. Groen van Prinsterer, *Ongeloof en revolutie: Een reeks van historische voorlezingen*, Kampen: J.H. Kok, 1922, pp. 203 sq, 210.

dat bevrijding beoogde en beheersing bracht: het beginsel van heerschappij. Aanvankelijk uitgeleverd aan kosmische machten en natuurlijke driften, bevrijdde de mens zich door redelijk inzicht van deze dwang. Hij leerde de natuur rondom hem en in hem te bedwingen, in stoffelijke nood te voorzien en zo zichzelf in vrijheid gestalte te geven. Maar ook deze kultuurhistorische dialektiek herbergde een demon. Vooral in de nieuwere tijd sloeg verlichting om in verblinding, omdat ze de beheersingsdrang niet langer de baas bleef. Het ‚Prinzip Herrschaft', eens belichaamd in de natuur, heeft zich nu ook in de ‚tweede natuur', in heel de samenleving belichaamd en tyranniseert de mens.

Nogmaals, dit is een geschiedwijsgerige konstruktie, die in elk geval als een model of mal waarin heel de geschiedenis der mensheid geperst moet worden, ernstige bedenkingen oproept (4.3). Voorzover een mens van deze zaken weet kan hebben, en onze kennis is hier fragmentarisch, wordt de beschavingsgeschiedenis zeker niet in het algemeen gekenmerkt door de drang naar toenemende natuurbeheersing. Integendeel, de aanvankelijke ontwikkeling van de natuurwetenschappen laat zien, dat empirisch-experimentele inzichten in allerlei kringen en kulturen met wantrouwen of minachting werden gejegend. Ze werden slechts, zoals Habermas terecht heeft opgemerkt, in sociale subsystemen getolereerd (6.2). Eerst als analyse van de nieuwe tijd en van de moderne kultuurontwikkeling treft de typering. En dan nog slechts tot op zekere hoogte.

T.t.v. de 18de-eeuwse verlichting heeft de ‚moderne' mens zich inderdaad, steunend op de verlichte rede, willen vrijmaken van alle externe band en vreemd gezag, ook van alle goddelijke autoriteit. Dit motief van autonome vrijheid deed hem de wereld onderwerpen en de samenleving rationaliseren zonder enig voorbehoud, totdat hij zelf slachtoffer van eigen streven bleek te worden en de hedendaagse krisis van de kultuur zich openbaarde. In allerlei kultuuranalyses komt deze spanning van vrijheid en beheersing aan bod; de verdienste van de neomarxisten is, dat zij de bron van alle ellende hardnekkig hebben gezocht in de onderlinge tegen-

spraak van het vrijheids- en beheersingsbeginsel, zoals deze heimelijk reeds aan de ‚Aufklärung' zelf inherent was[78].

Ik bewonder deze kritiek van de Frankfurters. Het is een kritiek die niet alleen het kommunisme en kapitalisme aan de kaak stelt, maar die ook doordringt tot de historische en principiële wortels van de huidige maatschappelijke nood: de ideeën van de verlichting. En dat, terwijl men zich van deze verlichting *nota bene* zelf de erfgenamen weet. Een uitzonderlijk voorbeeld van maatschappijkritiek die tevens zelfkritiek wil zijn, al moet nog bezien worden, of deze zelfkritiek toereikend is geweest.

Voorshands wil ik echter opmerken, dat ik de neomarxistische visie op de ingrijpende betekenis van de verlichting voor het heden deel. Mijn bedenkingen blijven echter voor een deel overeind. Die bedenkingen betreffen de vraag, of héél het moderne kultuurleven logisch of filosofisch herleid kan worden tot dit historisch uitgangspunt. Is de belichting van een geheel tijdvak als de immanente ontplooiing en uitgesponnen tegenspraak van de verlichting niet op haar beurt ook *totalitair*? Een dergelijke dialektiek meen ik een geschiedwijsgerige, ja, een geschiedmetafysische konstruktie te moeten noemen. Dialektiek als een ‚innere Logik der Geschichte' is nl. niet hard te maken. Zij is als alle metafysika onweerlegbaar, maar ook onbewijsbaar[79].

Dialektiek als geloof en mythe (3)

Ik beschouw daarom alle dialektische totaalkonstrukties van de geschiedenis als spekulatief. Hetgeen echter niet spe-

[78] Zie van recente datum H. E. S. Woldring, *Tussen handelingsvrijheid en gedragsbeheersing: Een sociaal-filosofische studie over de vrijheid tot en de beheersing van het sociaal handelen in de sociologische teorie,* Assen: Van Gorcum & Comp. B.V., 1976, m.n. hfdst. 3.

[79] Zo vormt de reformatie – en er zijn ook katholieke vernieuwingsbewegingen – nog steeds een niet te verwaarlozen kultuurfaktor, maar ze is m.i. naar haar diepste intentie niet als ‚Aufklärung' verstaanbaar, omdat ze weet heeft van een Heer en dus niet van ‚Herrschaft' en omdat ze zich stelt in het messiaanse licht, niet in de ideologische schijn van het rede-licht. Zie 9.4.

kulatief is, maar uiterst reëel, dat is het *geloof* in een dergelijke dialektiek. Het geloof in de dialektiek der geschiedenis is sedert Hegel en Marx een feit, ja metterdaad een wereldschokkend feit. Dat brengt me op de idee van dialektiek in een vierde en laatste zin van het woord: dialektiek als een geloofsexpressie.

Dialektiek kan uitdrukking zijn van een geloof en als zodanig dient ze zich tegenwoordig veelal aan. Ze draagt dan de naam van klassenstrijd, zelfemancipatie, kulturele revolutie, konscientisatie of wat dies meer zij. Als zodanig is zij in staat de harten (!) van miljoenen sneller te doen kloppen. Met dit al is ze een geloof in de latente krachten en inherente mogelijkheden van de geschiedenis. Mijn punt is nu, dat de dialektiek zo, als een verborgen geloof, terugkeert in de gedachtenwereld van de Frankfortse neomarxisten. Ze heet dan ‚dialektiek der verlichting' en ze is in staat om harten te breken.

Het is moeilijk te begrijpen, dat ‚kritische' denkers, die ‚Aufklärung' in hun vaandel geschreven hebben, hun laatste geloofsvooronderstellingen niet hebben opgehelderd. Toch spreken hun eigen woorden boekdelen. Reeds in het begin van de *Dialektik der Aufklärung* stellen Horkheimer en Adorno vrijheid in de maatschappij afhankelijk van het ‚aufklärende Denken'. Op grond waarvan? Op grond van wat zij zelf hun *petitio principii* noemen (2.0), d.w.z. hun niet meer redelijk te rechtvaardigen uitgangspunt, hun axiomatisch geloof in de bevrijdende kracht van het verlichte denken. Hun kritische theorie mag zich dan goed marxistisch aandienen als een theorie „die zur Transformation des gesellschaftlichen Ganzen treibt" (2.3), wat hun ten diepste drijft is niet de theoretische rede zelf, maar hun geloof in de samenhang van theorie en praxis in die zin, dat de theorie geroepen en bij machte is in de levenspraktijk de immanente tegenspraak van maatschappelijke tegenstellingen bloot te leggen en zo de dialektiek der bevrijding te ontketenen. Het is een geloof dat wordt aangevochten, maar dat hen niet verlaat, hoe groot de kloof naar de praktijk ook blijkt te zijn.

Ons is gebleken, dat ook Marcuse zonder meer uitgaat van de ‚dialectics of civilization', de dialektiek die vrijheid beoogt en druk verhoogt. Hij heeft met Freud geworsteld om deze dialektiek niet te zien als een onvermijdelijk natuurgebeuren of noodlotsdrama (3.4). Het is zijn verdienste, dat hij m.n. in zijn *One Dimensional Man* kritisch is doorgestoten tot de onophefbare verantwoordelijkheid van de mens zelf, die in voorredelijke vrijheid zijn wereld en kultuur ontwerpt, alle dialektiek ten spijt (4.2). Wij hebben echter tevens moeten constateren, dat Marcuse deze subjectieve keuzedaad naderhand toch weer ondergeschikt maakt aan en invoegt in de objektieve noodzaak van de historisch-dialektische ontwikkeling: „the ingression of liberty into historical necessity" (4.4).

Niettemin blijven de uitspraken van Marcuse verrassen. Op een kongres van Britse ‚anti-psychiaters' te Londen in 1967, waar de neger-aktivist Stokely Carmichael de blanke konferentiegangers met hun linkse theorieën beschuldigde van ‚intellektuele masturbatie', plaatste Marcuse toch wel een vruchtbare opmerking: „Wij hebben het over de Dialektiek der Bevrijding – eigenlijk een overbodige zinsnede, omdat ik geloof (sic! – J.Kl.), dat alle dialektiek bevrijding is . . . Zij is de bevrijding van onderdrukking, van een slecht, een vals systeem . . ., bevrijding door krachten die zich binnen zo'n systeem ontwikkelen. Dat is een beslissend punt. Een bevrijding dank zij een tegenspraak die door het systeem verwekt wordt, juist omdat het een slecht, een vals systeem is"[80]. Een treffend citaat, waarin zo maar getuigd wordt van een geloof dat zich vastklampt aan de dialektiek der geschiedenis, hoe negatief deze zich ook voordoet.

Dan is er nog iets te vermelden. Marcuse heeft eens, gekonfronteerd met de zelf-konsolidatie van het late kapitalisme en de angstwekkende „stillegging van de dialektiek der negativiteit", het lef gehad het problematische van de dialektiek der geschiedenis, zoals Hegel èn Marx die beleden,

[80] „Liberation from the Affluent Society", in: D. Cooper (ed.), *The Dialectics of Liberation*, p. 175.

aan de orde te stellen: „die Fragwürdigkeit des Begriffs der sich *im Innern* eines bestehenden Ganzes als Befreiung entfaltenden Negation". Hij heeft toen de noodzaak beklemtoond „das Innerhalb wieder mit dem Außerhalb zu verbinden, auf das es in der Geschichte angewiesen ist". Een diepe gedachte. Toch laat Marcuses visie op de repressieve totaliteit o.i. geen ruimte voor zulk een bevrijding van buitenaf, wat men er dan verder ook onder verstaan mag[81].

De kern van Marcuses leer wordt eerst vanuit zijn geloof verstaanbaar. Theoretisch blijft hij zich wenden in een vreemde, vicieuze cirkel, omdat – zoals hijzelf heeft opgemerkt – revolutie vrijheid en vrijheid revolutie vooronderstelt (4.4). Het is een cirkel die ook Adorno's *Negative Dialektik* binnenrolt. Immers, de door Adorno nagestreefde kritiek vooronderstelt (ook als het slechts spraakorgaan van lijden wil zijn) het onbedorven denken en het onbedorven denken vooronderstelt kritiek (5.2).

Adorno is zozeer gegrepen door de dialektiek der geschiedenis met haar negatieve apotheose, de totale mythologische verblinding („*totum* Totem"), dat hij de genoemde cirkel theoretisch wil ontsnappen door het postulaat van een ‚irrationele katastrofe', een metafysische zondeval der mensheid in prehistorische tijd. Die oerzonde is kennelijk bedoeld om enige overblijfselen van menselijke vrijheid, kritiek en ‚Sehnsucht' aannemelijk te maken (5.4). Over geloof gesproken!

Habermas' opstelling is gelukkig veel meer genuanceerd. Toch gelooft ook hij in de dialektiek der geschiedenis. De dialektiek is bij hem minder totalitair, maar wel even omvattend. Zoals ‚arbeid', maatschappelijk gesproken, omvangen wordt door ‚interaktie' (6.2), zo wordt de lineaire ontwikkeling van de produktie z.i. omvangen door de dialektische ontwikkeling van de praxis, de ‚Dialektik der Sittlichkeit' (7.2). En ook Habermas komt tot de beangstigende konklusie, dat deze dialektiek is ‚stillgestellt', lamge-

[81] „Zum Begriff der Negation in der *Dialektik*", in: *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, pp. 185, 188, 190. Zie 4.4.

legd in macht en ideologisch geweld (7.5). Komt de zin, de therapeutische werking van de ‚herrschaftsfreie Kommunikation' zo niet in de lucht te hangen? Waarom zou er een kentering komen in kortgesloten kontakt? De door Habermas bepleite kommunikatie kan m.i. slechts gelegitimeerd worden door zijn geloof in de dialektiek van het zedelijke, een dialektiek waarvan hij zelfs in het ideologisch verblinde heden nog heil verwacht (7.4).

Men moet m.i. oog hebben voor de intellektuele rechtschapenheid van de oude Horkheimer, als hij zich niet toevertrouwt aan een dergelijk irrationeel geloof. De dialektiek van de eerste verlichting geeft geen gronden om te hopen op een tweede verlichting. Daarom wil Horkheimer zich beperken tot de bittere konstatering van de opmars van de samenleving in de richting van de geautomatiseerde wereld. Maar beperkt Horkheimer zich metterdaad tot deze konstatering? Ik meen van niet. Ook bij hem is er meer in het geding, een geloof of, zo men wil, een ongeloof, dat zijn toekomstvisie wezenlijk bepaalt. De konstatering van een feitelijke tendens rechtvaardigt immers nog niet het spreken over ‚die innere Logik der Geschichte' (8.1) en geeft nog geen toereikende reden om zich néér te leggen bij de ‚verwaltete Welt'. Ergens zegt hij: „Der Weg zur einheitlichen Verwaltung ist dem Sinne nach in der Geschichte angelegt"[82]. Het lijkt niet dan een ‚statement', maar wie het gelooft, maakt het, naar ik vrees, tot een ‚self-fulfilling prophecy'. Het dogma van de dialektiek maakt medeplichtigen (8.4)[83].

We hebben gezien, dat het thema van de dialektiek veelzinnig is en zeker niet *eo ipso* verwerpelijk. Thans moeten we echter tot de slotsom komen, dat het in het marxisme is uitgegroeid tot het verborgen geloof in een geschiedmetafysische konstruktie.

De neiging kan hier opkomen het gesprek met ‚die dog-

[82] *Verwaltete Welt*? p. 35.

[83] In J. Klapwijk/S. Griffioen, „Kritiek op de kritische theorie", een interview met G. Rohrmoser in *VU-magazine* 3,8 (1974, sept.) stelt lg. terecht, dat het nihilisme, waartegen de kritische theorie zich keren wil, erin binnengedrongen is, p. 32.

matische marxisten' maar af te breken. Afgezien van de vraag, of dit ooit de bedoeling van een wijsgerige diskussie mag zijn, rijst de vraag, of de wil om de diskussie te kappen niet eveneens getuigt van een dogmatische vooringenomenheid: het axiomatisch geloof in de zichzelf funderende rede, in de logische geslotenheid van de wijsgerig-wetenschappelijke diskussie. De van huis uit Poolse, maar uit de Partij gebannen neomarxist Kolakowsky heeft eens opgemerkt, dat de wetenschappelijke rede in het marxisme telkens weer omslaat in een mythe, in de mythe van de ‚sündenlose Vernunft' en van de ‚wissenschaftliche Ideologie'[84]. Hier begint iets te dagen binnen het marxisme! De vraag is maar, of een dergelijke zelfkennis en zelfkritiek ook buiten het marxisme zou kunnen worden opgebracht.

Aan de Frankfurters valt m.i. dan ook niet te verwijten, dat hun kritische theorie in een geloofshouding rust, maar dat hun theorie niet kritisch genoeg is geweest om dit te onderkennen. Dus wordt de theoretische rede tot een verzelfstandigde macht en dus wordt het geloof in de dialektiek tot een vanzelfsprekend dogma. Ja, dit dogma gaat, merkwaardig genoeg, mythische of mythologische trekken vertonen. Immers, als de mythe omschreven kan worden als het geloof in immanent bezielde natuurbewegingen, wat is dan het geloof in de geobjektiveerde gang van de geschiedenis, aangedreven door de immanente kracht van de kritische rede?

Het messiaanse licht (4)

Hebben de Frankfurters in hun kritiek op de herrezen mythen en ideologieën van de moderne tijd dan geen oog gehad voor de verblindende mythe van de dialektiek, bancirkel van hun eigen bestaan? In een van de ontroerendste passages van zijn *Minima Moralia* getuigt Adorno metterdaad van de ban waarin hij zich en deze wereld gevangen ziet, waarbij hij *nota bene* het licht van de verlichte rede wraakt en vanuit de wanhoop roept om het standpunt der verlossing en zoekt naar het licht dat vanuit de verlossing

[84] L. Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative*, p. 31.

de wereld mag beschijnen, het messiaanse licht: „Filosofie, zoals ze alleen ten overstaan van de wanhoop nog te verantwoorden is, zou de poging moeten zijn alle dingen zo te beschouwen, zoals ze zich zouden voordoen vanuit het standpunt der verlossing. Kennis heeft geen ander licht dan dat wat vanuit de verlossing de wereld beschijnt: al het andere gaat op in maakwerk en blijft een stuk techniek. Er zouden perspektieven geschapen moeten worden waarin de wereld zich verplaatst, zichzelf een vreemde wordt, haar scheuren en spleten openbaart, zoals ze eenmaal zal openliggen in het messiaanse licht."

Adorno heeft er deze verbijsterende zinnen aan toegevoegd: „Het is het allereenvoudigste, omdat de toestand onafwijsbaar om zulk een kennis roept . . . Maar het is tevens het volslagen onmogelijke, omdat het een standplaats vooronderstelt die, zij het ook slechts minimaal, buiten de bankring van het bestaan ligt"[85]. Het is alsof Adorno zichzelf hier naar voren schuift als een adstruktie van het johanneïsch evangelie: „Het licht schijnt in de duisternis en de duisternis heeft het niet gegrepen"[86]. Het scherm wordt neergehaald. De vraag naar de werkelijkheid of onwerkelijkheid van de verlossing noemt hij in dit verband dan ook „nagenoeg onverschillig", omdat ze voor het denken toch een onmogelijkheid is. De mythe straalt en onderschept *a priori* elk ander licht.

Nogmaals, ik erken met de neomarxisten de noodzaak van een radikale theorie. Maar wat is radikaal? Marx heeft eens gezegd: „Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst"[87]. En deze mens toont zich tenslotte bij radikale zelfkritiek in zijn geloofsstruktuur, in dat wat Ernst Bloch eens genoemd heeft het ‚Exterritoriale' van de mens[88]. Wat Bloch met deze term ook bedoeld mag hebben – en ook hij lijkt zich

[85] *Minima Moralia*, § 153.
[86] *Het evangelie naar Johannes* 1 : 5.
[87] „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie", in: *Die Frühschriften*, p. 216.
[88] E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Gesamtausgabe Band 14, Frankfurt a/M: Suhrkamp Verlag, 1968, § 53.

niet aan de mythe te hebben kunnen ontworstelen[89] – het woord zegt letterlijk, dat de mens de grond van zijn bestaan buiten zichzelf te zoeken heeft.

Het is op dit fundamentele niveau dat zich naar mijn gevoelen een onontwijkbare keuze opdringt aan ieder mens. Het is de keuze tussen wat ik zou willen noemen: een mythisch en een persoonlijk geloof. Ik geef toe, dit alternatief wordt hier kortheidshalve ietwat apodiktisch ingevoerd. Maar in elk geval is het geloof in de dialektiek van de geschiedenis een door en door mythisch geloof gebleken. Het is een geloof dat het ‚exterritoriale' weliswaar niet geheel kwijt kan, maar het dan zoekt in de geobjektiveerde logika van de geschiedenis en in de verzelfstandigde kracht van de kritische rede.

Het marxistisch geloof in de dialektiek der geschiedenis is een geloof dat bergen kan verzetten, ja, dat bergen heeft verzet; laten we hen die er soelaas bij vonden niet vergeten. Maar het is ook een geloof dat, als de feitelijke ontwikkelingen het niet staven en dragen, tot het ergste in staat is gebleken, laten we ook die anderen niet vergeten, die er onderdoor gingen. Ik wil maar zeggen, het mythisch geloof kan omslaan in wantrouwen of wanhoop en deze studie van een aantal neomarxisten heeft er blijken van doen zien. Het kan zich ook verharden tot fanatisme en wie denkt er dan tegenwoordig niet aan het wel en wee van de Rote Armee Fraktion?

Tegenover het mythisch geloof stel ik het persoonlijk geloof. Het is het geloof dat zich met vrees en vertrouwen stelt in wat Adorno genoemd heeft, het messiaanse licht, dat richtend en reddend de mens tegemoet treedt. Er is reden voor vrees. Want het evangelie van de messias is het gericht over alle aardse ongerechtigheid, het gericht ook over de mythe van de dialektiek.

Het evangelie ontmaskert deze mythe als de zoveelste

[89] Zie nader J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München: Chr. Kaiser Verlag, (1964) 1969[8], pp. 326 sqq.

verblinde poging tot menselijke en maatschappelijke zelfverlossing. Alfred Schmidt, redakteur van Horkheimers *Kritische Theorie*, schreef eens: Juist op materialistisch standpunt is „die Dialektik nicht zu fetischieren"[90]. Maar de dialektiek der geschiedenis is *als zodanig* een fetisj, in bijbelse taal, een afgod.

Er is reden tot vrees. Er is echter ook reden tot vertrouwen. Want het evangelie is naar zijn diepste strekking redding. Het mythisch geloof in de inherente krachten van de kosmos en de immanente mogelijkheden van de mens wordt doorkruist door een reddende oproep tot geloof in andere krachten: de regeneratieve krachten van de toekomende eeuw, *ultimum remedium* van een God die zijn schepping trouw blijft. Dit geloof is geen mythologie. Want het is geborgen en gewaarborgd in een persoonlijke omgang met Jezus, de messias zelf, die in zijn dood en verrijzenis op de toekomst anticipeerde en zijn volgelingen deel geeft aan dit kostbaar en kwetsbaar geheim. Ze stellen zich dagelijks met vallen en opstaan, met vrees en vertrouwen, in het messiaanse licht en verdragen de verdenking van naïviteit en onmondigheid van de kant van de ‚verlichte' denkers[91]. Ze weten nu eenmaal, dat de mens exterritoriaal is en ze willen het weten. En zolang ze het geheim in eigen leven met zich meedragen, blijven zij de aarde trouw en worden ze temidden van het gekneusde, beschadigde leven behoed voor overmoed en moedeloosheid.

[90] „Nachwort des Herausgebers", in: M. Horkheimer, *Kritische Theorie*, II, p. 350.

[91] Het blijft merkwaardig, dat ook Horkheimer is uitgekomen bij de samenhang van kritisch denken en religieus geloof. Men dient echter op één ding bedacht te zijn. ‚Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen' is niet exterritoriaal bedoeld, niet geopend naar het messiaanse licht. Het is immanent verlangen naar het absolute tegendeel van wat de dialektiek der geschiedenis voor ons in petto heeft, meer niet. Horkheimers ‚Sehnsucht' is heimwee, of liever, weemoed. In een radio-interview voor Studio Bern heeft Horkheimer naderhand verklaard, dat religie, hoe onmisbaar ook, tegenwoordig niet meer kan zijn dan droefheid en verdriet. Zij is „die Trauer darüber, daß es jene Gerechtigkeit, von der die Religion, die Theologie gesprochen hat und auch heute noch spricht, in letzter Linie nicht gibt", *Verwaltete Welt?* p. 35.

Register

Adorno, Th.W., 1-3, 5-9, *10-21*, 23, 25, 27, 33, 38, 40, 41, 51, *52-63*, 64, 65, 75, 78, 90, 91, 94-96, 100, 101, 103, 105, 109, 111, 113-115
Apel, K.O., 103
Aristoteles, 44

Bacon, F., 18
Baier, H., 103
Bekker, B., 3
Benjamin, W., 6, 8, 61
Bertels, C.P., 76
Bloch, E., 44, 62, 96, 114

Campanella, T., 13
Carmichael, S., 110
Cooper, D., 47

Descartes, R., 44

Engels, F., 16, 61

Feuerbach, L., 49, 79
Fichte, J.G., 80, 82
Freud, S., 7, 22-37, 39, 41, 42, 81, 87, 110
Fromm, E., 22-25

Galileï, G., 44
Garaudy, R., 96
Gehlen, A., 67
Griffioen, S., 90, 104, 112
Groen van Prinsterer, G., 106
Groenewoud, G., 90, 104
Gumnior, H., 99

Habermas, J., 3, 6, 8, 9, 17, 22, 43, 47, 63, *64-76*, *77-93*, 98, 101, 103, 105-107, 111, 112
Harmsen, G., 84
Hegel, G.W.F., 6, 7, 40, 48, 52, 54, 57, 58, 61, 62, 77-80, 82, 83, 85, 86, 89, 99, 109, 110, 114
Heidegger, M., 7, 42, 72
Hitler, A., 17
Hoeven, J. van der, 83
Horkheimer, M., 1-9, *10-21*, 23-25, 27, 33, 38, 40, 41, 44, 51, 58, 62, 64-66, 75, 76, 91-93, *94-102*, 103, 105, 109, 112, 116
Horney, K., 24
Houten, B.C. van, 92
Hugo, V., 97

Jay, M., 24, 25
Jezus, 116

Kant, I., 7, 77, 78, 80, 82, 90, 92, 96-98, 100
Klapwijk, J., 45, 49, 90, 104, 112

Kolakowski, L., 96, 113

Landauer, K., 23
Leeuw, K.L. van der, 23
Leeuwe, J. de, 84
Lenin, W.I., 58, 61, 71, 106
Low, B., 29

Machovec, M., 96
Marat, J.P., 106
Marcuse, H., 3, 7, 9, 10, 17, *22-38*, *39-51*, 56, 58, 61, 62, 64-66, 75, 81, 83, 87, 90, 91, 103, 110, 111
Marx, K., 4, 6-8, 16, 17, 19, 20, 24, 34, 45, 49, 53, 54, 58, 60, 61, 70-74, 77, 79-83, 85, 89, 97, 99, 101, 109, 110, 114
Moltmann, J., 115
Morus, Th., 13

Nietzsche, F., 7

O'Rourke, J.J., 61

Pannenberg, W., 90
Petersma, E., 76
Plato, 44

Robespierre, M.M.I. de, 106
Robinson, J.A.T., 98
Rohrmoser, G., 3, 60, 89-91, 103, 112

Saint-Just, L. de, 106
Sartre, J.-P., 42
Schelling, F.W.J., 58
Schiller, F., 38, 58
Schmidt, A., 43, 103, 116
Schopenhauer, A., 7, 96, 101
Schuurman, E., 67
Steenbergen, B. van, 76, 92
Sullivan, H.S., 24

Theunissen, M., 89, 90
Tillich, P., 98
Troeltsch, E., 45, 90
Trotsky, L., 106

Vergniaud, 106

Weber, M., 3, 45, 65
Whitehead, A.N., 40, 49
Woldring, H.E.S., 108

Zuidema, S.U., 43