



Universiteit Antwerpen
Faculteit Sociale Wetenschappen
Departement Sociologie

DE DOOD VAN EURYDICE

ESSAYS EN VERKENNINGEN ALS GEDACHTEWISSELINGEN MET
GEORG SIMMEL, ARNOLD GEHLEN EN THEODOR W. ADORNO
OVER SAMENLEVING, CULTUUR EN CULTUURKRITIEK

Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van
Doctor in de sociale wetenschappen: sociologie
aan de Universiteit Antwerpen te verdedigen door
Matthias Johan BUNNEGHEM

Promotor: Prof. dr. Walter WEYNS

Antwerpen, 2017

Samenstelling doctoraatsjury:

Prof. dr. Rudi Laermans

Em. prof. dr. Erik Oger

Prof. dr. Stéphane Symons

Prof. dr. Gert Verschraegen (voorzitter)

Prof. dr. Walter Weyns (promotor)

DE DOOD VAN EURYDICE

ESSAYS EN VERKENNINGEN ALS GEDACHTEWISSELINGEN MET
GEORG SIMMEL, ARNOLD GEHLEN EN THEODOR W. ADORNO
OVER SAMENLEVING, CULTUUR EN CULTUURKRITIEK

© Matthias J. Bunneghem, Antwerpen 2017

Niets uit deze uitgave mag op enige wijze zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de auteur worden openbaar gemaakt of verveelvoudigd.

Contacteer de auteur:

e-mail: matthias@bunneghem.be

postadres: Molenveldsteeg 8/b5, 1082 Sint-Agatha-Berchem

NUR: 757

UDC: 316.7

ISBN: 9789057285448

Wettelijk depot: D/2017/12.293/14

*And if yow list to herkne hyderward
I wol yow seyn the lyf of Seint Edward;
Or ellis first tragedies wol I telle,
Of whiche I have an hundred in my celle.
Tragedie is to seyn a certeyn storie,
As olde bookes maken us memorie,
Of hym that stood in greet prosperitee,
And is yfallen out of heigh degree
Into myserie, and endeth wrecchedly.*

Geoffrey CHAUCER – The Prologue of the Monk's Tale

INHOUD

| | |
|--|-------------|
| TEN GELEIDE | I |
| <i>Evocatie</i> | <i>i</i> |
| <i>Wegwijs doorheen de studie</i> | <i>xi</i> |
| <i>Dankwoord</i> | <i>xvii</i> |
| PRELUDE – HET VERSTAAN VOORBIJ DE METHODE | 1 |
| <i>Congeniaal verstaan</i> | <i>7</i> |
| <i>Queeste naar objectiviteit</i> | <i>10</i> |
| <i>Het radicale in-de-wereld-zijn van het verstaan</i> | <i>15</i> |
| <i>Bevindelijkheid, verstaan en rede • stemming, ontwerp en uitleg</i> | <i>20</i> |
| <i>De kwetsbaarheid van de interpreter</i> | <i>28</i> |
| <i>Bepaling van een proteïsch corpus</i> | <i>30</i> |
| <i>Talige triniteit: auteur, tekst en interpreter</i> | <i>35</i> |
| <i>Rehabilitatie van vooroordelen</i> | <i>38</i> |
| <i>Waardevrijheid en ideaaltypes betwist</i> | <i>41</i> |
| <i>Tijdsgebonden interpretatie of anachronie?</i> | <i>46</i> |
| <i>Tekst en dialoog</i> | <i>48</i> |
| <i>Symphronische dialoog tot verstaan</i> | <i>54</i> |
| ONTDEKKING VAN HET NIHILISME | 61 |
| <i>Cosmopolis bedreigd</i> | <i>64</i> |
| <i>Lonkende anarchie</i> | <i>65</i> |
| <i>Tomeloze vuurberg</i> | <i>67</i> |
| <i>Decadentie: crisis van leven en geest</i> | <i>71</i> |
| <i>Een laatste eeuw kondigt zich aan</i> | <i>73</i> |
| <i>Oorlog: kans op ommekeer?</i> | <i>75</i> |
| <i>Het woord houdt (voorlopig) stand</i> | <i>79</i> |
| <i>Aarzeling en wanhoop</i> | <i>80</i> |
| <i>Het definitieve afscheid</i> | <i>84</i> |
| <i>Moordend gif</i> | <i>91</i> |
| <i>Grauwe brokstukken van de na-wereld</i> | <i>97</i> |
| <i>Voorbij het niets: visioen</i> | <i>101</i> |
| <i>Actieve en reactieve krachten</i> | <i>103</i> |
| <i>Vrijdenkers • Hogere mensen</i> | <i>105</i> |

| | |
|---|------------|
| TRAGEDIE VAN DE CULTUUR – GEORG SIMMEL & ERNST CASSIRER | 109 |
| <i>Van Berlijn naar Straatsburg, van bijval naar verslagenheid</i> | 109 |
| <i>Oorlogsgeschriften: vertwijfeling en een hoopvolle noot</i> | 115 |
| <i>Breuk met het mammonisme als teken van een Wende der Zeiten?</i> | 120 |
| <i>Dialectische verkenning van de (chronische) cultuurcrisis</i> | 124 |
| <i>Techniek • arbeidsdeling</i> | 128 |
| <i>Bedaarde radeloosheid</i> | 138 |
| HOMO INERMIS – ARNOLD GEHLEN & FRANZ KAFKA | 145 |
| <i>Impressies en vluchtlijnen van vreemden</i> | 146 |
| <i>Kafkas samenleving: spiegel of trompe-l'oeil?</i> | 154 |
| <i>De mens, een 'gebrekkig' wezen</i> | 167 |
| <i>Verborggen ressentiment</i> | 180 |
| <i>Van de abstracte naar de historische mens</i> | 190 |
| <i>De moderne mens en zijn cultuur doorgelicht</i> | 203 |
| (ON)GELEZEN FLESENPOST – THEODOR W. ADORNO & MAX HORKHEIMER | 219 |
| <i>Divertimento: stille ontmoeting met de Sirenen</i> | 220 |
| <i>Epische aankondiging van de moderniteit</i> | 224 |
| <i>Mythe en Verlichting: een dialectisch paar</i> | 227 |
| <i>(Zelf)vernietigende vermogens van de rede</i> | 232 |
| <i>Schrikwekkende nervositeit hyperbolisch verwoord</i> | 239 |
| <i>Verminking van het individu</i> | 246 |
| <i>Een wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch 'Gesamtprozeß'</i> | 249 |
| <i>Habermas' non sequitur</i> | 257 |
| <i>Cultuurindustrie, een verwoestende ideologie</i> | 272 |
| <i>Flessenpost en stilte na Auschwitz</i> | 282 |
| CODA | 297 |
| VERKORTE BOEK- EN ESSAYTITELS | 303 |
| BIBLIOGRAFIE | 305 |
| PERSONENREGISTER | 327 |

TEN GELEIDE

*We will consume the hours over books,
Or in writing letters to distant places,
Long letters from our solitude.
And we will go back and forth through the streets,
Restless, while the leaves fall.¹*

Een jongeman staat vlakbij de waterlijn op de rotsige landpunt van Helsingør. De ruwe, grillig gevormde steenmassa beschermt de daar tegenaan gebouwde Deense koninklijke burcht tegen de krachtigste golfslagen en verhindert dat een smokkelaar ongemerkt de Sont binnenvaart. Klokken luiden in een van de slottorens. Ze slaan echter geen alarm en roepen niet op tot bestrijding van brand of vijand. Wel nodigen ze dringend uit tot deelname aan een staatsbegrafenis. De Deense vorst, een toonbeeld van gestrengheid en beschaving, gedood door zijn verwanten, wordt ten grave gedragen. Zijn zoon, de jonge Hamlet, weigert echter te verschijnen op de uitvaartplechtigheid. Hij is het die op de rotspartijen voor de Kronborg klauterde, om zich zo ostentatief af te keren van de familie-intriges. Van de geveinsde rouwklachten, uitgekraamd door de weduwe en de moordenaar (die een liefdespaar vormen), of gepreveld door de rouwenden des volks, die armlastig gekleed en slechts hopen op een aalmoes in de lijkstoet achter de doodskist van de overleden majesteit lopen, hoort hij niets. De gure wind die langs hem heen waait, verstomt zelfs het klokkengelui. Hij hoeft ook niets te horen om het hele gebeuren, waarvan hij zich het verloop moeiteloos kan inbeelden, te veroordelen als een uiting van de algemene destructie die niet alleen Denemarken, maar welbeschouwd gans Europa in een geestelijke afgrond van barbarij stort. EVOCATIE

Decadentie en verval grijpen wild om zich heen en tasten alles aan wat voorheen als edel werd beschouwd. Het licht van de menselijke rede, dat verklaring had moeten brengen, mag worden beschouwd als gedoofd. Zelfs het morgenrood, door menig denker en ziener geadoreerd, toont zich niet meer aan de betekenishorizont van de beschaving. Een berustende houding tekent zich af bij wie dat gegeven doordringt. Hun toonloos uitgesproken devies luidt: „Der Morgen findet nicht mehr statt.” Niets blijft van de kosmopolitische Europese cultuur over dan waardeloze ruïnen, die nog slechts kunnen dienen als decor voor democide, economische uitbuiting en politieke machtswellust, sociale versplintering en andere (veronderstelde) manifestaties van dyscivilisatie. „Something is rotten in this age of hope”, murmureert de prins op een wijze die verwarring zaait over zijn geestestoestand. De ware troonsopvolger schijnt zijn volle verstand al te hebben verloren – of hij doet minstens overtuigend alsof – wanneer hij een onzinnig gesprek met de woeste baren aanknoopt. Hij stelt zichzelf reeds smartelijk voor in de verleden tijd („Ich war Hamlet.”) en waagt het – uit waanzin of met het

¹ LEVI, P. (1946/1992), 'After R.M. Rilke', 13 in *Collected Poems*, London: Faber and Faber

bitterste cynisme, dat is onduidelijk – de golven te vragen wie zo aanstellerig wordt betreurd, waarom er zoveel tranen vloeien en waar al dat rouwbeklag toe moet dienen. „Hamlet les contemple dans l’attitude d’un visiteur de musée (de théâtre)”, tekent een onthutste verteller op, die er getuige van is, hoe, als geesten, „de leurs pierres tombales (chaires) les philosophes morts lancent leurs livres sur Hamlet.”²

Hamlet vermant zich echter niet en doet geen greep naar de kennis die als noodkreet naar zijn hoofd wordt geworpen, maar reciteert monotoon en resignerend: „Ich bin nicht Hamlet. Ich spiele keine Rolle mehr. Meine Worte haben mir nichts mehr zu sagen. Meine Gedanken saugen den Bildern das Blut aus. Mein Drama findet nicht mehr statt. Hinter mir wird die Dekoration aufgebaut. Von Leuten, die mein Drama nicht interessiert, für Leuten, die es nichts angeht. Mich interessiert es auch nicht mehr. Ich spiele nicht mehr mit. [...] Ich gehe nach Hause und schlage die Zeit tot, einig / Mit meinem *ungeteilten Selbst*.” Tot een aanslag op het eigen leven komt het niet ogenblikkelijk, maar groot is het verlangen om iedere herinnering aan cultuur en beschaving uit te wissen. Aangrijpend klinkt daarom zijn afscheid als cultuurmens: „Meine Gedanken sind Wunden in meinem Gehirn. Mein Gehirn ist eine Narbe. Ich will eine Maschine sein. Arme zu greifen Beine zu gehn kein Schmerz kein Gedanke.”³

Deze voorstelling, met enkele vrijheidsgraden ontleend aan de asgrauwe en roerige Shakespeare-interpretatie *Die Hamletmaschine* van de Oost-Berlijnse toneeldichter Heiner Müller, is slechts een van de vele allegorieën die in de loop van de twintigste eeuw werden ontwikkeld in een streven om de actuele geestelijke toestand van het Avondland op een beklijvende wijze scherp te stellen.⁴ Ofschoon Müller begrijpelijkerwijze (want vanuit dramatisch oogpunt overbodig) niets los laat over de titels van de boeken die in zijn vreeswekkende fantasie naar Hamlets hoofd worden geslingerd ter herwinning van diens volle bewustzijn, kost het zijn lezer amper verbeeldingskracht om die te achterhalen en (weliswaar niet exact en exhaustief, doch louter tendentioneel) op te sommen.

Apocalyptische geschriften, bedoeld om te worden gelezen door verdoemden – zoals de huichelende rouwenden – opdat de ernst van de situatie tot hen zou doordringen en ze ternauwernood, maar zonder hoop, in de laatste momenten van hun bestaan, nog zouden kunnen leren dat cultuur het echte, levende, edele, oorspronkelijke gewas van 's

² MÜLLER, H. (1977/2009), 'Hamlet-machine', 69-81 in *Hamlet-machine et autres pièces*, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 73

³ MÜLLER, H. (1977/2001), 'Die Hamletmaschine', 543-554 in *Heiner Müller. Werke 4 / Die Stücke 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 549, p. 551 & p. 553 [cursivering: M.B.]

⁴ De oorspronkelijke Duitse versie (MÜLLER, 1977/2001) kan overigens best samen worden gelezen met de Franse vertaling (MÜLLER, 1977/2009), die hier en daar expressiever klinkt en beslist een waardevolle aanvulling biedt. In Nederlandse vertaling vindt men: MÜLLER, H. (1977/1990), 'De Hamletmaschine', 55-61 in *Het Eiland van het Grote Bloedbad*, Amsterdam: International Theatre & Film Books. Voorts bestaat er een erg geslaagde en inspirerende opname van de Duitse versie als radiohoorspel voor de *Rundfunk der DDR*, die in 1990 door Heiner Müller en de West-Berlijnse *industrial*-muziekgroep Einstürzende Neubauten werd gerealiseerd (als cd-opname uitgegeven bij Ego/Potomak), terwijl de Franse versie door de Griekse componist Georges Aperghis werd bewerkt tot een oratorium onder de titel *Die Hamletmaschine-Oratorio*, in 2000 gecreëerd door het Brusselse Ictus Ensemble en het SWR Vokalensemble Stuttgart (cd-opname uitgegeven bij Cyprès Records).

mensen geest in gemeenschap is,⁵ bakenen het intellectuele strijdtoneel af: Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* en Karl Kraus' *Die letzten Tage der Menschheit* maken het al meteen in de eerste jaren van een te laat begonnen eeuw (*dixit* Eric Hobsbawm) quasi onmogelijk om in de toekomst een nog zwartgalliger opschrift te verzinnen. (Al zouden, zich wentelend in ressentiment en misantropie, Émile Cioran en Jean-Paul Sartre met *De l'inconvénient d'être né* en *La nausée* later elk nog wel een verdienstelijke poging doen om de overtreffende trap in de evocatie van een algemene ondergangsstemming te bereiken.)

Geruggesteund worden die geschriften door enkele dozijnen andere, die niet, of tenminste niet in de eerste plaats, of even kras als de voorgenoemde, kreten van *ach!* en *wee!* uitdragen, maar zich veeleer toeleggen op het indringend beschouwen van het wedervaren van de cultuur en de samenleving in het *hic et nunc*. Georg Simmels *Begriff und Tragödie der Kultur* mag daartoe worden gerekend, evenals Siegfried Kracauers *Die Angestellten*, Johan Huizinga's *In de schaduw van morgen*, José Ortega y Gasset's *La rebelión de las masas*, Theodor Wiesengrund-Adorno's en Max Horkheimers *Dialektik der Aufklärung*, Arnold Gehlens *Die Seele im technischen Zeitalter*, Johan Goudsbloms *Nihilisme en cultuur*, George Steiners *In Bluebeard's Castle*, Zygmunt Baumans *Life in Fragments* en Geoffrey Hartmans *The Fateful Question of Culture* – om er slechts enkele, maar niet de onbelangrijkste, te noemen.

Al deze auteurs zoeken, elk volgens hun eigen voorkeuren en vermoede noodwendigheden, duiding in de studie van de recente (i.e. moderne of laatmoderne) en de antieke geschiedenis, speuren sociaalpsychologische motieven na, tekenen een wijsgerig-antropologische en sociografische schets uit, of verkiezen de onuitputtelijke *Fundgruben* van de wereldliteratuur als begin- en eindpunt van al hun overpeinzingen met myriaden vertakkingen en varianten. Hun werken en werkwijzen verschillen bijgevolg danig van elkaar, zodat de opmaak van een eenduidige *status quaestionis* op basis van eensluidende begripsdefinities (over wat bijvoorbeeld *precies* onder cultuur of samenleving moet worden verstaan) onmogelijk is, maar allen vinden ze, gewild of niet, hun plaats in en dragen ze bij aan de ontwikkeling van de sociologie.

Zoals Robert Nisbet dit fraai evoceerde, is dat een wetenschap die zichzelf uitdrukt in een diversiteit aan vormen en stijlen, die niet geheel los staan van artistieke expressiewijzen. Sterker nog: „Sociology is, without question, one of the sciences, but it is also one of the arts – nourished [...] by precisely the same kinds of creative imagination which are to be found in such areas as music, painting, poetry, the novel, and drama.”⁶ Wie zou immers geen invloed – of sterker: verwantschap – van de schilderkunst onderkennen in de stedelijke landschappen die nauwgezet op schrift worden gesteld door vorsers die tegelijk capabele chroniqueurs blijken (cf. Simmel, Kracauer, Ortega y Gasset)? En wie zou in het scherp stellen van het profiel (begrijp: het ideaaltipe) van de bureaucraat, de partijpoliticus, de proletariër, de vagebond of de flaneur, de invloed en

⁵ Frasering ontleend aan HUIZINGA, J. (1945), *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon, p. 16

⁶ NISBET, R. (1976), *Sociology as an Art Form*, London: Heinemann, p. 9

de maatschap van het portrettekenen met grafiet of etsnaald durven loochenen (cf. Weber, Michels, Marx, Maffesoli, Bauman)?

De gelijkenissen en wisselwerkingen tussen sociologie en kunst worden echter nog op een ander cruciaal punt manifest: hun beider verwantschap blijkt ook uit de welhaast tot wanhoop voerende moeite waarmee zich in beide domeinen heldere en compacte overzichtswerken laten samenstellen, ongeacht of bij die opdracht een vormelijk-stilistisch, dan wel inhoudelijk-thematisch criterium wordt gehanteerd.⁷ Het 'gebrek' aan een eenduidig paradigma blijkt onoverkomelijk om een overzichtelijke maar toch tamelijk complete 'balans' op te maken van twee millennia beeldende kunst, architectuur en muziek, of anderhalve eeuw sociologische wetenschap. Eenieder die verschillende oeuvres wil verbinden, moet daarom voor zichzelf enige samenhang construeren (begrijp: uitvinden, ja zelfs *verzinnen* in de meest prozaïsche en mogelijks pejoratief geconnoteerde betekenis van dat woord); bijvoorbeeld door op zoek te gaan naar een rode draad zoals de onophoudelijke wisselwerking tussen figuratie en abstractie, of een gedeeld studieobject zoals een interactie tussen twee individuen, dat bovendien in de omschrijving niet al te geforceerd en arbitrair overkomt. Net zoals in de kunst zijn paradigma's in de sociologie niet het geesteskind van individuele auteurs, maar het (interpretatieve) werk van specialisten in classificatie en synthese.

Indien er überhaupt al een gemeenschappelijk studieonderwerp kan worden onderkend in de hogerstaande werkenlijst – dat zou dan de staat van sociaal, moreel en cultureel verval of zelfs vernietiging en de kansen op heropleving, restauratie of doorwerking ervan in een natijd kunnen zijn –, is zelfs dat uiteindelijk toch te veelzijdig en in zijn procesverloop te chaotisch om ooit met een precisie te worden bestudeerd zoals men dat van een minder artistieke en integendeel meer cumulatieve (maar geenszins conflict- of machtsvrije) wetenschap zoals de natuur- of scheikunde mag verlangen. Naast enkele monumentale en waarlijk onvervangbare standaardwerken zoals Max Webers *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* of Norbert Elias' *Über den Prozeß der Zivilisation*, zijn het daarom in groten getale van nature disparate en fragmentarische essayistische en aforistische vormen van maatschappij- en cultuurkritiek die zich geloofwaardig in de schoot van de sociologie kunnen ontwikkelen – en doen dat dan ook met een zekere gretigheid en overtuigingskracht.

Is het dat inzicht, dat de creatieve en de destructieve krachten van de menselijke socialiteit en cultuur zich wars van enige wetmatigheid schijnen te ontvouwen en elkaar voortdurend verstoren, dat eminente literatoren zoals Thomas Mann en Stefan Zweig ertoe heeft gebracht om zich in belangrijke mate te onthouden van de formele, monografische studie van de samenleving en de cultuur, die noodzakelijk fragmentair en onvoltooid moet blijven, om in plaats daarvan te kiezen voor de literair (potentieel) volmaktere en harmonischere vormen van de roman, de novelle en de autobiografie, zoals Goethe hen als *primus inter pares* voordeed in onder meer zijn *Wilhelm Meister* en

⁷ Als respectievelijke voorbeelden kunnen gelden: GOMBRICH, E.H. (1950/2010), *The Story of Art*, London: Phaidon (voor wat de beeldende kunst, maar bijvoorbeeld niet de architectuur of de muziek betreft) en LEPENIES, W. (1981), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin (4 Bände)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Dichtung und Wahrheit? Het heeft er enige schijn van, want naar opzet tamelijk zuivere tijdsdiagnostische studies van hun hand vindt men alleen in Manns *Adel des Geistes*, in Zweigs *Sternstunde der Menschheit* en *Baumeister der Welt*, waarin beide auteurs weliswaar trachten een even bedreigd als waardevol cultuurgebied te omschrijven, dat grotendeels wordt afgebakend door een horizont gevormd door het leven en werk van Goethe, Schiller, Lessing, Kleist, Nietzsche, Tolstoj en Dostojewski, maar in dat streven niet veel verder komen dan een collectie losse fragmenten en miniaturen – een prachtige collectie, die zich laat toetsen aan de grootste uitingen van *Bildung* en *humanitas*, dat wel, maar aan geen netjes gestructureerde inhoudelijke samenhang of eenheid gestalte geeft.

Dat begrip *eenheid* kan, zoals reeds gesuggereerd, onmogelijk van een ironische bijklank worden ontdaan, wanneer men uitgerekend met die term in gedachten het geheel van de zo-even opgesomde werken en auteurs overschouwt. Het lijkt wel alsof die titels en namen willekeurig zijn geplukt uit de ongesorteerde boekenkast van een bibliomaan zonder thematische, leerstellige of stilistische preferenties, die zelfs de zinsbegoocheling van een minimale samenhang niet langer koestert. Schijn bedriegt evenwel. Het samenbrengen van de opgesomde getuigen van onderscheiden genres berust niet op een baldadig verlangen om de lezer van deze bladzijden, en bij uitbreiding van de gehele onderhavige studie, in verwarring te brengen. Veeleer betreft het een uitnodiging om ondanks alle evidente (of te verwachten) verschilpunten in dit allegaartje van lamentaties, tamelijk nuchtere studiën en historiserend proza badend in *bel esprit*, op zoek te gaan naar gemeenschappelijkheden.

Behalve de verrukkelijke literaire kwaliteit eigen aan al deze geschriften (op zich al een selectie criterium voor een corpus), blijkt er een diepgeworteld gevoel te bestaan dat hen (en hun auteurs) bindt. Niet toevallig lijkt dit het gevoel te zijn dat Hamlet al tot uitdrukking bracht: het beklemmende gewaarworden dat de cultuur ontbindt (zoals het lichaam van Hamlet senior) en met haar de idee of, preciezer, de *illusie* van het bestaan van een maatschappij, trouw aan de notie van een transparante en alle mensen (maar geen dieren of dingen) insluitende *société* zoals d'Alembert en Diderot die in hun *Encyclopédie* optekenden. Het is een gevoel dat zich soms aarzelend en soms heftig een weg zoekt naar een passende verwoording, naar een redelijke uitleg of een explosieve expressie. Wat de gekozen schrijvers willen communiceren, is het besef van een dreigend gemis, of zelfs een levensbedreigend tekort: het manco van de zekerheid dat er in de (idealistisch voorgeprojecteerde kosmopolitisch-Europese) samenleving een prominente plaats is gereserveerd voor studie en reflectie, voor het schaven en polijsten van het ruwe individu tot een wezen dat zich vanuit een innerlijke passie onophoudelijk vormt en verbetert, en zulks in de omgang met elkaar in een geest van broederschap, alsook in de ontwikkeling van de talige uitdrukingskracht, stilistisch verder bouwend op de nalatenschap van Goethe en inhoudelijk vijftiende eeuwse westerse wijsbegeerte verdiepend, of vijlënd aan eender welke artistieke expressie waarvan Seneca zou hebben erkend dat ze inderdaad uitdrukking geeft aan de creatie van iets hoger menselijks.⁸

⁸ Cf. „O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit!” / „O, wat een verachtelijk ding is de mens, indien hij niets hoger menselijks opricht!” in SENECA (ca. 65 v.Chr.), *Quaestiones naturales, Quaestiones naturales*,

Zulke bezorgdheid om het voortleven van de humanistische cultuur schijnt allerm minst een noviteit te zijn. Zoals uit het tweede hoofdstuk van deze studie, onder de hoofding *Ontdekking van het nihilisme*, zal blijken, lijkt zij veeleer een constante doorheen de eeuwen, waaraan onder anderen, als uitgelezen exempels, John Donne, Matthew Arnold en Giovanni Papini uitdrukking gaven. Zo prominent waren de decadentieaanklachten aanwezig in bijvoorbeeld de laatste decennia van de negentiende eeuw, dat Jens Peter Jacobsen, een Deense literator die Rilke inspireerde en Darwin vertaalde, *only half-jokingly* een menselijke ‘nevensort’ van melancholici identificeerde en daarover in dialoogvorm onderrichtte:

„Know ye not that there is here in this world a secret confraternity, which one might call the Company of Melancholiacs? That people there are who by natural constitution have been given a different nature and disposition than the others; that have a larger heart and a swifter blood, that wish and demand more, have stronger desires and a yearning which is wilder and more ardent than that of the common herd. They are fleet as children over whose birth good fairies have presided; their eyes are opened wider; their senses are more subtile in all their perceptions. The gladness and joy of life, they drink with the roots of their heart, while the others merely grasp them with coarse hands.”⁹

Ofschoon niet aan de fijnbesnaardheid en gedrevenheid van de hogergenoemde schrijvers moet worden getwijfeld, is het nochtans niet de melancholie, zoals ze hier door Jacobsen eloquent wordt omschreven, die hen bindt, maar wel een veel sterker en dwingender gevoel dat zich pas in de vroegste jaren van de twintigste eeuw ten volle ontwikkelt (na een lange incubatieperiode die wellicht al begint bij G.W.F. Hegel).

De melancholie, het lijden aan *Weltschmerz* en *Sehnsucht*, of aan *la maladie anglaise* (of aan *French boredom* zo men wil), zoals die vóór de eeuwwende in een plenum aan manifeste vormen kon worden opgetekend, was, zo stelt Huizinga niet onterecht, welbeschouwd niet veel meer dan een literaire en urbane mode, terwijl „[d]e grondtoon der algemeene cultuurstemming die [bleef] van een stellig vertrouwen, dat de wereld, [...] op den rechten en breeden weg was naar eendracht en welvaart, in vrijheid en menselijkheid, beveiligd door een weten en kunnen, dat nagenoeg een toppunt scheen te hebben bereikt.”¹⁰ Eerdere oprispingen van ressentiment en een reactionair verlangen naar vroegere tijden, als verzet tegen een beleefde ‘cultureel entropie’ (cf. De Cauter), zoals men bij Donne kan ervaren in diens uit 1611 stammende magistrale versregel: „’Tis all in pieces, all coherence gone”, waren wellicht zwaarwichtiger dan de laat negentiende-eeuwse, maar geen vroeger lamento bereikte ooit de sterkte van de alarmseinen die kunnen worden opgemerkt in het Europese cultuurleven vanaf Spengler en Kraus.

Liber I / Praefatio, online, www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml, laatste raadpleging 07.04.2017, Caput 5 [vertaling: M.B.]

⁹ JACOBSEN, J.P. (1876/2003), *Mogens and other Stories*, Holicong: Wildside Press, pp. 8-9; LEPENIES, W. (1969), *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 7

¹⁰ HUIZINGA, J. (1935/1950), ‘In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd’, 313-428 in *Verzamelde werken VII*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon, p. 316

De sensibelste maatschappij- en cultuurschouwers troffen of *vermoedden* in de Eerste Wereldoorlog een historisch uniek omslagpunt, of minstens de niet te negeren aankondiging ervan. Het relatief eenduidige en soms toch ook wel wat koket geklaag over verval en degeneratie – zoals dat *in optima forma* kan worden opgemerkt in negentiende-eeuwse *Pléiade*-geschriften zoals Baudelaires *Les fleurs du mal* en Flauberts *Salammbô* – maakte bij hen plaats voor de op diverse wijzen geproclameerde ervaring van een (nakende) eenmalige en definitieve breuk met vele eeuwen quasi onafgebroken vooruitgang in het humanistische beschavingsproces. Bij oplettende observatoren zoals Kraus en Spengler (en, zoals uit het derde hoofdstuk zal blijken, in zekere zin ook Simmel) breekt de vertrouwde stemming van culturele *décadence* en slaat ze om in een behoorlijk geprononceerde nihilistische stemming die het huidige tijdsgewricht verstaat als een eindtijd, het eschaton nabij.

Aanvankelijk wekken hun geschriften slechts weinig ongerustheid, ofschoon het gevoel van een algemene culturele malaise zich her en der, en meestal door middel van artistieke ‘ontwrichtingen’, ‘verstoringen’ of ‘opstootjes’ veruitwendigt, zoals in Paul Van Ostaijens expressionistische poëzie of in het *Züricher Dadaïsmus* van het *Cabaret Voltaire* (met Hugo Ball, Hans Arp en Tristan Tzara als leidende figuren) en Kurt Schwitters’ *MERZ*. Toch is het wachten – indien het is geoorloofd dat zo brutaal te formuleren – op het aantreden van Hitler als rijkskanselier en diens zich ijlings ontplooiende mechanistisch-rationalistische racistische en intellectueel-artistiek vijandige uitroeiingsmachine, voor de ondergangsstemmingen zich plotsklaps veralgemenen en hun weg vinden naar de eerder opgesomde multitudo aan geschriften, die gedurende de hele twintigste eeuw van de drukpers rollen, een (vooralsnog) onophoudelijke stroom van herdrukken inclus. Meerdere auteurs proberen daarin expliciet de culturele grondstemming zoals ze die ervaren in onverbloemde frasen te capteren.

In het Nederlandse taalgebied is het Huizinga die hieraan, twee jaar nadat de boekverbrandingsscènes in het nazistische Duitsland plaatsvonden, de volkomenste uitdrukking verleent. De aanhef van zijn *In de schaduwen van morgen* luidt: „Wij leven in een bezeten wereld. En wij weten het. Het zou voor niemand onverwacht komen, als de waanzin eensklaps uitbrak in een razernij, waaruit deze arme Europeesche menscheit achterbleef in verstomping en verdwazing, de motoren nog draaiende en de vlaggen nog wapperende, maar de geest geweken.” Enkele alinea’s verder gaat die tijding zelfs over in het dringendste appel: „Zal deze beschaving gered worden, zal zij niet verzinken in eeuwen van barbarie, maar met behoud van de hoogste waarden, die haar erfgoed zijn, overgaan tot nieuwer en vaster staat, dan is het wel nodig, dat de nu levenden zich terdege rekenschap geven, hoever het bederf, dat haar bedreigt, is voortgeschreden.”¹¹ Neen, bezweert Huizinga, dat is geen oproep verontreinigd door myopisch hodiecentrisme (zonder die exacte, pas later door Goudsblom gemunte, term te

¹¹ HUIZINGA, 1935/1950, p. 315

gebruiken)¹², maar wel degelijk ontsproten aan een zonder enige overschatting meticulous schouwen en beschouwen van het huidige tijdsgewricht.

Het zou te gewaagd (of intellectueel te gemakkelijk) zijn om Huizinga zonder meer te volgen in die overtuiging, maar wanneer men opnieuw de aandacht richt op het stapeltje studieboeken waarvan de titels en de auteurs hiervoor in een bijna drammerige opsomming werden genoemd en men, zelfs voorzichtig, kennis neemt van de inhoud, waarbij vooral wordt getracht de portee van de ontwikkelde vertogen te vatten, dan moet men al snel vaststellen dat de aanklachten die men daarin kan onderkennen, op steviger en meer geëlaboreerde fundamenten rusten dan de weeklachten die enkele decennia voordien *bon ton* waren en opgeld maakten in de burgerlijke salons, hoorzalen en koffiehuisen. Geen overdreven generalistische klachten krijgt men onder ogen, niet de vlot geformuleerde overtuiging dat 'iedereen' onherroepelijk verdoemd is, verwijzend naar het ongepreciseerde 'geheel' van de actuele maatschappelijke ontwikkelingen, leest men daarin, wel gedetailleerde observaties en genuanceerde – ofschoon vanuit hun scherpzinnigheid en urgentie-appel soms ook uitgesproken violente – reflecties.

Zoals reeds aangestipt, zijn er wellicht geen twee auteurs te vinden die met precies dezelfde begripsomschrijvingen en onderzoeksinteresses de taak aanvatten om te trachten een staat van cultuur, moraal en samenleving op te maken, hetgeen bijgevolg leidt tot een erg brede waaier aan diagnoses en vooral ook diverse oordelen over welke fenomenen de meest markante en bedreigende mogen worden genoemd. Aan de orde worden onder meer gesteld: de verbrokkeling van sociale instituties, die erin resulteert dat mensen, als waren ze gebrekkige wezens, ondanks (of dankzij) hun goed ontwikkeld verstand tot in het absurde beginnen na te denken over (sociale) handelingen die voorheen evident waren; de opkomst van massa's waarvan de individuele leden niet meer streven naar vervolmaking, maar genoegen nemen met middelmatigheid en *Halbbildung*, leidend tot een kwalijk puerilisme herkenbaar aan cynisch narcisme en een geringschatting van de eigen verstandelijke vermogens (daarin bevestigd en aangespoord door pers, politiek en kapitaal, die een collectieve cultus van de domheid hebben ingesteld en handeldrijven in verdachtmakingen en ander commodificeerbaar amusement); de wijd en zijd om zich heen grijpende specialisatie en differentiatie die gepaard gaat met vervreemdende en ontmenselijkende processen van arbeidsdeling; de techniek die zich dankzij ongekeerde wetenschappelijke progressie sneller en op eigen houtje schijnt te ontwikkelen dan 's mensen geest kan bijhouden; het opgeven van enig geloof aan waarheid en moraliteit; het gedachteloos – als een nieuwsoortig opiaat – aanvaarden van de ultieme uniformiteit, geproduceerd door zoets onwerkelijks en feitelijk

¹² Hodiecentrisme presenteert zich volgens Goudsblom onder twee varianten, die allebei aan hetzelfde euvel lijden, met name dat de huidige vorm waaronder een probleem of fenomeen zich voordoet, wordt gehypostaseerd en beschouwd los van een ontwikkelingsdynamiek. „De neiging om liever toestanden te bestuderen dan ontwikkelingen,” leert Goudsblom, „wordt nog versterkt door een denkgewoonte, die zich het best laat omschrijven als hedengerichtheid of 'hodiecentrisme': de tendens om de problemen van het hier en nu zodanig te overschatten, dat we ze in hun huidige vorm gaan beschouwen ofwel als eeuwig en algemeen menselijk, ofwel als volstrekt uniek en uitsluitend typerend voor onze eigen tijd.” – GOUDSBLOM, J. (1974), *Balans van de sociologie*, Utrecht: Spectrum, p. 112

onbestaanbaars als een 'cultuurindustrie' en verhandeld onder de noemer 'cultuurgoed', begeleid door een even lachwekkend als gevaarlijk jargon waarin cultuur en consumptie met elkaar worden verbonden; en, niet in het minst, het *ersatzlos* verlies van de noties 'zin' en 'betekenis'.

Dat zijn geen geringe of vrijblijvende, geen modieuze of sociaal gesanctioneerde observaties en beschouwingen, wel expressies van ernstige twijfel aan het voortbestaan van en het onbehagen in de moderne cultuur en haar bijpassende samenlevingsvormen. Zoals reeds vermeld, vinden die twijfel en dat onbehagen hun uitdrukking niet in een serie inhoudelijk en stilistisch zeer gelijkende geschriften, maar als rode draad doorheen de essayistische veelvormigheid loopt wel de vaststelling dat de vroege apocalyptische waarschuwingen van Kraus en Spengler ernstig worden genomen en dat die, voorzien van nuances en aanvullingen, steeds meer aan geloofwaardigheid winnen naarmate de dertiger en veertiger jaren van de twintigste eeuw hun genocidaire gruweldaden, destructieve onverschilligheden (gepropagandeerd door uitgekende bureaucratie en hiërarchische structuren) en 'aesthetics of violence' (cf. Steiner) jegens alles wat onbekend of 'anders' is, tentoonspreiden.

Mocht Jacobsen toch gelijk hebben gehad met zijn observatie dat de fijngevoeligste auteurs ter wereld waren gekomen en opgroeiden onder de hoge bescherming van goede feeën die hen in contact brachten met de heerlijkheden van het humanisme als opbouwend en verfijnd mens- en wereldbeeld, dan zijn het precies die nimfen wier gemis in toenemende mate wordt beleefd en ervaren. Het lijkt wel alsof men in Ovidius' *Metamorphosen* is aanbeland en men er getuige van is hoe Orpheus, de verliefde zanger van het Thracisch bergland, zich een weg heeft gezocht langs de lichaamloze, langbegraven schimmen in het somber rijk des doods en nu, oog in oog met Persephone en Pluto een snarenspeel aanheft ter begeleiding van zijn even eenvoudige als vurige wens: dat de goden de te vroege dood van de nimf Eurydice zouden herroepen.¹³ Belichamen alle hierboven opgesomde schrijvers inderdaad niet op de een of andere manier de mythische figuur Orpheus, die smekend in een wereld van werkelijk verval en vernietiging, ten overstaan van een publiek dat lijkt op de vereniging van Tantalus, Ixion, Sisyphus en de Danaïden, een hartstochtelijke treurzang aanheft om in detail en met overtuigingskracht te wijzen op de uitzonderlijke kwaliteiten van een zo lieve en edele gestalte, die gewelddadig en onrechtvaardig de dood vond door een giftige adderbeet op de dag dat ze haar grootste geluk zou beleven?

Verwenst wordt het slangengebroid, dat door middel van het doelmatig en sluw door vuur laten verteren van intelligente geschriften op brandstapels en de al even utilitaire verspreiding van het *Lingua Tertii Imperii*, de door Klemperer zo gedoopte 'taal' van het Derde Rijk (al is het mogelijks nauwkeuriger om dit als een sociolect te beschouwen), een definitief eindpunt markeert in de ontvouwing van de cultuur van het Avondland. Het eeuwenlang volgehouden levendige spel der cultuur, waarin wordt gewonnen en verloren, wordt opgebouwd en vernietigd om weer iets nieuws te creëren, schijnt te verkrampen en zelfs op te houden te bestaan. In plaats van de onbevanging, de

¹³ OVIDIUS (ca. 1-8/2002), *Metamorphosen*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, pp. 273-275

zelfstandigheid en de onverschrokkenheid, die aan de basis lagen van de geestelijke oefeningen waarmee het verlichte individu zichzelf, in het gezelschap van diens compagnons of teruggetrokken in een studeerkamer of een kunstenaars-, dan wel een ambachtsatelier, trachtte te cultiveren, heerst nu een verstikkende dwang tot bittere ernst en de juridisch verplicht gestelde navolging van dictaten, die inderdaad dankzij de rede en na consultatie van redelijken tot stand zijn gekomen, maar waaruit ieder residu van ware menselijkheid werd geperst en gesloopt.

Het lijkt erop, suggereert Steiner in zijn *In Bluebeard's Castle*, dat de auteurs, die hier ondanks hun verschillende benaderingswijzen als een gemeenschap van treurende of minstens als een maatschap van zeer verbaasde toeschouwers worden neergezet, zich plotsklaps realiseren dat, in tegenstelling tot hetgeen het *sensus communis* graag doet geloven, nimfen zoals Eurydice helemaal niet onsterfelijk zijn. Dat wil zeggen: van de grondstemming die een vertrouwen uitdrukte in de noodzakelijke historische vooruitgang van de mensheid en haar cultuur, zoals ook Huizinga die opmerkte, kan geen sprake meer zijn. „[T]he axiom of progress, the assumption, dynamic in its self-evidence, that the curve of Western history was ascendant”, blijkt ten volle weerlegbaar.¹⁴

Ten allerlaatste met het verschijnen van een concentratiekamp op de Ettersberg – als het ware in de achtertuin van de dichtervorst Goethe en al te letterlijk een korte *Spaziergang* verwijderd van de residentie waar kunstpatrones hertogin Anna Amalia 's zomers de *beau monde* van de achttiende-eeuwse letteren en toneelspeelkunst ontving – moet duidelijk zijn geworden dat het lang gekoesterde en steeds weer ten overstaan van criticasters verdedigde axioma een grove leugen was. Het is bijvoorbeeld niet waar dat een sterk toegenomen scholingsgraad en de welhaast volmaakte overwinning op het analfabetisme automatisch en *unwiderstreblich* leiden tot morele adeldom en de ontplooiing van schone kunsten. Het *Gymnasium* en het *lycée* wapenen hun leerlingen niet (duurzaam) tegen inhumaniteit, zelfs niet tegen het plegen van moord en doodslag – met een pistool, door dwangarbeid of door waterstofcyanide – na het aanhoren van een virtuoos gezongen Schubertlied.

Dat zijn uiteraard niet de enige mogelijke voorbeelden. Actuele kampen als enclaves of 'capsules' buiten de normale en gecontroleerde jurisdictie van een staat of landenunie, waar dus 'mag' worden gefolterd en geëxecuteerd zonder zelfs nog maar een formele en openbare aanklacht te formuleren ten overstaan van een onafhankelijke en onkreukbare rechterlijke macht, duiken overal op. Nooit zijn dat realisaties van volstrekt ongevormde domoren, wel van lui die willens en wetens een angstpandemie voorbereiden voor hun persoonlijke politieke en financiële gewin.¹⁵ Wat overigens te denken van procuratiehouders die zich 's avonds na hun dagtaak van (uitbestede en aan de onmiddellijke zichtbaarheid onttrokken) ecologische verwoesting en fysieke, dan wel geestelijke uitbuiting neervlijen in het pluche van een schouwburg, om daar niet eens huichelachtig, maar uit appreciatie voor een artistieke prestatie te applaudiseren, zelfs

¹⁴ STEINER, G. (1971), *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, New Heaven: Yale University Press, p. 67

¹⁵ DE CAUTER, L. (2004), *De capsulaire beschaving. Over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam: NAI Uitgevers

indien Henrik Ibsens *Spoken, Een poppenhuis (Nora) of Een vijand des volks* werden gespeeld en zij redelijkerwijze uit ontzetting en schaamte over de aangeboden spiegel wit zouden moeten wegtrekken?

Treffend en empathisch concludeert Steiner: „We now realize that extremes of collective hysteria and savagery can coexist with a parallel conservation and, indeed, further development of the institutions, bureaucracies, and professional codes of high culture. In other words, the libraries, museums, theatres, universities, research centers, in and through which the transmission of the humanities and of the sciences mainly takes place, can prosper next to the concentration camps.”¹⁶ De materiële representanten van de humanistische cultuur kunnen blijven bestaan en opleven, zelfs nadat zijzelf, als passie en geest, monddood is gemaakt, in haar bewegingsvrijheid wordt beknot door een gewapend bestuur of reeds in koelen bloede werd vermoord.

„In locating Hell above ground, we have passed out of the major order and symmetries of Western civilization.”¹⁷ – Nu de maskerade is beëindigd en niemand meer hoeft te geloven dat een hoge graad van beschaving iedere onmenselijke act of gedachte verhindert, ligt de weg vrij voor scrupuleuze verkenningen van de bovengespitte onderwereld. Verkenningen moeten dat zijn, die, trouw aan de eerder geformuleerde opdracht van de sociologie (zoals die hier tenminste wordt opgevat), een staat kunnen opmaken van sociaal, moreel en cultureel verval of vernietiging en in de mate van het mogelijke – indien de hoop niet volledig moet worden opgegeven – de kansen op een heropleving of een laattijdige doorwerking aanduiden.

WEGWIJS
DOORHEEN DE
STUDIE

Dat is allerminst een nieuwe taak, want zoals uit de hogerstaande opsomming van werken en auteurs mocht blijken, is hieraan in de loop van de twintigste eeuw reeds druk en vruchtbaar gewerkt. Het komt er nu veeleer op aan om de her en der, en op verschillende wijzen ontwikkelde gedachtelijnen samen te brengen en indien mogelijk te verenigen. De studie waarvan deze zinnen de inleiding vormen, wil met andere woorden een staalkaart (i.e. een bonte verzameling) aanbieden van hoe over het lot van de mens, zijn cultuur en samenleving kan worden nagedacht in de schaduwen van hun vernietiging. Geen streng factuele en zuiver argumentatieve studie moet of kan dat worden, echter wel een waarin alle ruimte wordt geboden tot de retorische expositie van grondstemmingen en emoties die met het schouwen gepaard gaan.

Reflecteren over het verlies van de humanistische moderne cultuur – gevat in de beeldspraak van *de dood van Eurydice* – is immers van een geheel andere orde dan het bepalen van het aantal valentie-elektronen van een koolstofatoom. Zoals uit de omvattende prelude tot deze studie, getiteld *Het verstaan voorbij de methode*, zal blijken, zijn er, steunend op onder anderen Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer en Hans Ulrich Gumbrecht goede epistemologische en ontologische gronden te onderkennen, die staven waarom het verstaan van de cultuur en het samenleven in het communiceren

¹⁶ STEINER, 1971, p. 77

¹⁷ STEINER, 1971, p. 56

ervan niet alleen steunt op een redelijke uitleg, maar tevens noodzakelijk appelleert aan de bevindelijkheid van de kritische beschouwer, die zich als stemming manifesteert.

Uit de veelheid aan retorisch en sociologisch geschoolde stemmen worden er in deze studie slechts een drietal gekozen om nader en geconcentreerd te beluisteren. Gekozen worden ze uit een intellectuele gemeenschap die hiervoor al werd geëvoceerd en waarvan de hechtheid naarmate de lectuur vordert duidelijker zal blijken (en met het Goethe'sche adjectief *symphronisch* zal worden bedacht). Georg Simmel, Arnold Gehlen en Theodor Wiesengrund-Adorno behoren in ieder geval tot een kring van eminente denkers, die niet alleen ten volle hebben bijgedragen aan de maatschappij- en cultuurkritiek zoals die zich de voorbije honderd jaar ontwikkelde in het Duitse cultuurgebied, niet zelden wortelend in diepere (joodse en humanistische) denktradities en geenszins de subjectfilosofie als bron (misschien zelfs als *Urquelle*) verloochenend. Sterker nog, zij mogen gelden als de belangrijkste aanstokers ervan, die ook vandaag nog in het werk van de belangrijkste cultuurschouwers fungeren als inspiratiebronnen, zoals bijvoorbeeld blijkt uit de aangehaalde laat twintigste-eeuwse werken van Bauman, Steiner en Hartman.

Aan elk van de genoemde 'hoofdauteurs' wordt in deze studie een apart hoofdstuk gewijd, waarin ook telkens meerdere mede- of tegenspelers worden opgevoerd, waarvan er telkens een figuur een zo prominente plaats inneemt, dat hij mee wordt opgenomen in de ondertitel. In *Tragedie van de cultuur* wordt zodoende het proteïsche werk van Georg Simmel verkend, waarin zijn ambivalente attitude ten aanzien van de oorlogstoestand en de daarmee verbonden kansen op cultuur tot uitdrukking wordt gebracht, waarbij Ernst Cassirer fungeert als criticus, wiens bekommernissen uiteindelijk nochtans gelijkaardig zullen blijken; in *Homo inermis* wordt vervolgens met behulp van Franz Kafka een toegang gezocht tot het tamelijk duistere mens- en cultuurbeeld van Arnold Gehlen, dat danst rond het centrale adjectief 'gebrekig'; en in *(On)gelezen flessenpost* worden tot slot de vreeswekkende berichten opgediept die Theodor Wiesengrund-Adorno en Max Horkheimer nalieten voor toekomstige lezers, de overlevenden die zich in alle ernst de vraag stellen of na Auschwitz alleen nog barbarij een kans maakt om zich glorieus te ontwikkelen.

Dat alles mag beslist niet de verwachting wekken dat hetgeen in die drie tamelijk volumineuze hoofdstukken wordt voorgesteld, kan worden opgevat als de presentatie van evenveel exhaustieve auteursstudies. Geen strikt individuele portretten worden daarin geschetst en evenmin wordt de uitputtende exegese van een gans oeuvre beoogd. Met geen van beide wordt trouwens een ernstig begin gemaakt, zoals Martin Jay dat wel deed voor het oeuvre van Adorno en bij uitbreiding het *Institut für Sozialforschung* in respectievelijk *Adorno* (1984) en *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950* (1973). Of zoals David Frisby dat realiseerde voor het werk van Simmel in *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory* (1981).

Veeleer worden hier slechts die geschriften aan een sensibele lectuur onderworpen, die op de meest expressieve wijze getuigenis afleggen van een doordacht en doorvoeld verstaan van de cultuur en de sociale en intellectuele context waarin die tot stand kan komen – of althans tot stand kwam. Het zijn daarom niet noodzakelijk de (vaak als

dusdanig herkende) ‘hoofdwerven’ van de genoemde auteurs waaraan de meeste aandacht zal worden geschonken. De authentiekste expressies van het verstaan van samenleving en cultuur vindt men bij Simmel bijvoorbeeld niet in *Philosophie des Geldes*, wel in een handvol essentiële essays, geschreven in een twee decennia overspannende tijdruimte; bij Gehlen vindt men die primair in het schijnbaar onaanzienlijke *Die Seele im technischen Zeitalter*, dat weliswaar niet kan worden begrepen zonder voorafgaandelijke lectuur van *Der Mensch*; bij Adorno ten slotte zijn het niet de argumentatief sterkere *Negative Dialektik* of de uitgekristalliseerde *Ästhetische Theorie* die in het centrum van de aandacht staan, maar de vroegere, samen met Horkheimer geconcipeerde *Dialektik der Aufklärung*, een bundeling van uitgesproken pulserende geschriften, aangevuld met wenken ontleend aan het kwetsbare en enigmatische *Minima Moralia* en diverse verspreide geschriften.

Het heil van de lezer verplicht tot herhaling: deze studie heeft weinig van doen met een ‘definitieve’ exegese van drie verschillende oeuvres. Theorieën worden hier niet noodzakelijk of steevast tot de laatste delen uit elkaar gelegd, extensief geduid en teruggevoerd naar (on)mogelijke wijsgerige of historische origines. Sommige lezers zullen dat hoogst onaangenaam en tot irritatie toe onbevredigend ervaren, maar hier wordt iets wezenlijk anders beoogd, dat niet past binnen het verwachtingspatroon van ‘analytici’. Hier wordt gepoogd om aan te knopen bij een hermeneutische traditie, die haar lot niet verbindt aan de bevreemdendste analyses (die vaak in hoofdzaak bedoeld lijken om het ego en het eigen gelijk van de exegeet onbedaarlijk te strelen en schaamteloos te etaleren), wel aan wat men (met een onbedoeld pedant klinkende omschrijving) *une lecture bien faite* zou kunnen noemen. Dat is geen lectuur waarbij primair wordt getracht om andermans werk aan te wenden voor de heel eigen doelstellingen en besognes in het kader van bevreemdende analytische exploraties, wel een waarbij aandachtig wordt geluisterd naar de over te brengen boodschap en gedachtewisselingen uitsluitend ‘bij de zaak’ plaatsvinden, in plaats van een vrijbrief te bieden voor eigengereide projecties allerhande, waarbij de meest efemere aspecten van een of meerdere studies worden opgevoerd als waren het kapitale kwesties.¹⁸

¹⁸ Exempla van zulke behoorlijk uit de hand gelopen projecterende studies vindt men onder anderen bij J. Hillis Miller, een van Amerikas vooraanstaande deconstructivisten, die er niet voor terugschrok om een gedistingeerde eloge als herinnering aan een jong gestorven geliefde van Wordsworths hand uit te leggen als een meervoudig gelaagde strijd tussen het mannelijke en het vrouwelijke, culminerend in een lectuur van het acht regels tellende vers als een vertolking van incestueuze verlangens. Een even kritische als humorvolle beschouwing bij Millers twijfelachtige (of veeleer absurdistische?) onderneming leest men in Gertrude Himmelfarbs *On Looking into the Abyss*. In de haar kenmerkende droge stijl besluit ze daarin: „And so the interpretation goes on, becoming more and more convoluted, with Miller finally concluding that he has ‘seemingly’ come far from the subject of his essay, ‘the state of contemporary literary study.’ But one might also conclude that he has come even further from those eight delicate lines of the poem.” Veralgemeend poneert ze daarom: „Indeed, the very words of the texts are recast, rearranged, and redefined. By the ingenious use of quotation marks, hyphens, diagonals, and parentheses within and around words, by adding or subtracting syllables or letters and crossing out words while keeping them in the text, the critic can elicit the puns, double entendres, paradoxes, ambiguities and antitheses that testify to the intrinsic ‘aporia’ of language, the infinite play of ‘différance’. An English commentator has been moved to observe that ours is ‘the age of the inverted commas and the erased idea.’” –

Luisteren betekent hier dat aan de geselecteerde geschriften een zekere *autoriteit* wordt verleend, de lezer-interpret laat zich met andere woorden iets zeggen, hij levert zich over aan een tekst en blijft daarbij „volledig open voor licht of dreiging van de boodschap.”¹⁹ Niet passief, door een macht onderdrukt of quasi ongeïnteresseerd, laat hij de woorden op zich afkomen en al evenmin zonder plan of doel continueert hij die oefening, wel richt hij zich op het ervaren en het naderhand in zijn verslagen aanwezig stellen van de stemmingen die iedere beschouwing en redelijke uiteenzetting vergezellen. Dat lijkt eenvoudig, maar dat is het allerminst. Van de lezer van deze studie wordt daartoe zelfs geëist dat hij zich laat meeslepen in het vertoog, want alleen zo zal hij die stemmingen ten volle kunnen ervaren. Een noodzakelijke en voorafgaandelijke voorwaarde hiertoe is vanzelfsprekend de mate waarin de auteur van deze studie erin is geslaagd een stilistisch meeslepend tekstueel geheel op te zetten en uit te schrijven – daar wil hij ook op worden afgerekend.

Ofschoon aan deze kwestie in de op deze inleiding aansluitende prelude onder de hoofding *Het verstaan voorbij de methode* nog enkele dozijnen uitdiepende zinsneden worden gewijd, mag hier alvast worden benadrukt dat het vanuit de beoogde hermeneutische attitude als noodzakelijk en cruciaal wordt opgevat om een zo gering mogelijke afstand tussen tekst en lezer aan te houden. In plaats van in gedachten enkele passen achteruit te zetten en zo een distantie tot het geschrevene te creëren, die de lezer-interpret moet toelaten om alle elementen en aspecten die in een tekst aan de orde worden gesteld netjes te ordenen, te classificeren, te toetsen aan structuren en systemen, en op basis daarvan finaal tot een zogenaamd objectieve taxatie te komen, wordt hier een bijna geheel tegengestelde aanpak ontvouwd, door er naar te streven *in* de tekst te duiken en zich die tekst eigen te maken door verinwendiging – of door minstens een flinke stap in die richting te zetten. *Dixit* Steiner, een grootmeester in deze discipline: „De lezer probeert de ruimte tussen de tekst en hemzelf te ontkennen. Hij zou doordrongen van, ondergedompeld willen zijn in de aanwezigheid. De lezer streeft naar eenwording met de tekst via internalisatie.”²⁰

Niet met de bedoeling om geschriften te kunnen ‘nazeggen’ wordt zulks streven gepropagandeerd, wel met een hoger, zij het ook wel wat vermetel en periculueus objectief. Gehoor wordt gegeven aan Charles Péguy’s lyrische aansporing, voor wie „une lecture bien faite, une lecture honnête, une lecture simple, enfin, une lecture bien lue” betekent dat er tussen tekst en lezer een samenwerking ontstaat, „une collaboration intime, intérieure: singulière, suprême”, gekoppeld aan „une déconcertante responsabilité”. Een bijna schrikwekkende verantwoordelijkheid, inderdaad, want het lot van een tekst ligt als opdracht en kans besloten in de activiteit van de lezer: „C’est une destinée merveilleuse, et presque effrayante, que tant de grands œuvres, tant d’œuvres de grands hommes et de si grands hommes puissent recevoir encore un accomplissement, un achèvement, un couronnement de nous, mon pauvre ami, de notre lecture.” Hetgeen

HIMMELFARB, G. (1994), *On Looking into the Abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*, New York: Knopf, pp. 8-13, citaten pp. 12 & 9 [laatste cursivering: M.B.]

¹⁹ STEINER, G. (1991), *Heeft waarheid een toekomst?*, Baarn: Ambo, p. 116

²⁰ STEINER, 1991, p. 109

Péguy, als armlastig uitgever van de fameuze *Cahiers de la Quinzaine* en dus als méér dan beslagen ervaringsdeskundige,²¹ in alle bescheidenheid en met voorvoeld gevaar voert tot het zeer terechte besluit: „Quelle effrayante responsabilité, pour nous.”²²

Van die leesactiviteit, van dat op een heel bijzondere wijze uitwisselen van denkbeelden die in een tekst zijn neergepend, met die welke daaraan vanuit de strikt persoonlijke (begrijp: idiosyncratische) studie die een lezer bedrijft, kunnen worden toegevoegd, wordt hier een verslag gepresenteerd. Een verslag waarvan de stijl verplichtend is als een inhoudelijk element – vorm en inhoud kunnen dus niet van elkaar worden onderscheiden – en zich alleen kan tonen als een *essay*, als een *Versuch*, begrijp: als een bezielde probeersel, een weloverwogen poging of een beredeneerd experiment. Dat kan klinken als een zwakgebod, maar in feite is het geïnspireerd op de onoverkomelijke kwetsbaarheid van de lezer-interpret die in zijn arbeid geen zekerheden kent, vanuit het fundamenteel aan zichzelf overgeleverd zijn in het streven een tekst te verstaan en in zijn rapportage daarover die zo vaak veronachtzaamde stemmingen te willen expliciteren. Hier wordt geen verstopperij gespeeld met woordkramerijen, maar wordt net de onvolmaaktheid en de onvoltooibaarheid van de opdracht met adjectieven en stijlelementen zoals de hyperbool (cf. Sloterdijk²³) geëtaled in de hoop een overdracht van denkbeelden en indrukken te kunnen bewerkstelligen.

Felix Philipp Ingold verwoordt de zwaktes en de sterktes van zo'n essayistische aanpak erg nauwkeurig en moet in de volgende aantekening volmondig worden bijgetreden: „Oft

²¹ Ernst Robert Curtius wijdt in zijn *Französischer Geist im 20. Jahrhundert* enkele aangrijpende pagina's aan 'het fenomeen' Charles Péguy. Gehuldigd wordt hij om zijn onbaatzuchtig (christelijk-socialistisch) sociaal engagement, zijn intellectuele oprechtheid (niet toevallig behoorde hij tot de *Dreyfusards*) en zijn streven om diens vrienden, waartoe andere grote Franse meesters zoals Romain Rolland, André Suarès en Julien Benda behoorden, een papieren forum te kunnen bieden, zelfs vanop zijn lange en zware ziekbed en lijdend aan permanente geldzorgen. De kracht van zijn unieke persoonlijkheid ligt volgens Curtius hierin: „Péguy ist nicht ein Mensch, der neue Werte in die Welt bringt, er ist nicht schöpferischer Künstler. Aber er ist ein Mensch, der ein tiefes, nicht erdachtes, sondern erschautes Wissen um Grundverhältnisse des Seins und des Geschehens, des Menschen und der Geschichte hat.” Zijn werkwijze is daarom fundamenteel te omschrijven als *Zeugnis ablegen*: „Das sagen, was ist, nichts mehr; das sagen, was man weiß, und nichts mehr. Die Lüge in all ihren Formen verfolgen; die politische Lüge und die literarische Lüge, das falsche Ästhetentum und die Demagogie. Sich in dieser Jagd durch keine Rücksicht auf Karriere hemmen lassen, durch keine Rücksicht gegen Personen, durch kein Vorurteil jenes Respekts, der ein Einverständnis und ein Mitschuldigwerden bedeutet. Sein Handwerk gut ausüben, in die intellektuelle Arbeit die Freude am schönen Werkstück überführen, die Anständigkeit, die Gewissenhaftigkeit der alten Handarbeiter.” – CURTIUS, E.R. (1952/1994), *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Tübingen / Basel: A. Francke Verlag, p. 202 & p. 194

²² PÉGU, C. (1909/1917), *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris: Éditions de la Nouvelle Revue française, pp. 25-26; cf. STEINER, G. (1978b), *On Difficulty and Other Essays*, New York / Oxford: Oxford University Press, pp. 11-12

²³ In het *Voorbericht* tot *Schuim (Schäume)*, het derde deel van zijn *Sferen- (Sphären-)*project, verwijst Sloterdijk terug naar de eerdere delen en beschrijft die retrospectief als een hyperbolische filosofische roman waarvan het eerste hoofdstuk samenvalt met het eerste deel van het *Sferen*-project. Over de hyperbool tekent hij op: „Hier bewijst de overdrijving haar waarde, niet alleen als stijlmiddel maar ook als methode om verbanden te verduidelijken.” – SLOTERDIJK, P. (2009), *Sferen III: Schuim. Plurale sferologie*, Amsterdam: Boom, pp. 10-11 – Die positie mag verder ook blijken uit de niets verhullende titel waaronder een verzameling interviews en gesprekken verscheen: SLOTERDIJK, P. (2013), *Ausgewählte Übertreibungen. Gespräche und Interviews 1993-2012*, Berlin: Suhrkamp.

verletzt der Essay – im Unterschied zum Aufsatz, zur Abhandlung – formale, methodische oder einfach logische Richtigkeiten; er mag rhetorisch noch so brilliant, noch so kühn sein, argumentativ bleibt er zumeist schwach, begriffsschwach. Dem Essayisten geht's indes keineswegs um begriffliches Argumentieren und Rechthaben, vielmehr um Erkenntnisgewinn durch uneigentliches Sprechen, um die Erschliessung von Einsichten und die Hervorbringung von Ideen im Vollzug der Arbeit am Text.”²⁴

Trouw aan deze opdracht laten de als essays opgevatte hoofdstukken van deze studie zich lezen als teksten die in een beweging, van begin tot einde, moeten worden doorgemaakt. De hoofdstukken kennen dus geen stringente onderverdelingen; voor het gemak van de lezer zijn er in ieder hoofdstuk slechts enkele tussenkopjes opgenomen, die evenwel op een niet-intrusieve en gemakkelijk negeerbare wijze in de marge van de tekst zijn geplaatst. (Om precies dezelfde reden werd achteraan trouwens ook een personenregister opgenomen.) Het doel mag duidelijk zijn: het hierboven geëvoceerde onbehagen in de moderne cultuur moet als grondstemming weerklinken tussen de tekstregels waarin tal van argumentaties worden opgebouwd, die als in een harmonisch samenspel gestalte moeten geven aan een weliswaar beknopte, maar toch indringende reflectie over de staat van het cultureel, maatschappelijk en moreel verval in de twintigste eeuw, die bekend staat als de *eeuw van de kampen*.

Ondanks de steun die zulke aanpak vindt bij de erfenis van velen wier namen reeds werden genoemd – en waaraan omwille van hun aandacht voor het belang van het bestaan en de studie van ideeën nog Henry Stuart Hughes' *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930* (1958) en Arthur Oncken Lovejoy's *Essays in the History of Ideas* (1948) kunnen worden toegevoegd – blijft dit alles een gevaarlijke onderneming, waarin men al gauw dreigt te verdwalen zoals in het labirint van de Minotaurus, maar zoals Gadamer (expliciet in de context van een proefschrift) suggereert, moet men dat (intellectuele) risico durven nemen: „Heute geht es viel mehr darum, sich anzupassen an das, was im Gang ist, so dass man sich nicht beliebig ausdrücken darf, wenn man es nicht in einem Buch belegen kann. Man muss dagegen etwas wagen können, auch wenn der Erfolg nicht klar ist.”²⁵

∴

²⁴ INGOLD, F.P. (2009), *Gegengabe. Aus kritischen, poetischen und privaten Feldern*, Basel / Weil: Urs Engeler Editor, p. 400

²⁵ GADAMER, H.-G. (2000), *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag, p. 47

De dissertatie van Johan Goudsblom, *Nihilisme en cultuur*, opent met enkele bijzonder treffende zinsneden: „De aanleiding tot het schrijven van dit boek was – hoe kan het anders? – een persoonlijke. Ik wist bepaalde motieven in mij werkzaam, die het mij in vele gevallen moeilijk maakten te beslissen tussen waar en niet waar, tussen goed en niet goed. Het was een lastig probleem; maar, zo merkte ik herhaaldelijk, het was geen bijzonder probleem. Lectuur en gesprekken met vrienden toonden mij, dat velen met dezelfde moeilijkheid zaten.”²⁶

Het zijn woorden die, zelfs meer dan een halve eeuw later, nagenoeg perfect de ontstaanscontext van ook dit proefschrift schetsen, met als noodzakelijke toevoeging dat de innerlijk werkzame motieven in dit geval niet alleen een cognitieve en ethische component omvatten, maar tevens een emotionele uitwerking kenden in afwisselend berusting en wanhoop, én een esthetische zoektocht ontketenden naar het kantiaanse *verhevene* (dat wellicht is te vinden in de architectuur van Hans Scharoun, Maxime Brunfaut, Bohuslav Fuchs en andere vertegenwoordigers van de moderne beweging en de laat twintigste-eeuwse kunstmuziek van onder anderen Karel Goeyvaerts, Jonathan Harvey en Helmut Lachenmann, maar die – een terloopse opmerking niet te na gesproken – buiten het perspectief van deze studie vallen).

Waar en wanneer precies de kiem voor deze studie is gelegd, valt niet meer te achterhalen. De colleges van Goudsblom hebben in ieder geval hun invloed laten gelden, net zoals een door Hans De Wolf binnen de contouren van de vakgroep Kunstwetenschappen en Archeologie aan de Vrije Universiteit Brussel aangevuurde en vanuit het oeuvre van Ortega y Gasset aangevatte, maar nooit voltooide zoektocht naar de mogelijkheden voorwaarden van een *sociologische esthetica*.

Zeker is echter dat het huidige project nooit een vaste vorm zou hebben gekregen zonder de onvoorwaardelijke steun van Walter Weyns, die zich in zijn hoedanigheid als promotor in de loop der jaren weleens de vraag zal hebben gesteld of het überhaupt wel zo'n goed idee was om een studie te begeleiden die nooit recht op een doel is afgegaan (zoals het beantwoorden van een welomlijnde onderzoeksvraag zou impliceren), maar zich van meet af aan richtte op het naspeuren van zoiets begripsmatig ongrijpbaar als stemmingen. Achteraf beschouwd kan men inderdaad stellen dat met deze onderzoeken een vreemd en wellicht niet meteen aanbevelenswaardig parcours werd afgelegd, dat in metaforische zin wel iets weg heeft van een odyssee, maar intellectueel een veel grotere genoegdoening schonk – waarvoor de langlopende en aanstekelijke samenwerking binnen een alleen in bureaucratische lijstjes bestaande onderzoeksgroep in belangrijke mate verantwoordelijk is.

Veel dank en waardering gaat ook uit naar de andere leden van de begeleidingscommissie. Erik Oger leverde niet alleen inhoudelijke kritiek bij een aantal gewaagde gedachtenkronkels, ook voerde hij een karrenvracht aan van wat hij zelf *schoolmeesterachtige opmerkingen* noemde, waardoor hij tevens fungeerde als de nauwgezetste tekstcorrector die men zich kan wensen. (Taalfouten die desondanks

²⁶ GOUDSBLOM, J. (1960), *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam: De Arbeiderspers, p. xi

onopgemerkt zijn gebleven of mild-abstruse zinsconstructies, zoals een veelheid aan doorwrochte passiefconstructies, die met opzet onveranderd zijn gebleven, blijven uiteraard geheel en al de verantwoordelijk van de auteur.) Rudi Laermans las de hoofdstukken van deze studie als een scherpzinnige ‘vrije geest’, die feilloos zwakke punten in de argumentatie ontdekte en benoemde. Daaruit werd veel inspiratie geput om een aantal redeneringen bij te stellen, hoewel er beslist voldoende interpretatieverschillen blijven bestaan om de discussie over enkele heikele kwesties levendig te houden.

De voormalige collega’s van de Faculteit (Politieke en) Sociale Wetenschappen aan de Universiteit Antwerpen en in het bijzonder die van het Departement Sociologie en de Onderwijsadministratie, eerst op de vierde verdieping van het D-gebouw en nadien in alle uithoeken van de Meerminne, zorgden tijdens de lange conceptiefase van dit proefschrift voor een prettige werksfeer en op gezette tijden prikkelende discussies, ondanks de soms sterk divergerende interessedomeinen en analysekaders, en de architecturale dysfuncties van het laatstgenoemde gebouw. Die dankzegging geldt, *mutatis mutandis*, eveneens voor de Leuvense collega’s, met wie het aangenaam werken is in een evoluerend kwaliteitszorgkader voor het universitair onderwijs.

Ook de Antwerpse studenten mogen hier niet onvermeld blijven: zij verhinderden dat het min of meer parallelle universum waarin deze studie werd uitgewerkt zich al te zeer vermengde met, of opging in, de ‘werkelijke’ wereld. De confrontatie, als onderwijsassistent, met de uitdagingen die zij in de leerinhouden identificeerden en, als ombudsman, met allerhande hindernissen van meer persoonlijke aard, gaf buitengewoon veel kleur en reliëf aan het onderzoeks- en schrijfproject.

Een woord van dank is eveneens verschuldigd aan de vele boekhandelaren en antiquaren waar het noodzakelijke (*‘out of print’*) studiemateriaal uit de rekken kon worden geplukt, soms na uitgebreide speurtochten, waarvoor men in het Fries het aardige werkwoord *sneupen* bezigt. De jongste jaren is er met het tweedehandse boek, waarop deze studie wegens het onderwerp sterk steunt, overigens wel iets vreemds aan de hand. Na een korte bloeiperiode in het eerste decennium van de eenentwintigste eeuw waarin zowat ieder boek middels enkele eenvoudige zoekopdrachten op het mondiale web was te vinden, wordt het nu meer een meer een heikele klus om specifieke titels te lokaliseren. Nadat eerst de boekhandel langzaam uit het straatbeeld verdween en zich terugtrok in private souterrains en achterhuizen, blijkt nu ook de digitale toegang tot het papieren boek steeds problematischer te worden. Een zorgwekkende evolutie voor een lezer die voor beeldschermen geen liefde koestert, maar vertrouwt op de robuustheid van het boekblok en de superieure scherpte van het vulpotlood. Hopelijk kan hij zich nog lang beroepen op de puike dienstverlening van onder andere *De Groene Waterman* (Antwerpen), *Het ivoren aapje* (Brussel), *Antiquariaat Isis* (Groningen), het *Rotes Antiquariat* en *Fundus* (Berlijn).

Schrijven kan best een eenzame bezigheid zijn, zeker wanneer men meerdere weken – ja, maanden – in een onderwerp ‘verdwijnt’ en de wereld alleen nog schijnt te bestaan uit boeken, potloden, fotokopieën, aantekeningen, kleefbriefjes, bureau- en schemerlampjes en een computer met een ongenietbaar eigen willetje. Tal van fijne mensen ondersteunden dit project evenwel door op hun manier op (on)regelmatige

tijdstippen 'aanwezig' te zijn, door (net niet) voltooide hoofdstukken bereidwillig na te lezen of door juist de kunst te beheersen om tijdens een uitgebreid aperitief of een dagvullende wandeling met geen woord te reppen over hetgeen nu eindelijk dankbaar als 'boek' in hun handen kan worden gelegd. Het is riskant om hier al te veel namen te noemen, uit angst om nog meer personen over het hoofd te zien, maar de trouwste *compagnons de route* moeten zeker worden genoemd, omdat ze eenvoudigweg onontbeerlijk bleken: Greet Verbergt, Wim Vandewiele, Ken Lau, Thomas Abelshausen en Greg Nijs. Een bijzonder hartelijk *dankjewel* is hier op z'n plaats voor de jarenlange vriendschap, het opgebrachte geduld, het tolereren van stemmingswisselingen – maar vooral ook het delen van jullie levensvreugde, smarten en sthenisch *esprit*.

Matthias J. Bunneghem
Sint-Agatha-Berchem, april 2017

DE DOOD VAN EURYDICE

—

ESSAYS

&

VERKENNINGEN

PRELUDE —

HET VERSTAAN VOORBIJ DE METHODE

*Du, mein Freund, bist einsam, weil...
Wir machen mit Worten und Fingerzeigen
uns allmählich die Welt zu eigen,
vielleicht ihren schwächsten, gefährlichsten Teil.²⁷*

De overwegingen over het denken volgens een bepaalde methodiek (of het welbewust daaraan voorbijgaan) die hier als prelude worden voorgesteld, zijn slechts in hun betiteling een voorspel – in feite maken zij integraal en onverbrekelijk deel uit van de onderhavige studie. Alleen de lezer die genoeg neemt met de mededeling dat dit werkstuk ontsproot aan een even eenvoudige als sensibele lectuur van allerhande teksten, neergepend door hoofdzakelijk eminente twintigste-eeuwse denkers uit het continentaal-Europese en in het bijzonder Joods-Duitse cultuurgebied, mag de hiernavolgende beschouwingen met een gerust gemoed overslaan en doorbladeren naar een volgend hoofdstuk, waarin een poging wordt ondernomen om het nihilisme te introduceren. De lezer die daartoe besluit, verdient het trouwens een spreekwoordelijke pluim op de hoed te worden gestoken. Hij erkent, bewust of niet, het verlangen van vermoedelijk iedere auteur in zijn studie *te beproeven naakt te zijn* en meteen *te willen beginnen*. Hij accepteert zo tevens een oude evidentie dat een auteur zijn taalarmoede, zijn gebrekkige kennis en armtierige uitdrukingsvermogen niet wil verhullen door een lang uitgesponnen, methodische klaarheid beogend *exordium*, maar integendeel het *debacle* van zijn bescheiden arbeid open en bloot wil presenteren. Zoveel voortvarendheid is meestal alleen dichters zoals Paul van Ostaijen of Stefan George gegund. In de voorliggende studie is noodzakelijk meer bezonnenheid aan de orde, alleen al om de meest voor de hand liggende misverstanden bij voorbaat uit de weg te ruimen.

In de inleidende aantekeningen werd het, onder andere middels het citeren van de observaties van Felix Philipp Ingold, reeds aangekaart en het weze hier herhaald: deze studie is opgevat als een *essay* in al zijn betekenissen, een *Versuch*, een experiment in een laboratorium waarin gedachten en concepten met elkaar reageren en daarbij idealiter niet alleen versmelten tot nieuwe begrippen, maar ook, en ten langen leste belangrijker, een graad van (geestelijk) *leven* opwekken, inclusief stemmingen en andere veronderstelde nevenproducten die men doorgaans uit het zuivere denken tracht te filteren. Deze studie waagt zich daarom op intellectueel scabreuze paden door een aantal sensitieve aspecten van het denken en het schrijven over samenleving en cultuur aanhangig te willen maken, of soms slechts heel voorzichtig te willen aanwijzen. Dat gebeurt overeenkomstig het door Hans Ulrich Gumbrecht opgetekende parool, waarbij het beschrijvende register van zijn zinsneden een stevige aansporing versluiert: „In je

²⁷ RILKE, R.M. (1922), *Die Sonette an Orpheus*, Leipzig: Insel Verlag, Erster Teil, XVI

verschiedener Weise und durch je verschiedenen Textelemente macht die Lektüre dieser Texte vergangene Wirklichkeiten mit Effekten von Unmittelbarkeit präsent, die wir sonst zu übersehen geneigt sind – ja die zu übersehen wir als *gute* Intellektuelle und Textwissenschaftler eigentlich *verpflichtet fühlen*.²⁸ Dat klinkt radicaler en stoutmoediger dan het feitelijk is bedoeld, vermits hier slechts wordt beoogd aan te knopen met enigszins in ongebruik geraakte tradities en praktijken, zonder de blijvende waarde van andere benaderingswijzen *rücksichtslos* te miskennen. Getracht wordt, kort gesteld, om een studiemethode – of misschien beter: een intellectueel ethos – te ontwikkelen en meteen te beproeven, die het gebruikelijke denken vanuit een disciplinair werkkader met min of meer heldere concepten en theorieën als instrumentarium, aanvult met verwijzingen naar minder talig expressieve aspecten die nochtans als bouwstenen van betekenis onverbreekelijk zijn verbonden met iedere beschouwing, elke argumentatie en zelfs louter ieder *In-der-Welt-sein*.

Om tot een voller inzicht van zulke studie-aanpak te komen, is het nodig en nuttig om een uiterst beknopt, doelgericht en dus geenszins exhaustief onderzoek te voeren naar de wijzen waarop men zinvol met de interpretatie, het becommentariëren en het presenteren van teksten kan omgaan. In het bijzonder uiteraard die teksten waarin het verlangen naar het verstaan van samenleving en cultuur centraal staan. Die beide termen behoren trouwens tot de meest weerbarstige die men kan aantreffen, en van beide is de laatstgenoemde nog de glibberigste. Aan weinig begrippen zijn immers meer verschillende inhouden toegekend en betekenissen vastgeknoopt dan aan het begrip cultuur. Dat mag opmerkelijk worden bevonden voor een concept dat, met ellips van het antieke adjectief in Cicero's notie *cultura animi*,²⁹ als verzelfstandigde woordvorm pas in de late achttiende eeuw algemene ingang vond ter beschrijving van de oefening, ontwikkeling en verfijning van de menselijke verstandelijke en ethische vermogens, al dan niet direct gelieerd aan de humanistische *Bildungsidee* of materiële en immateriële artistieke expressies. Vanaf haar genese kleeft aan het cultuurbegrip een kenmerkende onbepaaldheid, een onvatbaarheid die ongetwijfeld heeft bijgedragen tot haar ruime verspreiding als een begrip dat het soms moeilijk te verwoorden verhevene in een welluidende en compacte term samenbalt, maar tegelijk een meticulous onderzoek naar haar inhouden verhindert of minstens compliceert.

Wellicht niet toevallig vertoont dit concept enige gelijkenis met de eveneens moeizame begripsvorming omtrent *tijd*, waarover Augustinus zestien eeuwen geleden al opmerkte: „Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.”³⁰ Tot een min of meer gelijkaardige conclusie, maar dan als besluit van een overpeinzing over wat cultuur is, hoe men haar zinvol kan bestuderen en – vooral –

²⁸ GUMBRECHT, H.U. (2011), *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, München: Carl Hanser, p. 25 [cursivering: M.B.]

²⁹ CICERO, M.T. (45 v.Chr.), *Tusculanae disputationes*, Liber II, online, www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml, laatste raadpleging op 01.08.2013, Caput 13

³⁰ „Wat is dus tijd? Als niemand het aan mij vraagt, weet ik het; als ik het wil uitleggen aan iemand die het me vraagt, weet ik het niet.” – AUGUSTINUS, A. (397-398), *Confessiones*, Liber XI, online, www.thelatinlibrary.com/augustine/conf11.shtml, laatste raadpleging op 01.08.2013, Caput 14 [vertaling: M.B.]

verstaan, schijnt ook Hans-Georg Gadamer (1900-2002) te komen. In gedachten verzonken speelt deze Heidelbergse heraut van de moderne hermeneutiek immers met het idee dat, mocht het autonome cultuurbegrip reeds in de Oudheid zijn intrede hebben gedaan, het een kolfje naar de hand van Plato zou zijn geweest een tweede *Symposium* te dichten, waarin nog meer verschillende overtuigingen tot uitdrukking zouden worden gebracht dan tijdens het eerder aangerichte banket. Op Gadamers imaginair en hoogst anachronistisch genodigdenlijstje prijken daartoe op alle vlakken sterk verschillende figuren zoals Jean-Jacques Rousseau, Arthur Schopenhauer en Walter Benjamin.

Als gastheer zou Socrates bij die gelegenheid niet het onderzoek naar de ware gestalte van Eros horen te heropenen, bijvoorbeeld om na te gaan hoe de seksuele denkbeelden en *mores* zich in latere tijden hebben ontwikkeld of integendeel zijn verkrampd, wel zou hij iedere aanwezige tijdreiziger moeten polsen naar zijn opvattingen over cultuur³¹ – of nauwkeuriger: *de* cultuur, want het begrip is slechts een bestaan als *singulare tantum* gegund.³² Wijdloppige tweegesprekken en discussies zouden zich zonder twijfel rond dat thema ontspinnen, gelijkend op die welke men reeds kent uit de *Charmides*, waarin Critias en Socrates vergeefs blijven zoeken naar wat bezonnenheid (*sophrosyne*) betekent, of tenminste pogen een laatste omvattende omschrijving uit een veelheid aan mogelijke definities te zuiveren, die een poosje kan standhouden bij de geringste tegenwerpingen. Denken over cultuur zou zich tijdens zo'n banket dus ontspinnen als een naar opzet even ernstig, als in de feiten louter onderhoudend avondvermaak, zonder realistisch vooruitzicht op een finale begripsbepaling.

De herinneringen aan de platoonse dialogen – voornamelijk de reeds genoemde, maar tevens de *Phaedrus* (waarin de eloquentie en de redekunst worden geanalyseerd) – die hier worden opgeroepen, hoeven minder te bevreemden dan de lezer misschien ervaart. Waar het in Gadamers gedachteoefening op aankomt, is immers precies het teruggrijpen naar die socratische gespreksvorm, die wat hem betreft als onontbeerlijk mag gelden voor ieder streven naar werkelijk *verstaan* (*verstehen*). De dialoog, reëel of denkbeeldig, is volgens hem namelijk een bijzonder wendbare verkenner, geschikt om de meest complexe en meerduidige onderwerpen in openheid en niet gehinderd door formele methodische schema's te bevragen. Tenminste, dat geldt zolang men zich niet ter wille van een methode beperkt tot het registreren van (eenvoudig of moeilijk) meetbare doelrationele handelingen.

Van doorslaggevend belang is in het gesprek de vaardigheid van de gesprekspartners om vragen en vraagjes te verzinnen, ter uitdieping interessant materiaal aan te voeren en zich niet gegeneerd te voelen om steeds verder door te vragen binnen een setting die kan evolueren van een tamelijk artificieel vragen en antwoorden, tot een echte dialoog waarbij de verschillende componenten van vraag, antwoord en tegenspraak niet meer zo helder zijn te onderscheiden, maar een functionele eenheid vormen met het vertellen van

³¹ GADAMER, H.-G. (1985), 'Die Kultur und das Wort', 9-25 in *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 9

³² Het *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache* stipuleert onder het lemma 'Kultur' uitdrukkelijk 'ohne Pl.'; KLAPPENBACH, R. et alia (1973/1984), *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, 3. Band, Berlin: Akademie Verlag der Wissenschaften der DDR

anekdotes en andere secundaire gesprekslijnen. Zulk uitdiepend gesprek is daarom alleen mogelijk wanneer de antwoorden op soms moeizaam gestelde vragen en half geprononceerde suggesties nog open en onbeslist (*in der Schwebe*) zijn, en dus niet worden verondersteld bekend te zijn, zoals bij oninteressante retorische vragen, of in die quasi monologische redes waarbij de machtsbalans tussen de deelnemers aan het gesprek al te sterk naar een kant overhelt. Een gespreksgeenoot die een vraag stelt of een gedachtegang initieert, mag er trouwens ook niet op gebrand zijn om de daarop volgende antwoorden of reacties van de andere deelnemer(s) meteen neer te sabelen. Integendeel moet hij zich engageren om het amalgaam van opvattingen en argumenten die kunnen opborrelen oprecht in overweging te nemen en te toetsen of ze enigermate steekhoudend zijn. Hij die zich in zulk vragenstellen en attent luisteren een meester toont, stelt Gadamer in een aan Heidegger refererende zinsnede, die beheerst waarlijk de kunst en kunde van het denken.³³

Wie zich wil oefenen als meestersgezel in het denken, moet op de een of andere manier ten volle *in gesprek raken*, een gesprek dat in openheid en *associatief* dient te verlopen, waarin geen machtsposities worden geclaimd: zoveel hoort men minimaal te onthouden uit Gadamer's preliminaire overpeinzingen. Toch volstaat dat minimale inzicht bezwaarlijk als een vanzelfsprekend fundament om een (nieuwe) methode op te vestigen ter studie van de diverse cultuurconcepten die in dit werkstuk worden opgediept. Niet in laatste instantie omdat het niet meteen duidelijk is in hoeverre het idee van een *gesprek* vertaalbaar is naar de lectuur van een *tekst* – een lastige kwestie waarop verderop nog wordt ingegaan. Wat hier wordt aangestipt over de bijdrage van een gesprek om tot zogenaamde waarheidsvinding (of wat daarvoor moet doorgaan) te komen, zal menig lezer echter allereerst – zeer terecht – opvatten als een basisintuïtie die herinnert aan een (protowetenschappelijk) associatief en begrijpend-verkennend denken. Een basisintuïtie die veeleer is gericht op het direct (cf. het Duitse adjectief *unmittelbar*) interpretatief capteren van een zin of een betekenis van fenomenen of handelingen, dan op het pogen een causale relatie vast te stellen tussen stringent onderscheiden oorzaken en gevolgen. De open dialoogvorm legt in dat opzicht treffend getuigenis af van het actueel vaak als storend of typerend ervaren onvast en grillig verloop van een zoektocht naar het verstaan van sociale en culturele fenomenen en ontwikkelingen. Een grilligheid die sterk contrasteert met de veronderstelde rechtlijnigheid en het kennis cumulerende karakter van de door formele logica's gestuurde causaal verklarende wetenschappen, die omwille van hun vermeende zuiverheid en verbijsterende capaciteit tot kennisaccumulatie alom worden geprezen – wellicht ook door de lezer die niet dorst door te bladeren naar een volgend hoofdstuk.

Dat een zoektocht naar waardevolle kennis, gebaseerd op een onderzoeksprogramma dat louter beoogt causale relaties vast te stellen, maar zonder een (minstens complementaire) *verstehende* of interpretatieve component, in disciplines verschillend van de natuur- en wiskundige echter amper tot een bevredigende conclusie leidt, blijkt

³³ GADAMER, H.-G. (1960/1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) [hierna verkort tot: *WM*], pp. 368-373

onder invloed van het verlangen naar reinheid langzamerhand in het publieke vergeetboek te zijn beland. Sterker nog, alleen bevindingen die men kan vatten in parameters van bij voorkeur universeel geldige wetmatigheden, worden nog verzoenbaar geacht met de opdracht gesteld aan alle wetenschappelijke disciplines. Het ter dege willen verstaan van de betekenis van fenomenen en het intentionele aspect van het menselijk handelen, schijnt binnen het dominante discours te zijn verzwolgen in de idolatrie van steriele verklarende modellen, waarin wispelturigheid, twijfel en onvolmaaktheid geen plaats meer vinden.³⁴ De humane wetenschappen beleven zo de doorwerking van een ten laatste in de achttiende eeuw gestart proces, dat vanuit een vooruitgangsgeloof werd geïnitieerd om het denken over de mens, zijn samenleving en cultuur volmaakt te enten op het model van de natuurwetenschappen. Een nauwkeurige omlijning van de studieobjecten en een bijpassende methodeleer werden aldus betracht ter ontwikkeling van een idealiter alle humane faculteiten omvattende *physique sociale*, waarvan Claude Henri de Saint-Simon, Auguste Comte, Frédéric le Play en Adolphe Quételet als de eerste en patronerende discipelen te boek staan. Op een beredeneerde manier durven breken met dat onverminderd opgeld makende reductionistische discours en met Gadamer's intuïtieve voorzet als uitgangs- en voornaamste referentiepunt demonstreren welke alternatieve benaderingswijze in de tradities van de humaniora kan worden uitgedacht, omschrijft het doel van het voorliggende hoofdstuk, dat hiermee bijna is ingeleid.

Aangestipt moet alleen nog worden dat het gecontesteerde sciëntistische vertoog nooit door iedereen werd aanvaard of als beloftevol werd beschouwd. Voor velen was het van meet af aan duidelijk dat het natuurwetenschappelijke model de studie van de humane faculteiten slechts zou passen als een dwangbuis. Zeker in het Duitse taalgebied, waar de hoeders van *Kultur* en *Bildung* zich in verlichte aristocratische middens ophielden, werden zulke ontwikkelingen met argusogen gevolgd. Richtinggevend hierin is het fameuze *Viergestirn der deutschen Klassik*, een literair-wijsgerig gesternte gevormd door Christoph Martin Wieland, Johann Gottfried von Herder, Johann Wolfgang von Goethe en Johann Christoph Friedrich von Schiller. Deze vier en anderen in hun schaduw, meenden ten diepste dat zij de wegbereiders waren van een Avondland waarover de humanistische zon met toenemende intensiteit zou schijnen. Aan dat doel zouden de natuurwetenschappen beslist bijdragen (c.q. onder de vorm van een eigenzinnige, anti-newtoniaanse *Naturanschauung* zoals Goethe voorstond), maar het Arcadië zou toch vooral geschieden door toedoen van de geestescultuur, gebed in een esthetisch geïnteresseerde *res publica litterarum*, waaraan zij enthousiast en met oprechte trots gestalte gaven.³⁵ Het nastreven van een *universeel-generalistische* en dus niet vakwetenschappelijk-specialistische, *Bildung zum Menschen* met aandacht voor wat de cultuur in haar volheid heeft te bieden, gold voor hen als hoogste goed. Een humanistisch ideaal dat spoedig werd verankerd in de Pruisische staatsinrichting met de oprichting van de Friedrich-Wilhelms-Universität onder impuls van de broers Wilhelm en Alexander von Humboldt in het eerste decennium van de negentiende eeuw en daarna werd

³⁴ BAUMAN, Z. (1978), *Hermeneutics and Social Science. Approaches to understanding*, London: Hutchinson, p. 11.

³⁵ WM, pp. 14-15

geëxporteerd naar de Verenigde Staten waar de John Hopkins University vanuit eenzelfde streven het levenslicht werd geschonken.

De scepsis ten aanzien van doorgedreven specialisatie, die bij zulke (geestes)aristocratische figuren altijd levendig is gebleven, kon, zoals vandaag duidelijker dan ooit blijkt, nochtans niet verhinderen dat de onloochenbaar succesrijke natuurwetenschappen in de daarop aansluitende twee eeuwen steeds prominenter als verplicht na te volgen voorbeeld werden gepositioneerd. Het positivisme heeft daardoor een onuitwisbare stempel gedrukt op de methodestrijd (en tevens bestaanscrisis) waarin de humane wetenschappen vanaf de Verlichting tot heden zijn verwickeld. Zelfs het fameuze, door Wilhelm Windelband (1848-1915) aangestipte, onderscheid tussen de nomothetische *Gesetzeswissenschaften* en de idiografische *Ereigniswissenschaften* (in het bijzonder de geschiedkunde)³⁶ vormde, ondanks de intuïtieve aannemelijkheid ervan, nooit een beslissend argument in de kennistheoretische legitimeringscrisis van wat in navolging van Wilhelm Dilthey (1833-1911) stilaan de *Geisteswissenschaften* werden genoemd.³⁷ Aanhoudende twijfel over het al dan niet bijzondere statuut van die geesteswetenschappen inzake object- en methodedefiniëring binnen het geheel der wetenschappen, ontlokte ook in de zestiger en zeventiger jaren van de twintigste eeuw nog felle wetenschapssociologische en –kritische discussies, met protagonisten zoals Paul Feyerabend, Jürgen Habermas, Thomas Kuhn, Imre Lakatos, Ilya Prigogine en Isabelle Stengers.

Die soms bijzonder inspirerende, maar soms ook enerverende discussies zullen hier niet worden hernomen. Ze vormen echter wel de achtergrond waartegen Gadamer zijn eigenzinnige naspeuringen verrichtte. Die naspeuringen laten zich verstaan als een fundamentele bevraging van wat de notie van een interpretatieve dialoog, zoals die zo-even in enkele grove gedachtelijnen werd gepresenteerd, zou kunnen bijdragen aan een verdere ontwikkeling van de humane wetenschappen. Zijn actualisering van de vraag hoe het verstaan van zin, betekenis en intenties überhaupt mogelijk is, eist in dit hoofdstuk de aandacht op. Het ontwerp van een bepaalde vorm van ideeëngeschiedenis en cultuurkritiek, zoals ook het opzet van deze studie inhoudt, weet zich immers geconfronteerd met een complexiteit aan in meer dan louter nuances onderscheiden onderzoeksprogramma's, begrippenkaders en theorieën. Om zulke altijd hoofdige en zelf ook historisch gesitueerde constructie zinvol gestalte te kunnen geven, is een vorm van *meta-hodische* reflectie – het nalopen van afgelegde (denk)wegen – over het project evenwel primordiaal. Aan de hand van een uitdiepend, zowel achteromkijkend als vooruitblikkend gesprek, aangevat vanuit een Gadamerlectuur, aangevuld met erg recente overpeinzingen van Hans Ulrich Gumbrecht en met canonieke denkers zoals Wilhelm

³⁶ WINDELBAND, W. (1894/1915), 'Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede', 136-160 in *Präludiven: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen: J.C.B. Mohr

³⁷ Merk hierbij op dat het onderscheid tussen *nomothetisch* en *idiografisch* onderzoek primair doelt op een methodisch verschillend onderzoeksopzet en dus niet op een verschil in onderzoeksobject, zoals dat wel wordt uitgedrukt in de dilthey'sche antoniemen *natuurwetenschappen* en *geesteswetenschappen*, hoewel ook bij de eerste dichotomie de geschiedkunde en de *Kulturwissenschaften* in het algemeen expliciet een bijzondere positie innemen als studiegebieden waarbij veralgemeningen niet kunnen worden gevalideerd.

Dilthey, Martin Heidegger en Max Weber als imaginaire disputanten, wordt in deze prelude getracht enkele basisvooronderstellingen aan te wijzen waarop het werkstuk als geheel rust.

Acute onzekerheid over hoe een onderzoeker zich tot zijn eigen discipline verhoudt, verhevigd nog door een waargenomen crisis van die wetenschapstak binnen een breder wetenschappelijk kader, noopt er redelijkerwijze toe vooreerst enkele passen terug in de tijd te zetten, op zoek naar denkbeelden die ooit evident leken, maar later door voortschrijdende inzichten of door toedoen van strijd binnen *Academia* (waarvan Kuhn in zijn *Structure of Scientific Revolutions* het basismechanisme beschreef) aan de kant werden geschoven. Wie zich wil verdiepen in het interpretatievraagstuk zoals dat in de humane studiën van de voorbije anderhalve eeuw opduikt, komt tijdens zulke onderneming al snel in aanraking met het latere werk van Wilhelm Dilthey. Met het munten van de reeds aangestipte notie *Geisteswissenschaften* bakende hij rond de *Jahrhundertwende* niet zozeer een exclusief, van iedere natuurwetenschappelijke invloed gevrijwaard domein voor de *humaniora* af, maar wist zo wel onder één welluidende benaming een heleboel (sub-)disciplines samen te brengen, die het vergaren van kennis over het menselijke wezen, zijn samenleving en cultuur als opdracht hebben gekozen. In het bijzonder ressorteren daaronder studierichtingen zoals de geschiedkunde, de economie, de sociale wetenschappen, de taal- en letterkunde, de architectuur, de muziek, de psychologie, deelgebieden van de biologie en uiteraard ook de wijsbegeerte – als een zorgzame moeder van de voorgenoemden. „All diese Wissenschaften beziehen sich auf dieselbe große Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe und Theorien in Beziehung auf diese Tatsache”, noteert Dilthey over wat die disciplines gemeenschappelijk hebben.³⁸

CONGENIAAL
VERSTAAN

Zulke begripsbepaling impliceert dat Dilthey er geen zwaarwichtig bezwaar tegen heeft om geesteswetenschappelijke kwesties te analyseren met behulp van natuurwetenschappelijke causaal-verklarende schema's. Wel suggereert diezelfde begripsbepaling dat een dergelijk onderzoek niet meteen de voorkeur geniet, vermits het altijd beperkt en oppervlakkig zal zijn, doordat daartoe louter de externe manifestaties van het menszijn (i.e. door gedragsbevraging) in aanmerking worden genomen. *Vertellen* of normatief *oordelen* vanuit een geëxpliciteerde ethiek over hoe een samenleving georganiseerd is en hoe ze zich kan of moet herorganiseren, staat doorgaans niet al te hoog op het prioriteitenlijstje van de staathuishoudkunde en de sociale statistiek. Tevens behoort het tot de gerechtvaardigde verwachtingen dat de bevindingen van zulk causaliteitsonderzoek zullen zijn gekleurd door een zeer hoog abstractieniveau, zodat het eindresultaat niet meer valt in te passen binnen de concreet ervaarbare werkelijkheid en haar directe (*unmittelbare*) geestelijke exploten. Wie echter op een fundamenteeler en paradoxaal ook bevattelijker niveau kennis wenst te nemen van humane processen en creaties, leert Dilthey, die dient zich te bekwamen in een (historisch) verstaan. Zulk

³⁸ DILTHEY, W. (1910/1965), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Band*, Stuttgart: B.G. Teubner [hierna verkort tot: *AgWG*], pp. 79-80

verstaan en duiden wordt door hem opgevat als een methode die slechts op een beperkte waaier van onderwerpen kan worden toegepast, met name die welke als uitdrukkingen van het leven met *Geist* zijn behept: „Das Gegebene sind hier immer Lebensäußerungen. In der Sinnenwelt auftretend, sind sie der Ausdruck eines Geistigen; so ermöglichen sie uns, dieses zu erkennen.”³⁹

Hoe mag men zich dit streven naar een fundamentele verstaan *in concreto* voorstellen? Vooreerst moet worden benadrukt dat er volgens Dilthey een (onvolmaakte) identiteitsrelatie bestaat tussen het kennende subject en diens studieobjecten. Die laatste zijn te begrijpen als de objectieve voortbrengselen van een subjectieve geest, wat impliceert dat het naar objectieve kennis zoekende individuele subject in eerste instantie zichzelf en de eigen levenservaringen dient te bevragen.⁴⁰ Immers: „Nur was der Geist geschaffen hat, versteht er.”⁴¹ Wat als geobjectiveerde expressie van het leven (*Lebensäußerung*) kan worden beschouwd, is echter heteromorf en wordt daarom door Dilthey uit educatieve overwegingen (en alleen daarom) in drie grote categorieën ingedeeld.⁴² Een eerste onderverdeling omvat de zogenaamd ‘grote’ en ‘theoretische’ concepten, oordelen en denkbeelden. Materiaal met andere woorden, dat een directe subjectieve beleving (*Erlebnis*), indien überhaupt mogelijk, in ieder geval niet zonder meer toelaat en mede wegens het hoge abstractieniveau voornamelijk het domein der wetenschappen en wiskunde toebehoort. Kenmerkend voor deze begrippen is dan ook dat er een terdege gedefinieerde betekenis in vervat ligt, die weinig onderhevig is aan spatio-temporele beïnvloeding en daarom ook zonder een specifieke context in acht te nemen, goed zijn te begrijpen. Bij een rechthoekige driehoek is de kwadratsom van de lengtes van de aanliggende zijden altijd gelijk aan het kwadraat van de lengte van de schuine zijde, ongeacht of Pythagoras dit ’s ochtends in Attika, of Descartes dit ’s middags in Franeker berekent.

Het geheel van menselijke handelingen in relatie tot een imminent doel vormt een tweede, sterk van de eerste verschillende, afdeling van *Lebensäußerungen*. Deze handelingen, zoals het aanscherpen van een potlood of het doorvoeren van een handelstransactie van eender welke omvang, ontspringen weliswaar aan het verstandelijke en psychische menselijke leven, maar door hun doelgerichtheid ontwikkelen ze zich vaak eenzijdiger en regelmatig dan het impulsieve innerlijke, waaruit ze zijn ontstaan, zou doen vermoeden. Het handelen vindt daardoor nog niet plaats los van een subject – dat is immers onmogelijk –, maar de directe relatie tussen een handeling en een individuele levenssamenhang, sluit niet steeds even nauw.

Dit is wel het geval met de expressies van het leven die Dilthey in een derde categorie onderbrengt en vat onder de noemer *Erlebnisausdrücken*. Het gaat hierbij niet om introspectieve beschouwingen, maar wel degelijk om verstandelijk en zintuiglijk *doorleefde* uitingen van het menselijke bestaan, die weliswaar ontluiken in het alledaagse

³⁹ AgWG, p. 205

⁴⁰ AgWG, pp. 191, 208

⁴¹ AgWG, p. 148

⁴² AgWG, pp. 205-207

leven, maar een autonoom existierende geestelijke gestalte hebben gekregen door toedoen van beeldende kunstenaars, wijsgeren, historiografen en – misschien nog het meest oorspronkelijk – op schrift gesteld en op de *bühne* gebracht door redenaars, toneeldichters en -spelers. Als exempel mag worden gedacht aan Robert Musils *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) of Thomas Manns *Der Tod in Venedig* (1911) en Benjamin Brittens operabewerking van diezelfde novelle (1973).

Het verstaan van al deze levensexpressies rust op een heel eenvoudig beginsel: het verlangen in een intersubjectieve ontmoeting te vatten wat de andere wenst of bedoelt. In een eerste, hoogst elementaire vorm heeft het verlangen te verstaan daarom alleen betrekking op het vatten van betekenis van weinig markante handelingen zoals het plooiën van een brief, het uitschrijven van een cheque of het uitdrukken van vreugde dan wel van pijn door de gelaatspieren op een bepaalde manier op te spannen. Het resulterende elementaire verstaan volstaat om het gebruikelijke, ruwe alledaagse samenleven mogelijk te maken. Men hoeft niet nader stil te blijven staan bij de diepere innerlijke kwaliteiten van het individu; het verstaan kan en mag gerust oppervlakkig blijven zolang de betekenis van de handeling of uitdrukking meteen verstaanbaar is. Een ambulante krantenverkoper die in een tochtige stationsonderdoorgang een aantal dagbladen heeft uitgestald, behoeft geen indringend onderzoek naar zijn persoon om te verstaan dat die man graag een exemplaar van een van zijn kranten aan de min of meer toevallige passant zou willen verkopen. Het elementaire verstaan van een levensexpressie houdt dus reeds ruim halt vóór een analyse van het diepere innerlijke van het ontmoette subject noodwendig wordt. Het diepere verstaan blijft, zo stelt Dilthey, „immer vor der Tür: aber er braucht nicht einzutreten.”⁴³

Toch vindt ook dit (al te evidente) elementaire verstaan niet in het zinledig ijle plaats. De veelheid aan vormen waaronder geestesexpressies zich in de werkelijkheid tonen, ressorteren onder een tussen de individuen bestaande gemeenschappelijkheid, die Dilthey slechts deels in navolging van Hegel omschrijft als een *objectieve geest*. Deze objectieve geest constitueert een aantal domeinen van het menselijke samenleven, die individuele *Lebensäußerungen* binnen een door tijd en ruimte bepaald *Kulturkreis* bestendig en overzichtelijk ordenen volgens een gelede structuur, zoals taal, moraal, levensbeschouwing en recht. Zo wordt een zinsnede pas dan eenvoudig verstaanbaar wanneer men deel uitmaakt van een taalgemeenschap waarbinnen men – doorgaans onbewust – vertrouwd is met de betekenis van woorden en de grammaticale verschijningsvormen ervan. Gelijkaardige uitspraken, handelingen of non-verbale expressies worden dan ervaren als bijzondere gevallen van een algemene betekeniseenheid of een *type*, waarbij de uitdrukking en de geestesinhoud die erin wordt uitgedrukt, samenvallen en vrijwel meteen worden verstaan.

Boeiender nochtans dan het alledaagse quasi probleemloze verstaan, is het verstaan dat effectief wordt gehinderd door onzekerheid of tegenspraak. Van belang is hier dat er een afstand ontstaat tussen een levensuitdrukking en de zin die eraan wordt toegekend. Als uiterst herkenbaar mag het voorbeeld gelden van iemand die een mening verkondigt

⁴³ AgWG, p. 208

die volstrekt in tegenspraak lijkt met zijn lichaamshouding. Een eerste mogelijkheid voor de gesprekspartner bestaat er dan uit zijn waarnemingen te controleren door scherper te observeren, als het ware in een poging het elementaire verstaan te herstellen. Lukt dit niet, dan zal men via inductieve weg proberen dit gedrag te kaderen binnen het levensraamwerk (*Lebenszusammenhang*) van de verwarring stichtende spreker. Uit dit door een gesprekspartner zelf geconstrueerde totaalbeeld van de ander, dat per definitie onvolmaakt zal zijn omdat het tot stand is gekomen op basis van onvolledige informatie en vluchtige indrukken, wordt desalniettemin vaak op vlotte wijze mogelijk en verwacht toekomstig handelen gededuceerd. Absolute zekerheid over de dieper wortelende intenties van een gesprekspartner en diens feitelijke handelen levert dat vanzelfsprekend niet op; hoogstens kunnen uitspraken worden geformuleerd met een graad van waarschijnlijkheid.

Een worsteling met onzekerheid en onbekende factoren is nu evenwel net kenmerkend voor wat Dilthey de *hogere vormen* van het verstaan noemt. Het verstaan kan enkel in blijvende onzekerheid tot stand komen door middel van een inductief proces dat opmerkelijkwijze niet resulteert in universeel geldige kennis, maar integendeel slechts uitspraken oplevert, die altijd singulier en ambigu blijven – *moeten* blijven. Hoezeer Dilthey, duidelijk in navolging van Friedrich Schleiermacher, de romantische onderzoeker van het verstaan bij uitstek, het uiteindelijk steeds individuele karakter van het hogere verstaan beklemtoont en waardeert, toch is het zoeken naar het verstaan van wat als typisch en algemeen menselijk mag gelden voor hem hieraan niet geheel tegengesteld. De enkelvoudige en individueel beleefde verstaansvraagstukken – hoewel minder eenvoudig en überhaupt minder oplosbaar dan in het geval van een elementair verstaan – zijn immers slechts als particulier herkenbaar wanneer wordt vergeleken met wat men gemeenschappelijk acht voor een grotere gemeenschap. Precies „hierin”, stelt Dilthey, „liegt die eigenste Leistung des Verstehens für die Geisteswissenschaften. Der objektive Geist und die Kraft des Individuums bestimmen zusammen die geistige Welt. Auf dem Verständnis dieser beiden beruht die Geschichte.”⁴⁴

Voor een goed begrip dient nog even te worden teruggekoppeld naar de enkele alinea's eerder aangestipte mogelijkheid van een inductief proces, waarvan werd gesteld dat het er kan toe bijdragen om een hoger verstaan te ontwikkelen. Uitgaande van de gebruikelijke kennistheoretische betekenis ervan, zou men kunnen veronderstellen dat hiermee wordt bedoeld dat herhaalde waarnemingen van levensexpressies tot de formulering van een (voorlopig geldige en naderhand falsifieerbare) hypothese kunnen leiden. Dit is echter beslist niet verenigbaar met het opzet van Dilthey. Het ontwaren van een *Lebenszusammenhang* acht hij onmogelijk te bereiken door louter (extern) waarnemen en registreren, ongeacht de nauwkeurigheid of de herhalingsfrequentie van een observatie of een registratie. De betrachte samenhang moet veeleer *in het beschouwende subject zelf* worden gecreëerd, niet primair op basis van introspectie of een psychologisch dieptezicht, zelfs niet door een zwaarwichtige intellectuele activiteit te ontplooiën, maar

QUEESTE NAAR
OBJECTIVITEIT

⁴⁴ AgWG, pp. 212-213

door *Erlebnis* – het mentaal en fysiek *beleven*, idealiter met een intensiteit waarvan men doordrongen raakt zoals van een elektrische schok. De deugdelijkheid van de betrachte levenssamenhang is dus afhankelijk van de rijkdom en kracht van de beleving.

Het hogere verstaan komt, anders geformuleerd, in het eigen *zelf* tot stand door transpositie, door het „Sichhineinversetzen, sei es in einen Menschen oder ein Werk.”⁴⁵ Niet een empathisch medeleven of meevoelen wordt hiermee aangeduid, maar – veel sterker en ingrijpender nog – een *overdracht* van de beleving van een initieel object naar het subject, dat een levensuitdrukking kan „Nachbilden oder Nacherleben”.⁴⁶ Het subject dat op verstaan uit is, reconstrueert en herbeleeft met andere woorden in zichzelf ten volle andermans levensexpressies. Idealiter vinden de resulterende *Erlebnisausdrücken* hun beslag onder de vorm van geschiedkundige, literaire of anderssoortige (bijvoorbeeld ook sociologische) geschriften, waarin de elektriserende puls van de beleving vrijwel direct toegankelijk blijft. Het zijn deze schriftelijk gefixeerde uitdrukken die volgens Dilthey ten grondslag liggen aan een geestelijke ontwikkeling en aanscherping van het zelfbegrip, doordat ieder subject principieel in staat is het op schrift gestelde gebeuren, hoe vreemd (in zijn algemeenheid, of juist in zijn particulariteit) of hoe langgeleden ook, steeds opnieuw en heel getrouw te beleven.

Dit herhaalbare proces van *Sichhineinversetzen*, *Nachbilden* en *Nacherleben* geeft gestalte aan de methodologische kern van Diltheys onvoltooid gebleven ontwerp van een *Kritik der historischen Vernunft*. Zoals de titel laat vermoeden, was dat werkstuk bedoeld als een uitbreiding en ingrijpende herwerking van Kants eerste *Kritik* ter fundering van een ‘zuiver’ wetenschappelijk verstaan van de historisch-maatschappelijke werkelijkheid, maar die in niets meer zou gelijken op de universele apriorische structuren van Kants transcendentiaalfilosofie. Duidelijk wordt immers dat de mogelijkhedenvoorwaarden van een hoger verstaan finaal berusten op hetgeen Dilthey, geheel in lijn met de genie-esthetiek van Schleiermacher, een persoonlijke genialiteit noemt. Dit bijzondere vermogen van de interpreter om congeniaal dezelfde positie in te nemen als de auteur van schriftelijk gefixeerde levensexpressies, wordt door Dilthey uitgeroepen tot de ware interpretatie constituerende techniek, de koninklijk geplaveide weg naar wat hij als *Auslegung* omschrijft. „Das kunstmäßige Verstehen dauernd fixierter Lebensäußerungen nennen wir Auslegung. Da nun das geistige Leben nur in der Sprache seinen vollständigen, erschöpfenden und darum eine objektive Auffassung ermöglichenden Ausdruck findet, so vollendet sich die Auslegung in der Interpretation der in der Schrift enthaltenen Reste menschlichen Daseins. Diese Kunst ist die Grundlage der Philologie. Und die Wissenschaft dieser Kunst ist die Hermeneutik”, onderwijst Dilthey.⁴⁷ De achterliggende idee is deze: het menselijke leven is van nature eindig en beperkt, zodat men voor het verstaan van wat verleden is, nood heeft aan een verkorte weg tot een objectief verstaan van schriftelijk bewaarde talige resten van het menselijk bestaan. Eerdere voorbeelden van een (con)geniaal verstaan strekken hierbij tot voorbeeld, toetsing en verdere

⁴⁵ *AgWG*, p. 214

⁴⁶ *AgWG*, p. 214

⁴⁷ *AgWG*, p. 217

ontwikkeling.⁴⁸ Iedere nieuwe interpretatie, op basis van een herhaalde Erlebnis en diverse vormen van literatuurstudie en tekstkritiek, door sensibele hermeneuten beoefend, maakt een discursieve progressie tot een objectief verstaan en historisch bewustzijn mogelijk.

Zulk opmerkelijk samensmelten van *Lebensphilosophie* (onder de bijzondere vorm van wat Paul Ricœur treffend een *levenshermeneutiek* noemt),⁴⁹ romantische psychologie en historisme, wordt door Gadamer in diens retrospectieve beschouwingen over de hermeneutiek, zoals opgenomen in zijn hoofdwerk *Wahrheit und Methode* (1960), slechts weinig enthousiast onthaald. Hij verwijt Dilthey zowel een gebrek aan inzicht in de temporaliteit van het verstaan, alsook een irrelevante bekommernis om objectiviteit. Het streven naar een congeniaal verbonden zijn met de oorspronkelijke auteur en deze, naar „der kühne Satz Schleiermachers”, nog beter trachten te verstaan dan hij zichzelf en zijn eigen geschriften begreep,⁵⁰ verraadt bij Dilthey een oude en traditievolle, maar tegelijk zeer betwistbare hermeneutische preoccupatie: het verlangen een grote mate van historische authenticiteit te bereiken door de premisse te volgen dat een tijdsnede vanuit zichzelf moet worden verstaan en dus niet aan de hand van maatstaven eigen aan de tijd van de interpreter.⁵¹ De interpreter wordt met andere woorden het vermogen toegedicht zich los te kunnen maken van zijn existentiële en subjectieve gehechtheid aan een specifieke chronotoop. Zulke assumptie was in de negentiende eeuw onder impuls van Leopold von Ranke wijd verbreid geraakt. Die bijzonder invloedrijke historicus achtte het mogelijk dat men door een uitgekende bronnenkritiek het ongecontamineerde verloop van de geschiedenis zou kunnen optekenen; het ideaal en tevens het motto van de geschiedschrijving verwoordde hij als *blos zeigen, wie es eigentlich gewesen*. Het verleden van de mensheid moet men zich conform zijn denkbeelden voorstellen als een open boek dat in beginsel ontcijferbaar is, weze het lang niet altijd zonder moeite of binnen een kort tijdsbestek.⁵²

Hetgeen Dilthey zijn lezer voorlegt, is daarom te begrijpen als een levensfilosofische modificatie van Rankes methodologie, waarbij het historisch authentiek verstaan vanuit zijn optiek niet langer alleen door gestrenge (filologische) studie mogelijk wordt, maar tevens door, zoals Gadamer het synthetiseert, „ein kongeniales intuitives Verbundensein, das dem Historiker ein sonst nur mühsam erreichbares Verständnis spontan ermöglicht. Grundsätzlich hält [Dilthey] aber solches Verständnis, das in Ausnahmefällen auf geniale Weise gelingt, durch die Methodik der Wissenschaft immer für erreichbar.”⁵³ Overigens ziet Dilthey in dit opheffen van grenzen eigen aan het bevattingsvermogen van de interpreter door de introductie van een boventijdelijk vermogen tot *vergelijking* op basis van congenialiteit niet alleen een opgave voor de geschiedkunde. Ook de andere humane wetenschappen kunnen de limieten van het eigen ervaringsbereik (*Erfahrungskreis*)

⁴⁸ AgWG, pp. 216-218; cf. DE MUL, J. (1993), *De tragedie van de eindigheid. Dilthey's hermeneutiek van het leven*, Nijmegen/Kampen: Katholieke Universiteit Nijmegen/Uitgeverij Kok Agora, pp. 332-335

⁴⁹ RICŒUR, P. (1991), *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn: Ambo, p. 32

⁵⁰ AgWG, p. 217

⁵¹ WM, p. 235

⁵² WM, p. 245

⁵³ WM, p. 237

doorbreken om, zoals hij dat patent verwoordt, tot „Wahrheiten von größerer Allgemeinheit aufzusteigen.”⁵⁴

Dat deze schijnbaar flagrante ontkenning van de temporaliteit van het kennende subject tot een objectief historisch bewustzijn zou moeten leiden, zoals Dilthey meent, botst, zoals reeds aangestipt, op tamelijk sterke tegenwerpingen van Gadamer. In afkeurende bewoordingen die hij evenwel spoedig alweer afzwakt, stelt hij onomwonden dat Dilthey zich dicht in de buurt van Hegels speculatieve idealisme waagt, wanneer die de eindige en beperkte mens een volmaakt historisch verstaan in het vooruitzicht lijkt te stellen.⁵⁵ Meer specifiek betreft Gadamer dat Dilthey de verreikende consequenties van de menselijke eindigheid onvoldoende inschat: „Für Dilthey bedeutete das Bewußtsein der Endlichkeit keine Verendlichung des Bewußtseins und keine Beschränkung. Es bezeugt vielmehr die Fähigkeit des Lebens, sich in Energie und Tätigkeit über alle Schranken zu erheben. Insofern stellt sich in ihm gerade die potentielle Unendlichkeit des Geistes dar.”⁵⁶ Zelfs indien deze *oneindigheid* van de geest zich realiseert in een *historischen Vernunft* dat geen volledig en voltooibaar historisch bewustzijn impliceert, maar ‘slechts’ een oneindige opgave voor mensen van alle tijden, dan nog blijft Gadamer uiterst sceptisch over de door Dilthey voorgestelde objectieve aard van dit verstaan. Hoe zou immers de fundamenteel subjectieve grondslag van het verstaan gestalte kunnen geven aan algemeen geldige uitspraken die kaderen binnen een consciëntieuze *Logik der Geisteswissenschaften*?⁵⁷

Inderdaad kan moeilijk worden ontkend dat zulke objectiviteitsclaim in deze context bevreedt en die verdient dan ook een nadere beschouwing. Hiertoe dient te worden herinnerd aan het eerder toegelichte voornemen van Dilthey om de contouren te schetsen van een methode voor de humane wetenschappen, onafhankelijk van de natuurwetenschappen. Terecht kan men er, zoals De Mul doet, op wijzen dat het begrip *algemeengeldigheid* zoals het gebruikelijk wordt gehanteerd vanuit een natuurwetenschappelijke benadering, hier niet aan de orde is, ondanks het gegeven dat Diltheys formuleringen nog vaak (misleitend en onhandig) putten uit het cartesiaanse repertorium.⁵⁸ De notie objectiviteit kan slechts met moeite standhouden in een denkkader dat niet langer de kantiaanse algemeen gedeelde apriorische structuren erkent, waardoor het subject zich een begrip kon vormen van de ervaringswereld, maar integendeel de subjectieve component van het verstaan door *Erlebnis* benadrukt. Toch kan aan deze notie – ternauwernood en mits een aanzienlijke dosis welwillendheid – worden vastgehouden wanneer men ervan uitgaat dat niet ieder subject de historisch-maatschappelijke werkelijkheid op volstrekt individuele wijze interpreteert. De meeste interpreten – met uitzondering misschien van een enkele kluizenaar, zoals Nietzsches Zarathustra – maken immers deel uit van een ruim of eng *Kulturkreis*, dat een

⁵⁴ AgWG, p. 99; commentaar: WM, p. 237

⁵⁵ WM, pp. 231-234 en 236

⁵⁶ WM, p. 236

⁵⁷ AgWG, p. 220

⁵⁸ DE MUL, 1993, pp. 336-338, 424; WM, p. 246

Wirkungszusammenhang of traditie deelt, wat in mindere of meerdere mate gelijkende of toch minstens onderling verenigbare interpretaties oplevert.⁵⁹

De subjectieve verwerking van levensuitdrukkingen verloopt, zoals eerder gesteld, conform een objectieve geest, zodat interpretaties intersubjectief toegankelijk zijn en in die zin *objectief* kunnen worden genoemd. Het deelhebben aan een (minimale) interpretatietraditie legt ook beperkingen op aan de vrijheid van de interpreet omdat deze steeds zal moeten vergelijken met andere interpretaties en, niet in het minst, met de levensexpressie zelf waarover een uitspraak wordt geformuleerd, weze het een concrete handeling dan wel een schriftelijk, muzikaal of picturaal gefixeerde uitdrukking. Het zijn overigens voornamelijk interpretaties van wat (ook) als tekst bestaat, die door Dilthey met het predicaat *objectief* worden gemerkt. Dat brengt Gadamer tot de conclusie: „Wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis stets ein Gegenwärtiges auf einen in ihm gelegenen Aufschluß befragt, so befragt der Geisteswissenschaftler Texte” – tenminste, zo schijnt Dilthey het zich voor te stellen. Geheel onproblematisch is dat bepaald niet, want de consequentie daarvan luidt dat „die geschichtliche Welt wie einen zu entziffernden Text”⁶⁰ wordt opgevat, en dat moet men ‘letterlijker’ lezen dan men na de *linguistic turn* geneigd is te doen. Het is inderdaad niet ondenkbeeldig dat een geesteswetenschapper die volgens deze denktraditie werkt, teksten reëler en empirisch steekhoudender acht dan de hem omringende werkelijkheid en het leven zelf.

Diltheys modificatie van het objectiviteitsbegrip voldoet, mede door die al te vlot veronderstelde inwisselbaarheid van tekst en leven, nog niet opdat Gadamer er een ondubbelzinnige relevantie en waarde voor de humane studiën aan zou toekennen. En dat is niet het enige probleem. Dilthey blijft volgens hem namelijk verstrikt in de aporieën van het historisme, omdat hij ondanks zijn dwarse invulling van de notie objectiviteit toch niet de uiterste consequentie van zijn eigen theoretische werk inschat. Want als het leven, dat bij uitstek vloeiende, volatiele en tijdelijke element, moet instaan voor de invulling van betekenisinhouden die uiteindelijk slechts een in de tijd betrekkelijk kortstondig moment van (schriftelijk gefixeerde) intersubjectieve geldigheid kunnen bereiken; waarom zou men dan niet meteen iedere objectiviteitsaanspraak zonder voorwerp verklaren en zulke terminologie bannen uit het domein van de *humaniora*? Of anders gesteld: „Aber wenn das Leben die unerschöpflich-schöpferische Realität ist, als die es Dilthey denkt, muß dann nicht die beständige Wandlung des Bedeutungszusammenhanges der Geschichte ein Wissen, das Objektivität erreicht, ausschließen? Ist also das geschichtliche Bewußtsein am Ende ein utopisches Ideal und enthält einen Widerspruch in sich?”⁶¹ Heeft het überhaupt wel zin om enige vorm van objectiviteit na te jagen wanneer de uiteindelijke bron van betekenis en zin zo fundamenteel met *leven* is gevuld?

Een bijkomende aanwijzing dat Dilthey de historische bepaaldheid van de interpreet niet voor het volle pond in aanmerking neemt, ziet Gadamer weerspiegeld in het originele

⁵⁹ *AgWG*, p. 138

⁶⁰ *WM*, p. 245

⁶¹ *WM*, p. 235

concept van de hermeneutische cirkel waarop na Schleiermacher ook Dilthey blijft vertrouwen. De basisregel daarvan luidt dat men het geheel uit de onderscheiden delen, en deze delen uit het geheel der delen moet verstaan. De taak van de interpreter bestaat er dan in een betekeniseenheid uit dit lappendeken te construeren en als het ware steeds meer flarden aan elkaar te naaien, in de hoop met dit eindeloze naaiwerk een steeds volkomener verstaan vorm te geven.⁶² In zulke principieel nimmer eindigende opeenvolging en verstrengeling van interpretaties was in de conceptualisering door Schleiermacher en later Dilthey vanzelfsprekend wel ruimte voorbehouden aan de verschillende interpretaties en het eigenlijke studieobject als dusdanig, maar werd geen aandacht besteed aan de eigenheden van de onderscheiden interpreten die werden geacht als gretig geïnteresseerde, maar toch altijd ook wat onbesproken *candide* kennende subjecten deel te nemen aan een verdieping van het verstaan.⁶³ De interpreter en de auteur worden dus als *gelijktijdig* gedacht, wat impliceert dat een hedendaagse lezer principieel in staat wordt bevonden om, bij wijze van voorbeeld, de eerder genoemde werken van Musil en Mann, of Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821) net zo te beleven als de auteur en de toenmalige lezers, en bovendien *beter* te kunnen verstaan door de *vergelijking* met in de loop der tijd overgeleverde interpretaties. Waarvan Dilthey zich met andere woorden niet bewust toonde, is dat ook de hermeneutische cirkel zélf voortdurend in beweging is onder invloed van de door verschillende tradities aangestuurde interpreten die er gestalte aan geven.⁶⁴ Ondanks diverse historisch-relativerende elementen in het denken van Dilthey, blijft er dus een aanwijsbaar vasthouden aan een mogelijk te ontdekken finale en authentieke interpretatie van levensexpressies in vervat, als een nagalm van een essentialistisch zoeken naar algemeengeldige en objectieve kennis.

Gadamer's kritiek, die inhield dat Dilthey nog te sterk was gebonden aan de methodedwang van de moderne wetenschappen en daardoor werd verhinderd de radicaalste denkwegen te verkennen die nochtans tot de topologie van zijn eigen werk behoren, komt overeen met de bemerkingen die men terugvindt in de door Gadamer en Heidegger omwille van haar pertinentie zeer gewaardeerde correspondentie tussen Dilthey en Paul graaf Yorck von Wartenburg (1835-1897). In een van deze brieven drukt Yorck von Wartenburg het ongenoegen uit dat de onderzoekingen van zijn vriend-correspondent „zu wenig die generische Differenz zwischen Ontischem und Historischem betonen. [...] Insbesondere das Verfahren der Vergleichung wird als Methode der Geisteswissenschaften in Anspruch genommen. Hier trenne ich mich von Ihnen. [...] Vergleichung ist immer aesthetisch, haftet immer an der Gestalt. [...] Dem Naturwissenschaftler bleibt eben neben der Wissenschaft als eine Art von menschlichen Beruhigungsmittel nur der aesthetische Genuß. Ihr Begriff von Geschichte ist doch der

HET RADICALE
IN-DE-WERELD-
ZIJN VAN HET
VERSTAAN

⁶² GADAMER, H.-G. (1959/1993), 'Vom Zirkel der Verstehens', 57-65 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 57

⁶³ DE MUL, 1993, p. 418; *WM*, pp. 245 en 296-297

⁶⁴ BAUMAN, 1978, p. 46

eines Kräftekonnexes, von Kräfteinheiten, auf welche die Kategorie: Gestalt nur übertragener Maßen anwendbar sein sollte.”⁶⁵

De graaf wijst er met ander woorden op dat het *Erleben* van levensexpressies en het leven überhaupt, een permanent pulserend spel is van experiment en toetsing, dat niet op een gegeven moment kan worden geabstraheerd om een objectief begrip door het bewustzijn mogelijk te maken. Objectieve gegevens of concepten ontspruiten zijns inziens nu eenmaal niet aan de volmaakt doorvoelde beleving. Hoe de beleving aan een talig instrumentarium zou komen om zich in strakke en nauwkeurig omlinjnde begrippen uit te drukken, blijft voor hem een raadsel. Het pulserende leven is, nog volgens Yorck von Wartenburg, anderzijds ook geen aardigheidje dat aan een dorre ahistorische vergelijkende beschrijving ter vitalisering kan worden toegevoegd. Iedere poging om bevindingen vanuit de natuurwetenschappen binnen te laten sluipen in het domein van de geesteswetenschappen door het te omgeven met een aura van sensibiliteit, moet bij voorbaat mislukken. De natuurwetenschappen kunnen wel iets scheppen waaraan esthetische kwaliteiten kunnen worden toegekend, leert men uit het bovenstaande citaat, maar van een waarlijk pulserende innerlijke beleving van hun realisaties kan geen sprake zijn. Zo lijkt het bijvoorbeeld behoorlijk nonsensicaal om een tetraëder innerlijk te willen beleven, ofschoon de esthetische kwaliteiten ervan tamelijk precies kunnen worden beschreven door te verwijzen naar de geometrische perfectie en zijn relatie tot de vier andere platoonse lichamen.

Helaas, meent Yorck von Wartenburg, is het nochtans zo dat het filosofische denken zich doorgaans in abstracte formuleringen radicaal van het pulserende leven losrukt en beweringen slechts dan tot stand komen wanneer ze zich hebben afgescheurd of zich hebben laten scheiden van concrete levensomstandigheden. Onweerstaanbaar schijnt de drang van de wijsbegeerte en verwante disciplines te zijn om steeds dichter aan te gaan leunen bij de meest mathematisch exacte der positieve wetenschappen – misschien wel vanuit het akelige besef in een crisis te verkeren.⁶⁶ Wat het (zelf-)reflectieve denken in de gegeven omstandigheden moet trachten te realiseren om een beter begrip van zichzelf en de fenomenale leefwereld (i.e. het levendige) te constitueren, behelst een omkering van zulk geestesdestructief proces, gericht op het hervinden van de oorsprong, vermits het levendige enkel en alleen kan worden ervaren vanuit het leven, vanuit het zelfbewustzijn zelf en niet door een afstandelijke beschouwer.

„Was lebendig ist, ist in der Tat für das gegenständliche Bewußtsein, die Anstrengung des Verstandes, der in das Gesetz der Erscheinungen einzudringen strebt, niemals wirklich erkennbar. Lebendiges ist nicht von der Art, daß man von außen her je dazu gelangen könnte, es in seiner Lebendigkeit einzusehen. Die einzige Weise, Lebendigkeit zu erfassen, ist vielmehr die, daß man ihrer inne wird”, vat Gadamer de strekking van Yorck von Wartenburgs redenering samen.⁶⁷ Iedere wijsgerige betrachtning wint dus slechts dan

⁶⁵ YORCK VON WARTENBURG, P. (1895) in DILTHEY, W. & YORCK VON WARTENBURG, P. (1923), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. 1877-1897*, Halle (Saale): Verlag Max Niemeyer, pp. 191 & 193; cf. HEIDEGGER, M. (1927/1998), *Zijn en Tijd*, Nijmegen: SUN [hierna verkort tot: ZT], p. 498 (§77).

⁶⁶ STEINER, G. (2013), *Universitas?*, Tilburg: Nexus Instituut, pp. 31-35

⁶⁷ WM, p. 257

legitimititeit wanneer de reflectie overeenstemt met de eigenaardigheden van de levendigheid; de humaniorastudent hoeft zich – in tegenstelling tot wat Husserl ten stelligste meende – beslist niet uit te putten in het identificeren van een *boven of buiten* de menselijke ervaringswereld gelegen positie, van waaruit een (transcendentiaal) subject de *Lebenswelt* zou kunnen overschouwen. Ook het bewustzijn maakt namelijk deel uit van het leven en wordt net zoals alle andere levensinhouden gekenmerkt door spontaneïteit en afhankelijkheid ten opzichte van de concrete, ‘natuurlijke’ alledaagse werkelijkheid.

Yorck von Wartenburgs uitgebreide schriftelijke dialoog met Dilthey en het resulterende beklijvende pleidooi van de graaf om de menselijke existentie en zijn cultuur te verstaan vanuit de concreetheid en levendigheid van de gegeven werkelijkheid, krijgt, *mutatis mutandis*, zijn definitieve beslag in de hermeneutische fenomenologie van Martin Heidegger (1889-1976). De *Schwarzwälder Philosoph* annuleert immers de queeste naar een absoluut fundament, de essentie van het bestaan, waar de westerse metafysici sinds Plato naar op zoek waren. In plaats van een tijdloos *zijn*, behoeder van het constante en eeuwige binnen de stroom van tijd en verandering, ontoegankelijk voor de ongeoefende schouwer, plaatst Heidegger het zijn middenin de binnenwereldse tijdelijkheid. Daarmee tracht hij komaf te maken met het verlangen naar een absoluut, niet door een tijdsgebonden existentie verontreinigd bewustzijn, waarop ook Heideggers leermeester Husserl nog hoopte. Met Dilthey en Yorck von Wartenburg is hij het immers eens dat vele wijsgerige abstracties meer verhullen dan ze onthullen en eigenlijk helemaal overbodig zijn.

Net zoals bij de metafysici neemt Heideggers denken evenwel een aanvang bij de *mens*, het bijzondere wezen te midden van vele andere *zijnden*, dat echter als enig wezen over de capaciteit beschikt het eigen bestaan te bevragen. Alleen de mens is in staat zijn existentie als problematisch te ervaren (cf. *infra*: *Homo inermis*) en precies daarom probeert hij uit te zoeken hoe diens bewustzijn zich verhoudt tot de (andere) zijnden. Dit protowetenschappelijke *bevragen* kan niet alleen worden omschreven als de bron van alle metafysica, maar het voert ook tot een impliciet *Seinsverständnis*, zelfs bij wie geen bijzondere wijsgerige aspiraties koestert. Voor Heidegger is dit een cruciaal gegeven. Dat zulk *impliciet* zijnsverstaan kan ontstaan, wordt door Heidegger immers als een dwingende voorwaarde beschouwd opdat aan het menselijke bestaan überhaupt betekenis zou kunnen worden toegekend – en daar scheiden de wegen met de metafysici reeds. Er bestaat volgens Heidegger niet zoiets als een apriorische essentie van het menszijn; de mens geeft zelf gestalte aan zijn humaniteit en wordt zich bewust van zijn existentie door de even noodzakelijke als wezenlijk *fragwürdige* (in tegenstelling tot een louter *fragliche*) vraag naar het *Sein*.⁶⁸

Het zijnde dat het bestaan bevraagt door eerst het eigen zijn te onderzoeken, noemt Heidegger met een ietwat gekunstelde term het *Dasein*, het *er-zijn*. Vermits het vragen noodzakelijk een talig vermogen behoeft, blijkt hieruit meteen de innige, quasi

⁶⁸ HEIDEGGER, M. (1953/1997), *Inleiding in de metafysica*, Nijmegen: SUN, pp. 109-111 (§29); STEINER, G. (1978a), *Heidegger*, Glasgow: Collins, pp. 80, 57-58

‘natuurlijke’ verwantschap die bestaat tussen het Dasein en de taal. Daarom is er volgens hem geen dwingende nood aan een specifiek wijsgerig lexicon en syntaxis om het onderzoek naar het zijn – het bevragen van zijn zin, betekenis, doel – door het Dasein te initiëren. Het onderzoek naar het zijn kan gerust een aanvang nemen met voorontologische biologische, psychologische, historische of sociologische vraagstellingen, wat kan resulteren in een waaier aan respectabele en inventieve wetenswaardigheden. Wanneer er evenwel voldoende lang en ernstig wordt doorgevraagd, zal het Dasein uiteindelijk de vraag stellen naar *der Sinn vom Sein überhaupt*. Wanneer die vraag eenmaal is gesteld, weten Steiner en Bauman, die in hun navolgenswaardige auteursstudies snel enkele heideggeriaanse gedachtenlijnen samenknopen en parafraseren, betreedt het Dasein de naar binnen gerichte hermeneutische cirkel, die wenteling na wenteling, zonder een eindpunt te bereiken, dieper doordringt in het zijnsverstaan. Ontsloten wordt zo, draaiing na draaiing, wat voor het verstaan aanvankelijk bedekt was, en wordt daarvoor ‘waarheid’ of *aletheia* (letterlijk: onverborgenheid) in de plaats gesteld.⁶⁹ Dit denkende zoeken blijft echter steeds binnen de grenzen van de fenomenale wereld en onthoudt zich van een verkenning van platoonse of cartesische metafysische buitengebieden.

Het *Da* van het Da-sein wortelt immers in de alledaagsheid, het *Da* is de direct waarneembare, aanwezige, concrete, tactiele *zuhandene* wereld van het hier en nu (waartoe ook de samenleving en de cultuur behoren), die door het Dasein niet als een verlamde toeschouwer wordt benaderd, maar integendeel *praxis* impliceert. In schril contrast daarmee staat het denken dat zich uitput in het etherische zoeken naar een hogere realiteit boven het laag-bij-de-grondse alledaagse. Een zoeken dat volgens Heidegger niets heeft te vertellen over het Dasein. *Homo* (de mens) en *humanus* (het menselijke) zijn, verkondigt hij ietwat triomfantelijk, niet toevallig afgeleiden van *humus* (grond). Ook de abstracte begrippen als *vorhandene* zijnden, en *a fortiori* in hun voorkomen als wetenschapsobjecten, wekken slechts secundair de belangstelling van Heidegger. De wereld rondom ons daarentegen *is* en eist alle aandacht op. Sterker nog, het Dasein staat midden in de wereld en net zoals het zich niet kan onttrekken aan de tijd, kan het nergens anders zijn. Het Dasein is immanent in de wereld, het Dasein is niets anders dan een brutaal en onbeschaamd *In-der-Welt-sein*.

„Het is niet zo dat de mens ‘is’ en daarenboven nog een zijnsverhouding heeft tot de wereld, waarop hij zich bij gelegenheid toelegt”, verduidelijkt Heidegger in het typerende taalregister van *Sein und Zeit*. „Erzijn is nooit ‘in eerste instantie’ een zijnde dat als het ware vrij is van in-zijn en bij tijd en wijle de luim heeft om een ‘betrekking’ met de wereld aan te knopen. Zulk aanknopen van betrekkingen met de wereld is alleen mogelijk *omdat* het erzijn als in-de-wereld-zijn is zoals het is. Deze zijngesteldheid ontstaat niet pas doordat er buiten het zijnde dat het karakter heeft van het erzijn nog ander zijnde voorhanden is, waarmee het toevallig in aanraking komt. Het erzijn kan alleen ‘met’ dit andere zijnde ‘in aanraking komen’ voorzover dit zich op enigerlei wijze binnen een

⁶⁹ STEINER, 1978a, pp. 35, 69, 81; BAUMAN, 1978, p. 168

wereld van zichzelf uit kan tonen.⁷⁰ Dit benadrukken van de menselijke gehechtheid aan zijn leefwereld is op zich uiteraard niet nieuw en niet eens vreemd aan de transcendentale filosofie van Husserl, maar wat Heideggers mondaine wijsbegeerte – zoals George Steiner ze met milde ironie karakteriseert – bewerkstelligt, bestaat uit niets minder dan het radicaal ontkennen van het vermaarde dualisme van natuur en geest.⁷¹ Het cartesische *res extensa* en het *res cogitans* zijn ondeelbaar, existentie is enkel en uitsluitend *binnenwerelds* (en binnen een bepaalde tijdsnede) mogelijk. „Trivial to the point of emptiness. Yet it took two millennia to recover this pristine, clear truth”, luidt het ferme oordeel van Bauman, verwijzend naar de presocratische traditie waarin de zijnsvraag, althans volgens Heidegger, nog niet ten prooi was gevallen aan *Seinsvergeessenheit*.⁷²

Welke gevolgen heeft deze concreetheid en feitelijkheid van het In-der-Welt-sein nu voor de mogelijkhedenvoorwaarden van het verstaan door het Dasein? Welnu, als het In-der-Welt-sein, zoals zonet werd betoogd, herkenbaar is als een grondgesteldheid van het Dasein en wel zo dat het de wereld in zijn schijnbaar banale alledaagsheid, puur zoals ze er uitziet, ervaart, dan is het ondenkbaar dat *deze* en *enige* mogelijke wereld voor het Dasein ongekend en verhuld zou blijven. Het Dasein hoeft niet eerst de gedaante van een kennend subject aan te nemen; het kent immers ‘altijd al’. Het verstaan is voor Heidegger daarom een zijnsmodus of zijnswijze van het Dasein als In-der-Welt-sein.⁷³ Kan ook van dit besef worden gesteld dat het als „trivial to the point of emptiness” moet worden beschouwd? Zeker is dat dit inzicht deel uitmaakt van een reeks overpeinzingen in *Sein und Zeit*, waaraan het onmiskenbaar ruime lezerspubliek de voorbije driekwart eeuw om de een of andere reden amper aandacht heeft besteed. Die geringe aandacht mag merkwaardig worden genoemd, suggereert ook Hans Ulrich Gumbrecht, vermits hiermee nochtans een basisgegeven wordt voorgesteld, dat verreikende consequenties heeft voor al wie dieper wil doordringen in een ontologie van het verstaan.⁷⁴ Vanuit dit inzicht kan immers vervolgens de vraag worden gesteld welke zijnskenmerken van het Dasein de innige verbintenis met de wereld constitueren. Hoe met andere woorden het Dasein vanuit zichzelf en niet vanuit een ander, tegemoet tredend zijnde, een licht kan (en moet) werpen op het zijn van het *er*. Heidegger onderscheidt in dit verband drie existentiële structuren – bevindelijkheid, verstaan en rede⁷⁵ – waarvan de pertinentie dadelijk zal blijken.

⁷⁰ ZT, pp. 85-86 (§12)

⁷¹ STEINER, 1978a, pp. 82-83

⁷² BAUMAN, 1978, p. 152

⁷³ ZT, pp. 88-90 (§13)

⁷⁴ GUMBRECHT, 2011, pp. 18-19

⁷⁵ ZT, pp. 176-178 (§28)

„Hoe gaat het?“, is een gebruikelijke vraag om quasi achteloos te peilen naar iemands stemming of gestemd-zijn. Die vraag houdt zich ver van uitputtende (psychologische) analyses en verwacht niets meer dan een eenvoudig antwoord, of desnoods een onbecommentarieerd schouderophalen, dat wijst op gelijkmoedigheid of mismoedigheid ten aanzien van de dagelijkse besognes. Veel komt men zo niet te weten over het waarom van deze of gene stemming, maar dat wil niet zeggen dat die stemming en de expressie ervan onbetekenend is. Hoe beperkt ook, steevast duidt die stemming aan of het zijn van het er al dan niet als last wordt gedragen en geeft als het ware de grondgestemdheid of de *grondtoon* van het Dasein aan – mogelijk ontstemd of verstemd, maar nooit *stimmungslos*. Op ontologisch niveau duidt Heidegger dit als (een vermogen tot) *bevindelijkheid*. „Befindlichkeit ist das Apriori für Entdecktheit und Erschlossenheit“: eerst het vermogen tot bevindelijkheid laat toe de wereld te ontmoeten, lang voor een uitputtende beschrijving in solide begrippen.

BEVINDELIJK-
HEID, VERSTAAN
EN REDE •
STEMMING,
ONTWERP EN
UITLEG

Wanneer men die vraag naar iemands grondstemming of *Grundbefindlichkeit*⁷⁶ herneemt en die in het kader van een existentiale analyse stelt aan het Dasein, dan zal men merken dat de bevindelijkheid van het Dasein nauw luistert met hetgeen Heidegger omschrijft als de *geworpenheid* (*Geworfenheit*) van het Dasein in zijn er. De notie *geworpenheid* doelt op de facticiteit (*Faktizität*) van het overgeleverd zijn van het Dasein aan zichzelf als In-der-Welt-sein, zonder duidelijke oorsprong of doeleinde. „Dit in zijn vanwaar en waartoe verhulde, maar op zichzelf genomen des te onverholener ontsloten zijnskenmerk van het erzijn, dit ‘dat het is’, noemen we de *geworpenheid* van dit zijnde in zijn er, zij het zo dat het als in-de-wereld-zijn het er is. De uitdrukking *geworpenheid* moet de *facticiteit van het overgeleverd-zijn* aanduiden. Het in de bevindelijkheid van het erzijn ontsloten ‘dat het is en te zijn heeft’ [...] moeten we [...] begrijpen als existentiale bepaaldheid van het zijnde dat op de wijze van het in-de-wereld-zijn is.”⁷⁷ Met deze laatste zinsneden wenst Heidegger te benadrukken dat facticiteit niet mag worden begrepen als een *factum brutum* dat als empirisch predicaat aan een voorhanden zijnde wordt toegekend; facticiteit is wel degelijk een aan de existentie inherent wezenskenmerk van het Dasein.

Facticiteit wordt door het Dasein dan ook niet waargenomen, het Dasein krijgt niet op een gegeven ogenblik inzicht in het ‘dat’ van de *geworpenheid*, maar staat er altijd al oog in oog mee, als een gestemd zich-bevinden. Die stemming is geen gevolg van een beschouwing van de *geworpenheid*, maar vloeit voort uit een inherente vlucht voor of een afwenden van het manifeste lastkarakter van het zijn. Deze fundamentele bevindelijkheid is voor Heidegger cruciaal omdat ze wijst op een *door stemmingen voorgestructureerde ontvankelijkheid* van het Dasein voor het terhandene zijnde, dat het Dasein als In-der-Welt-sein tegemoet treedt. Het is een *loutere stemming* (zoals angst of verveling) die de primaire ontdekking van de wereld constitueert en niet een of andere theoretische beschouwing. „Juist in het rusteloze, aan stemmingen onderhevige, veranderlijke zien van de ‘wereld’ toont het terhandene zich in zijn specifieke

⁷⁶ BOLLNOW, O.F. (1941/1988), *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 20

⁷⁷ ZT, p. 180 (§29)

wereldlijkheid, die geen dag dezelfde is. De theoretische blik heeft de wereld altijd al afgedekt en gereduceerd tot de eenvormigheid van het puur voorhandene, ook al ligt in die eenvormigheid een nieuwe rijkdom besloten van alles wat in het zuivere bepalen te ontdekken valt.”⁷⁸ Heidegger toont zich welbewust van de fluïditeit en potentiële misleidbaarheid van zo’n primair ontsluitende bevindelijkheid, maar verkiest ze desondanks boven het methodische onderzoek dat de wereld classificeert als voorhandene zijnden, losgekoppeld van directe interacties en daardoor de wereldse schatkamer eerder versluit dan ontsluit.

Hecht verweven met de bevindelijkheid identificeert Heidegger het *verstaan* als een tweede existentiale structuur. De verwantschap tussen beide, die Heidegger bezegelt met de term *gelijkoorspronkelijk*, uit zich in het noodzakelijk samen voorkomen van bevindelijkheid en verstaan. „Verstaan is altijd gestemd verstaan”, luidt het stellig.⁷⁹ De ontsluiting van het existerend in-de-wereld-zijn die door de bevindelijkheid wordt geïnitieerd, verbreedt zich immers in het verstaan. Dit verstaan moet men begrijpen als een grondmodus van het zijn van het Dasein als handelend zijnde. Het verstaan mag men daarom niet in eerste instantie opvatten als *een* mogelijke wijze van kennen (naast bijvoorbeeld het verklaren), maar wel als een *Sich-Auskennen in* (zoals Gadamer dat treffend omschrijft),⁸⁰ een handelingsadequaat op de hoogte zijn van het er-zijn als existerende geworpenheid. „In het verstaan ligt existentiaal de zijnswijze van het erzijn als kunnen-zijn. Erzijn is niet iets voorhandens dat als toegift nog iets kan, maar het is primair mogelijk-zijn. Erzijn is telkens wat het kan zijn en hoe het zijn mogelijkheid is.”⁸¹

Het kunnen-zijn is evenwel niet onbeperkt in mogelijkheden, de limiet wordt gevormd door het aan zichzelf overgeleverd mogelijk-zijn van het Dasein. Het mogelijk-zijn is dus *geworpen mogelijkheid*. In het verstaan doorziet het Dasein zichzelf als een door de facticiteit gelimiteerd in-de-wereld-kunnen-zijn. Het Dasein verstaat diens zijn als mogelijkheden – het ‘weet’ als het ware waar het aan toe is –, niet ten gevolge een introspectief onderzoek, zoals het cartesische ego zou doorvoeren, maar omdat het verstaan zich aan het Dasein als een *ontwerp* ontsluit. Dit ontwerp omvat alle geworpen mogelijkheden die het Dasein in staat stellen zich te ontwikkelen. Toch mag dit niet worden opgevat als een voorbedacht plan dat door het Dasein kan worden ontdekt en naderhand stap voor stap kan worden gerealiseerd. Het Dasein is immers zelf de permanente ontwerper die het ontwerp tijdens zijn levensloop modificeert, gelijke pas houdend met zijn toenemende en helder wordende verstaan van de existentie.⁸²

Heidegger benadrukt in dit verband dat het verstaan als zoeken naar opklaring geen solipsistische opgave is. Anders dan het cartesische subject veronderstelt het Dasein als In-der-Welt-sein dat het Dasein zich nooit kan onttrekken aan de aardse gezellen, maar wezenlijk *Mitdasein* is, en zelfs verantwoordelijk *zorg (Sorge)* draagt in het *Mitsein* met

⁷⁸ ZT, p. 184 (§29)

⁷⁹ ZT, p. 189 (§30)

⁸⁰ WM, p. 264

⁸¹ ZT, p. 190 (§30)

⁸² ZT, pp. 421-422 (§68)

anderen.⁸³ Het verstaan veronderstelt dan ook het verwerven van doorzicht in de existentie van het eigen zijn *als* in-de-wereld-zijn en mede-zijn. „Een existierend zijnde krijgt ‘zich’ alleen in zicht voorzover het gelijksoortig in z’n zijn bij de wereld en in het mede-zijn met anderen als constitutieve momenten van zijn existentie doorzichtig is geworden.”⁸⁴ De voorrang die Heidegger verleent aan de existentie, geeft aan dat het *cogito ergo sum* hier nagenoeg in inverse orde wordt benaderd.⁸⁵ Het zijn is er al, het springt nergens ‘over’ de fenomenale wereld om deel te hebben aan een zuivere ideeënwereld en gaat noodzakelijk vooraf aan het denken, dat niet eens wordt erkend als de belangrijkste articulatie van het Dasein, doch slechts als verre afgeleide van het verstaan.⁸⁶

Een verstaan dat overigens allermindst een *Discours de la méthode* behoeft, maar, zoals zonet geduid, behoort tot de zijnswijze van het Dasein. „Verstehen ist nicht ein Resignationsideal der menschlichen Lebenserfahrung im Greisenalter des Geistes”, merkt Gadamer vanuit zijn Heideggerlektuur raak op. „[E]s ist auch nicht [...] ein letztes methodisches Ideal der Philosophie gegenüber die Naivität des Dahinlebens, sondern im Gegenteil die ursprüngliche Vollzugsform des Daseins, das In-der-Weltsein ist. Vor aller Differenzierung des Verstehens in die verschiedenen Richtungen des pragmatischen oder theoretischen Interesses ist Verstehen die Seinsart des Daseins, sofern es Seinkönnen und ‘Möglichkeit’ ist.”⁸⁷

Het verstaan behoort als existentiale structuur oorspronkelijk en onverbrekkelijk tot de humane zijnswijze, en in het verstaan voltrekt zich het zijn door het ontsluiten van mogelijkheden, maar hoe toont dit verstaan zich in de wereld? Het verstaan ontplooit het kunnen-zijn als *uitleg*, meent Heidegger. „Hierin eigent het verstaan zich verstaand toe wat het verstaat. In de uitleg wordt het verstaan niet iets anders, maar zichzelf. [...] De uitleg is geen kennisneming van het verstaane, maar de uitwerking van de in het verstaan ontworpen mogelijkheden.”⁸⁸ Ondanks de Heidegger kenmerkende wonderlijk-weerbarstige formulering – Adorno typeerde het ooit als een *Jargon der Eigentlichkeit*⁸⁹ –, schuilt ook in deze aanzegging een vrij eenvoudig te bevatten observatie. Men kan zich bij wijze van voorbeeld een handvullend hoopje bedrukte en ingebonden vellen papier voorstellen: wanneer dit terhandene zijnde ten volle is verstaan, dan zal men dit frêle schepseltje moeiteloos uitleggen *als* boek. Het ‘als’ constitueert de uitleg, het preciseert ‘als wat’ men iets moet opvatten.

Een gebonden stapel papier als boek uitleggen, veronderstelt dat zich een differentiatieproces heeft voltrokken in het algemene, ongearticuleerde verstaan, door wat Heidegger aanduidt met het begrippentrio *voor-hebben*, *voor-zicht* en *voor-begrip*

⁸³ ZT, pp. 158-169 (§26)

⁸⁴ ZT, p. 194 (§31)

⁸⁵ STEINER, 1978a, p. 86

⁸⁶ ZT, p. 195 (§31)

⁸⁷ WM, p. 264

⁸⁸ ZT, p. 196 (§32)

⁸⁹ ADORNO, T.W. (1964/2003), ‘Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie’, 413-526 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 446 ev.

(*Vorhabe, Vorsicht en Vorgriff*).⁹⁰ Het in het voor-hebben vervatte ongedifferentieerde verstaan wordt voor-zichtig bevraagd met het oog op het tot stand brengen van een verhelderende uitleg die wordt geëxpliciteerd in een minstens voorlopige begrippelijkheid, die talig als voor-begrip wordt toegeëigend. Of, eenvoudiger uitgedrukt, geïnspireerd op hoe Gadamer dit hertaalt: het verstaan onderzoekt het terhandene zijnde op verschillen met de totaliteit van verstande zijnden en voorziet het naderhand onderscheiden zijnde van een (preliminair) talig merkteken, dat steeds kan worden herzien naar gelang de waargenomen differenties zich scherper aftekenen door een wassend verstaan dat gepaard gaat met een bestendig ontwerpen.⁹¹

De consequenties van dit betoog zijn niet te onderschatten en in bijzondere mate bepalend voor het hier beoogde onderzoek naar de prerequisites van een zinvolle en wijze omgang met het interpreteren, commentariëren en presenteren van teksten, waarmee zowel de oorspronkelijke auteur als de interpreter trachten tot een voller verstaan van de samenleving en de cultuur te komen – de laatstgenoemde via de eerstgenoemde. Ontologisch is er immers geen duidelijke basis te vinden waarom het uitleggen van een gebonden stapel papier als boek wezenlijk verschillend zou zijn van het uitleggen van een tekst als de erin ter bewaring gegeven ideeën. Dat betekent dat meteen moet worden erkend dat een interpreter nooit enig inzicht kan verkrijgen in een tekst, laat staan in de daarin besloten kijk op de werkelijkheid die de auteur bij het schrijven mocht ervaren, zonder *Vorhabe, Vorsicht en Vorgriff*, of compacter geformuleerd, nooit zonder *stemmig voor-oordeel* een terhandene zijnde kan verstaan.⁹²

Dit mag een opmerkelijke uitkomst heten, zeker nu uit het voorgaande – ondanks de misschien al te schetsmatige weergave – duidelijk zal zijn geworden dat deze conclusie onder geen beding werd aangestuurd door een baldadig verlangen om de methodologische orthodoxie te schofferen, maar de zuivere resultante is van een doorgedreven en in wezen belangeloos, onderzoek naar de vraag wat het is, te zijn. Heidegger klinkt daarom hoegenaamd niet boosaardig wanneer hij stelt: „Uitleg is nooit een onvooringenomen opnemen van een bij voorbaat gegeven iets. Neem de exacte tekstinterpretatie als een bijzondere, concrete vorm van uitleg: als die zich bij voorkeur beroept op wat ‘er staat’, dan is wat ‘er’ in eerste instantie ‘staat’ niets anders dan de vanzelfsprekende, vooropgestelde en niet ter discussie gestelde mening van de interpreter, die in iedere poging tot uitleg noodzakelijk ligt besloten als dat wat met uitleg hoe dan ook al is ‘gesteld’, dat wil zeggen in voor-hebben, voor-zicht en voor-begrip bij voorbaat is gegeven.”⁹³

Verschaft het hierdoor ontwikkelde inzicht dat ieder verstaan noodzakelijk samengaat met stemmingen en vooroordelen niet meteen een vrijeleide aan interpreteren van bedenkelijker allooï om ook het meest infantiele of ronduit leugenachtige gezwam tot ‘waarheid’ te proclameren? Stemmingen en vooroordelen heten toch ‘des duivels’ te zijn

⁹⁰ ZT, p. 198 (§32)

⁹¹ WM, p. 272

⁹² BAUMAN, 1978, pp. 162-163

⁹³ ZT, p. 199 (§32)

voor al wie zich op een ernstige manier aan het denken wenst over te leveren? Was dat trouwens niet de portee van Hegels aanklacht tegen wat hij plastisch omschreef als een *Brei des Herzens der Freundschaft und Begeisterung*?⁹⁴ Loert niet het gevaar om de hoek dat ‘luie anarchisten’ Heideggers ontologische proeve willens en wetens mislezen en misbruiken om een lichtzinnig ‘alles is geoorloofd’ als nieuw principe in alle studiegebieden te introduceren?⁹⁵ En zelfs indien geen van deze slogans het haalt, is dan toch niet al het zogenaamde *vrije onderzoek* als illusie ontmaskerd en verworpen tot louter een – nochtans niet noodzakelijk negatief geconnoteerde – discipline in de wereld der kunsten, een, *dixit* Gadamer, *Kunstlehre des Verstehens*?⁹⁶

Zulke vragen zijn pertinent en het is zelfs uitgesproken wenselijk om die vragen te stellen op het ogenblik waarop in het voorliggende betoog de intentie opduikt om een beslissende methodologische stap te zetten *voorbij de methode* – zoals de titel van dit hoofdstuk allesbehalve achteloos suggereert. Bij wijze van voorlopig antwoord op deze vragen die in varianten nog een aantal keer de kop zullen opsteken en als uiting van een preliminaire zoektocht naar een wellicht onvindbaar *allwirksames Immunitätskonzept*⁹⁷ wordt hier vooreerst aandacht besteed aan het te bepleiten *sérieux* van de interpreet als hermeneut. Ook Heidegger stond overigens niet onverschillig ten aanzien van zulke vragen en om die reden blijft hij ook in de volgende alinea’s nog even als gids fungeren.

De basisopdracht van de interpreet, zo luidt een fundamentele aanname waarop deze studie steunt, bestaat erin dat hij door het formuleren van een uitleg op een zinvolle wijze moet bijdragen aan het verstaan van deze of gene tekst, die als een vizier op een aan die tekst ten grondslag liggende thematiek fungeert. Ongeacht de specifieke onderzoeksvraag en de gekozen (of demonstratief afgewezen) werkinstrumenten en –methoden, delen interpreteren, die hun arbeid in een geest van vrij onderzoek⁹⁸ verrichten, al vanaf de eerste geboorte van de moderniteit⁹⁹ minstens de bekommernis de door wereldlijke en religieuze autoriteiten opgedrongen dogma’s te verwerpen, willekeur door vooroordelen te vermijden en in plaats daarvan een gestreng (al dan niet geformaliseerd) bewijs op argumentatieve gronden te voeren.

Wanneer Heidegger, zoals toegelicht, middels een doorgedreven existentiaal-ontologisch onderzoek op een tamelijk overtuigende wijze aantoonde dat iedere uitleg noodzakelijk de elaboratie van een voorafgaandelijk gestemd verstaan impliceert, en deze

⁹⁴ HEGEL, G.W.F. (1821), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, geciteerd in GUMBRECHT, 2011, p. 22

⁹⁵ Deze vraag is geïnspireerd door de scherpe kritiek die P. Feyerabend uit ten aanzien van lezers die zijn werk apocrief als machtiging tot slordigheid, ongegronde speculatie en erger („Anything goes”) zouden hebben beschouwd, cf. FEYERABEND, P. (1987), *Farewell to Reason*, London: Verso, pp. 283-284

⁹⁶ *WM*, p. 270

⁹⁷ GUMBRECHT, 2011, p. 28

⁹⁸ Hoewel vrij onderzoek als formule pas in 1791 door M.J. de Condorcet is gemunt in een traktaat over de organisatie van het openbare onderwijsbestel („[L]e but de l’éducation ne peut plus être de consacrer les opinions établies, mais, au contraire, de les soumettre à l’examen libre de générations successives, toujours de plus en plus éclairées.”), is de portee ervan moeiteloos terug te voeren tot het humanisme van F. Rabelais en M. de Montaigne. Cf. DE CONDORCET, M.J. (1847/1968), ‘Sur l’instruction publique’, 167-573 in *Œuvres. Tome VII*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, p. 203

⁹⁹ TOULMIN, S. (1992), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 42-44

uitleg alleen kan worden gevoed binnen de fenomenologische en temporele grenzen van het Dasein als In-der-Welt-sein, dan lijkt het er sterk op dat het menselijke verstaan zich noodzakelijkerwijze in een soort van kringetjes moet bewegen. Wat het verstaan aan informatie kan betrekken in die activiteit, is wel erg ruim en omvangrijk, maar allerminst oneindig; op buitenwereldlijke hulplijnen kan men zich immers niet beroepen. Iedere op verstaan gefundeerde uitleg wordt als het ware in een vicieuze cirkel gezogen waarbinnen het ten dienste staat van een zich binnen bepaalde grenzen steeds verder ontwikkelend verstaan en zich opnieuw toont als een aan dat nieuwe verstaan aangepaste uitleg.¹⁰⁰

Zoals al veel vroeger door Dilthey werd bepleit, hoort uit die cirkel van gestemd verstaan en uitleg niets te ontsnappen. Al het verstande kan principieel opnieuw worden aangewend om, in combinatie met het betrekken van nieuwe inhoudelijke elementen, het verstaan te vervolmaken. Geloofde Dilthey echter nog aan het discursieve karakter van dit proces, gewaarborgd door naar inlevingsvermogen ongedifferentieerde interpreteren, dan wordt het succes van dit proces door Heidegger voorgesteld als afhankelijk van hoe het Dasein op eigen discretie diens geworpen mogelijkheden in een ontwerp ontsluit. Of, met andere, aan Ricœur ontleende woorden: „een tekst [verstaan], wil niet zeggen de inerte betekenis zoeken die erin opgeslagen zou liggen”, en die men stap voor stap kan blootleggen. Neen, bij Heidegger wil dat zeggen: „de mogelijke manier van zijn die hij aanduidt, ontplooien.” Beter nog: de vele potentiële manieren van zijn, zoals die in mogelijke ontwerpen kunnen worden gearticuleerd.¹⁰¹ Op zijn minst impliceert deze voorstelling van de interpretatiekunde een afwezigheid van berekenbaarheid en beklemtoont die bovendien de tijdsgebondenheid ervan.¹⁰² Een hoogst vervelende situatie is dit voor wie hoopte op het scherpstellen van een onafhankelijke positie voor de interpreter, gezien de cirkelvormige structuur van het verstaan blijkens deze ontologische toetsing ten volle appelleert aan hoe de interpreter als Dasein in de wereld staat en hoe hij deze wereld ervaart, inclusief alle wedervaren van geluk en ongeluk. De interpreter maakt op even onverbrekelijke wijze deel uit van het interpretatieproces als datgene wat hij beoogt te verstaan en ontvouwt een uitleg conform zijn beleefde vooroordelen.

Wie meent, steunend op de verlichte begripsvorming rond de notie vrij onderzoek, dat het verstaan zich emancipatief kan en moet loswrikken uit dit schier altijddurende hermeneutische gecirkel in vooroordelen, dwaalt en geeft blijk het verstaan te miskennen, probeert Heidegger aan zijn lezer te leren. Het is nu eenmaal onmogelijk het verstaan in denkkringetjes te vermijden en men hoeft daarover ten andere geen spijt uit te drukken, maar er veeleer het positieve van in te zien. De hermeneutische cirkel lijdt helemaal niet aan een gebrek, het is geen *vitiosum*, maar waarborgt precies een maximale openheid en vrijheid om een mogelijke uitleg niet bij voorbaat te begrenzen zodat het binnen de contouren van een of ander onderzoeksprogramma (om de term van Lakatos te gebruiken) past. Wat moet worden nagestreefd, is „een denkend openen van wegen en

¹⁰⁰ ZT, p. 201 (§32)

¹⁰¹ RICŒUR, 1991, p. 37

¹⁰² GADAMER, 1959/1993, p. 61

perspectieven voor het maat en rang bepalende weten [...] dat al het vragen en waarderen onder vuur neemt, bedreigt en dwingt.”¹⁰³ De heideggeriaanse hermeneutiek zoals die hier uiterst beknopt is voorgesteld, bedreigt het vrij onderzoek daarom welbeschouwd allerminst, maar bekrachtigt haar mogelijks precies op de meest definitieve wijze.

De waarachtige interpreet, zo moet men vanuit deze Heideggerlectuur durven concluderen, hoeft er zich niet om te bekommeren hoe hij *uit* cirkelredeneringen kan blijven, maar veeleer hoe hij er op een juiste wijze *in* geraakt. „Deze cirkel van het verstaan is geen kringetje waarin een willekeurige kennisvorm zich beweegt,” schrijft Heidegger aan zijn sceptische lezer, „maar de uitdrukking van de existentiale *voor-structuur* van het erzijn zelf. We mogen de cirkel niet reduceren tot een *vitiosum*, zelfs niet tot een gedoogde. In de cirkel schuilt een positieve mogelijkheid van het meest oorspronkelijke kennen, die evenwel pas echt wordt aangegrepen als de uitleg inziet dat het zijn eerste en laatste, nooit aflatende taak blijft om zich het voor-hebben, het voor-zicht en het voor-begrip niet door invallen en populaire opvattingen te laten voorschrijven, maar in de uitwerking daarvan vanuit de zaken zelf het wetenschappelijke thema te waarborgen.”¹⁰⁴

De interpreet wordt vanuit die woorden nadrukkelijk een vrijgeleide onthouden om het al te ‘platte’ of ‘plebejische’ alledaagse verstaan onverhoeds uit te bazuinen. Hij wordt er integendeel toe gehouden een toegewijde en bezonnen belangstelling voor de aangelegenheden (*die Sachen selbst*, noemt Heidegger ze) waarin hij zicht wil krijgen, aan te houden en aan te scherpen. Slaagt de interpreet er dienovereenkomstig in het verstaan van een binnenwereldlijk zijnde te ontsluiten, dan geeft hij op deze wijze *zin* aan het Dasein. Zin is voor Heidegger immers „een existentiaal van het erzijn, geen eigenschap die het zijnde aankleeft, die er ‘achter’ ligt, of ergens zweeft als een ‘tussenrijk’. Alleen het erzijn ‘heeft’ zin, voorzover de ontslotenheid van het in-de-wereld-zijn door het daarbinnen te ontdekken zijnde ‘ingevuld’ kan worden.”¹⁰⁵ Een dergelijk zinvol Dasein voorkomt wellicht op de meest vermogende wijze een verval tot willekeurige interpretaties.

Interpretatie behoeft behalve bevindelijkheid en verstaan nog een derde en laatste element om überhaupt bevattelijk te zijn: taal. Met deze opmerking lijkt een open deur te worden ingetrapt. Hoe zou het Dasein immers diens eigen zijn kunnen bevragen zonder talig apparaat? Hoe zou anders enige uitwisseling tot stand kunnen komen tussen het Dasein en een Mitdasein in het verstaand ontwerpen van mogelijkheden? Taal is binnen de context van de menselijke existentie inderdaad altijd en overal aanwezig. Daarom is het alledaagse *gepraat* (*Gerede*) waarmee het Dasein als In-der-Welt-sein bijna voortdurend in contact komt, er ook aan deelneemt en aanwendt als toegangspoort tot de clichématige, banale of al te snel geformuleerde commentaren van het *vox populi*, ook zo weinig ophefmakend. Maar hoezeer Heidegger dit gepraat – en bij uitbreiding geschrijf – zegt te waarderen als een activiteit die nu eenmaal hoort bij het weinig van cultuur doortrokken met-elkaar-zijn, waarbij het er louter op aankomt dat er wordt gepraat,

¹⁰³ HEIDEGGER, 1953/1997, p. 37 (§2), cf. STEINER, 1978a, p. 40

¹⁰⁴ ZT, p. 202 (§32)

¹⁰⁵ ZT, p. 200 (§32)

nagezegd en praatjes verteld (*Nachrede*, zowel neutraal als pejoratief te begrijpen), verhindert het *Gerede* desalniettemin een authentiek verstaan waarvoor men zich nog steeds in bezonnenheid moeite moet getroosten om het *sein* en *mitsein* te overpeinzen.¹⁰⁶ „[Talk] fosters illusion of understanding without genuine grasp. It obscures or holds back critical enquiry. *Dasein*-with-others transpires in an echo-chamber of incessant, vacant loquacity, of pseudo-communication that knows nothing of its cognates which are, or ought to be, ‘communion’ and ‘community’”, vat Steiner de strekking van Heideggers betoog treffend samen.¹⁰⁷

De weinig stabiele basis van het *Gerede* als een expressiemiddel voor een authentiek verstaan wegens „het eraan inherente *verzuim* om terug te gaan naar de bodem van het besprokene”,¹⁰⁸ hoeft echter niet tot gevolg te hebben dat het waarachtige uiten van betekenis ijdele hoop wordt. Heidegger schuift immers de *Rede* naar voren als een existentiale structuur die de bevindelijkheid en het verstaan als een geled betekenisgeheel ontsluit, toegankelijk voor het zijn dat zich weet los te rukken uit de beklemming van het populaire *Gerede*. De rede articuleert op de meest principiële wijze de betekenissen die in het geworpen ontwerp van het *Dasein* besloten liggen door deze een expressief talige gestalte te verschaffen. „De bevindelijke verstaanbaarheid van het in-de-wereld-zijn *spreekt zich als rede uit*. Het betekenisgeheel van de verstaanbaarheid *komt aan het woord*. Woorden groeien naar betekenissen toe en niet omgekeerd: het is niet zo dat woord-dingen van betekenissen worden voorzien.”¹⁰⁹ Taal omvat als uitgesproken rede meer dan louter woordbeelden. Vermits de rede door Heidegger wordt beschouwd als een met de bevindelijkheid en het verstaan gelijksoortige existentiale structuur, ontsluit de taal tegelijk het besprokene (i.e. het ondervraagde zijnde), het gesprokene respectievelijk het geschrevene (i.e. de woordelijke inhoud, de *Wortlaut*), de mededeling (i.e. het mede-delen van verstaan met een *Mitdasein*) en de betuiging van het bevindelijk in-de-wereld-zijn (i.e. de toonwisseling, het tempo, het idioom, kortom: de spreek- of schrijftrant).¹¹⁰

Vanzelfsprekend mag dit worden gelezen als een uithaal naar het filosofen- en filologengilde dat zich volgens Heidegger tevergeefs uitput in een spoorzoeken naar het wezen van de taal en ervan overtuigd is dit te kunnen bereiken door slechts een welomschreven pad te volgen, e.g. door taal als symbolische vorm te beschouwen (cf. Ernst Cassirer) of door naarstig morfologische typologieën op te stellen (cf. August Wilhelm Schlegel). Of die verwijten inzake de beperktheid van hun blikveld terecht zijn, wordt hier buiten beschouwing gelaten; wat van belang is, bestaat erin dat de interpreter aandacht moet hebben voor de meest diverse elementen die met taal in verband kunnen worden gebracht. Elementen die hij vervolgens overeenkomstig diens eigen inzicht en vermogen kan aanwenden in zijn hermeneutische onderzoeken.

¹⁰⁶ ZT, pp. 220-221 (§35)

¹⁰⁷ STEINER, 1978a, p. 93

¹⁰⁸ ZT, p. 221 (§35)

¹⁰⁹ ZT, p. 211 (§34)

¹¹⁰ ZT, p. 213 (§34)

De opdracht die de interpreet wacht wanneer hij, via tekststudie en dialoog, iets zinnigs over de samenleving en het voortleven van de cultuur wenst te weten te komen en daarover kond wil doen – een opdracht die in de eerste alinea's van dit hoofdstuk nog met enige lichtvoetigheid werd gekarakteriseerd als een associatief en begrijpend-verkennend denken –, krijgt hier stilaan een volwassen voorkomen. Er mag in dit verband worden gesignaleerd dat de interpreet die over de rede kan beschikken om zijn verstaan talig uit te leggen en mede te delen, niet meteen hoeft te veranderen in een spraakwater of veelschrijver. Tot de essentiële vereisten van de hermeneutiek behoort immers met stip het vermogen tot tijdrovend horen of luisteren, dat zeker in kwantiteit primeert op de creatie van uitleg. De veelheid aan zegswijzen waarin het horen een prominente rol speelt (e.g. „Geen erger dove, dan die niet horen wil”, „Zo mag ik het horen”, „Ik hoor het al”, of nog: „Laat horen, wat heb je te zeggen?”), geeft niet toevallig aan dat het horen nauw samenhangt met het verstaan en zo het spreken eerst mogelijk maakt. „Het horen of luisteren naar... is het existentiale open-zijn van het erzijn als mede-zijn voor de ander. Het horen constitueert zelfs de primaire en eigenlijke openheid van het erzijn voor zijn oereigen kunnen-zijn, als het horen van de stem van de vriend die elk erzijn bij zich draagt”, verduidelijkt Heidegger.¹¹¹

DE
KWETSBAARHEID
VAN DE
INTERPREET

Het horen is dus allerminst een bijzondere gave, maar waarborgt integendeel de fundamentele openheid van het Dasein als existentie (een allerminst triviale afgeleide van *exsistere*, tevoorschijn komen) in zijn relatie tot andere erzijnden, waarvan inmiddels geweten is dat het Dasein ze nodig heeft om een zicht in de wereld te krijgen. Verstaan veronderstelt dan ook dat het Dasein zich *iets laat zeggen*, het moet bereid zijn zich een moment afhankelijk, *horig* te maken, als het ware te *gehoorzamen* aan andermans rede en dat niet met het oog op een gewillige onderwerping, maar vanuit een verlangen naar een *gedeeld verstaan*. Zoals Ricœur later nog zal benadrukken, gaat hetzelfde op voor de geschreven tekst: de interpreet moet zich daartoe opstellen als een *leerling van de tekst*.¹¹²

Het rustig luisteren naar een Mitdasein of het aandachtig lezen van andermans teksten – twee als onderscheiden identificeerbare ‘acts’, die hier opzettelijk begripsmatig worden verstrengeld om in een later stadium grondiger te bevragen –, mag overigens in geen geval de verwachting wekken dat hierdoor het zijn plotsklaps aan het Dasein als in een hel licht wordt ontsloten. Het gaat er veeleer om dat de interpreet zich vatbaar en ontvankelijk toont voor de denkelijke andersheid van een verstaan dat nochtans evenals het Dasein een ontwerp van geworpen mogelijkheden onder woorden brengt. Zich ontvankelijk tonen is bovendien geen passieve houding, maar vereenvoudigt de confrontatie van de eigen vooroordelen met die van een Mitdasein, wat louterend kan werken in de door verwondering geleide vragende zoektocht naar een ontslotener verstaan van het zijn. Men kan zich daarom ook moeiteloos aansluiten bij Gadamer's overschouwende zinsneden: „Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche ‘Neutralität’ noch gar Selbstauslöschung voraus, sondern schließt die abhebende

¹¹¹ ZT, p. 214 (§34)

¹¹² VAN BUUREN, M. (1991), ‘De interpretatietheorie van Paul Ricœur’, 7-19 in RICŒUR, 1991, p. 15

Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteilen ein. Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innewerden, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigenen Vormeinung auszuspielen.”¹¹³

Andermaal moet men hier als gevolgtrekking wijzen op de onzekere, ja, zelfs kwetsbare positie van de hermeneutische interpret. Bij Dilthey werd hem nog een houvast geboden doordat het verstaan zijns inziens tot stand komt door een samenspel van objectieve geest en de inlevingskracht van het individu, waardoor de resulterende kennis een bepaalde mate van intersubjectieve geldigheid verkrijgt. De gedachte aan een objectieve geest als *Wirkungszusammenhang* hoeft men vanuit de onderhavige exploratieve heideggerlectuur weliswaar niet geheel op te bergen, vermits het *sein* ook steeds *mitsein* impliceert, maar de oorspronkelijk als regulerend bedoelde uitwerking van een objectieve geest bij Heideggers voorgangers heeft plaats moeten ruimen voor een eigenzinnig in de wereld staand en verkennend Dasein. Dit Dasein is dan wel niet geheel op zichzelf teruggetrokken (dat zou betekenen dat het zich uit de wereld heeft teruggetrokken, hetgeen zinledig zou zijn), maar desalniettemin toch zo goed als monadisch aangewezen op de eigen kritische capaciteit in een omgaan en verstandhouding met anderen in de fenomenale wereld, waarbij steeds het gevaar op de loer ligt te vervallen in vluchtig gepraat zonder diepgang (in tegenstelling tot het bewaren van de rede), of een onrustige, ogenlustige¹¹⁴ nieuwsgierigheid (in tegenstelling tot het bewonderend beschouwen of verwonderd navorsen).

Overigens is zo niet alleen het methodologische raamwerk, dat op die *Wirkungszusammenhang* steunde, door de existentiaal-ontologische exegese tot rafels wordt herleid, ook wat als uitkomst kan worden verwacht van een hermeneutisch onderzoek moet worden bijgesteld. Een congeniaal verstaan in het vooruitzicht stellen als proeve een ‘geslaagd’ interpreteren, kan na een kennisname van Heideggers denken alleen nog mild schertsend worden onthaald. Een nar schijnt immers in dit licht hij te zijn, die meent aan gene zijde van de papieren eeuw de volle strekking te kunnen reconstrueren van het humanistisch ideaal dat Goethe tot leer sloot in zijn *Wilhelm Meister*. Aan ideëel tijdreizen tussen verschillende ‘werelden’ kan nu eenmaal niet meer worden geloofd.

De interpret hoort zichzelf, zoals reeds eerder opgemerkt, liefst bescheiden en voorzichtig op te stellen – volgens het woordenboek zijn beide overigens nauw verwant met wijsheid, welberadenheid, bezonnenheid en vooruitziendheid.¹¹⁵ Zulke attitude moet volstaan om zich van narren en zotskappen te onderscheiden, meent Gadamer, die zich hier ei zo na als Heideggers secundant opstelt, of tenminste expliciet zijn denkwegen wil continueren. Zolang de interpret zijn aandacht op de zaak blijft richten, zich niet tot fabulant ontpopt en blijft openstaan voor gelijk- en andersgestemde opvattingen (c.q.

¹¹³ *WM*, pp. 273-274

¹¹⁴ *ZT*, p. 224 (§36)

¹¹⁵ Cf. overeenkomstige lemmata in het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*: INSTITUUT VOOR NEDERLANDSE LEXICOLOGIE (2010), *De Geïntegreerde Taal-Bank*, online, <http://gtb.inl.nl>, laatste raadpleging op 01.08.2013

vooroordelen), hoeft geen bezwaar te worden gemaakt tegen een veelheid van uitleggingen in de rondte. Immers: „innerhalb dieser Vielfalt des ‘Meinbaren’, d.h. dessen, was ein Leser sinnvoll finden und insofern erwarten kann, ist doch nicht alles möglich, und wer an dem vorbeihört, was der andere wirklich sagt, wird das Mißverständene am Ende auch der eigenen vielfältigen Sinnerwartung nicht einordnen können. So gibt es auch hier einen Maßstab”, klinkt het vertrouwensvol.¹¹⁶ Een pertinent misverstaan zal vroeg of laat botsen met wat binnen de oefening van een hermeneutisch cirkelredeneren zinvol kan zijn, luidt hier de boodschap.

Erg geruststellend voor wie op zoek is naar een duidelijk identificeerbare ‘maatstaf’ is dat uiteraard niet, maar die hoop moet men uiteindelijk ook *durven* opgeven. Dat precies de weldoordachtigheid en betrokkenheid van Gadamer overpeinzingen, waarin hij de betoogtrant van Heidegger eigenzinnig voortzet, tot zulke conclusie voert, vormt eens te meer een reden om er op te wijzen dat de interpreet zoals hij hier langzaam in zijn volle gedaante verschijnt, werkelijk niet meer kan steunen op de vaste grond die de platoons-cartesiaanse wijsbegeerte ooit bood, maar zich in het onfortuinlijke gezelschap van de *artes liberales* alleen nog kan beroepen op een even wendbaar als makkelijk uit koers te brengen sloepje, dansend op de wilde baren van het vrije onderzoek.

Zoals uit de voorgaande alinea’s al mocht blijken, is de intellectuele band tussen Heidegger en Gadamer behoorlijk sterk. Een evidentie mag dat, rekening houdend met de receptiegeschiedenis van Heideggers werk, nochtans niet worden genoemd. Diens existentiaal-ontologische onderzoekingen elektriseerden het geestesleven aan diverse Duitse universiteiten vanaf de twintiger jaren van de twintigste eeuw bovenmatig. Zo ging zijn naam spoedig na de publicatie van *Sein und Zeit* in het Duitse taalgebied vlot over de lippen. De spaarzame bijval die hij oogstte, werd evenwel in ruime mate overstemd door een koor van onder meer neokantianen en neomarxisten, die hij met *Sein und Zeit* welhaast moeiteloos tegen zich in het harnas joeg. Zowel inhoudelijk en conceptueel als vormelijk vermenigvuldigden zich de bezwaren tegen zijn geschrift. Zo stelde de ‘hegeliaanse marxist’ Georg Lukács zijn werk voor als dat van een geweldenaar die de *Vernunft* willens en wetens wenst te verwoesten, terwijl Theodor Wiesengrund-Adorno zich ergerde aan zijn abstruus taalgebruik dat hem enkel geschikt leek om een duister ideologisch doel mee te verhullen en logici zoals Rudolf Carnap hem verweten het rationele denken prijs te geven aan een *pseudo-poëtische mythologie*.¹¹⁷ Al deze twijfel en scepsis verhinderden evenwel niet, of waren er veeleer de manifeste getuigen van, dat het nieuwlichtende ‘existentiedenken’ als een korenbloem was ontloken en mede omwille van haar geheimzinnigheid en licht hallucinogene werking toch een onoverzienbare schare oprecht belangstellenden aantrok. Onder hen dus ook Hans-Georg Gadamer, met wie Heidegger een levenslang contact onderhield – eerder dan van een hechte vriendschap was sprake van herhaalde ontmoetingen.

BEPALING VAN
EEN PROTEÏSCH
CORPUS

¹¹⁶ WM, p. 273

¹¹⁷ GADAMER, H.-G. (1977/1995), *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 212

Een eerste ‘ontmoeting’ geschiedde weliswaar via het medium tekst, maar had daarom beslist geen minder directe impact – een observatie die opnieuw een aspect belicht van de dialectiek tussen dialoog en lectuur. Op zevenenzeventigjarige leeftijd herinnerde Gadamer zich nog heel goed de overweldigende ervaring die hij in 1921 beleefde tijdens een seminarie bij Paul Natorp, waar toen een manuscript van Heidegger over Aristoteles werd bestudeerd: „Das war kein bloßes gelehrtes oder problemgeschichtlich beruhigtes Tun. Der ganze Aristoteles rückte einem auf den Leib, und als ich dann in Freiburg erste Anleitung empfing, gingen mir die Augen auf. Ja, das war es: es gingen einem die Augen auf.”¹¹⁸ Nam Gadamer dan geen aanstoot aan het curieuze taaltje waarmee iedere lezer moet worstelen alvorens überhaupt te kunnen oordelen of het hierbij gaat om holle frasen dan wel om de uitwerking van een fundamenteel gedachtegoed? Met een aanstekelijk sarcasme antwoordt hij daarop: „Man pflegt heute Heidegger Mangel an begrifflicher Präzision nachzusagen und poetisierende Vagheit. Es ist wahr, von dem seltsamen ‘Beinahe-Englisch’, das heute den philosophischen Zeitstil erfaßt hat, war Heideggers Sprache ebenso weit entfernt wie von den mathematischen Symbolismen oder von den Spielen mit Kategorien und Modalitäten, die ich im neukantianischen Marburg geübt hatte.”¹¹⁹

De taal van Heidegger lijkt inderdaad alleen maar vanop een afstand op die van een alchemist welke volgens een duister recept fonemen en morfemen zou verbinden tot schitterend maar waardeloos klatergoud. Lyrische protserigheid ontmoet men trouwens niet bij Heidegger. Veeleer is zijn taalgebruik te karakteriseren als een in een grammaticaal staccato vervatte bewerking van een – volgens teutonische geplogenheden – welhaast al te spaarzaam lexicon. Dit draagt weliswaar niet bij tot een prettig onderhoudende lectuur en door velen wordt het lezen van Heidegger daarom als een lastig *devoir* beschouwd, maar wie zich voor Heideggers denken ontvankelijk toont, zich welwillend in zijn schriftuur onderdompelt en daarbij eventueel een lichte koorts ontwikkelt, hoeft beslist geen onkraakbaar enigma te vrezen. Veeleer integendeel bereikt men juist in en door die onderdompeling een vrijliggende toegang tot de studie van de menselijke existentie en daarmee verbonden vraagstukken.

Het is die potentie tot wat Heidegger zelf *Lichtung* noemt,¹²⁰ of wat naar het woord van Karl Jaspers nog duidelijker *Existenzerhellung* mag heten,¹²¹ die aan de minimaal fijnvoelende¹²² mens het vermogen verschaft *verstehend* in de wereld te staan. Een *verstehen* dat in het welwillend en zorgzaam, maar tegelijk oplettend zijn, door Gadamer wordt verwelkomd als funderend voor zijn traktaat *Wahrheit und Methode*, waarin hij de hermeneutiek ontleedt en aanscherpt. En dat niet zonder reden, want al werden in de voorbije alinea’s reeds heel wat aspecten onder de loep genomen over hoe de interpreet als Dasein *altijd al* verstaat en dus *qualitate qua* in zijn bezigheden wordt geworpen, toch

¹¹⁸ GADAMER, 1977/1995, p. 213

¹¹⁹ GADAMER, 1977/1995, p. 213

¹²⁰ *ZT*, pp. 177-178 (§28)

¹²¹ Cf. het gelijkkluidende opschrift van het tweede deel van diens wijsgerige hoofdwerk dat de even korte als curieuze titel *Philosophie* draagt.

¹²² *WM*, p. 312

moet men er zich samen met Gadamer¹²³ terdege van bewust zijn dat middels het ontbloten van ontologische grondslagen het laatste woord nog niet is gezegd over hoe de interpreter, aangevuurd door zijn capaciteit behoorlijk vatbaar voor verwondering te zijn (zonder dat hem wispelturigheid mag worden verweten), die bovendien beschikt over een bovengemiddelde verbeeldingskracht (zonder dat deze overigens de argumentatie definitief dreigt over te nemen) en de uitlegging van het verstand tot zijn professie heeft gemaakt, zich het zinvolst van zijn zelfgekozen opdracht kan kwijten.

Ook een op heideggeriaanse leest geschoeid authentiek verstaan kan immers op wel heel erg verschillende en onvermoede wijzen worden uitgelegd en talig uitgedrukt. De lezer denkt nu misschien ook aan het werk van het kwartet even minzame als naar de letter buitengewone en eigenzinnige geleerden die Richard Wolin als *Heideggers kinderen* begrijpt: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas en Herbert Marcuse – of de reeds genoemde Karl Jaspers. Maar wanneer men over hen (met recht) zegt dat ze in de *Lichtung* zijn getreden en het nodige hebben gedaan om hun lezers over de menselijke existentie te berichten, waarom zou men dan niet hetzelfde mogen stellen over de *Zeitgeist* ademende aleatorische composities van John Cage, de scenische klankdichten waarin Heiner Goebbels urbane socialiteit capteert of Helmut Lachenmanns gedeconstrueerde pianoklanken die als desolate geluidspartikels een weg zoeken in de onttoverde mensenwereld? – Ook muziek is een taal en niet eens de zwakste of minst communicatieve.

De tijd die aan onderhavige studie kan worden besteed, is echter te kort om ongelimiteerd *Fundgruben* van allerlei gedaante en gezindte te monstereën, wat dan ook noopt tot het stellen van paal en perk. De partituren en muziekopnamen zullen daartoe veilig opgeborgen blijven. Ook de beeldende kunst blijft, een zeldzame uitzondering niet te na gesproken, als een collectie tekens aan de wand onaangeroerd. Uitsluitend de woordelijke teksten van een kleine gemeenschap eminente denkers worden in deze studie betrokken, onder de vorm van monografieën, traktaten of essays, sporadisch als aforismen, dichtwerken of romans, gedrukt als het kan, gesproken of gefluisterd als het moet. Werken binnen het bereik van de handbibliotheek of vergeten in een archiefkelder, oorspronkelijk gesteld in voornamelijk het Duits, maar ook in het Nederlands, het Frans, het Engels of in een van die talen vertaald. Door eigenwijze cultuurbeschouwers en – exegeten gedacht of geschreven in achterkamertjes of koffiehuisen tijdens de lange, iedere zekerheid slopende aanloop naar of reeds volop in de korte twintigste eeuw – de *laatste* waarin de idee Europa *intellectueel* bestaanbaar was –, die politiek begint en eindigt in Sarajevo en geen naspel kent. Het moet gezegd: zo gepresenteerd lijkt het een hoogst merkwaardig corpus dat voor deze studie wordt klaargezet, een proteïsche gedaante gelijk. Toch ligt hierin een straks nog nader te omlijnen domein verscholen, dat de vorser de mogelijkheden verschaft zijn oor te luisteren te leggen bij enkele *cultuurmensen*, die als leden van een intellectuele gemeenschap zulke waardevolle pogingen tot het verstaan van het voortleven van cultuur en samenleving hebben gewaagd, dat het de moeite loont hun overwegingen in hermeneutische gedachtewisselingen te betrekken.

¹²³ WM, p. 270

Zichzelf beperkingen opleggen, waarmee hier een expliciet begin is gemaakt, blijft evenwel een hachelijke onderneming. Alleen al om die reden moet men de figuur van de interpreet verder exploreren. Immers: slechts dan kan de specificiteit van het studiedomein nader worden omschreven, wanneer eerst duidelijk is geworden over welke capaciteiten de interpreet kan of wordt geacht te beschikken. Nog meer aandacht dan er tot nu aan werd besteed, moet gaan naar het verhoopte fijnzinnige vermogen van de interpreet om een balans te vinden tussen het gestemde verstaan en de redelijke uitleg. De recurrente aandacht die wordt gevestigd op de prudentie en fragiliteit van de interpreet mag immers niet de indruk wekken dat hier niet wordt gezocht naar een maximale expressie van het hermeneutische verstaan. Zoals eerder aangestipt worden hier geen vluchtwegen voorbereid om banaliteiten neer te pennen; veeleer in tegendeel moet in dit hoofdstuk stap voor stap bloot komen te liggen hoe *unheimlich* de zelfgekozen opdracht welbeschouwd moet worden ingeschat.

In die context moet overigens uitdrukkelijk afstand worden genomen van de mogelijke misvatting dat zulke expressies van verstaan zo luid mogelijk dienen te worden geproclameerd. De fraaiste en zinnigste expressies zijn immers vaak die welke vooral worden gesuggereerd en doelbewust worden klaargezet om door de oplettende lezer of toehoorder te worden opgepikt. Voor de talige expressie van het verstaan gaat namelijk precies hetzelfde op, als hetgeen geldt voor het trachten te benoemen van stemmingen in het bijzonder: „Oft wird es wohl besser sein, auf potentielle Stimmungen einfach zu verweisen, statt sie ausführlich zu beschreiben oder gar zu feiern.“¹²⁴ Een gesproken of geschreven uitleg waarvan men meent de inwerking te moeten verzekeren door het verheffen van een stem om de schreeuw van een andere te overtreffen, onttaardt immers al snel in een rumoer waar geen zinnig persoon nog een betekenis kan aan ontleden en zich bijgevolg noodgedwongen in zwijgen moet hullen. Die verstomming, die tevens een verstilling van het denken inhoudt, moet de interpreet die hier ten tonele wordt gevoerd, weten te vermijden. Het is daarom geruststellend dat men hem bij Gadamer net zo kan aantreffen als bij Heidegger: de interpreet als een in een rustig maar bevlogen gesprek vragen stellende luisteraar, die zonder al te veel kunstgrepen mag worden gelijkgesteld met een *aandachtige lezer*.¹²⁵

Men ontmoet hem inderdaad *in* het gesprek. Dat is als het ware zijn biotoop en wel zo dat hij er met genoegen verblijft, maar toch niet geheel vat heeft op wat er binnen die *Welt* met en rondom hem gebeurt. Een gesprek *voert* men immers niet, weet Gadamer, men raakt er veeleer in verwickeld en verstrengeld. Een enkele keer raakt men er zelfs door in vervoering en verrukking. Doelbewust kunnen gesprekspartners (desgevallend als evenwaardige spitsbroeders) een dialoog aanvatten omtrent een dringende kwestie, maar onbevroed heel andere themata aansnijden die het gesprek uiteindelijk wegleiden van het initiële onderwerp. Zo verneemt men bij Plato dat het symposium over het verstaan

¹²⁴ GUMBRECHT, 2011, p. 28

¹²⁵ Gadamer hanteert, zoals reeds duidelijk mocht zijn geworden, een terminologie die weliswaar nauwer aansluit bij het ‘mondelinge’ gesprek, maar die *mutatis mutandis* eveneens (en door Gadamer geautoriseerd) toepasbaar is op het ‘schriftelijke’ of ‘hermeneutische’ gesprek tussen de lezer en de tekst, die in dit geval als ‘gesprekspartners’ fungeren; cf. *WM*, p. 391

van de liefde zich bij het krieken van de dag zonder conclusie heeft omgevormd tot een discussie waarbij Socrates poogt het nog wakkere duo Agathon en Aristophanes te laten erkennen dat een vakkundig tragediedichter eveneens en zonder meer als een vakkundig komediedichter kan gelden.¹²⁶

Iets gelijkaardigs beleeft de geboeide lezer die een geschrift ten volle wil verstaan en daartoe de genese ervan tracht te reconstrueren; niet zelden zal hij ergens diep in de nacht verwonderd (of misschien verheugd) vaststellen in gedachten te zijn verdwaald. Deze slechts schijnbaar triviale voorvallen richten er de aandacht op dat het uitleggen van wat men meent te hebben verstaan (en het daarop volgende hernieuwde en uitdiepende verstaan) niet langs een strikt beheersbaar of vast aanduikbaar pad verloopt, maar eerst door talige bemiddeling en mogelijke verstoring middels tegenwerpingen van een gesprekspartner een duidelijke vorm en betekenis krijgt. Het volle verstaan, klinkt het bij Gadamer unisono met Heidegger, veronderstelt een talige uitdrukking waarin de interpreet zich in openheid verstaanbaar maakt, zonder zich volgens Schleiermacher-Dilthey voorschrijf te beroepen op bovenzinnelijke capaciteiten die een congeniaal verstaan mogelijk zouden maken.¹²⁷ Het is de taal, de *logos*, die de toegang tot het authentieke verstaan bewaakt.

Gadamer maakt dit op treffende wijze inzichtelijk, door te wijzen op de bijzondere situatie die ontstaat wanneer een dialoog niet in een enkele taal kan verlopen omdat de gesprekspartners elkaars taal niet begrijpen en dus een vorm van actieve vertaling nodig is. Een dergelijk gesprek spitst zich onvermijdelijk toe op de aanwezigheid van een tolk (*Dolmetscher*) die, zelfs indien hij heel nauwkeurig en getrouw zijn taak vervult, zich toch steeds uit noodzaak aan uitlegging wagen moet. Wat geldt voor het mondelinge tolken, geldt nog uitgesprokener voor de vertaler van geschreven teksten. Steeds zal hij in zijn vertaalwerk bepaalde elementen uit het origineel benadrukken en daardoor overbelichten, terwijl hij andere minder of meer bewust wegfilt, daartoe niet in het minst gedwongen door de eigenheid van de verschillende vocabularia en grammatica's. Hoe getrouw zijn onderneming ook weze, toch moet hij steeds keuzes maken die ofwel niet in overeenstemming zullen blijken met de oorspronkelijke betoogtrant (het ambigue fortuin van de *hertaling*), ofwel leiden tot een al te letterlijke *unmusikalisches* vertaling die stijlfiguur noch ritme weet over te zetten. De opdracht gesteld aan de vertaler is daarom zwaar: „Nur ein solcher Übersetzer wird wahrhaft nachbilden, der die ihm durch den Text gezeigte Sache zur Sprache bringt, d.h. aber: eine Sprache findet, die nicht nur die seine, sondern auch die dem Original angemessene Sprache ist.”¹²⁸ Wanneer hij hierin echter zou slagen, moet men hem evenwel meteen als interpreet erkennen, die door een verstaan van het origineel in navolging en nabootsing een nieuwe tekst heeft gecreëerd en is hij dientengevolge ook niet de afzijdige tolk die het hermeneutische gesprek eerst mogelijk had moeten maken.

¹²⁶ PLATO (1970), *Het Symposium*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep, p. 103

¹²⁷ *WM*, p. 387

¹²⁸ *WM*, p. 390

Die veronderstelde mogelijkheid van een belangenloze vertaler waar soms hevig naar wordt verlangd, wenst Gadamer als illusie liever meteen te doorprikken en stelt dat het beheersen van een gemeenschappelijke taal, zonder interferentie van een vertaler, pas eerst het uitleggend verstaan in de dialoog als *samenspraak* mogelijk maakt. Deze gedeelde taal hoeft niet de moedertaal van een van de gesprekspartners te zijn; vereist is slechts dat men in die taal kan denken zonder het gedachte eerst te vertalen naar een meer vertrouwde taal. Dat betekent dat de interpreter die voor zichzelf een stapeltje boeken klaarlegt, zich bij zijn keuze van zijn talenkennis rekenschap moet geven en, indien hij het voor zichzelf wenselijk acht een tekst zo nauwkeurig mogelijk te bestuderen, daarbij in de mate van het mogelijke wijselijk de voorkeur geeft aan de geschriften in hun oorspronkelijke taal gesteld. Dit mag nadrukkelijk niet worden begrepen als een geringschatting van het labeur van de vertaler, die zich niet zonder reden uitput in voetnoten en het ‘nawoord van de vertaler’ als expliciete legitimering voor gemaakte keuzes. Zoals al gesuggereerd: „Die Lage des Übersetzers und die Lage des Interpreten ist also im Grunde die gleiche.”¹²⁹ Bovendien is een nauwgezette vertaling steeds een welkome hulp voor andere interpreten; een vertaling verschaft niet zelden een eenvoudige toegang tot een werk, waarna de eigenlijke uiteenlegging op basis van de originele tekst gericht kan gebeuren en men in geval van taalkundige onduidelijkheden en twijfelgevallen reeds beschikt over een *mogelijke* oplossing (die op goede gronden niet dwingend hoeft te worden gevolgd).

De overeenkomsten tussen de interpretatief hertalende vertaler en de *hineindenkender* interpreter vestigen de aandacht nog op een ander aspect in de zoektocht naar het verstaan. Beiden *wekken* een tekst, zodat wat er aan levensuitdrukkingen, ideeën en dies meer in is gefixeerd, opnieuw onder woorden wordt gebracht. De tekst wordt geactiveerd tot deelgenoot aan het hermeneutische gesprek waarin syllaben opnieuw glanzen en betekenissen blank worden geproefd. Eerst door die bewerking vinden geschriften hun eigenlijke bestaan. Hieruit concludeert Gadamer overigens niet – en hierin verschilt zijn visie ten enenmale met die van Jacques Derrida – dat een geschreven stuk niet zou bestaan zonder lezer. De tekst stelt als ongebonden *être* wel degelijk een zaak aan de orde door toedoen van een auteur, maar het is de interpreter die beslist of en wat hij zich door dat geschrift laat vertellen. Net zoals men reeds bij Heidegger kon opmerken, moet de lezer zich bereid tonen een ogenblik aandachtig te luisteren naar welke kwesties worden aangesneden en hoe ze worden voorgesteld.

TALIGE TRINI-
TEIT: AUTEUR,
TEKST EN INTER-
PREET

De tekst als tekst staat hierbij centraal, niet de oorspronkelijke auteur ervan. Deze laatstgenoemde is door Gadamer nog niet doodverklaard – zoals Roland Barthes dat enkele jaren later zou doen met het triomfantelijke bijzinnetje „la naissance du lecteur doit se payer de la mort de l’Auteur”¹³⁰ –, maar wel zoekgeraakt of tenminste weinig prominent aanwezig. Biografische informatie over de *mens auctoris* wordt niet principieel buiten beschouwing gelaten, maar behoort evenmin tot de strikt noodzakelijke

¹²⁹ WM, p. 390

¹³⁰ BARTHES, R. (1968/1994), ‘La mort de l’auteur’, 491-495 in *Œuvres complètes, Tome II*, Paris: Seuil, p. 495

elementen om een lectuur te laten gelukken – de relevantie ervan moet door de lezer worden ingeschat. Als intrigerende illustratie kan Gadamer's interpretatie van Paul Celan's gedichtencyclus *Atemkristall* (later herdoopt tot *Atemwende*) gelden. Gadamer schrijft in het ingesloten nawoord dat hij voor zijn onderneming geen gebruik maakte van persoonlijke details over de poëet, maar dat zijn interpretatie desondanks, of juist daardoor, verduidelijkte „in welchem Sinne ein Gedicht von seinem Schöpfer losgelöst ist – so sehr, daß sein Schöpfer hinter ihm zurückbleiben kann, ja, vielleicht auf die Dauer zurückbleiben muß. ‘Mein Wort ist nicht mehr mein’.”¹³¹ Zodra een auteur zijn voltooide letterspinsels aan het publiek overlevert, zijn ze niet meer van hem, maar behoren ze als soeverein oeuvre aan de *humanité* toe, beschikbaar voor een *verstehende* lectuur naar 's lezers best vermogen.¹³²

Wat Gadamer hiermee bereikt, mag een radicale driedeling van de zeggenschap van en over een tekst worden genoemd. De schrijver wordt niet bevoegd geacht *zijn* interpretatie op te dringen als *Auteur-Empereur*, ook al is hij er de dader, de bedrijver en de veroorzaker van, maar krijgt nog slechts een rol toebedeeld als – toch wel bevoorrechte – lezer, aan wie desgevallend een *éloge* te beurt valt. En, belangrijker nog, wiens naam vaak wordt genoemd wanneer men eigenlijk de tekst beoogt te benoemen. Een praktijk die ook in deze studie wordt gecontinueerd om de even eenvoudige als cruciale reden dat het vanuit een literair-esthetisch oogpunt nagenoeg onwerkbaar is om aantrekkelijke zinnen neer te schrijven, wanneer niet naar een auteur mag worden verwezen, maar men zich strikt aan het benoemen van een spinnenweb aan boektitels moet houden. De tekst herwint in deze benaderingswijze desondanks een plaats op het voortoneel, in contrast met werkwijzen die biografische of psychologische elementen beklemtonen of met die waarin maatschappelijk-contextuele preoccupaties tot in het extreme worden doorgezet, ten koste van hetgeen mag gelden als *une lecture bien faite* (cf. Nicos Hadjinicolaou, Pierre Bourdieu).

Het voorzichtig terugdringen van connotatieve elementen in de interpretatie ten faveure van denotatieve, in de individuele tekst en zaak zelf besloten aspecten, brengt Gadamer op de keper beschouwd dicht bij de positie van New Criticism epigonen zoals Austin Warren en René Wellek, die ervan overtuigd waren dat een kwaliteitsvol geschrift – een *eminente tekst* – intrinsiek voldoet om het verstaan ervan mogelijk te maken. Gadamer erkent hen zelfs als *compagnons de route*,¹³³ en ook Wellek schrijft vriendelijk over hun verwantschap: „The method of the New Critics may differ from [...] Gadamer's, but the aim is the same. It is hard to see how a study of literature can get along without interpretation of individual works and how one can be 'against interpretation,' as Susan Sontag entitled her book, or declare 'interpretation' to be the real enemy.”¹³⁴

¹³¹ GADAMER, H.-G. (1973/1986), *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celan's Gedichtenfolge 'Atemkristall'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 125

¹³² GADAMER, 1973/1986, p. 155

¹³³ GADAMER, H.-G. (1972/1993), 'Nachwort zur 3. Auflage', 449-478 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 474

¹³⁴ WELLEK, R. (1982), *The Attack on Literature and Other Essays*, Brighton: Harvester Press, pp. 97-98

De derde partner in het hermeneutische gesprek, de lezer-interpret, is bij Gadamer evenwel duidelijker aanwezig dan bij voorgenoemde benaderingen. Zijn rol is niet meer beperkt tot een appreciatie en reconstructie van het woord van de meester, maar krijgt nu zelf de achtenswaardige bevoegdheid bezonnen en toch vrij aan een voorliggend schrift vanuit zijn eigen tijd en conform zijn meer of minder ontwikkeld inzichtelijk vermogen een bestemming te geven. Het nastreven van een *oorspronkelijke beoogde lezer* gelijkende lectuur, behoort (ten laatste) na Heideggers ontologische analyse niet meer tot de opdracht van de interpret. Zijn taak is daardoor evenwel allerminst eenvoudiger geworden, vermits Gadamer van de hermeneut verwacht dat hij behalve het verstaan en uitleggen van een tekst, ook de contemporaine *aanwending* ervan toebereidt.¹³⁵ Deze notie is ontleend aan de vroeg achttiende-eeuwse (theologische) hermeneut Johann Jakob Rambach en brengt onder de aandacht dat de interpret ook steeds betrokken in de wereld staat en (contra Foucault) niet mag verworden tot een archeoloog van het geestelijke leven die geparalyseerd het menselijke schouwspel wars van enige actuele humanistische bekommernis gadeslaat. Ook een aanwijsbaar engagement ten aanzien van zijn eigen tijd, wordt dus van de interpret verlangd.

Dat het geen sinecure is de verschillende vorderingen opgelegd door de eigenheid van het drietal auteur, tekst en interpret op een bevredigende wijze te integreren tot een samenhangend geheel, mag duidelijk zijn; toch doet men er goed aan samen met Gadamer het vertrouwen te behouden in de slaagkansen van die onderneming. Het hermeneutische gesprek is volgens de laatstgenoemde voldoende robuust om de puzzelstukken die door de triade werden gecreëerd door middel van de dialoog tot een (broze) eenheid van verstaan om te vormen.¹³⁶ Ook hierin verschilt de ‘welgetemperde’ Gadamer wezenlijk in opvatting met de ‘temperamentvollere’ Derrida, die zich naar aanleiding van een ontmoeting tussen beide – door Derrida bepaald onvriendelijk afgedaan als een *débat improbable* – liet ontvallen helemaal niet te geloven in de mogelijkheid van een verstaan gebaseerd op samenspraak en (partiële) overeenstemming: „Que l’on parle du consensus ou du malentendu (Schleiermacher), on peut se demander si la condition du *Verstehen*, loin d’être le continuum de ‘rapport’, [...], n’est pas l’interruption du rapport, un certain *rapport d’interruption*, le suspens de toute médiation?”¹³⁷

Tot een erkenning van een radicale onbeheersbare en oncontroleerbare *dissémination* van interpretaties is Gadamer niet bereid. Zonder overigens een verbeelde *laatste analyse* in het vooruitzicht te stellen, blijft hij vasthouden aan een *polysémie* van betekenissen, die weliswaar niet rechtstreeks uit een tekst zijn te puren, maar welke de *verstehende* lezer voor zichzelf kan creëren en bij herhaalde lectuur kan evalueren en bijsturen. „Jedes Lesen, das zu verstehen sucht”, verdedigt Gadamer zich tegen de opwerpen van Derrida, „ist nur ein Schritt auf dem nie zu einem Ende führenden Wege. Wer diesen Weg

¹³⁵ WM, pp. 312-314

¹³⁶ GADAMER, H.-G. (1985/1993), ‘Destruktion und Dekonstruktion’, 361-372 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 368-369

¹³⁷ DERRIDA, J. (1984), ‘Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)’, 341-343 in *Revue internationale de philosophie*, Nr. 151, p. 343 [tweede cursivering M.B.]

geht, weiß, daß er mit seinem Text nie 'fertig wird'; er nimmt den Stoß an."¹³⁸ Dat de interpreet op voorhand niet weet waar hij, gestuurd door zijn intellectuele reizen, zal terechtkomen, impliceert volgens Gadamer geenszins dat hij is overgeleverd aan een chaotische uitwaaiering van zich splitsende paden zoals Derrida die pleegt te evoceren, maar weet zijn hermeneutische gesprek gesitueerd binnen de intussen vertrouwde hermeneutische cirkel – een cirkel die overigens niet van feitelijk vormelijke aard is, doch slechts de verstrengeling van de interpreet en de veelduidigheid van de tekst(en) beeldend beschrijft.

Gadamers waardering voor Heideggers existentiaal-ontologische onderzoeken mag REHABILITATIE
inmiddels als een bekend gegeven gelden; het zal de lezer niet verbazen dat aangaande VAN
de fundamenteen waarop de heideggeriaanse hermeneutische cirkel is gebouwd, geen VOORROEDELLEN
forse tegenkantingen van Gadamer hoeven te worden verwacht. Hij herkent zich nagenoeg ten volle in het betoog dat deze cirkel, waarin het menselijke verstaan zich beweegt, allermintst als *vitiosum* verwerpt, maar integendeel hoogacht als een proces waaruit een principiële openheid spreekt ten aanzien van te verkennen denkwegen en die paradoxaal als behoeder van het vrij onderzoek fungeert. Een schijnbare tegenstelling, inderdaad, want binnen het nimmer eindigende hermeneutische gecirkel voedt de interpreet zijn gedachten met vooroordelen, niet om zich tot de jongste dag onwrikbaar aan vast te klampen of er zich willens en wetens door te laten begoochelen, maar als uitdrukking van een naar authentiek verstaan zoekend Dasein, dat op existentiële gronden niet anders kan dan zich steeds voorlopig op basis van *Vorhabe*, *Vorsicht* en *Vorgriff* een weg te banen tot een kland verstaan van het *sein*.¹³⁹

Ook voor Gadamer hebben dat soort vooroordelen weinig gemeen met de demonen zoals ze vanaf de Verlichting werden voorgesteld, beschimpt en bestreden. De diepgewortelde argwaan ten aanzien van ieder vooroordeel en in het bijzonder elke opvatting gerelateerd aan een traditie, zou best het eigen vooroordeel van de Verlichting kunnen worden genoemd. De negatieve connotatie die de term sindsdien vergezelt, verdoezelt immers de neutraliteit van het prefix in vooroordeel, *Vorurteil* en *préjugé*, die alle drie zijn gevormd naar het beeld van het Latijnse *praeiudicium*, wat niets anders behelst dan een judicieel oordeel (*préjugé légitime*) dat in de rechtsgang wordt geveld vóór de behandeling van een concrete rechtszaak. Het is op aanstoken van de rationalistische stellingname dat iedere uitspraak een wetenschappelijk-methodologische basis en toetsing behoeft, dat het vooroordeel in betekenis zodanig werd verengd tot het thans nog bijna uitsluitend als *ongefundeerd* oordeel of overtuiging in zwang blijft.¹⁴⁰

¹³⁸ GADAMER, H.-G. (1984), 'Und dennoch: Macht des Guten Willens', 59-61 in FORGET, PH. [RED.], *Text und Interpretation*, München: Wilhelm Fink Verlag, p. 61

¹³⁹ *WM*, p. 281

¹⁴⁰ Cf. de achtste editie van de *Dictionnaire de l'Académie française* die ter verklaring bij het lemma 'Préjugé' een in combattieve bewoordingen uitgedrukte opsomming weergeeft: „Il se dit surtout d'une Opinion généralement reçue et adoptée sans examen. Faux préjugé. Dangereux préjugé. Il faut être sans préjugé, sans préjugés. Un homme exempt de préjugés. C'est un homme plein de préjugés. Il est difficile de se défaire des préjugés de l'enfance. On est revenu de beaucoup de préjugés. C'est un homme à préjugés. Combattre un préjugé. Dissiper,

Deze *Diskreditierung der Vorurteile* manifesteert zich als een ongebreidelde en welhaast lichtzinnige verheerlijking van hetgeen Gadamer geringschattend omschrijft als de *Idee der Methode*, wier aanhangers overeenstemming met een methodologische toets klaarblijkelijk belangrijker achten dan een eigenlijke correspondentie met de werkelijkheid.¹⁴¹ Daarmee is zeker niet gezegd dat het bevragen en overhoren van vooroordelen *eo ipso* problematisch zou zijn. Verlichte bijbel- en maatschappijcritici hebben zich onbetwist verdienstelijk weten te maken door zich los te wrikken van interpretaties en voorstellingen opgelegd door klerikale en wereldlijke autoriteiten, door overlevering en traditie als ultieme legislatieve bronnen te onttronen en de kritische rede als enige rechter te benoemen. Kortom, daden die overeenstemmen met het dappere credo: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen!”¹⁴² Dit streven naar waarheid ontspoot slechts dan wanneer men hieruit wenst af te leiden dat *alle* vooroordelen kunnen worden *overwonnen* en vervangen door zekere, solide, geperfectioneerde, wetenschappelijke kennis.

De negentiende-eeuwse Romantiek bleek in haar reactie tegen wat zij als een onttovering van de wereld ervoer, overigens in hetzelfde bedje ziek. Zij dacht voorgoed komaf te maken met het als grotesk bestempelde verlichte vooroordeel dat de mens een rationeel handelend wezen zou zijn en stelde zich derhalve bepaald cultuurvijandig op (cf. Jean-Jacques Rousseau en diens fundamentele *cultuurprotest*, zoals Beerling dat zo treffend omschrijft),¹⁴³ terwijl de nog niet door menselijke eigenbelangen gecorrumpeerde natuur werd verabsoluteerd. Ongeacht of het een romantische dan wel verlichte verwerping van vooroordelen en tradities betreft, Gadamer begrijpt de commotie en najaiver niet: „Heißt in Überlieferungen stehen in erster Linie wirklich: Vorurteilen unterliegen und in seiner Freiheit begrenzt sein? Ist nicht vielmehr alle menschliche Existenz, auch die freieste, begrenzt und auf mannigfaltige Weise bedingt?”¹⁴⁴ Als het inderdaad zo is dat de mens niet alleen door zijn redelijk vermogen of zijn oorspronkelijke natuur wordt bepaald, maar veeleer door een allegaartje aan oorzakelijkheden, waarom zouden dan niet door traditie overgeleverde elementen naar waarde mogen worden geschat? En is autoriteit bij voorbaat een geestdodend middel? Bestaan er, naast een veelheid aan duidelijk gebrekkige, ook een (desnoods bescheiden) aantal wijze en legitieme vooroordelen?

„Es bedarf einer grundsätzlichen Rehabilitierung des Begriffs des Vorurteils und einer Anerkennung dessen, daß es legitime Vorurteile gibt, wenn man der endlich-geschichtlichen Seinsweise des Menschen gerecht werden will”, luidt het niet mis te

détruire les préjugés”; INSTITUT DE FRANCE (1932-1935), *Dictionnaire de l'Académie française*, Tome II, Paris: Didot, p. 396

¹⁴¹ WM, pp. 275-276

¹⁴² KANT, I. (1784), 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', 481-494 in *Berlinische Monatsschrift*. December-Heft, p. 481

¹⁴³ BEERLING, R.F. (1977), *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau. Studies over het thema pathos en nostalgie*, Deventer: Van Loghum Slaterus

¹⁴⁴ WM, p. 280

verstane antwoord van Gadamer op deze vragen.¹⁴⁵ Geen twijfel hierover: wanneer een autoriteit zich laat gelden en het *eigen verstand* overstemt of overtroeft, mag men zeggen dat daar een vooroordeel speelt. Wat evenwel, in tegenstelling tot Kants opvattingen, niet uitsluit dat in een dergelijk vooroordeel ooit waarheid steekt. Zeker, autoriteit komt doorgaans personen toe en men moet niet verloochenen dat dictators en charismatische volksverlakkers dit doorgaans goed schijnen te beseffen. Handig weten die daarmee om te springen om hun destructieve wanen te verwerklijken.

Nochtans, stelt Gadamer, is iedere dwang tot onderwerping in wezen vreemd aan ware autoriteit. Volgens hem, en dat is cruciaal voor de hier tentoongespreide onderzoekingen, veronderstelt autoriteit een act van wettiging (*Anerkennung*) én het inzicht (*Erkennung*) dat het oordeel van de ander superieur is aan het eigen minder wetende oordeel. „Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern *erworben wird* und *erworben sein muß*, wenn einer sie in Anspruch nehmen will. Sie beruht auf Anerkennung und insofern auf einer Handlung der Vernunft selbst, die, ihrer Grenzen inne, anderen bessere Einsicht zutraut.“¹⁴⁶ Zo gesteld, kleeft aan het erkennen van autoriteit door een interpreet niets meer van een laffe daad of blinde gehoorzaamheid. Autoriteit wordt niet autoritair opgelegd, maar met verstand van zaken erkend en waar nodig in openheid gekritiseerd. Geen dwaze willekeur of geestelijke vrijheidsberoving spreekt hieruit, doch slechts, zoals goed bekend vóór de Verlichting, de stem van de leraar die zijn leerling initieert.

Het na een vrije en redelijke afweging legitimeren van zulke door een naam dragende (en dus aanwijsbare) autoriteit ingeprente vooroordelen, kan ook geschieden in het bijzondere geval wanneer de autoriteit zich anoniem – of tenminste niet onverbrekelijk gebonden aan een enkele gezagsdrager – heeft gehuld in het veronderstelde duivelskleed van de traditie. Voor het moderne denken is de traditie immers de publieke vijand bij uitstek, vermits zij zich zonder argumentatief fundament laat gelden. Toch hoeft hier geen sprake te zijn van een diepe kloof met de verlichte rede. Gadamer voert aan dat traditie, in tegenspraak met wat de Verlichting in haar meest radicale vorm betoogde (en eveneens door zogenaamde reactionairen en traditionalisten wordt geloofd), geen vanzelfsprekendheid is, maar nood heeft aan bevestiging (*Bejahung*), opname (*Ergreifung*) en instandhouding (*Pflege*), opdat ze überhaupt zou kunnen overleven, iets wat overigens niet in ongewijzigde vorm gebeurt; doorheen de tijd modificeren tradities welhaast geruisloos.¹⁴⁷ Ofschoon men zich doorgaans minder bewust is van dit soort vooroordelen, kan men er eigenlijk niet aan voorbij dat men er altijd in mindere of meerdere mate aan is gebonden. Gebonden, maar er niet willekeurig aan onderworpen, want ook overleveringen kunnen kritisch worden beschouwd en eventueel om hun verdiensten gewaardeerd. Men kan er eveneens met veel bravoure afstand van nemen, of eenvoudig weigeren tradities verder te zetten, maar hoe men het ook wendt, toch blijven tradities

¹⁴⁵ WM, p. 281

¹⁴⁶ WM, p. 284 [cursivering: M.B.]

¹⁴⁷ WM, p. 286. Deze voorstelling van tradities die evolueren doorheen de tijden, wordt verderop in deze studie uitgebreider behandeld, met name in het primair aan Arnold Gehlen gewijde hoofdstuk.

vele mensen nabij als iets 'eigen' en bewaren ze in die hardnekkigheid mogelijk kostbare elementen uit het verleden.

Nieuwe vragen dienen zich door die observatie aan. Kan het streven van de humaniora naar het verstaan van de samenleving en de cultuur wel slagen wanneer traditie en rede nauw met elkaar zijn verweven? Zou het anderszins geen fatale aderlating betekenen, wanneer overleveringen van allerlei aard door een verlangen naar methodologische zuiverheid als irrelevant of gevaarlijk buiten het denken worden geplaatst? Is niet iedere interpretatie gebonden aan een of meerdere interpretatietradities? Met zulke vragen dagen de voorvechters van de hermeneutiek vanzelfsprekend het waarde vrije wetenschapsmodel en het moderne vooruitgangsgeloof tot een twistgesprek uit. Dat Max Webers onderzoeksprogramma, dat in deze context als *primus inter pares* kan gelden, een klassieke schoonheid uitstraalt, vormt geen strijdpunt – de zuiverheid ervan is binnen de sociologie nadien zelfs nooit meer geëvenaard. Problematischer is wel de nauwelijks omfloerste naïviteit die eruit spreekt. Niet omdat naïviteit op zichzelf beschouwd een 'gebrek' zou hoeven te betekenen, maar wel omdat Webers positie moeilijk houdbaar blijft in het licht van de consequenties die uit zijn eigen, met brio verdedigde en eervol verdedigbare, stellingname voortvloeien.

WAARDEVRIJHEID
EN IDEEAALTYPES
BETWIST

Om dat inzichtelijk te maken, moet eerst worden benadrukt dat op geen enkele wijze de verdienste en originaliteit worden betwist van Webers aanzet om een studiegebied voor de sociologie af te bakenen, dat methodologisch even solide zou zijn als de richtinggevende natuurwetenschappen, zonder daarbij al te eenvoudig het nomothetische kamp te kiezen (en evenmin het idiografische). In tegenstelling tot wat Gadamer lijkt te suggereren,¹⁴⁸ kan men Weber geenszins verwijten blind te zijn geweest voor de historische gebondenheid van zijn studieobjecten, wat na hem wel werd bewerkstelligd door Talcott Parsons, die wetenschap als een ahistorische bezigheid begreep, los van eender welke traditie of cultureel systeem en ook vervat ligt in Karl Mannheims en Alfred Webers notie van een *freischwebende Intelligenz*.¹⁴⁹ Max Weber erkende zelfs de eigenheid van de vorser die bij het uittekenen van probleemstellingen (vóór de eigenlijke analyse) steeds niet-neutrale en waardebetrokken (*Wertbezogene*) keuzen maakt, die niet noodzakelijk volgen op een ingespannen verblijf aan de studietafel, maar evengoed een gevolg kunnen zijn van ingevingen tijdens een wandeling naar het koffiehuis. Weber stelt echter streng: „Der Einfall ersetzt nicht die Arbeit.”¹⁵⁰ Een wetenschapper is voor hem immers geen dilettant, religieuze heiland of politiek kathedersprofeet, maar een vakman wiens arbeid en roeping (*Beruf*) eruit bestaat zonder inmenging van eigen waarden zijn onderzoeksobjecten, i.c. het doel- en waarderationeel menselijk handelen, te vatten in objectieve en verifieerbare uitspraken (i.e. hypothesen).¹⁵¹

¹⁴⁸ WM, p. 287

¹⁴⁹ BAUMAN, 1978, p. 74

¹⁵⁰ WEBER, M. (1919/1996), *Wissenschaft als Beruf*, Berlin: Duncker & Humblot, p. 13

¹⁵¹ WEBER, 1919/1996, p. 33

Voor het eerste luik van de opdracht waarmee Weber de (collega-)socioloog opzadelt, knoopt hij aan bij het denken van Dilthey. Gelijkelijk erkennend dat men in staat is meer van het menselijk handelen te verstaan dan een weinig diepgang biedende behavioristische studie zou opleveren, stelt hij voor dat de onderzoeker vat zou proberen te krijgen op de subjectieve betekenissen die humane wezens aan hun eigen gedrag en dat van anderen toekennen. Sociale feiten mag men vanuit zijn perspectief hoegenaamd niet opvatten als in het wild levende data die met een (eenvoudig of complex) statistisch net kunnen worden gevangen als waren het vlinders, maar worden geacht fundamenteel van intelligibele aard te zijn en daarom voor de onderzoeker hetzij direct (*aktuell*) toegankelijk (in het geval van elementair of welgedefinieerd handelen waarbij het volstaat deze handeling oppervlakkig in haar uitvoering te verstaan), hetzij *erklärend* navorsbaar (wanneer men peilt naar een fundamenteelere motivatie van het handelen, hetgeen Dilthey nog als *Lebenszusammenhang* omschreef).¹⁵²

Het is in het bijzonder dit *verklarende verstaan* dat Weber in zijn studies nastreeft, herinnerend aan het *hogere verstaan* bij Dilthey, maar ontdaan van metafysische steunberen. Wat het verklarende van het directe verstaan onderscheidt, is dat het eerste het intellect door en door uitdaagt en van de onderzoeker verwacht dat hij stukjes en beetjes diverse en overall vergaarde informatie bij elkaar brengt, integreert en presenteert als een inzichtelijk geheel van betekenissen. Het gaat dus niet om een in laatste instantie hoogstpersoonlijk *erleben* van menselijk handelen, maar om een rationeel en consciëntieus samengesteld totaalbeeld dat een intrinsiek betekenisverband (onderscheiden van een extern causaal verband) aanwijst.

Dat ook maar een enkele vorser in deze opdracht zou kunnen slagen zonder zich te beroepen op eigen waarden en vooroordelen, moet in het beste geval overkomen als een uiting van een utopisch verlangen. Wanneer Weber in zijn lezing *Wissenschaft als Beruf* deze notie van waardevrijheid *in* de feitelijke analyse bepleit, terwijl hij in een adem en met aanzienlijke dosis *pathos*, de democratische opdracht van de wetenschapper buiten de collegezaal en de studiekamer beklemtoont,¹⁵³ rijst vanzelf de vraag of de zelfbeperking die hier van de wetenschapper wordt geëist, er niet noodzakelijk moet toe leiden dat de

¹⁵² BAUMAN, 1978, pp. 82-83; COSER, L.A. (1971/1977), *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich, pp. 220-221

¹⁵³ „Denn praktisch-politische Stellungnahme und wissenschaftliche Analyse ist zweierlei. Wenn man [als Wissenschaftler, M.B.] in einer Volksversammlung über Demokratie spricht, so macht man aus seiner persönlichen Stellungnahme kein Hehl: gerade das: deutlich erkennbar Partei zu nehmen, ist da die verdammte Pflicht und Schuldigkeit. Die Worte, die man braucht, sind dann nicht Mittel wissenschaftlicher Analyse, sondern politischen Werbens um die Stellungnahme der anderen. Sie sind nicht Pflugscharen zur Lockerung des Erdreiches des kontemplativen Denkens, sondern Schwerter gegen die Gegner: Kampfmittel. In einer Vorlesung oder im Hörsaal dagegen wäre es Frevel, das Wort in dieser Art zu gebrauchen. Da wird man, wenn etwa von 'Demokratie' die Rede ist, deren verschiedene Formen vernehmen, sie analysieren in der Art, wie sie funktionieren, feststellen, welche einzelne Folgen für die Lebensverhältnisse die eine oder andere hat, dann die anderen nicht demokratischen Formen der politischen Ordnung ihnen gegenüberstellen und versuchen, so weit zu gelangen, daß der Hörer in der Lage ist, den Punkt zu finden, von dem aus er von *seinen* letzten Idealen aus Stellung dazu nehmen kann. Aber der echte Lehrer wird sich sehr hüten, vom Katheder herunter ihm irgendeine Stellungnahme, sei es ausdrücklich, sei es durch Suggestion – denn das ist natürlich die illoyalste Art, wenn man 'die Tatsachen sprechen läßt' – aufzudrängen.“ – WEBER, 1919/1996, pp. 24-25

(maatschappelijk geëngageerde) wetenschapper steeds met een gespleten tong spreekt. Op deze vraag, die Weber in een specifieke variant ook aan zichzelf stelt, antwoordt hij tamelijk laconiek dat men niemand kan voordoen hoe men wetenschappelijk moet denken. Hij hoopt, als een nauwelijks te verhullen zwaktebod, op „die intellektuelle Rechtschaffenheit: einzusehen, daß Tatsachenfeststellung, Feststellung mathematischer oder logischer Sachverhalte oder der inneren Struktur von Kulturgütern einerseits, und andererseits die Beantwortung der Frage nach dem Wert der Kultur und ihrer einzelnen Inhalte und danach: wie man innerhalb der Kulturgemeinschaft und der politischen Verbände *handeln* solle – daß dies beides ganz und gar *heterogene* Probleme sind.”¹⁵⁴

Hieruit mag blijken dat Weber de scheiding tussen het (uitleggende) verstaan en de aanwending ervan, die Gadamer in navolging van Rambach opnieuw wou verbinden, precies daartegen ingaand wil radicaliseren om een stringent waardeneutraal onderzoeksethos te waarborgen. Ter rechtvaardiging voert Weber nog aan dat wie zijn analyses niet geheel kan vrijwaren van (sluimerende) sympathieën, zich blootstelt aan een heftige kritiek die mogelijk zelfs legitieme uitspraken verdacht maakt. Dat Weber vervolgens verwijst naar de geschiedschrijving, die zou moeten bewijzen dat eens een historicus niet langer de feiten voor zich laat spreken, maar er zelf een oordeel over velt, het einde van de redelijke uitlegging impliceert, mag minstens gelden als een bizarre gedachtecronkel, zo niet als een kardinale vergissing. Zulke opvattingen doen ook Gadamer ten zeerste twifelen aan de haalbaarheid van een *erklärend verstehen*. Gadamer chargeert zelfs: „Jedenfalls teilt das Verstehen in den Geisteswissenschaften mit dem Fortleben von Tradition eine grundlegende Voraussetzung, nämlich, sich von der Überlieferung *angesprochen* zu sehen. Gilt denn nicht für die Gegenstände ihrer Forschung – so gut für die Inhalte der Tradition –, daß dann erst ihre Bedeutung erfahrbar wird?”¹⁵⁵ Hoe kan een interpreter immers de betekenis vatten van op tradities gebaseerd waardebetrokken handelen, als hij zich door deze tradities wel even mag laten inspireren om een probleemstelling uit te werken, maar er zich vervolgens nog slechts als ascetische buitenstaander mag op beroepen wanneer het eigenlijke *erklärende* betekenisverband moet worden geconstrueerd?

Dit is niet het enige twistpunt tussen Webers verklarende en Gadamers hermeneutische verstaan. Ook het opbouwen van ideaaltypes als analytische basis voor vergelijkende studies, dat men het tweede luik van Webers methodologische opdracht zou kunnen noemen, kan op weinig clementie van Gadamer rekenen. Voor Weber is het ideaaltype nochtans primordiaal omdat het gestalte geeft aan een soort gegeneraliseerde individualiteit (cf. Heinrich Rickert), die toelaat heel zuiver betekenisverbanden van doelen waarderationeel handelen te onderscheiden door uit empirisch-concrete individuele fenomenen precies die elementen te destilleren, welke kenmerkend zouden zijn voor een volkomen consequent volvoerd, specifiek menselijk handelen. Aldus worden hypothetische blauwdrukken ontwikkeld hoe de protestantse ethiek, de bureaucratie of het moderne kapitalisme er zouden uitzien: niet zoals ze in de contingente werkelijkheid

¹⁵⁴ WEBER, 1919/1996, p. 25

¹⁵⁵ WM, p. 287

zijn waar te nemen, maar wanneer deze vormen van menselijk handelen volkomen rationeel en zonder *bias* in functie van een kristalhelder doel of welomschreven waarde zouden worden nagestreefd. Een ideaaltype, vrij van moreel oordeel, uitsluitend ontwikkeld ten behoeve van een objectiverende explicitering van een *erklärend verstehen*, open voor kritiek en bijsturing, maar onderscheiden van een louter idiografische beschrijving en met uitsluiting van het als deviante beschouwde irrationele gedrag waarmee het rationele handelen in de concrete werkelijkheid doorgaans samengaat.¹⁵⁶

„Das Denkmittel der Typologie ist in Wahrheit nur von einem extrem nominalistischen Standpunkt aus legitimierbar“¹⁵⁷, meent Gadamer volkomen terecht. Maar hoewel Weber hierin wellicht alleen een in niets opzienbarende bevestiging of zelfs erkenning van zijn werk zou zien, contrasterend met het durkheimiaanse geloof aan het werkelijke bestaan van *des faits sociaux*, klinkt deze frase bij Gadamer opmerkelijk negatief en afwijzend. Het afbuigen van de realiteit in vol ornaat van quasi ondoordringbare complexiteit tot uitgezuiverde types die veeleer thuis schijnen te horen binnen een abstract economisch denkkader, moet immers wel ergernis opwekken bij de hermeneut die er nu net zijn levenswerk in ziet de contingente realiteit in haar onopgeschoonde weerbarstigheid te verstaan, stapje bij voetje en nooit volmaakt, of daar zelfs nog maar bij in de buurt komend, maar zonder inmenging van een rationalistisch *deus ex machina*.

Ter verdediging van Weber kan (en redelijkerwijze moet) worden aangevoerd dat hij van meet af aan waarschuwde voor een lichtzinnig gebruik van ideaaltypes. Zo mocht het niet de bedoeling zijn dat vorsers de door hen opgestelde ideaaltypes mettertijd als richtinggevend voor de werkelijkheid zouden gaan beschouwen; het zijn en blijven constructen ter verheldering van het verstaan, tot het leggen van causale en betekenisverbanden met een beperkte (en ondergeschikte) predictieve capaciteit (te begrijpen in probabiliteiten), maar die als zuiver rationeel model geenszins de complexe realiteit pretenderen over te nemen of te bepalen. Deze nuancering ten spijt, kan zulke relatief beperkte opdrachtverklaring, vergeleken althans met de verzuchtingen van de grote (systemische) maatschappijtheoretische aanzetten zoals die van Leopold von Wiese, Talcott Parsons of Niklas Luhmann, door louter interpretatieve hermeneuten toch al gauw als te reductionistisch worden beschouwd. Ideaaltypes kan men binnen dit denkkader eigenlijk uitsluitend aanwenden zolang ze geen aanleiding geven tot een formele typologie, maar slechts als metafoer gediensig zijn. Hetzij om een nieuw opgemerkt fenomeen te duiden door middel van wat reeds goed bekend is, hetzij om ingewikkelde zaken figuratief en voorlopig te kunnen voorstellen, zonder er aanspraak op te maken een objectieve voorstelling van de werkelijkheid te hebben ontwikkeld.¹⁵⁸

Het reductionistische (systeem)denken in al zijn variaties, wordt in deze studie daarom en omwille van een fundamentele incompatibiliteit van de begrippenkaders, op een grote afstand gehouden; in plaats daarvan wordt veel waarde gehecht aan het streven om de

¹⁵⁶ BAUMAN, 1978, pp. 85-86; COSER, 1971/1977, pp. 223-224

¹⁵⁷ GADAMER, H.-G. (1968/1993), 'Klassische und philosophische Hermeneutik', 92-117 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 101

¹⁵⁸ ORTEGA Y GASSET, J. (1925/1978), 'Die beiden großen Metaphern' [vert. 'Las dos grandes metáforas'], 249-265 in *Gesammelte werke. Band I. Der Betrachter*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, pp. 249-254

samenleving en de cultuur in hun volle polysemie te benaderen. Daarom werd en wordt hier aan diverse, veeleer impressionistische of fragmentarische, interpretatietradities een forum geboden, met de bedoeling hun denkkraft te kunnen aantonen en dat (althans in beginsel) ongeacht de ouderdom ervan. Bijgevolg wordt stellig het brandschattende vooruitgangsgeloof verworpen waaraan Weber uitdrukking geeft wanneer hij poneert: „Jeder von uns [...] in der Wissenschaften weiß, daß das, was er gearbeitet hat, in 10, 20, 50 Jahren veraltet ist. Das ist das Schicksal, ja: das ist der *Sinn* der Arbeit der Wissenschaft [...] Damit hat sich jeder abzufinden, der der Wissenschaft dienen will. Wissenschaftliche Arbeiten können gewiß dauernd, als ‘Genußmittel’ ihrer künstlerischen Qualität wegen, oder als Mittel der Schulung zur Arbeit, wichtig bleiben. Wissenschaftlich aber überholt zu werden ist – es sei wiederholt – nicht nur unser aller Schicksal, sondern unser aller Zweck.”¹⁵⁹

Wat Yorck von Wartenburg aan Dilthey verweet, kan hier, *mutatis mutandis*, worden hernomen: Weber schijnt uit het verleden slechts die interpretaties te onthouden, die als educatieve bouwstenen kunnen worden hergebruikt, of die enig esthetisch genot verschaffen, maar lijkt er geen geloof aan te hechten dat in het verleden wortelende interpretaties met onverminderde kracht en potentie uitdrukking *kunnen* geven aan frisse interpretaties van de actuele samenleving en cultuur.

Dit betekent evenwel niet dat zomaar alle denkbare (historische) teksten met de gretigheid van een kind in een snoepwinkel kunnen worden opgepikt door de actueel levende interpreet. Niet binnen het kader van de voorliggende studie, maar ook niet binnen een breder geestesleven. Wanneer bijvoorbeeld aan een publiek van in de twintigste eeuw geleefd hebbende westerse interpreten een aan Confucius toegeschreven tekst uit de zesde eeuw voor Christus zou worden voorgelegd, zou die schare geïnteresseerden immers heel wat initiërend onderzoek moeten verrichten voor ze zich überhaupt de bevoegdheid zouden durven toe-eigenen om een commentaar met enige diepgang te leveren. In een enigermate vreemd contrast daarmee staat een werk zoals Ovidius' *Metamorphosen*, dat weliswaar ook al twintig eeuwen geleden is neergepend, maar diezelfde interpreten relatief vertrouwd voorkomt sinds de kennismaking met de Grieks-Romeinse traditie in hun *Knabenjahre*. Nooit meer dan relatief vertrouwd, inderdaad, want de actuele lectuur ervan moet hen noodzakelijk onderdompelen in een wonderlijke wereld die zelfs bij benadering de hunne niet is of zijn kan.

Deze wat merkwaardige mengelmoes van bekende en vreemde elementen lijkt Gadamer evenwel de ideale basis voor de ontplooiing van de hermeneutische kunst en kunde. De stem uit het verleden spreekt aan en appelleert, maar niet met diezelfde directheid en vanzelfsprekendheid als de krantenventer 's ochtends aan het treinstation. Een spanning is voelbaar tussen de vermoede vertrouwdheid met de tekst vanuit een (humanistische) traditie en de gevoelde vreemdheid ten aanzien van de verlopen tijd, te rekenen vanaf de genese van de tekst: „[Eine Spannung] spielt zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten,

¹⁵⁹ WEBER, 1919/1996, pp. 15-16

abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition. *In diesem Zwischen ist der wahre Ort der Hermeneutik.*¹⁶⁰

Welke rol de tijd, of nauwkeuriger: het tijdsverloop of de tijdsafstand, precies te spelen heeft voor het interpretatieve verstaan is hiermee nog niet scherp gesteld. Inderdaad is er *a priori* niets vast te pinnen over de relatie tussen enerzijds de verlopen tijd, te rekenen vanaf het uitspreken van een rede of het schrijven van een tekst en anderzijds de kwaliteit en volkomenheid van de interpretatie door de interpreet. Dat neemt niet weg dat hier een ogenblik moet worden stilgestaan bij de relevantie van de tijdsafstand. Het mag welhaast als een platitude gelden wanneer men stelt dat de socioculturele context in mindere of meerdere mate wijzigt in het tijdsverloop tussen het schrijven en lezen van een tekst, ongeacht of er een decennium, drie eeuwen of twee millennia overheen gaan. De kans dat een lezer een tekst anders begrijpt dan de auteur is in ieder geval groot, zelfs uitgesproken waarschijnlijk – om niet te zeggen: evident. Dit inzicht was voor romantische hermeneuten en aanhangers van de genie-esthetiek (zoals bij uitstek Schleiermacher) voldoende om van de interpreet te verlangen dat hij zich over het tijdsverloop heen door transpositie zou aligneren met de geest van de oorspronkelijke auteur. Als opdracht werd daarom aan de interpreet meegegeven dat hij zou trachten om de auteur beter te verstaan dan hij zichzelf verstond toen hij zijn werk in het nette schrift overschreef.

TIJDSGEBONDEN
INTERPRETATIE
OF ANACHRONIE?

Het geloof aan die romantische opdracht om een tekst beter te verstaan dan zijn auteur, werd reeds eerder in dit hoofdstuk opgegeven, maar niettemin is het wel correct te stellen dat de door de auteur ‘oorspronkelijk bedoelde betekenis’ door de nakomende interpreten wordt overreden. De betekenis van een geschrift reikt immers vaak verder dan de schrijver bedoelde of vermoedde. Of het gaat om een *beter* verstaan, is echter van weinig of geen tel; van belang is dat het hierbij gaat om een *ander* verstaan, gesteld, merkt Gadamer terecht op, dat er überhaupt al van verstaan sprake is.¹⁶¹

Het is verkieslijk de *andersheid* van dit verstaan en de veelheid aan interpretaties die dientengevolge doorheen de tijd ontstaan, niet te beschouwen als een gebrek of gemiste kansen op authentiek verstaan (dat, zoals eerder gedemonstreerd, sinds Heidegger een geheel nieuwe inhoud heeft gekregen), maar veeleer ten volle te waarderen als een geheel van *mogelijke* interpretaties. Zoals ook Gumbrecht benadrukt, moet als doel nooit worden gesteld het in nauw contact trachten te komen de verlopen werkelijkheid, maar moet nagestreefd worden: „[E]inem besonders intensiven und intimen Erleben von Alterität.”¹⁶² Het zou Ranke wellicht als apostasie in de oren klinken, maar zich vanuit het heden verplaatsen naar de tijd, veraf of dichtbij, waarin een oeuvre werd ontwikkeld en van daaruit een interpretatie beogen die louter gebruik maakt van bij die chronotoop passende begrippen en voorstellingen, gaat fundamenteel voorbij aan de aan tijd en ruimte gebonden eigenheid van de interpreet. In plaats van zulke geïdealiseerde studies

¹⁶⁰ WM, p. 300

¹⁶¹ WM, p. 302

¹⁶² GUMBRECHT, 2011, p. 23

te ondernemen, is het voor de bijdetijdse interpreet uitdagender en relevanter de tijd als een dragende grond in te schatten en de tijdsruimte tussen hem en zijn studieobjecten als een positieve en vruchtbare mogelijkheid tot het verstaan te herkennen en te erkennen. Een tijdsafstand is niet iets wat als een gapende kloof moet worden overbrugd, maar voert precies overleveringen en tradities aan, welke het de interpreet bovendien mogelijk maken te ontsnappen aan het vertroebelende hodiëcentrisme.

Gadamer gaat inderdaad zover te stellen dat een beschouwer eerst moet zijn bevrijd van de tentakels die het studieobject binden aan actuele gebeurtenissen, voor een zinvol verstaan mogelijk wordt. De tijdsruimte die wordt doorlopen, functioneert als een laboratorium waarin verschillende bronnen, gerelateerd aan onderscheiden tradities, met elkaar in contact worden gebracht en onderzoekers toelaat valse van legitieme vooroordelen te scheiden, of daartoe een poging te ondernemen. Dit tekstonderzoek hoeft nooit te eindigen, nooit een besluit te kennen. Steeds kunnen nieuwe elementen worden aangebracht die de huidige interpretaties aanvullen, bevragen of uitdagen en in het beste geval gestalte geven aan een doorleefde en doorwrochte „Stimmungskonfiguration verschiedener Texte”.¹⁶³ – De niet aflatende studie naar de Grieks-Romeinse Oudheid (waarvan enkele fragmenten trouwens ook hun weg hebben gevonden naar de voorliggende studie) kan als schoolvoorbeeld gelden.

Dreigen zulke interpretatiekettingen nochtans niet eerder vroeg dan laat ten prooi te vallen aan een sluimerend of manifest anachronisme? De bezorgdheid van Quentin Skinner, die wijst op het bedrieglijke gemak waarmee in interpretaties concepten binnensluipen en worden aangewend ter beschrijving van fenomenen en doctrines van veel vroegere datum dan de genese van het analytische concept,¹⁶⁴ wordt door Gadamer bijgetreden, maar meteen ook nader gepreciseerd. Wanneer een interpreet zich niet bewust toont van de historische eigenaardigheid van de begrippen die hij aanwendt, maakt hij beslist een fout die erin bestaat door een gebrek aan reflectie over zijn studieobjecten en zijn eigen aandeel daarin, gebruik te maken van concepten die hem wellicht zijn aangeleerd en hem als volkomen gerechtvaardigd voorkomen, maar in wezen een uiting zijn van een beperkt vermogen tot het stellen van adequate vragen aan het (papieren) onderzoeksobject.

Dat is behoorlijk pijnlijk voor een interpreet die vol goede moed en overtuiging zijn naspeuringen volvoert, maar pas echt naïef en wraakroepend wordt diens onderneming, wanneer hij, zich zeer bewust van deze problematiek, besluit ieder eigen en eigentijds begrip ter beschrijving consequent te weigeren. „Die eigenen Begriffe bei der Auslegung vermeiden zu wollen, ist nicht nur unmöglich, sondern offener Widerstand. Auslegen heißt gerade, die eigenen Vorbegriffe mit ins Spiel bringen, damit die Meinung des Textes für uns wirklich zum Sprechen gebracht wird.”¹⁶⁵ De naïviteit bestaat er niet zozeer in dat het hierbij gaat om een niet realiseerbaar ideaal van historische interpretatie, maar wel

¹⁶³ GUMBRECHT, 2011, p. 23

¹⁶⁴ SKINNER, Q. (1969), 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', 3-53 in *History and Theory*, Vol. 8, Nr. 1, pp. 8-10

¹⁶⁵ WM, p. 401

omdat hier, zoals reeds aangehaald, wordt voorbij gegaan aan de wezenlijke tijd-ruimtelijke bepaaldheid van het Dasein dat naar verstaan verlangt en het gegeven dat een tekst pas verstaanbaar wordt, wanneer deze door de lezer in een gesprek tot leven wordt gewekt. Bovendien vereist het verstaan naderhand een uitlegging, die ook alleen kan geschieden in de eigentijdse taal van de interpreter.

Zich behoeden voor al te anachronistische voorstellingen, zonder meteen in de valkuil van het historisme te tuimelen, appelleert dus eens te meer aan de algemene opdracht waarvoor de interpreter zich gesteld weet: bedachtzaam en fijngevoelig met zijn studiemateriaal om te gaan. De eerdergenoemde tijdsafstand kan hierbij wellicht helpen. Tijd maakt vooroordelen week. Tenminste, wanneer een hermeneutische interpreter ook beschikt over een historisch bewustzijn dat hem in staat stelt vooroordelen en tradities binnen een geschiedkundig continuüm te plaatsen. Dit continuüm moet hem attent maken op het bestaan van andere inschattingen en beschouwingen, waardoor het blind navolgen van eigen vooroordelen een halt wordt toegeroepen. Maar welke overlevering, welk vooroordeel is betrouwbaar en leidt tot een waarachtig verstaan? En welke zijn vals en leiden slechts tot een (problematisch) misverstaan? Een historisch kader ontwaren is niet voldoende opdat de (eigentijdse) interpreter zijn eigen opvattingen zou opgeven. De eerste stap bestaat erin, zoals Heidegger begreep, dat de interpreter luistert naar wat anderen te vertellen hebben en zich door hen iets laat zeggen. Andermaal wordt hier geen gehoorzaamheid of onderwerping vereist, wel het aangaan van een dialoog waarin vooroordelen in vraag worden gesteld. Dat impliceert tevens dat een vooroordeel niet eenvoudig wordt ingewisseld voor een ander, zoals men bij een progressieve wetenschapsontwikkeling zou kunnen verwachten, maar beide in openheid 'op het spel' worden gezet.¹⁶⁶ De interpreter gedraagt zich hier dan als een ernstig spelende mens (Huizinga is nooit ver weg), die de argumenten van de ander niet meteen neersabelt, maar juist nog tracht te versterken,¹⁶⁷ en op die manier een dialectische kunst van het vragen en zoeken naar wat – met een tegenwoordig als overbeladen en belegen ervaren begrip – waarheid kan heten, ontwikkelt.¹⁶⁸

Merkbaar enthousiast omschrijft Gadamer de opdracht van de hermeneutiek, die in zo'n dialoog een bron van leven vindt: „Das eben charakterisiert das Gespräch – gegenüber der erstarrten Form der zur schriftlichen Fixierung drängenden Aussage –, daß hier die Sprache in Frage und Antwort, im Geben und Nehmen, im Aneinandervorbeireden und Miteinanderübereinkommen jene Sinnkommunikation vollzieht, deren kunstvolle Erarbeitung gegenüber literarische Überlieferung die Aufgabe der Hermeneutik ist. Es ist daher mehr als eine Metapher – es ist eine Erinnerung an das Ursprüngliche, wenn sich die hermeneutische Aufgabe als ein In-das-Gesprächkommen mit dem Text begreift.”¹⁶⁹ De hermeneutiek jaagt niet volgens een of andere starre methode en bijhorende

TEKST EN
DIALOG

¹⁶⁶ WM, p. 304

¹⁶⁷ WM, p. 297

¹⁶⁸ WM, p. 373

¹⁶⁹ WM, p. 374

formalistische schema's een vastomlijnd onderzoeksobject na, ze dient zich veeleer aan als een interpretatief gesprek, waarbij het studieonderwerp en de hermeneut die dit tracht te verstaan, zich niet fundamenteel verschillend tegenover elkaar bevinden, maar zich in een heteromorfe relatie tot elkaar verhouden. Met de intellectuele capaciteiten en het historisch inzicht waarover hij beschikt, knoopt de interpreter aan bij de tekst, die dan niet langer een levenloos object blijft, zoals dat door archivariissen en documentalisten hoogst nauwkeurig omschreven in databanken wordt bewaard, maar in vrijheid spreekt. Een „Ineinanderspiel von Geschehen und Verstehen”,¹⁷⁰ dat is wat de hermeneutische interpretatiekunde kenmerkt.

Zulke opdrachtomschrijving, waarbij een geschreven of gedrukte tekst in de act van de interpretatie tot leven dient te worden gewekt, met als doel het ervaren dat een tekst 'spreekt' (in de betekenis van het Duitse verbum *reden*), kan echter niet op ieders bijval rekenen. Niet alleen structuralisten in navolging van De Saussure of Lacan kunnen zich hierbij vanuit hun eigen paradigmata weinig voorstellen; ook een doorgewinterd hermeneut zoals Paul Ricœur, die nochtans relatief dicht bij Gadamer denken staat en zich vanuit een kritische ingesteldheid eveneens laat inspireren door de intellectuele erfenis van Schleiermacher, Dilthey en Heidegger, formuleert er meer dan een bezwaar tegen. Het is allerminst eenvoudig om Ricœur's (contra-)discours in heldere bewoordingen samen te vatten, maar een essentieel verschilpunt met Gadamer bestaat erin dat hij het geschreven woord hoog verheft boven het weliswaar levendige, maar tevens erg slordige en vluchtige mondelinge taalgebruik. Ten minste drie deelaspecten schragen Ricœur's pleidooi waarin hij een onvervreemdbaar unieke plaats opeist voor de interpretatiekunde van geschreven teksten: een verzet tegen expressies van wijsgerige geringschatting ten aanzien van het geschreven woord, een omschrijving van de ervaren beperkingen inherent aan de intentionaliteit van het gesproken woord en een geloof of hoop in een methode die ten langen leste een 'correct begrip' moet bewerkstelligen.

Om evidente redenen argumentatief het minst onderbouwde, maar desalniettemin zichtbaar voortstuwende aspect in Ricœur's denken is een zeer expressieve stemming die ontspringt aan een ergernis. De ergernis met name dat een aantal grootmeesters van de wijsbegeerte als vakdiscipline hun afkeer ten aanzien van het schrift publiek hebben tentoongespreid. Gedacht mag worden aan Plato, voor wie het schrift uiteindelijk niet meer was dan een geheugensteuntje om de gedenkwaardige dialogen met Socrates en diens gesprekspartners op een later tijdstip in herinnering te kunnen brengen. Een hulpmiddeltje – en niets meer of anders dan dat – om de ware wijsheid te evoceren, die zich verbergt in de herinnering, „geschreven in de ziel van degene die weet”.¹⁷¹ Of men kan aan Henri Bergson denken, die in het geschrevene hoogstens een verbasterde en lamentabele transcriptie herkende van het denkproces.¹⁷² De omschrijving 'transcriptie' is eigenlijk nog te genereus, want, zo betoogt hij, men hoeft geen hoop te koesteren in de geschrevene lettertekens iets terug te vinden van de ademtucht, de muzikaliteit of het

¹⁷⁰ GADAMER, 1972/1993, p. 456

¹⁷¹ RICŒUR, 1991, p. 100

¹⁷² VAN BUUREN, 1991, p. 9

ritme van de gesproken klanken.¹⁷³ Of men kan de blik richten op Gadamer, voor wie, zoals eerder aangestipt, de tekst en diens auteur weliswaar uit elkaar moeten en kunnen worden gehaald, maar voor wie die scheiding tussen beide *in fine* toch een jammerlijke omstandigheid mag worden genoemd (cf. de idee van een auteur die na publicatie van een tekst verpopt tot ‘slechts’ een lezer, maar daarbij toch enige prerogatieven behoudt).

„De reactie op een dergelijke kritiek moet even radicaal zijn als de uitdaging”, verklaart Ricœur wanneer hij eenmaal de voorgenoemde ‘koele minnaars’ van het geschreven woord heeft opgevoerd.¹⁷⁴ Die reactie bestaat erin te omschrijven wat kenmerkend mag heten voor een dialoog die plaatsgrijpt tussen twee individuen die rechtstreeks met elkaar van aangezicht tot aangezicht in contact staan – dus abstractie makend van alle potentiële metaforische toepassingen van het dialoogbegrip. Cruciaal is de intentionaliteit van het gesprek: de uitwisseling van woorden en gedachten vindt plaats tussen gespreksgenoten die elkaar rechtstreeks *vousvoyerend* of *tutoyerend* kunnen aanspreken en doen dat binnen een tijd-ruimtelijke situatie waarbinnen vervolgens de aanwijsbaarheid van bijvoorbeeld voorwerpen die een rol in de dialoog spelen, de directheid van het spreken en het besprokene accentueren. Interessant is voorts dat hetgene wat een spreker ‘beoogt’ of ‘bedoelt’ met zijn communicatie, vaak erg gemakkelijk kan worden verstaan (cf. supra: de aantekeningen met betrekking tot de ‘betekenis’ van de krantenventer aan het station). Ricœur wijst erop dat het Franse *vouloir dire*, het Duitse *meinen* en het Engelse *to mean* alle drie tegelijk uitdrukking geven aan ‘bedoelen’ en ‘betekenen’, en niet toevallig vanuit die dubbelzinnigheid dikwijls in het mondelinge gesprek worden gebezigd.¹⁷⁵ *Vanzelfsprekendheid* en de directheid van zowel aanwijzingen als betekenis, moeten derhalve als eigen aan de gesproken dialoog worden beschouwd en gewaardeerd.

Dat alles verandert *radicaal*, stelt Ricœur, zodra de overgang wordt gemaakt van het gesproken naar het geschreven woord. Het eerste wat wijzigt is de intentionaliteit, de gerichtheid van de communicatie. Die is nu niet meer bedoeld voor en gericht aan een of meerdere personen binnen een veld van ongemedieerde interactie, maar wordt in geobjectiveerde, tekstuele vorm toegeschoven naar een (in beginsel en idealiter) universele lezer. De act van de schriftelijke notatie en fixatie verbreekt tevens de verwevenheid van het gezegde met de chronotopische situatie, wat zich uit in een distantie (*distantiatie* schrijft Ricœur) of vervreemding tussen de auteur van een tekst en de lezer ervan. Dat moet niet worden opgevat als een kwalijke breuk, beklemtoont Ricœur; integendeel creëert het schrift door die breuk een *vruchtbare afstand*.¹⁷⁶

De deiktische functie van het taalgebruik gaat in de schriftelijke uitdrukking weliswaar verloren, maar dat is slechts de keerzijde van de blinkende medaille: de winst die door het neerschrijven wordt geboekt inzake (potentiële) ‘verdieping’ van de in de communicatie vervatte betekenis. Een gedachtegang voltooit zich enkel en alleen in

¹⁷³ RICŒUR, 1991, p. 101

¹⁷⁴ RICŒUR, 1991, p. 101

¹⁷⁵ RICŒUR, 1991, pp. 91 & 150

¹⁷⁶ RICŒUR, 1991, pp. 47-52; 104-106

schriftelijke vorm, meent Ricœur. Hij neemt zodoende niet alleen het gezegde *verba volant, scripta manent* bijzonder letterlijk, hij voegt er ook nog de dimensie van een uiteindelijke realisatie aan toe. Om dat denkbeeld aanschouwelijk te maken, verwijst hij naar de technieken van het graveren.¹⁷⁷ Technieken die volgens hem contrasteren met de amateurfotografie, die, als metafoor voor het gesproken woord, „alles pakt maar niets vasthoudt”. Daartegenover „bestaat de betovering van het graveren [...] daarin dat het het wezenlijke naar buiten brengt. Dat komt omdat het graveren [...] berust op de uitvinding van een alfabet, dat wil zeggen: van een reeks minimale tekens bestaande uit stipjes, lijnen en witte vlakken die de lijn versterken en met afwezigheid omgeven.”¹⁷⁸ Wie in een koperplaat krast of met enige druk inkt op een vel papier aanbrengt, transcribeert niet alleen het verbale, maar transformeert of metamorfoseert het en legt het definitief vast als een onuitwisbare, met de vluchtige werkelijkheid onvergelykbare, *inscriptie*, die dan, na een eventuele passage door de drukpers, als de grootst mogelijke tegenstelling tot Plato's of Bergsons denkbeelden, geldt als finale realisatie. Het krassen van de etsnaald of de kroontjespen verzinnebeeldt een intellectuele verdieping waarvan het resultaat blijvend is en tussen meerdere generaties kan worden overgeleverd of in afwachting van belangstellenden kan worden gearchiveerd.

Fraai en leerzaam zijn zulke beeldrijke voorstellingen, maar ze weten niet of nauwelijks te overtuigen. Zo lijkt Ricœur geheel voorbij te gaan aan de in de praktijk erg moeilijk te bewaken strikte scheiding tussen het gesproken en het geschreven woord. Voltooit zich in een (monologische of dialogische) redevoering of radiohoorspel niet het vooraf neergepende betoog of plot op een definitievere wijze dan het schrift kan bereiken? En wat is er tekstueel zo onvergelykbaar uniek aan het geschreven traktaat waarvan de auteur ieder woord, iedere zin en iedere alinea nochtans talloze malen heeft beproefd door die woorden, zinnen en alinea's in zijn werkkamer luidop te lezen, te fluisteren en te declameren? Heeft ooit iemand een in alle opzichten bevredigende zin neergepend zonder de klank ervan minstens in het hoofd te beluisteren? Worden zinnen integendeel niet voortdurend aangepast omdat ze niet goed (genoeg) blijken te klinken en dat zelfs indien finaliter een deeltje van de inhoudelijke boodschap moet worden prijsgegeven?

Wie een ogenblik langer stilstaat bij Ricœurs argumentatie, zal opmerken dat zijn hartstochtelijke pleidooi voor het geschreven woord nauw samenhangt met een verweer tegen de romantische interpretatietradities die hier al vaker zijn besproken. Het toekennen van een absolute waarde aan de tekst schijnt daarom voornamelijk een methodologisch doel te dienen: het zodanig uit elkaar rukken van de auteur en zijn pennenvruchten dat niemand meer op het idee zou komen om te vragen naar wat de auteur nu eigenlijk heeft bedoeld. Weinig verhullend schrijft Ricœur daarover: „De inscriptie scheidt de intentie van de auteur, zijn bedoeling, van de verbale betekenis van de tekst en bezegelt zo de semantische autonomie van een tekst. De loopbaan van de tekst ontsnapt aan de begrensde levenshorizon van de auteur. Wat de tekst nu betekent,

¹⁷⁷ RICŒUR, 1991, pp. 102-104

¹⁷⁸ RICŒUR, 1991, p. 103

is belangrijker dan wat de auteur bedoelde toen hij schreef.¹⁷⁹ Zinsneden zijn dat, die, zoals eerder duidelijk mocht worden, ook Gadamer of Heidegger hadden kunnen opschrijven en met evenveel vuur in hun eigen werken hadden kunnen verdedigen.

Nochtans zijn die zinnen niet in de laatste plaats gericht tegen precies dat tweetal, omdat Ricœur hen ervan verdenkt toch nog een te groot aandeel van de psychologiserend-romantische doelstellingen van Schleiermacher en Dilthey in hun denken te conserveren. Het voorwerp bij uitstek van kritiek is het begrip 'dialogoog', waarvan Ricœur vindt dat het te zeer doet denken aan het ideaal van het congeniale verstaan, die hoogst merkwaardige (en fundamenteel onrealistische) geestelijke dialoog tussen een auteur en een interpreter. „De hermeneutiek zoals die ontwikkeld werd door Schleiermacher en Dilthey,” observeert hun Franse erfopvolger, „neigt ertoe interpretatie gelijk te stellen met [...] de herkenning van de auteursintentie vanuit het standpunt van het oorspronkelijke publiek [...]. Deze prioriteit leidde er [...] toe dat de dialoog tot model werd verheven voor elke vorm van begrip [...]. Het [verstaan] van een tekst is binnen dat kader niet meer dan een bijzonder geval van de dialogische situatie waarin iemand gehoor geeft aan *iemand anders*.”¹⁸⁰

Ricœur toont zich duidelijk niet bereid om die 'iemand' door een 'iets' te vervangen en zo gestalte te geven aan een nochtans plausibele *metaforische* invulling van het dialoogbegrip, wanneer het, zoals het bij Gadamer prominent verschijnt, wordt betrokken op een *eminente tekst*. Ricœur schijnt met die weigering intentioneel te miskennen dat de lezer van een tekst niet vanuit een uitgesproken passieve houding de ene na de andere bladzijde omdraait, als zou hij zich zonder enige interesse of bewogenheid laten meeslepen door zelfs de meest droge theorie of de schraalst mogelijke taaluitingen, maar integendeel een geschrift actief benadert en tijdens de lectuur voortdurend vragen stelt aan zowel de tekst als aan zichzelf. Onbeantwoorbare vragen over een 'goed begrip', maar ook vragen over de opbouw van een tekst die tientallen bladzijden later misschien wel door de tekst zelf worden beantwoord, of vragen naar de relatie van de neergepende beschouwingen tot de kennis en ervaring uit de 'reële werkelijkheid' van de lezer. Mogelijkheden te over zijn er om de aandachtige lectuur van een tekst – die fameuze worsteling met ideeën en taal als primaire componenten – als een intense dialoog te kunnen beschouwen, waarin welhaast alle elementen eigen aan de dialoog van aangezicht tot aangezicht present zijn, maar Ricœur wijst dat expliciet van de hand, daarin bovendien gesterkt door een afkeer voor het inderdaad aanmatigende denkbeeld dat een lezer in een feitelijke dialoog zou kunnen staan met de misschien al lang overleden *auteur* van een tekst (wat dan weer niets te betekenen heeft voor de relatie tussen een *lezer* en een tekst).

Zijn weigering om het dialoogbegrip te adopteren als passend ter beschrijving van hetgeen plaatsgrijpt bij de studie van teksten, is tot slot ook nog een uiting en gevolg van een derde basisaspect waarop Ricœur's betoog steunt. Om dat inzichtelijk te maken, kan worden teruggegrepen naar een zo-even geciteerde passus: „Wat de tekst nu betekent, is

¹⁷⁹ RICŒUR, 1991, p. 91

¹⁸⁰ RICŒUR, 1991, p. 85 [cursivering: M.B.]

belangrijker dan wat de auteur bedoelde toen hij schreef.”¹⁸¹ Zoals toegelicht spreekt daaruit het betoogde belang van een vruchtbare distantie tussen de auteur en de tekst, en tussen de auteur en de lezer. Opvallend is echter ook het voorkomen van het woordje ‘nu’. Dat ‘nu’ beperkt *de facto* de waaier aan interpretatiemogelijkheden tot die welke ‘vandaag’ in zwang zijn of aannemelijk lijken. Net als Gadamer erkent Ricœur wel dat iedere tekst van een minimaal belang op verschillende manieren kan worden gelezen en geïnterpreteerd, maar dat kunnen er volgens hem niet onvoorspelbaar veel zijn. „De tekst presenteert een beperkt veld van mogelijke constructies”, benadrukt hij.¹⁸² Dat veld ontstaat als een resultante van een discursief proces waarin verschillende lezingen met elkaar in contact worden gebracht en belangrijker nog: op elkaar voortbouwen. Ricœur hecht met andere woorden geloof aan een voortschrijdend inzicht dat ontstaat uit een cumulatief proces van interpretaties die aan elkaar worden getoetst; een proces dat de vorm schijnt aan te nemen van een steekspel gevoed door secundair tekstmateriaal waarbij de brontekst alleen nog ter referentie dient. De hermeneutische cirkel die centraal staat in het denken van Heidegger en Gadamer wordt hier dan ook verketterd als een dwaalleer die geen zichtbare progressie tentoonspreidt, net als het pleidooi voor een rehabilitatie van vooroordelen en autoriteit, of het cruciale belang van de stemming of bevindelijkheid bij het lezen van een primaire, eminente tekst.

Ricœur verhult geenszins dat hij zich ernstig zorgen maakt om het ‘verbroken contact’ tussen de door Heidegger uiteengezette ontologische denkbeelden en de hermeneutiek als wetenschappelijke praktijk. „De vraag die Heidegger voor mij onopgelost laat,” luidt het bij hem, „is deze: *Hoe moet men in het algemeen rekenschap geven van een kritisch probleem in het kader van een fundamentele hermeneutiek?*”¹⁸³ Het hierboven beschreven alternatief van de interpretatie als een kwetsbare, sensitieve en altijd onzekere onderzoeker zonder stevig houvast, die op ontologische gronden niet werkelijk rekenschap *kan* afleggen, verkent Ricœur niet. Integendeel grijpt hij zonder schroom terug naar de ‘wereld der zekerheden’ en bepleit de kracht van de synthese die zich laat gelden wanneer verschillende deelbetekenissen bij elkaar worden gebracht en daaruit een doorheen de tijd steeds steviger wordende consensus wordt gedestilleerd.¹⁸⁴ Noties zoals perfectionering, het correcte begrip, aanvaardbare betekenis en falsificeerbaarheid worden daarbij niet geschuwd.

Ondanks de waardering die duidelijk blijkt uit zijn voorstelling van Heideggers ontologische proeve, verlaat Ricœur de uit noodzaak aangevatte schimmige zoektocht naar een verstaan zonder methode en keert hij terug naar klassieke denkbeelden die de mogelijkheid van een verzoening van verstaan en verklaren voorspiegelen. Daardoor wordt een discours opgerakeld waarin andermaal geen plaats is voor stemmingen en vooroordelen en wordt slechts vertrouwen geschonken aan de rede in de al te bekende vorm van tegensprekelijke argumentaties. De Franse hermeneut meent daarmee aan de

¹⁸¹ RICŒUR, 1991, p. 91

¹⁸² RICŒUR, 1991, p. 139

¹⁸³ RICŒUR, 1991, p. 40

¹⁸⁴ RICŒUR, 1991, pp. 131-139

aporieën te ontkomen die hij in het werk van zijn Duitse collega's ontwaarde, maar uiteindelijk komt hij terecht in dezelfde doodlopende steeg waar men eerder al Max Weber kon aantreffen. De vraag blijft immers onbeantwoord hoe men denkt te kunnen ontsnappen aan het voorkomen van de drie gelijkoorspronkelijke existentiële structuren bevindelijkheid, verstaan en rede, ten gunste van de hegemonie van die laatste. Heideggers onderzoeken ernstig in overweging nemen, om ze een ogenblik later als dragers van een te moeilijke en te gewaagde opdracht opnieuw terzijde te schuiven, lijkt slechts weinig concrete perspectieven aan te reiken als antwoord op de vraag hoe het verder moet en kan met de interpretatiekunde als nochtans noodzakelijke bezigheid wanneer men cultuur en samenleving wenst te verstaan.

In de zoektocht naar hoe een interpreet zich geloofwaardig kan opstellen, kan men daarom beter opnieuw aanknopen met de in deze prelude eerder opgebouwde redeneringen, die er effectief op zijn gericht om de resultaten van de ontologische naspeuringen recht te doen. Uit dat raisonnement zal men onder meer hebben onthouden dat Gadamer's hermeneut zoals een heideggeriaans Dasein ook wezenlijk een Mitdasein is. Desalniettemin werd aan die hermeneut de bevoegdheid verleend om zelfstandig en eigenzinnig eminente teksten (i.e. talige chef-d'oeuvres die het beste een dialoog van vraag en antwoord initiëren) te kiezen, om die vervolgens naar goeddunken te lezen en te interpreteren, met of zonder (verbeelde) instemming van de auteur of eender welke derde (e.g. de publieke opinie). Bovendien werd hem de unieke mogelijkheid toegekend om autoriteit en traditie op eigen discretie te erkennen.¹⁸⁵ Dat mag intellectueel heel veel betekenen en nieuwe wegen aanduiden waarover het verstaan van de samenleving en de cultuur zich, deels hernieuwd door het oppikken van elementen uit een meer traditionele intellectuele bagage, deels voor het eerst door eigen inzichten, kan bewegen, maar dit alles ontheft de interpreet niet van zijn geworpenheid die hem dwingt hier en nu te leven – een goed deel van de hem hier toegekende privileges steunen immers precies op dit existentieel-ontologisch gegeven.

SYMPHRONISCHE
DIALOOG TOT
VERSTAAN

Overwegingen die hiervoor al vaker ter sprake kwamen, namelijk dat de interpreet vanuit diens eigen bezonnenheid (die fameuze, zelfs door Socrates niet in een degelijke omschrijving gevatte *sophrosyne*), fijngevoeligheid (waardoor hij zich kwetsbaar opstelt) en tijd (waardoor de taal van de interpreet steeds een variant van *Gegenwartssprache* is) zijn opdracht opneemt, impliceren hoe dan ook dat hij nooit of te nimmer buiten zijn eigen wereld kan treden en dus altijd is onderworpen aan de *geistige Situation der Zeit*. Sociologisch, psychologisch en antropologisch te duiden is die situatie wel, maar zoals Jaspers, aan wie dat beeld is ontleend, aangeeft, lukt dat slechts met de grootste moeite en zonder zekerheid – iets waaraan het moeilijk is te wennen: „[I]n jedem Falle begreife ich keinen letzten Ursprung des Ganzen [der Zeitalter], sondern eine mögliche Perspektive der Orientierung in ihm. Denn *woraus ich in keinem Sinne heraustreten kann, das kann ich*

¹⁸⁵ Deze gedachte is recent nog een nieuwe gestalte gegeven door Leon Wieseltier in *Kaddisj*, zijn geestelijk dagboek; voor een bespreking cf. ABICHT, L. (2005), *Ware Geuzen zijn Turks noch Paaps*, Brussel: VUB Press, pp. 83-84

*nicht wie von außen überblicken.*¹⁸⁶ Wat de interpreet als tegenwoordige last (en, in tegenstelling tot de interpretatietradities die men tamelijk vrij kan erkennen, onvervreemdbaar) op de schouders ligt, is in het bijzonder de receptiegeschiedenis (*Wirkungsgeschichte*), die minstens fysiek goed kan worden voorgesteld als kilometers boekenplanken waarvan ieder mens slechts een fractie kan lezen en verwerken. Dat noopt andermaal tot bescheidenheid en bezinning.

Men moet toegeven en aanvaarden aan deze receptiegeschiedenis te zijn onderworpen, telkens wanneer men vanuit het heden iets tracht te verstaan wat verleden is, hoe recent ook. Een behoorlijk ontwikkeld historisch bewustzijn moet de interpreet behoeden voor de meest ernstige fouten, zoals die welke vaak door methodisch orthodoxe onderzoekers worden gemaakt wanneer ze menen een *feit* te hebben ontdekt. Het zijn niet meteen de meest benijdenswaardige omstandigheden, weet Gadamer, „wo man im *Glauben* an die Methode die eigene Geschichtlichkeit verleugnet.”¹⁸⁷ Voor de hermeneut impliceert het historische bewustzijn een bewustzijn van de hermeneutische *situatie*, die de door hemzelf opgelegde taak – het verstaan en uitleggen van de samenleving en de cultuur – fundeert. „Man steht in ihr, findet sich immer schon *in* einer Situation vor, deren Erhellung die nie ganz zu vollendende Aufgabe ist. Das gilt auch für die hermeneutische Situation, d.h. die Situation, in der wir uns gegenüber der Überlieferung befinden, die wir zu verstehen haben.”¹⁸⁸ Een opgave waar de interpreet andermaal eenzelfig tegenaan kijkt, want hoewel hij dialogueert met de stemmen die weerklinken vanuit de traditie, leiden de vragen die hij daarbij stelt naar de oorsprong, betekenis en toekomst ervan, niet zelden naar een particulier antwoordspectrum, gebonden aan de eigenheid en uniciteit van de interpreet. Iedere poging tot opklaring van een situatie is finaliter een *Märtyrertum des einzelnen*.¹⁸⁹ En alsof dat niet voldoende ontmoedigt, moet men tevens beseffen dat: „Auch die Erhellung dieser Situation, d.h. die wirkungsgeschichtliche Reflexion, ist nicht vollendbar, aber diese Unvollendbarkeit ist nicht ein Mangel an Reflexion, sondern liegt im Wesen des geschichtlichen Seins, das wir sind.”¹⁹⁰

De zekerheid dat de laatste interpretatie zich nooit zal aandienen, niet aangaande een specifiek onderwerp en evenmin omtrent het verloop van de geschiedenis, hoeft echter geen belemmering te vormen voor de hier te presenteren onderzoeken. De tegenwoordigheid kent beslist grenzen, vermits ze nu eenmaal eindig is. Maar de grenzen van de situatie waarin men zich bevindt, nemen de permeabele vorm van horizonten aan, leert men bij Gadamer. Tot de horizon behoort die kring, die ruimte, die alles omvat en insluit, wat vanuit een actuele kijkhoek zichtbaar is. Men weet ook dat een horizon zich verplaatsen en uitbreiden kan, wanneer de kijker van zijn plaats beweegt. Welnu, stelt Gadamer, wie geen horizon kan ontwaren, die ziet niet ver en scherp genoeg, verbaast

¹⁸⁶ JASPERS, K. (1932/1999), *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter (Sammlung Göschen, Bd. 1000), p. 28

¹⁸⁷ *WM*, p. 306 [cursivering: M.B.]

¹⁸⁸ *WM*, p. 307 [cursivering: M.B.]

¹⁸⁹ JASPERS, 1932/1999, pp. 7, 16, 23

¹⁹⁰ *WM*, pp. 307

zich niet en schat daardoor datgene wat dichtbij ligt, te hoog in. Wie wel een horizont ontwaart, geeft blijk de limieten af te toetsen en vragend in de wereld te staan. „Wer Horizont hat, weiß die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizontes richtig einzuschätzen nach Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit. Entsprechend bedeutet die Ausarbeitung der hermeneutischen Situation die Gewinnung des rechten Fragehorizontes für die Fragen, die sich uns angesichts der Überlieferung stellen.”¹⁹¹ Belangrijk is het wel te benadrukken dat de interpreet die zijn horizont bevraagt, zich er niet toe laat verleiden te menen dat hij een afgesloten historische horizont tot in de puntjes kan reconstrueren (e.g. „Parijs in de jaren 1890”, „De intelligentsia aan het hof van Franz Joseph I”) ten behoeve van een objectiverende studie. Een horizont met andere woorden, die identiek zou zijn aan de horizont zoals deze ‘*wéerkelijk*’ werd ervaren door de historische actoren – die hardnekkige illusie en wensdroom tegelijk, waartegen Heidegger, Gadamer, Jaspers én Ricœur zich zo uitdrukkelijk hebben verzet. Het gaat veeleer hierom dat een interpreet, vanuit het *In-der-Welt-sein* en beschikkend over de nodige intellectuele capaciteiten voor zichzelf een domein kan bepalen, waarbinnen hij zijn verstaan probeert te ontwikkelen. De horizont die hem daarbij als een soort richtsnoer begeleidt, is steeds die van het hier en nu.

Dat persoonlijke domein, die individuele situatie, door horizonten begrensd, is geen stabiel gegeven. Het is welhaast absurd te denken dat een interpreet allerlei kennis zou kunnen onderbrengen binnen een vooraf omlinjnde horizont, zonder dat het bereik ervan nu eens uitbreidt, zich dan weer verplaatst en misschien weer krimpt, zoals een olievlek die op zeewater drijft. Een horizont transformeert gelijk met de intellectuele bewegingen van de interpreet. Bewegen moet hij, wanneer hij iets wil verstaan dat buiten zijn horizont reikt. Even over de horizont heen trachten te kijken, om zo zicht te krijgen op een andere horizont, behoort niet tot de mogelijkheden. De interpreet moet werkelijk op weg en zich geheel en al, met bevindelijkheid, verstaan en rede verplaatsen naar die andere situatie. Dat doet hij liefst niet als een van zichzelf vervreemde, maar met inbegrip van zijn eigen verleden en actuele vooroordelen. Zodoende lijkt die nieuwe situatie behoorlijk op de oude: wat hij aan de einder ontwaart, is nog steeds de *Horizont der Gegenwart*. Horizonten worden dan ook niet roekeloos verwisseld, maar versmelten met elkaar tot een nieuwe constellatie. Een dergelijk spel waarbij een interpreet zijn eigen actuele horizont laat versmelten met horizonten aangereikt door de geduldige studie van teksten, constitueert het verstaan: „*Verstehen [ist] immer der Vorgang der Verschmelzung solcher vermeintlich für sich seiender Horizonte.*”¹⁹²

Door middel van het adjectief *vermeintlich* wijst Gadamer er op dat de horizonten die de interpreet destilleert uit zijn studie – te begrijpen als een „Begegnung mit der Überlieferung, die mit historischen Bewußtsein vollzogen wird”¹⁹³ – slechts bestaan als een „Phasenmoment in Vollzug des Verstehens.”¹⁹⁴ De interpreet betreft immers niet

¹⁹¹ WM, pp. 307-308

¹⁹² WM, p. 311

¹⁹³ WM, p. 311

¹⁹⁴ WM, p. 312

meteen zijn eigen, actuele horizont in diens onderzoekingen, maar creëert eerst en voorlopig een denkbeeldige ruimte waarin hij een open dialoog voert met de tekst die hij bestudeert. Geleidelijk aan, op een beheerste en hopelijk pientere wijze, laat hij vervolgens deze onderzoekshorizont binnen een hermeneutisch cirkelredeneren versmelten met zijn eigen intellectuele horizont en waarborgt zo zijn eigen *Bildung* in de traditie van de Duitse esthetisch georiënteerde humaniora, wat in andere cultuurgebieden meer politiek geladen *Humanities* of *Lettres* heet.¹⁹⁵ Een eindpunt is in dit proces van geestelijke ontwikkeling dus niet voorzien, maar wat eens als denkstof is verworven, blijft de zich vormende mens nabij en intensifieert toekomstige interpretatieve gesprekken met het oog op een zinnigere en meer omvattende versmelting van horizonten.

Overtuigd door dit concept, zullen ook in deze studie horizonten als onderzoeksmomenten worden geconstrueerd. Iedere situatie die door zo'n horizont wordt omgord, geeft gestalte aan een samenhangende visie op het bevindelijke verstaan van de samenleving en de cultuur. Drie van zulke situaties, als omvattende essays vormgegeven, zullen in deze studie worden voorgesteld, waarin telkens (een deel van) het oeuvre van een centrale denker als spil fungeert, omgeven door werken die daarmee accorderen of conflicteren. De horizonten van die situaties zullen naar het woord van Goethe *symphronisch* worden begrensd – een adjectief dat hiermee rijkelijk laat de Nederlandse taal wordt ingeleid.¹⁹⁶ Afgeleid van het Griekse *symphron* (gelijkgezind) en *phronein* (denken en ervaren), wordt hiermee bedoeld: het in een denkbeeldige dialoog samen brengen van geschriften die overeenkomsten in geest, thema, betoogtrant, stijl en – niet in het minst – *affectieve tonaliteiten* verraden.¹⁹⁷ Dit gesprek beperkt zich, in tegenstelling tot wat binnen de verlichte humaniora gebruikelijk was, niet tot een disputatie omtrent de geldigheid en nauwkeurigheid van welgedefinieerde concepten, maar verdiept het tot het niveau van beelden, intuïties en stemmingen. Soms ternauwernood in taal uit te drukken, maar een even onmiskenbaar als precair fundament waarop gelijksoortig verstaan wordt opgebouwd en door rede wordt uitgelegd.

Dat hiervoor een aan Goethe ontleend begrip wordt aangewend, berust geenszins op toeval of willekeur. In een onderzoek naar de historiek van het begrip *stemming*, wijst Wellbery er namelijk op dat die notie precies bij Goethe aan zijn intellectuele carrière begint (weliswaar nog niet als substantief) en wel in een opstel gewijd aan de Franse

¹⁹⁵ GADAMER, H.-G. (1965/1993), 'Vorwort zur 2. Auflage', 437-448 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 438-439

¹⁹⁶ Het Duitse adjectief *symphronistisch* werd, voor zover naspeurbaar bleek, slechts eenmalig door J.W. van Goethe aangewend (cf. GOETHE, J.W.V., (1821/1982), *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Frankfurt am Main: Insel Verlag, p. 162) en daarna, in de twintigste eeuw, nogmaals door J. Ortega y Gasset (cf. ORTEGA Y GASSET, J. (1917/1978), 'Azorin oder Reize des Alltäglichen' [vert. 'Azorin o primores de lo vulgar'], 106-148 in *Gesammelte werke. Band I. Der Betrachter*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, pp. 116-120) en als verouderd bestempeld ook opgenomen in de Duden. Cf. DUDEN (2007), *Das große Fremdwörterbuch*, Mannheim: Dudenverlag.

¹⁹⁷ *Tonalités affectives* is een kunstmatig begrip, bedacht door de Franse vertaler van Otto Friedrich Bollnows *Das Wesen der Stimmungen* (1941), die zich voor de onmogelijke opdracht geplaatst wist om het begrip *Stimmung* treffend te vertalen. Cf. WELLBERY, D.E. (2003), 'Stimmung', 703-733 in BARCK, K [RED.] *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung, p. 704

beeldhouwer Étienne-Maurice Falconet. Goethe heeft het daarin over de kunstenaar die in staat schijnt te zijn om *leise Töne* op te vangen. Dat zijn geen ingebeelde geluiden, maar subtiele kenmerken eigen aan al het materiële en levendige waarmee de fijngevoelige artiest zich omgeven weet, het meest alledaagse eerst: „Er mag die Werkstätte eines Schusters betreten, oder einen Stall, er mag das Gesicht seiner Geliebten, seine Stiefel, oder die Antike ansehen, überall sieht er die heiligen Schwingungen und leise Töne, womit die Natur alle Gegenstände verbindet.”¹⁹⁸ Het is met die amper waarneembare eigenheden dat de kunstenaar zijn artistieke blik oefent en er in zijn eigen atelier mee aan de slag gaat. De verschillende tonaliteiten die hij ervaart en elaboreert in nieuwe, esthetisch prikkelende creaties geven naderhand gestalte aan een zekere harmonische eenheid, waar een soort voor-begrijpelijke stemming mee kan worden verbonden.

In latere uitwerkingen van het stemmingsbegrip, van Schiller en Humboldt naar Fichte en Hofmannsthal toe, wint de opvatting steeds meer terrein dat die stemmingen een niet-talig en prereflectief vehikel zijn waarmee inhouden aan een publiek kunnen worden gecommuniceerd. Belangrijk voor het opzet van de voorliggende studie is in ieder geval dat stemmingen niet door ieder individu of iedere interpret afzonderlijk moeten worden gerecipieerd, maar intersubjectief succesvol kunnen worden gedeeld. Het moet daarom mogelijk zijn om op basis van een gelijkelijke ervaring van stemmingen een min of meer hechte gemeenschap te vormen, of tenminste een aantal individuen samen te brengen die iets gelijkaardigs denken en ervaren. Men zou dat een gemeenschap kunnen noemen waarin symphronisch wordt gedialoogd.

Met dat gewaagde denkbeeld als richtsnoer, behoort het tot het opzet van deze studie om varianten van zulke gemeenschappen op te bouwen. De auteurs, die, zoals eerder gedeut, slechts fungeren als naam om de ermee verbonden oeuvres mee aan te duiden, welke in elk van de onderscheiden situaties zullen worden opgevoerd, werden inderdaad geselecteerd op hun samenhangigheid. Deze studie is daarom opgebouwd rond een vrij beperkt corpus van primaire teksten. Zoals eerder gesteld, lijkt dat een veeleer proteïsche gedaante aan te nemen, maar de lezer zal doorheen zijn lectuur en naarmate de horizonten met elkaar versmelten, kunnen vaststellen dat in de onderscheiden essays steeds dezelfde namen en teksten opduiken. De selectiecriteria zijn derhalve inherent aan het betoog zelf. Van alle teksten en auteurs die in de volgende hoofdstukken worden voorgesteld, kan worden opgemerkt dat ze zijn getekend door eenzelfde grondstemming. Die stemming vertaalt zich in de redelijke uitleg als de vertelling van een tragedie, waarbij de strijd van Orpheus om Eurydice als narratief motief fungeert. De toon is uitgesproken dramatisch, omdat al die auteurs en hun teksten met zin voor raffinement de wanhopige twintigste-eeuwse worsteling van de *abendländische Geistesaristokratie* vertolken om, onder het luiden van de doodsklok, de ‘redding’ te bewerkstellingen van haar – niet minder affectief dan conceptueel – kostbaarste en liefste bezit: de cultuur die in de moderne samenleving dreigt onder te gaan.

Dat verklaart, samen met de opdracht te luisteren naar wat teksten hebben te vertellen, waarom geen zinsnede in deze studie het door sommigen op handen gedragen

¹⁹⁸ GOETHE, J.W.V. (1776), geciteerd in WELLBERY, 2003, p. 705

ideaal van het ‘Beinahe-Englisch’ – of zoals Steiner dat patent omschrijft: ‘geroddel in geheimtaal’¹⁹⁹ – adopteert, maar integendeel de zeggingskracht tracht te maximaliseren door middel van zwak of sterk gestemde attributieve en bijwoordelijke bijvoeglijke naamwoorden. Dat verklaart tevens waarom in deze prelude net als in de volgende hoofdstukken, rijkelijk citaten zijn verwerkt en dat doorgaans in hun meest oorspronkelijke vorm om zo weinig mogelijk van de niet in rede uit te drukken toonaard te verliezen, maar integendeel zo zuiver mogelijk (hoewel steevast gecontextualiseerd) over te dragen. Ook deze lezer moet – in de grootst mogelijke tegenstelling tot enig pleidooi voor distantie – immers in het dramatische verhaal worden gezogen, zodat zijn intellectuele horizont langzaam kan versmelten met die van het symphonische gezelschap, waarin verschillende tonaliteiten van nihilisme worden samengebracht.

Ziedaar andermaal de interpreet die berichten wil over hoe een lade vol eminente, maar evenzeer in hun luciditeit somber gestemde teksten kond doet van het ervaren van een op hol geslagen samenleving en de stervende cultuur: veroordeeld is hij tot taal, tekst en een leven in onzekerheid. Van de essentialistische metafysica hopelijk bevrijd, weigerachtig de methoden als *technè* te omarmen (of als existentiaal-ontologisch leugenachtig alweer verlaten), huldigt hij de *phronesis* en *theoria*. De hermeneutiek waarin de interpreet zich wenst te bekwamen is de *Kunst der Verständigung* en bloeit daarom ook voorbij de methodestrijd in schone letteren. De interpreet maakt geen aanspraak op een logisch-causale bewijsvoering, dat staat haaks op zijn onderzoeksopzet.²⁰⁰ Hij is een beschouwer, geen wetenschappelijk analist, wel *ein Betrachter*, die als Dasein in de wereld staat en deze vaak vervloekte, verwenste, maar *enige* wereld als samenleving talig probeert te ordenen door een essayistische zoektocht naar een hoog menselijk goed: de cultuur. Aan technisch-methodische regeltjes heeft hij een broertje dood: ze gooien barricaden op in de *Denkraum der Besonnenheit* (cf. Aby Warburg). Omdat hier wordt nagedacht over de eigenheid van het menselijk zijn, noemt men de arbeid van de interpreet *algemeen of theoretisch*; het is een *kritisches Reflexionswissen*, gestuurd door een begeerte naar *wijsheid*.²⁰¹

Theoretisch mag dit onderzoek daarom slechts heten wanneer hiermee niet de theorie wordt bedoeld zoals ze in het huidig tijdsgewricht opgeld maakt: slechts een middel, geconstrueerd om dadelijk opnieuw te verwerpen, enkel in gebruik om empirische data een ogenblik te binden en daardoor te beheersen. Een brutale intuïtie gelijk, een macht die het vrije denken knecht, gehuld in een mantel van zwaarwichtigheid, die nauwelijks de *impostures intellectuelles* (cf. Sokal en Bricmont) kunnen verhullen.²⁰² De hermeneutiek beoogt in tegendeel de antieke *theoria*. Geen schamel middel tot verknechting van de mensengeest, maar een wankelbaar doel in zich om het wereldschouwtoneel verstaand

¹⁹⁹ STEINER, 1991, p. 120

²⁰⁰ GADAMER, H.-G. (1983/1993), ‘Text und Interpretation’, 330-360 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), pp. 330-331

²⁰¹ GADAMER, H.-G. (1971), ‘Replik’, 283-317 in HABERMAS, J., HENRICH, D. & TAUBES, J. [REDS.], *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 287

²⁰² STEINER, 2013, p. 28

te ervaren en misschien te ordenen, niet vluchtig en evenmin statisch, wel zinnig, levendig, stemmig en bevroegbaar als *die höchste Weise des Menschseins*.²⁰³

²⁰³ WM, p. 458

ONTDEKKING VAN HET NIHILISME

*Sei immer tot in Eurydike –, singender steige,
preisender steige zurück in den reinen Bezug.
Hier, unter Schwindenden, sei, im Reiche der Neige,
sei ein klingendes Glas, das sich im Klang schon zerschlug.*²⁰⁴

Ontzet, triest, klaaglijk, vol hartenpijn, maar nog dapper genoeg om bij Taenarum de poort door te lopen en laverend tussen de lichaamloze lang begraven schimmen de barre en ongastvrije onderwereld te verkennen, op zoek naar zijn geliefde. Zo reageerde Orpheus op het plotse verlies van de beeldschone Eurydice met wie hij zinnens was aanstonds te huwen. Zo beantwoordden ook talloze twintigste-eeuwse chroniqueurs, literatoren, kunstenaars en andere intellectuelen de doodstijding van *hun* geliefde nimfengestalte: *de* (moderne) cultuur. Zij beantwoordde nooit aan een concrete realiteit, maar bestond als een werkzame illusie in de harten en hoofden van een sociaaleconomische elite, die haar bijna zonder onderscheid verbond met de eerst nog weinig gecontesteerde begrippen *beschaving* en *Bildung*. Hoewel in Sarajevo levensgevaarlijk gewond geraakt, wist die merkwaardige illusie cultuur zich, na het blussen van een eerste grote wereldbrand, dankzij een laatste vitale impuls nog verzekerd van een gememoreerde rol op het publieke schouwtoneel. Luidens enkele van haar aanbidders bezweek ze vervolgens niet aan haar eerdere kwetsuren, maar werd ze – zwak en traumatisch als ze toch nog was – koudbloedig en routineus afgeslacht om aan het niets ontziende vuur te worden uitgeleverd. Herdacht wordt ze door een trouwe schare bewonderaars in de steden van het Oude Continent, die niet konden verhinderen dat haar naam in het lijkenregister van Auschwitz werd ingeschreven. Wie haar moordenaars waren, kan niet nauwkeurig worden weergegeven – ze waren met velen en schuld bekenden ze nooit.

Wie zou het, welbeschouwd, ook aandurven medeplichtigheid te bekennen aan de gruwelijke doodslag op het wezen waarvan wordt gezegd dat zij het meest edele was dat ooit in Europa leefde? Deze ideële gestalte werd immers bij de wedergeboorte van de klassieke Oudheid reeds door de vroegste herders van de moderniteit met een purperen gewaad getooid en geëerd als een origine van pure aristocratie. Dat is de chronotoop waar men Desiderius Erasmus ontmoet, die er geen twijfel over laat bestaan dat wie voortreffelijk en waardig wil worden genoemd, iedere fysieke of verbale strijd tussen elkaar bekampende blaoenen best achterwege laat, en zich integendeel hoort toe te leggen op een gedegen geestelijke ontplooiing: „Als adellijken dienen toch vooral aangezien te worden allen, die door vrije studiën de geest verheffen. Mogen anderen leeuwen, adelaars, stieren en luipaarden in hun wapens voeren: meer ware adel bezitten *zij*, die zich ter onderscheiding kunnen beroepen op datgene wat ze zich in de vrije

²⁰⁴ RILKE, 1922, Zweiter Teil, XIII

kunsten eigen hebben gemaakt.”²⁰⁵ De edelman Ulrich von Hutten is een van Erasmus’ tijdgenoten die het passende schoentje aantrekt en zich tegenover gelijkstandige vrienden sterk maakt dat hij de *artes liberales* genegen is, op grote intellectuele werken broedt en *hoger wil denken*. Niet om op te klimmen binnen de adellijke hiërarchieën en zo meer wereldlijke aanzien te genieten, maar precies om in te gaan tegen de tegelijk minachtende en jaloerse attitude van de hogere standen ten aanzien van de geleerden, die niet zelden als ondergeschikten een armoedig en allesbehalve benijdenswaardig bestaan leidden, net als eertijds in de Grieks-Romeinse Oudheid. „De schone geleerdheid, de beste kundes, waarom hebben wij ze niet zelf ons eigen gemaakt? [...] Waarom hebben wij onze post verlaten, waarom de meest vrije studies aan het dienstpersoneel en, schande over ons! aan hun slijk overgelaten?” vraagt Hutten niet eens zo retorisch. Een intellectueel *tabula rasa* dat de weg vrijmaakt voor de opstanding van een *nobilitas literaria* die de schoonheid van de geest tot schittering kan brengen, is dringend gewenst, meent hij: „Wij ellendigen, die veronachtzamen wat voor elke straatjongen voldoende is om zich boven ons te verheffen; laten we toch ophouden met benijden en laten we proberen ook te verkrijgen wat anderen zich tot onze spot en schaamte aanmeten.”²⁰⁶

Dit soort bezielde oproepen tot het verwerven van (proto-)wetenschappelijke kennis en (vooreerst) een algemene aanscherping van geestelijke capaciteiten, zijn kenmerkend voor het zich ontwikkelende humanisme dat voorbereidde op de Verlichting.²⁰⁷ Die laatstgenoemde omwenteling moet dan wel in eerste orde op het conto worden geschreven van een ontvoogde en in belangrijke mate gelaïciseerde burgerij, toch blijft er een manifest *trait-d’union* bestaan tussen enerzijds de nieuwlichtende achttiende-eeuwse substantieën *Kultur*, *Bildung*, *civilisation* en anderzijds de *adel*, die evenwel tot adjectief wordt gereduceerd. Getuige daarvan Johann Christoph Adelung (*quid significat nomen?*), die tegen het einde van Immanuel Kants leven in zijn *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* onder het lemma *Cultur* specificceert: „die Veredlung oder Verfeinerung der gesammten Geistes- und Leibeskräfte eines Menschen oder eines Volkes, so dass dieses Wort so wohl die Aufklärung, die Veredlung des Verstandes durch Befreiung von Vorurtheilen, aber auch die *Politur*, die Veredlung und Verfeinerung der Sitten unter sich begreift.”²⁰⁸ Het is dit diep in de menselijke uniciteit wortelende humanistische cultuurideaal – deze verstrengeling van een eigenmachtig streven naar verbetering (ja, zelfs *perfectie*; cf. *infra*) van de menselijke capaciteiten op het vlak van verstandelijk begripsvermogen, kunst, ethiek en goede zeden; het verheffen van het menselijk doen en denken boven de directe bevrediging van animale behoeften en het zelfstandig ontwerp van een rijk en zinnig leven dat als exponent van humaniteit mag gelden – dat het

²⁰⁵ ERASMUS, D. (1530), *De civilitate morum puerilium*, geciteerd in ELIAS, N. (1939/2001), *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoekingen*, Amsterdam: Uitgeverij Boom, pp. 119-120. Licht afwijkende vertaling uit het Latijn t.o.v. de Nederlandstalige uitgave, cf. GOUDSBLOM, 1960, p. 194

²⁰⁶ HUTTEN, U.V. (1518), geciteerd in GOETHE, J.W.V. (1833/1995), *Verdichtung en waarheid*, Baarn: Ambo, p. 633

²⁰⁷ GAY, P. (1966/1995), *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York / London: W.W. Norton, e.g. pp. 269-279 (et passim)

²⁰⁸ ADELUNG, J.C. (1793-1801), geciteerd in GOUDSBLOM, 1960, p. 58. Een nadere bespreking en in het bijzonder ook de afweging van het gebruik van *cultuur* versus *beschaving* in het Nederlandse taalgebruik, vindt men in HUIZINGA, 1945, pp. 6-19

voorwerp vormt van de treurliederen die in deze studie worden aangehoord, gewaardeerd en bevraagd.

Dood werd zij verklaard, die zogeheten majestueuze gestalte cultuur, die het aan Seneca ontleende motto „*O quam contempta res est homo, nisi supra humana surrexerit!*” belichaamde.²⁰⁹ Buitengewoon scherp klinken de reacties van de zelfverklaarde behoeders van die specifieke notie cultuur, die steeds zijn blijven geloven in de mogelijkheden tot verwerkelijking van het zo-even geschetste ideaalbeeld. In alle mogelijke toonaarden spreken ze van schande en treuren ze om het geleden verlies. Zelfs zij die, zoals George Steiner, terdege beseffen dat het verlies er slechts een is van een *droombeeld*, de „imagined garden of liberal culture”.²¹⁰ Maar betekent de waargenomen gewelddaad die op de cultuur werd gepleegd, ondanks alle gemeente weemoed die erdoor werd opgewekt, wel meer dan een door hodiëcentrisme duidelijker afgetekende variant van de altijddurende dreiging der decadentie in het westerse samenleven? Inderdaad waarschuwt menig cultuurbeschuwer al sinds het prille begin van de moderniteit in de zestiende eeuw (met figuren zoals D. Erasmus, T. Morus, N. Cleynaerts, F. Rabelais, M. de Montaigne en G. Bruno) voor de fragiliteit van het cultuurideaal en haar ontvankelijkheid voor verval of voor wat zelfs haar donkere, destructieve inborst mag worden genoemd.

Cultuur is immers ook in haar meest geprononceerde gedaante niet louter een proces van verfijning en verheffing; tot dat doel vernietigt ze ook gevestigde symbolische vormen. Kunst, wijsbegeerte, natuurwetenschap, levensbeschouwing: al die domeinen krijgen te maken met hun eigen type ‘beeldenstormers’, die de orde verstoren door nieuwe gedachte-experimenten voor te stellen, door nauwkeurigere natuurwetenschappelijke methoden op hun effectiviteit te toetsen of door humanistische wereldbeelden te introduceren. Sommigen schatten deze praktijken van creatieve destructie en onttovering louter positief in als een bevestiging van hun vooruitgangsgeloof (en dus, welbeschouwd, als *petitio principii*), voor anderen is het moment van vernietiging en de ermee gepaard gaande sociale en geestelijke chaos ronduit bedreigend. Zulke reactionairen – zoals ze vaak, al dan niet met een pejoratieve connotatie, worden genoemd – ontwikkelen hun toorn vaak uit eigenbelang, vrezend dat hun sociaal prestige (ongeacht of het van wereldlijke dan wel religieuze oorsprong is) wordt aangetast of uit oprechte verbijstering omtrent wat als noviteit in de samenleving wordt geïntroduceerd. Begrijpelijk en duidbaar is zo’n attitude zonder twijfel; intellectueel evenwel van doorgaans geringe importantie. Zwaarwichtiger zijn de geschriften van figuren die een fundamentele verstoring van de cultuur als haast onafwendbaar betreuren en in hun woordgebruik laten merken dat ze het waargenomen verval breder dan uitsluitend gerelateerd aan hun eigen persoon kunnen verstaan, talig uitdrukken, en, niet in het minst, bovendien ook innerlijk als een crisis beleven.

²⁰⁹ „O, wat een verachtelijk ding is de mens, indien hij niets hoger menselijks opricht!” in SENECA (ca. 65 v.Chr.), *Quaestiones naturales, Quaestiones naturales*, Liber I / Praefatio, online, www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml, laatste raadpleging 07.04.2017, Caput 5 [vertaling: M.B.]

²¹⁰ STEINER, 1971, p. 5

Een dergelijke innerlijke perturbatie is waar te nemen in de beide *Anniverseries* van de door cultuurcritici vaak aangehaalde John Donne (1572-1631). Twee lange gedichten zijn dat, met als respectievelijke veelzeggende (onder)titels *An Anatomy of the World* en *Of the Progresse of the Soule*, waarmee de godgeleerde dichter in soms behoorlijk sarcastische jamben zowel de wetenschappelijke ontwikkelingen als het narcisme en individualisme van zijn tijd op de korrel neemt, maar tegelijk ook een bestendige twijfel verraadt over de voorheen onverdachte kwaliteit van wat verloren dreigt te gaan. Het scherpst zijn de versregels waarin hij eerst de jongste inzichten bondig, fris en schijnbaar enthousiast schetst, om meteen daarna hun uitzichtloosheid onder woorden te brengen – men zou dat het dialectisch moment in het werk van Donne kunnen noemen. In een van de vele passages die als voorbeeld daarvan kunnen gelden, prent hij zijn lezer in dat het vertrouwen in de superieure veiligheid en gezondheid van de zich ontplooiende Nieuwe Tijd, ongemerkt tot meer treurnis leidt:

„This new world may be safer, being told
The dangers and diseases of the old:
For with due temper men doe then forgoe,
Or covet things, when they their true worth know.
There is no health; Physitians say that wee,
At best, enjoy but a neutralitie.
And can there bee worse sicknesse, than to know
That we are never well, nor can be so?”²¹

Voor Donne staat er duidelijk veel op het spel. Wat hem ten diepste grieft, is immers niet alleen het verval dat men daar kan opmerken waar de legitimiteit van de traditionele feodale netwerken waartoe hij behoorde, wordt betwijfeld, of waar zogenaamd ontheemde en meesterloze mannen en vrouwen de groeiende steden met hun geringe sociale cohesie en lichte zeden bevolken. Evenmin is de studie en bewijsvoering van een heliocentrisch wereldbeeld, zoals uitgevoerd door Tycho Brahe en Johannes Kepler, het grote of kardinale kwaad. Dat zijn slechts elementen die een bedreigendere *frailty and decay of this whole world* tot uiting brengen, zoals het in de opdracht tot de eerste *Anniversary* staat genoteerd. Niets minder dan de *gehele* ordening van de wereld loopt volgens hem gevaar omdat alle hiervoor genoemde ontwikkelingen zich *tegelijk* en *in samenspel* voordoen. De moderne gestalte cultuur ondermijnt de harmonieuze relatie tussen de natuurlijke orde (de hellenistische *cosmos*) en de sociale orde (*polis*), en richt met andere woorden de in de Renaissance heropgenomen alexandrijnse idee van een gebalanceerde *cosmopolis* ten gronde. Het is deze idee van een als tegengewichten op elkaar betrokken zijn van aan tijd en ruimte gebonden gecontroleerd menselijk handelen (e.g. landbouw, politieke administratie) en de tijdloze orde van natuur en universum, die als funderend moet worden beschouwd voor de verloren coherentie waarover Donne het heeft in die vaak geciteerde ritmische dichtregels:

²¹ DONNE, J. (1950), *Selected Poetry*, London: Penguin, p. 151 [*An Anatomy of the World* (1611), verzen 87-94]

„Tis all in pieces, all coherence gone;
 All just supply, and all relation:
 Prince, subject, father, son, are things forgot,
 For every man alone thinks he hath got
 To be a phoenix, and that then can be
 None of that kind, of which he is, but he.
 [...]
 Thou know'st how lame a cripple this world is.
 And learn'st thus much by our anatomy,
 That this world's general sickness doth not lie
 In any humour, or one certain part;
 But as thou sawest it rotten at the heart,
 Thou seest a hectic fever hath got hold
 Of the whole substance, not to be controlled”²¹²

Als aandachtig lezer en luisteraar ontwaart Stephen Toulmin in zulke stanza's Donnes diepe geloof aan een spoedige, doch niet onafwendbare, ondergang van de wereld; een sentiment ook, dat zich uitdrukt in de gezwollen taal en het beklijvende metrum van de *Anniverseries*.²¹³ De uren van de mensheid zijn mogelijks geteld, haar glorie is reeds verleden tijd. Aan de prins wordt niet meer gehoorzaamd en de dienaren van God – waaronder hijzelf – worden niet meer geloofd, of zelfs nog maar aangehoord. Dat de natuur volgens Democritus' atomistische principes kan worden ontleed in kleine deeltjes, zet de onderzoekende mens immers – overeenstemmend met de idee van de *cosmopolis* – op het ellendige spoor van een potentiële deelbaarheid van hechte menselijke samenlevingsverbanden. Hakt men, enthousiast en vooruitstrevend in naam van de ontkiemende moderne cultuur, deze familiale, traditionele en gemeenschapsbanden (daaronder begrepen zowel sociale als levensbeschouwelijke) door, in de hoop dat ieder individu als een vrijgevochten feniks zal worden herboren, dan ontaardt men in anarchie en rest van het humanistische streven naar een nieuwe mens niets dan een diabolisch schrikbeeld. Althans, dat kan men uit Donnes verzen opmaken, die soms verrassend weinig aan actualiteit schijnen te hebben ingeboet.

Een gelijkaardige vrees voor anarchie, als gevolg van een onbedachtzaam aanhangen van modernistische denkbeelden, manifesteert zich ook in het werk van Matthew Arnold (1822-1888), nog zo'n lievelingsauteur van veel (twintigste-eeuwse) cultuurcritici. Net zoals Donne twee eeuwen vroeger, wijst ook hij met de vinger naar zij die de samenleving een al te rationele ordening voorspiegelen en toewensen. Gewraakt worden bijgevolg de apologeten van een *physique sociale* – Auguste Comte en diens positivistische volgelingen – die op basis van abstracte criteria menen te kunnen voorschrijven hoe de ideale maatschappelijke constellatie er zou moeten uitzien. Liefhebbers van de ware humanistische gestalte van cultuur kunnen ze niet zijn, veronderstelt Arnold, daarvoor

LONKENDE
ANARCHIE

²¹² DONNE, J. (1996), *The Complete English Poems*, London: Penguin, pp. 276-277 [*An Anatomy of the World* (1611), verzen 213-218; 238-244]

²¹³ TOULMIN, 1992, pp. 62-69

stellen ze zich te dwingend op en is hun blik op de werkelijkheid te eng, te weinig tastbaar en ontbeert men, vanuit een adoratie voor het exacte en logische, een gevoeligheid voor de antisystematiek en onvoorspelbaarheid van geestelijke activiteiten, die nochtans de essentie van cultuur uitmaken. Letterlijk luidt Arnolds aanklacht: „Violent indignation with the past, abstract systems of renovation applied wholesale, a new doctrine drawn up in black and white for elaborating down to the very smallest details a rational society for the future.”²¹⁴ Daarmee bezondigen ze zich ondanks hun onbetwistbaar kennisvermogen aan gelijkende barbaarse praktijken zoals kooplieden en vertegenwoordigers van de gevestigde sociale orde die begaan in hun blindheid voor de acute gevaren van een louter mechanische en materialistische beschaving.

In navolging van de door latere denkers over cultuur evenmin vergeten Schotse satiricus en historicus Thomas Carlyle (1795-1881), die de term op zijn beurt aan Goethe en de universiteitsstudenten van Jena ontleende, noemt Arnold hen spottend *filistijnen* – een woord dat hij zo vaak aanwendt, dat het allengs ernstiger en bitterder gaat klinken. De lieden die erdoor worden gekarakteriseerd, schijnen niet in staat te begrijpen dat verhevenheid en noblesse weinig of niets van doen hebben met het bezit of de ontwikkeling van productiemiddelen, of het met boekhoudkundige precisie instrumentalistisch vergaren van statistische data, maar uitsluitend samenhangen met de mate waarin iemand erin slaagt fijnere geestelijke standaarden van perfectie voor te stellen en deze te laten zegevieren. Want cultuur is voor Arnold (geformuleerd in een nooit meer geëvenaarde grandioze en, tenminste voor wat deze studie betreft, als definitief geldende omschrijving): „[A] study of perfection, and perfection which consists in becoming something rather than in having something, in an inward condition of the mind and spirit, not in an outward set of circumstances [...] Culture looks beyond machinery [...]; culture has but one great passion, the passion for sweetness and light. Yes, it has one greater! – the passion for making them *prevail*. It is not satisfied till we *all* come to a perfect man [...].”²¹⁵

Cultuur is dus een intellectuele hartstocht,²¹⁶ die hoge eisen stelt aan wie haar nastreeft en haar als een fortuinlijke godin wil laten heersen over het mensdom, maar tegelijk allerminst of noodzakelijk is voorbehouden aan een sociaal duidelijk herkenbare elite. Dit in tegenstelling tot het verwijt dat ten aanzien van deze cultuuroppvatting vaak werd en wordt geuit, en wat T.S. Eliot later in zijn ‘antwoord’ aan Arnold niet slechts zal aanklaarten, maar zonder scrupules ook zal bepleiten.²¹⁷ Cultuur wordt hier, bij Arnold,

²¹⁴ ARNOLD, M. (1869/2006), *Culture and Anarchy*, Oxford: Oxford University Press, p. 49

²¹⁵ ARNOLD, 1869/2006, pp. 37 & 52

²¹⁶ In het voorgaande citaat kan *study* immers best in klassieke zin worden begrepen, dus als afgeleid van een van de primaire betekenissen van het Latijnse *studium* (liefde, belangstelling, genegenheid), cf. OXFORD UNIVERSITY PRESS (2013), *Oxford English Dictionary Online*, online, www.oed.com, laatste raadpleging 01.08.2013, detailpagina www.oed.com/view/Entry/192083?isAdvanced=false&result=1&rskey=iKrdZu&

²¹⁷ ELIOT, T.S. (1948/1962), *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber and Faber, pp. 35-49. Recent werd dit geloof in de noodzaak van een elite voor het behoud en de verdere ontwikkeling van de cultuur geactualiseerd door Mario Vargas Llosa. In een essay met de veelzeggende titel *De verdwenen cultuur* betoogt hij dat de grootste historische ontwikkelingen zich alleen konden realiseren dankzij een allesomvattende moraal behoedende elite, die waakte over de expressievrijheid, maar tegelijk een moreel veto kon stellen „tegen alles wat het basisbegrip van menselijkheid neerhaalt en verlaagt en het overleven van de soort bedreigt. [...] Hier zouden we weer naar terug moeten, willen we niet stuurloos, blindelings en als robots op weg gaan naar onze

maar in wezen ook in het verdere verloop van deze studie als een funderend vooroordeel beschouwd, evenwel gepropagandeerd als een *sociale idee*, die alle mensen als gelijken in hun onvoleindbare streven kan verenigen.²¹⁸ Arnold expliciteert dit in ook door Bauman gretig hernomen bewoordingen: „[Culture] does not try to teach down to the level of inferior classes; it does not try to win them for this or that sect of its own, with ready-made judgments and watchwords. It seeks to do away with classes; to make all live in an atmosphere of sweetness and light, and use ideas, as it uses them itself, freely, – to be nourished and not bound by them.”²¹⁹ In het heden dat gebukt schijnt te gaan onder het intellectueel verderf van een eendimensionale industriële ontwikkeling, is zulks een opdracht voor de toekomst van „the highest possible value in stemming the common tide of men’s thoughts in a wealthy and industrial community, and which saves the future, as one may hope, from being vulgarised, *even if it cannot save the present.*”²²⁰ Van een charter waarin omschreven staat hoe de onderscheiden sociale klassen hieraan samen kunnen werken, zonder enige nivellering of vereenvoudiging van de doelstellingen, ontbreekt evenwel ieder spoor. Maar zou dat een gebrek zijn voor wie zich ontvankelijk toont voor het *moreel appel* van de cultuur?

Aan zulke leidraad heeft alvast de derde en laatste exemplarische heraut van ontkiemende decadentie die hier wordt voorgesteld (bij gebrek aan ruimte, maar ook omdat de boodschap met dit drietal voldoende duidelijk zal zijn), geen nood gehad. Als een onvoorspelbare en niet in te tomen vulkaan braakt de enigszins in het verborgene voortlevende Giovanni Papini (1881-1956) immers zijn verguizende vonnissen over de geestelijke toestand van de wereld en haar prominente vertegenwoordigers uit. Papini mag in het gezelschap van canonieke auteurs zoals Donne, Carlyle en Arnold misschien wel een vreemde eend lijken, maar zoals Jorge Louis Borges aangeeft, heeft dat alleen te maken met de vergetelheid waaraan zijn werk, dat quasi evenveel overeenkomsten met dat van E.A. Poe als F. Nietzsche vertoont, ten prooi is gevallen en allermint met de intrinsieke kwaliteit ervan.²²¹ Niet gespeend van enig welbehagen in de omschrijving, stelt Papini zichzelf in het voorwoord tot zijn spitantste en brutaalste werk, *Het avondrood der filosofen* (1905), voor als een *malin génie* of als een grootinquisiteur van al het denken dat in de lange negentiende eeuw aanspraak maakte op waarheid. „Dit boek is niet te goeder trouw”, luidt de eerste zin ominous, waarna enige toelichting volgt: „Het is een gepassioneerd en onrechtvaardig boek – onstuimig, eigenzinnig, genadeloos, gewelddadig, controversieel, brutaal als alle boeken van wie haten en liefhebben en zich daar niet voor schamen.”²²² Een hele collectie wijsgeren wordt vervolgens aan een oordeel

TOMELOZE
VUURBERG

ondergang.” – VARGAS LLOSA, M. (2013), *De verdwenen cultuur / The Culture That Was*, Tilburg: Nexus Instituut, pp. 12-13

²¹⁸ ARNOLD, 1869/2006, p. 53

²¹⁹ ARNOLD, 1869/2006, p. 52, cf. BAUMAN, 2013, pp. 6-8

²²⁰ ARNOLD, 1869/2006, p. 39 [cursivering: M.B.]

²²¹ BORGES, J.L. (1984), *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weibrecht, pp. 7-10

²²² PAPINI, G. (1905/2004), *Het avondrood der filosofen* [vert. *Il crepuscolo dei filosofi*], Soesterberg: Uitgeverij Aspect, p. 43

onderworpen. Vermits hij geen onderscheid maakt tussen iemands teksten en de auteur ervan, worden in het boek persoonlijke verwijten en inhoudelijke bezwaren willekeurig in elkaar vervlochten en kwistig in de rondte gestrooid.

Weinig verwonderlijk moeten ook hier Auguste Comte en de ‘positivistische religie’ waarmee hij zo vaak wordt geassocieerd, het ontgelden; in Papini’s overtrokken oordeel verschijnt hij als een mistige Messias die wiskunde heeft gestudeerd en zowel mens als wetenschap zodanig adoreert dat hij ze prompt onderwerpt aan een nieuwe dogmatiek met eigen symbolen en rituelen. Met een verre echo van Donne én Arnold in zijn hyperbolische schriftuur, wraakt Papini de ontoelaatbare handeling van de mysticus die de bedenksels van de natuurwetenschappen overzet naar een verdichte studie van de mens en zijn socialiteit, maar niet verder geraakt dan het ontwerp van een positivistische catechismus waarin zinvolle vragen louter met leerstellingen worden beantwoord. Comte wordt finaal verfoeid als „een gesjeesde theoloog, stichter van een nieuwe religie, die het liefst de mensen wilde *besturen*. Hij zocht in de wetenschap een politiek. Hij schiep een sociologie, die na al die tijd nog steeds niet van de grond is gekomen.” En daarmee eindigt de tirade nog niet, want zelfverzekerd radicaal zonder een greintje mededogen of ruimte tot nuancering te laten, voegt hij daar in een adem aan toe: „Sociologen zijn als schrijvers van een slecht soort fantastische literatuur. Sociologie is geen wetenschap, en wordt het ook niet. De sociologische feiten zijn dermate gecompliceerd en onoverzichtelijk, zo sterk vermengd met biologische en psychologische elementen dat er geen uitzicht is op de status van wetenschap.”²²³

Zoals reeds aangehaald, is *brutaal* wellicht het best passende adjectief om zulke uitbarstingen te karakteriseren; nochtans onderscheidt *Het avondrood der filosofen* zich wel degelijk van een ordinaire *ad hominem* scheldkanonnade. Zijn oordeel over de comteske sociologie mag dan wel onrechtvaardig fel klinken en steunen op een minder dwarse lectuur dan men van zulk figuur zou verwachten, toch is het ook geen nonsensicale receptie. Uit Papini’s werk spreekt immers een doorleefde scherpzinnigheid die ondanks de gewelddadigheid van de bewoordingen naspeurbaar blijft. Tevens worden al zijn stukken gekenmerkt door een interne consistentie waaruit een streven blijkt tot een grootse en moderne rehabilitatie van de geestelijk vermogens (en dus de kiem van cultuur). De aanpak schijnt wel merkwaardig, bevreemdend zelfs, en contrasteert sterk met de uitgesproken behoudsgezinde reflexen van Donne en Arnold, maar uiteindelijk is die denkwijze – de cassante woordkeuze uitgezonderd – toch nog erg herkenbaar. Gedreven wordt de Florentijn immers door een de hele persoon innemende strijd tegen hetgeen ook hij, als vierde in een rij eminente critici, filistijns noemt: kleinburgerlijke materialistische auteurs die ontrouw zijn geworden aan de Geest en nog slechts elementen van cultuur overnemen, zonder deze echt te verinwendigen, waardoor de cultuur van haar levensader wordt afgesneden. Van enig vertrouwen in de zintuiglijk waarneembare wereld kan volgens Papini evenwel geen sprake zijn. Waar moet naar worden gezocht, is een archimedisch punt dat zich in een ideële wereld situeert en van waaruit de werkelijke wereld kan worden bewogen. Dat punt moet de perfectie zelve

²²³ PAPINI, 1905/2004, p. 136 [cursivering: M.B.]

zijn, het moet alle mogelijke perspectieven op de wereld omvatten en dit niet slechts oppervlakkig, maar wel zo diepgaand dat het voldoende stof tot provocatie van eender welk minder volmaakt denken aanreikt. In naam van een dergelijk idiosyncratisch idealisme trekt hij alles en iedereen mee tot aan de mond van de vuurberg: zowel de verwachte prooien zoals Comte en Spencer, alsook schijnbare medestanders krijgen het hard te verduren.

Zo wekt Hegel met zijn 'Heldin', de *absolute* Idee, de verwondering en scherts van Papini op. Want als de Idee alles is, hoe kan men dan nog iets anders kennen? Zelfs het denken dat Haar denkt, wordt ondenkbaar, vermits alleen wat kan worden onderscheiden, kan worden gekend. Maar als alles Idee is, en de Idee is alles; hoe moet dan iets worden gevonden om hiermee te contrasteren, te discrimineren? Kortom: Hegels systeem leidt, zo meent Papini althans, tot definitieve onbegrijpelijkheid.²²⁴ Het pessimisme van Schopenhauer heet dan weer te weinig gedurfd, te voorzichtig te zijn: hij zou de mensen eerst schrik aanjagen, maar mist daarna de moed om totaal, absoluut en onherroepelijk te zijn – en dat heeft bij Papini wat te betekenen. Getuigen van diens zwakte zijn de middeltjes kunst (muziek), mededogen en ascese, die hij aanreikt om het menselijk leed te verzachten.²²⁵ Zwakte – die term is tevens het enige woord dat Papini aan Nietzsche wenst te besteden. Zwak kan slechts het denken van iemand zijn die het leven omarmt, zo meent Papini. Minachting spreekt uit deze nochtans deels pertinente samenvatting van het nietzscheaanse 'ja'-zeggen tegen het leven (hoewel de act van affirmatie te oppervlakkig wordt voorgesteld): „[H]et leven is niet slecht en je hoeft het niet af te zweren. Om het waardig te maken, hoef je het alleen maar te 'aanvaarden'. Je moet het nemen zoals het is; je moet niet proberen om het te bedrillen of te verbeteren. Zeg maar 'ja' tegen het leven, maar dan tegen het 'hele' leven. Verwerp niets [...] De mens zondigt nooit, wat hij ook doet. [...] De ziel is flauwekul, net als dat zogeheten leven van de geest.”²²⁶ Wie het conventionele adeldom van de geest miskent, suggereert Papini, is dus een gevaar voor zichzelf (diens ziel in het bijzonder) en doet de zoektocht naar nieuwe denkpaden bij voorbaat teniet door zijn ondeugdelijke myopische blik op de gemeen voorhanden *Umwelt*. Het zijn denkbeelden die laten vermoeden dat Papini de droom koesterde eens Nietzsches denken te kunnen voltooien en overtreffen.

De lezer zal zich intussen terecht afvragen of Papini enkele nieuwe perspectieven tegenover deze toch eerder onbesuisd geformuleerde aantijgingen plaatst. Niet wérkelijk overtuigend, moet het antwoord daarop luiden, hoewel hij beslist enkele pogingen onderneemt. De meest lonende uitzichten bieden wellicht die futuristische kronkeltekstjes waarin hij bijvoorbeeld op zoek gaat naar de filistijnse ziel van de doorsnee burgerman en na een onwaarschijnlijke ontmoeting met zo'n ideaaltypisch specimen zijn eindoordeel noteert: „Jenes langweilige, gewöhnliche, regelmäßige, voraussehbare, meßbare, *leere Leben* erfüllte mich mit einer derartigen Traurigkeit, jagte mir einen solchen Schrecken ein, daß ich beinahe in Weinen ausgebrochen und geflohen

²²⁴ PAPINI, 1905/2004, pp. 82-85

²²⁵ PAPINI, 1905/2004, pp. 110-113

²²⁶ PAPINI, 1905/2004, p. 162

wäre. Ich hielt mich jedoch zurück.”²²⁷ Het thema en de mogelijkheid van de vlucht uit de werkelijkheid wordt hier geïntroduceerd. Niet zomaar een vlucht richting eenzaamheid en introspectie, maar een ballingschap besloten vanuit een sociologische of minstens protosociologische beschouwing, die niet eerder mogelijk was geweest dan na het verschijnen van Comte en zijn navolgers. Maar vluchten is niet toelaatbaar; het radicale denken moet immers ongeacht eender welke pijnen worden uitgedragen.

Wie zich gevoelig toont voor zulke kleine zorgvuldig vormgegeven *études* en hun potentiële uitwerkingskracht, kan in het halfduister en met enige supplementaire verbeeldingskracht de innerlijke bron ontdekken waarmee zijn decadentieafgrijzen wordt gevoed. Even veel of weinig verhelderend, maar in ieder geval een vrijplaats biedend voor ongebonden denkacrobatieën, is het relaas waarin hij een armoedige Ottone Kressler opvoert. Een in Italië verdwaalde heer met Duitse wortels wordt ten tonele gevoerd, die bovendien vervuld blijkt van *Die Welt als Wille und Vorstellung* en in een tegensprekelijk debat met Dostojewski een methode tot ‘verheven zelfdoding’ ontwikkelt door de geest eerder te laten sterven dan het lichaam.²²⁸ Lucide of absurd, daarover valt te twisten, maar het is wel een vertelling die onder meer mag worden begrepen als een ernstige vingerwijzing naar al wie meent in het onbezonnen en het ongecultiveerde leven van alledag eens gelukzaligheid te vinden. Een waarschuwing echter ook aan figuren zoals Stefan Zweig, die in hun radicale afkeer voor de massa’s en hetgeen hij de *Monotonisierung der Welt* noemde, er niets beters op vonden om hun evenzeer sociologisch geïnspireerde beschouwingen te laten volgen door het voorschrift (zonder een greintje ironie): „*Rettung*: So bleibt für uns, da wir den Kampf für vergeblich halten: Flucht, Flucht in uns selbst. Man kann nicht das Individuelle in der Welt retten, man kann nur das Individuum verteidigen in sich selbst. [...] Und das ist unsere Aufgabe: immer freier werden, je mehr sich die andern freiwillig binden! Immer vielfältiger die Interessen ausweiten in alle Himmel des Geistes hinein, je mehr die Neigung der andern eintöniger, eingleisiger, maschineller wird!”²²⁹

Curieus is evenwel dat het latere werk en leven van hij die niet louter – zoals zijn illustere voorgangers – gedachteloze kooplieden, ongeïnspireerde utilitaristen en narcisten belust op uiterlijk vertoon en makkelijk gewin ten gronde wou richten, maar ook het verzamelde filosofengild voor joker meende te moeten zetten omdat ze *niet perfect genoeg* argumenteerden, waardoor de cultuuropdracht die ze voorstonden niet sterk genoeg uit de verf kwam – uitgerekend die man en diens oprechte (hoewel tevens brutale) humanistische streven, knopen uiteindelijk weer aan bij het „bovennatuurlijke licht van de christelijke synthese”.²³⁰ Hetgeen hij Schopenhauer verweet, lukt Papini uiteindelijk zelf ook niet: zijn eigen literair-wijsgerige denkbeelden ten einde te denken en daar de ultieme conclusies van te aanvaarden. Bij de aanblik van de vernietiging van

²²⁷ PAPINI, G. (1906/1984), ‘Der Seelenbettler’ [vert. ‘Il mendicante di anime’], 83-91 in BORGES, J.L. [RED.], *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weitbrecht, pp. 89-90 [cursivering: M.B.]

²²⁸ PAPINI, G. (1913/1984), ‘Ein geistiger Tod’ [vert. ‘Una morte mentale’], 32-52 in BORGES, J.L. [RED.], *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weitbrecht, pp. 32-52

²²⁹ ZWEIF, S. (1925/1983), ‘Die Monotonisierung der Welt’, 265-273 in KAES, A. [RED.], *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur. 1918-1933*, Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, p. 272

²³⁰ PAPINI, G., *Brieven van Paus Celestinus VI*, geciteerd in PAPINI, 1905/2004, p. 39

de hele wereld, wendt hij zich af; de adem stokt en de *volonté de puissance* blijkt te zwak om de lippendienst aan het beschuldigende en ontmaskerende peinzen in werkzame geschriften om te zetten.

Wat Donne, Arnold en Papini over de grenzen van de tijd in een symphonische driemanschap samenbrengt, is een gedeeld ervaren en beleven van limieten die op de een of andere manier voel- en tastbaar worden, uitgerekend daar waar wordt getracht cultuur als *het* universeel *kosmopolitisch* ideaal en als *de* eigenlijke menselijke opdracht ingang te laten vinden. Men merkt dat het appel aan de cultuur krachten ontwikkelt die haaks staan op de voorgespiegelde verhevenheid en integendeel chaos en rumoer in het denken en handelen veroorzaken. Dat hoeft nog niet zo verbazingwekkend te worden genoemd – maar daarom niet minder verfoeilijk – zolang deze krachten hun oorsprong vinden bij losgeslagen rapaille van de een of andere aard dat onder de soortnaam *barbaren* bekend staat; des te erger is het wanneer zelfverklaarde verspreiders van humanistische idealen meer waardevols schijnen te vernietigen dan ze scheppen. Het gaat dan om hogergenoemde beschavingsfilisters: meer dan gemiddeld begaafde lieden (e.g. wetenschappers en agogen), die ernstig en rotsvast overtuigd van hun roeping ‘genegenheid voor de perfectie’ etaleren, maar in wiens zielen en geesten de humanistische passie al gauw moet wijken voor ambtelijke gestrengheid. Als *ontstemde* functionarissen schrijven ze nieuwe en oude waarden ter bevordering en, waar nodig, herstel van een ordelijke en redelijke samenleving voor, met veel oog voor het detail (*pieces*), maar zonder *verstehende* aandacht voor de samenhang van het geheel (*coherence*), zodat ze uiteindelijk als fabulanten worden uitgejouwd.

DECADENTIE:
CRISIS VAN LEVEN
EN GEEST

Ten slotte zijn er ook de al even weinig vertrouwenwekkende denkers die zich van een verfijning van de zeden (*Politur*) bijzonder weinig aantrekken en integendeel als *machines de guerre*²³¹ hevig tekeergaan tegen alles en iedereen die hen belemmeren in hun scrupuleuze drang tot het ontdekken en ontsluiten van de waarheid, van de *ware wereld* – ongeacht hoe schrikwekkend die in zijn hulpeloze tegenwoordigheid misschien wel is. Voorlopig zullen ze nomaden worden genoemd en worden gekarakteriseerd als vrije geesten die vanuit een schijnbaar instinctief humanisme de ruïnes van het Europese (wijsgerige en maatschappelijke) denken en het (hoogst individuele) leven aanduiden, en daarbij een onpeilbare, nog ongedifferentieerde, wilskracht tentoonspreiden, die later in navolging van Nietzsche *affirmatief* zullen worden genoemd.

De ontdekking en erkenning van de zelfkant der cultuur door zulke lieden, verwacht en verzwakt de strijdvaardigheid van zij die zichzelf als edelen van geest beschouwen. Een zeker onvermogen maakt zich van hen meester en leidt tot een eerder krampachtige afwijzing van alles wat niet op het eerste zicht voldoende rein en stabiel is. Eroderende samenlevingsstructuren, de afbrokkeling van het (christelijke) geloof, een gevoel van culturele malaise die de *zin* en de morele *waarde* van de hele onderneming in vraag stelt, een confrontatie met autonomistische instincten – het wordt hen duidelijk teveel. Een

²³¹ DELEUZE, G. (1973/1981), ‘Nomaden-denken’ [vert. ‘Pensée nomade’ door E. Bolle], 45-63 in FOUCAULT, M. & DELEUZE, G., *Nietzsche als genealoog en als nomade*, Nijmegen: SUN, pp. 59-63

laatste houvast verschijnt als mogelijkheid: de ontwikkeling van een reactionisme, gekenmerkt door een „impuissance devenant active dans la mesure où le dérèglement organique, l’anarchie des instincts, le malaise, la régression entropique vers la désagrégation des structures, deviennent *insupportables*, et où l’attitude de *réaction contre les instincts* s’imposant comme une loi et une nécessité, commande impérieusement l’action.”²³² Een forse reactie die ontkiemt uit onmacht tegenover ‘culturele entropie’: ziedaar de broosheid van Donnes beklievende verzen, van Arnolds perfectieoratorium, van Papinis violente opstellen. De drie onderscheiden oeuvres illustreren tevens meteen het ontijdige karakter van zulke krachtverliezen; de reacties tegen een waargenomen verval zijn niet vast te pinnen op een historisch ogenblik, maar uitten zich op verschillende momenten gedurende de hele moderniteit (en niets laat vermoeden dat dit een typisch modern verschijnsel zou zijn, cf. het Romeinse verval na Marcus Aurelius). Het lijkt bijgevolg correct te spreken over een „fatigue anhistorique [...] toujours et nécessairement répétée d’âge en âge et sous des figures analogiques.”²³³

Behalve een waargenomen crisis van geest en leven, zijn er nog andere aspecten gemeenschappelijk aan deze ‘figuren van decadentie’. Het moet de lezer al zijn opgevallen dat geen van de reeds opgevoerde auteurs het verval van cultuur beschouwen als een gepredestineerd eindspel. Het schaakbord is dan wel bijna leeg en opgeruimd, maar het is nog niet duidelijk of de partij werkelijk zal worden gewonnen door de speler die de barbaarse samenleving vertegenwoordigt én aan zet is. De oude zekerheden (of de bestendige illusies, zoals de gestalte cultuur, die als zekerheden werden aangenomen) zijn imminent in gevaar, de (morele) doelstellingen (wortelend in een joods-christelijke geloofstraditie) ervan vertroebelen, maar nog altijd is er een metafysisch waardestelsel (of een modern, gelaïciseerd substituu) dat de reactionair kan aanroepen en waarop hij zijn hoop op een vruchtbare catharsis ent. Naarmate het zuiver religieuze denken door gereede twijfel (de ‘moord’ op God) aan geloofwaardigheid inboet, ontwikkelen zich effectief substituten die ontspruiten aan voorzichtige decomposities van ‘ware’ zekerheden (i.e. een sluimerend, latent nihilisme²³⁴), maar die binnen de kortst mogelijke tijd evenwel stabiliseren tot nieuwe zogenaamde ‘hogere’ en ‘ware werelden’ die zich buiten het onmiddellijke blikveld bevinden. Of, zoals Nietzsche het beeldrijker omschrijft met betrekking tot de kantiaanse moraal, onbetwistbaar een van de meest prominente nieuwe postulaten (naast onder meer het wetenschappelijk positivisme, het vooruitgangsgeloof, het socialisme en de vele varianten op het *bonheur-pour-tous*-thema): „Die wahre Welt, unerreichbar, unbeweisbar, unversprechbar, aber schon als gedacht ein Trost, eine Verpflichtung, ein Imperativ. Die alte Sonne im Grunde, aber durch Nebel und Skepsis hindurch; die Idee sublim geworden, bleich, nordisch, königsbergisch.”²³⁵

²³² HAAR, M. (1998), *Par-delà le nihilisme*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 67-68

²³³ HAAR, 1998, p. 65

²³⁴ HAAR, M. (1993), *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Éditions Gallimard, pp. 32-33

²³⁵ NIETZSCHE, F. (1889/1999), ‘Götzen-Dämmerung’, 55-161 in *Kritische Studienausgabe Band 6*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 80

Tot diep in de negentiende eeuw zijn er gewis slechts heel weinig vrijdenkers die zich zover in het misantropische discours van de *riennisten*²³⁶ durven te wagen dat ze hun verscheurende twijfel aan het bestaan van eender welke waarde, eender welke waarheid en eender welk systeem dat deze waarheid en waarden kan funderen, openlijk uitspreken en het bewustzijn bovendien als ziekte vrezen, met leverkwalen en een kwelzuchtige „kille, weerzinwekkende wanhoop”²³⁷ tot gevolg. *Dat* blijft voorbehouden aan (in de literatuur gecreëerde) marginalen zoals Dostojewski’s souterrainschrijver²³⁸ (die soms wel worden geacht de wegbereiders te zijn van een transhumanistisch denken *au-delà-de-l’homme*²³⁹); de reactionaire auteurs zoals alle hiervoor genoemden en hun gelijkgestemde medestanders blijven hopen dat de joods-christelijk-humanistische geïnspireerde cultuur en de aan haar inherente moraliteit (waartoe ook de drang tot het kennen van de waarheid behoort) voldoende socialiserende aantrekkingskracht kunnen uitoefenen op een – naar men meent en wenst, tijdelijk – door decadentie bezeten samenleving om het roer te rechten.

Aan die nog tamelijk bevattelijke attitude en sentiment van het met luide stem veroordelen van en terugdeinzen voor alles wat het voortbestaan en de verdere ontplooiing van de cultuur acuut schijnt te bedreigen, maar tegelijk toch een omgang te zoeken met nieuwe, moderne ideeën in de hoop en de overtuiging zo de mensheid voor een groter onheil te kunnen behoeden, en, al is het amper uitgesproken, zelfs een opflakking van de geestesadel te bewerkstelligen, komt in de twintigste eeuw vrij spoedig een einde. De relatief eenduidige en van tijd tot tijd herhaalde decadentieaanklachten – zoals Nietzsche opmerkt, maar zonder dat daar in deze studie verder op wordt ingegaan, voornamelijk geformuleerd door denkers van christelijken huize – ruimen plaats voor polymorfe en veelstemmige *proclamaties* van een historisch unieke, onafwendbare en onomkeerbare *vernietiging* van de cultuur en bij uitbreiding, de hele mensheid die zin aan haar bestaan tracht te geven. Het is inderdaad die vernietiging, deze volstrekt eenmalige breuk, die, ondanks alle verwarring en onuitspreekbaarheid die rond dit apocalyptische momentum blijven bestaan, de twintigste eeuw als geen andere heeft bepaald. Zoals Stefan Zweig, die omwille van dit feit al twee zelfmoordpogingen had ondernomen, optekende: „tussen ons vandaag, ons gisteren [het interbellum, *M.B.*] en ons eergisteren [voor de Grote Oorlog, *M.B.*] zijn *alle* bruggen afgebroken.”²⁴⁰

EEN LAATSTE
EEUW KONDIGT
ZICH AAN

Deze tijd merken als *de eeuw van de kampen*,²⁴¹ of, nog gruwelijker, als *l’âge au pas cadencé de la putréfaction*,²⁴² hoeft, in tegenstelling tot wat men spontaan kan denken,

²³⁶ GOUDSBLOM, 1960, p. 3

²³⁷ DOSTOJEWSKI, F. (1864/1957), ‘Aantekeningen uit het ondergrondse’, 135-246 in *Verzamelde werken, band IV*, Amsterdam: G.A. Van Oorschot, p. 144

²³⁸ SLOTERDIJK, P. (2011), *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 120

²³⁹ MAGRIS, C. (1999/2001), *Utopie et désenchantement*, Paris: Gallimard, pp. 10-11 & 202-203

²⁴⁰ ZWEIG, S. (1944/1990), *De wereld van gisteren. Herinneringen van een Europeaan*, Amsterdam: De Arbeiderspers, p. 11 [cursivering: *M.B.*]

²⁴¹ BAUMAN, Z. (1995/2004), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell, pp. 192-206

²⁴² MÜLLER, 1977/2009, p. 70

geen uiting van hodiëcentrisme te zijn,²⁴³ wel van een onder druk van de feitelijke gruweldaden plots manifest worden van wat voorheen slechts als een decadent potentieel of sluimerend nihilisme bekend stond. Hier schijnt niet langer sprake te zijn van een civilisatieproces dat tijdelijk een andere route zoekt en heel even in een duister barbaars ‘compartiment’ van een samenleving belandt, waar „alle denkbare wreedheid en razernij [worden] toegestaan, totdat dit reservaat weer verlaten wordt en het beheerste gedrag wordt hernomen *alsof er nooit iets gebeurd was*.”²⁴⁴ Nee, hier vindt men geen dialectiek meer van ontwikkeling en degeneratie; in de twintigste eeuw wordt, althans volgens een keur van auteurs die zich gevoelig tonen voor het wel en wee van het specifieke cultuurideaal waarover hier sprake is, de eindtoestand van de cultuur gevestigd en bezegeld als een „irréparable déclin des valeurs.”²⁴⁵ Een *Endlösung* merken zij op, die alleen de dood kan betekenen van de cultuur en van de humaniteit, die op de vanzelfsprekende aanwezigheid van de cultuur steunde. Onherroepelijk – in de ogen en gedachten van een besloten groep van vooraanstaande erfgenamen van het achttiende- en negentiende-eeuwse burgerlijke denken die het drieledige begrippencomplex cultuur, beschaving en humanisme als een onlosmakelijk geheel met elkaar verknopen.²⁴⁶

De eeuw nam een aanvang onder een bevreemdend gesternte. De vorige had zichzelf ongegeneerd wat meer tijd gegund (tot 1914), rustig nagenietend van de triomf der Revolutie (en zowel de Terreur van Robespierre *cum suis*, alsook de Slag bij Waterloo gauw vergetend). Een these van stabiliteit die vele tijdgenoten en commentatoren bevestigden, waaronder de historicus Eric Hobsbawm, die na enig wikken en wegen erkent dat die lange tijdspanne „seemed and actually was, a period of almost unbroken material, intellectual and moral progress.”²⁴⁷ Tegelijk waarschuwt de cultuurfilosoof Claudio Magris voor een al te onbezonnen idealisering van die epoche tot wat hij de *Habsburgse mythe* noemt (maar die als idylle bestaansrecht heeft).²⁴⁸ Hoewel voorzichtigheid dus is geboden, kan men zich niet van het gegeven ontdoen dat de Europeanen in 1914 nog onverstoort genoten van enkele prachtige negentiende-eeuwse zomermaanden, terwijl het grote politieke onheil, waarvan de gevolgen spoedig heel Europa zouden verstoren, aan de zuidoostgrens van *Kakanië* reeds was geschied en voor iemand er erg in had de gecultiveerde wereld *von Gestern* werd genoemd.

Verbijsterend, maar allesbehalve onvoorstelbaar of ongeloofwaardig, zijn de getuigenissen van zij die reeds begin augustus met marsmuziek begeleide vaandels en spandoeken door de straten van Wenen zagen marcheren, als een uitbundig vaarwel aan de eeuw van zekerheden waarvan de bijna vierentachtigjarige Franz Joseph, hun keizer en koning, de lijfelijke representatie was. Duizenden kelen zongen eerst nog de ‘onschuldige’ nationale hymnen *Gott erhalte Franz den Kaiser* en *Heil dir im Siegerkranz*,

²⁴³ Cf. „Das Jüngstvergangene stellt allemal sich dar, als wäre es durch Katastrophen zerstört worden.” in ADORNO, T.W. (1951/2003a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Theodor W. Adorno. *Gesammelte Schriften Band 4*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: *MM*], p. 55 (§ 29)

²⁴⁴ DE SWAAN, A. (2007), *Bakens in niemandsland. Opstellen over massaal geweld*, Amsterdam: Bert Bakker, p. 97

²⁴⁵ HAAR, 1998, p. 65

²⁴⁶ STEINER, 1971, pp. 45-47

²⁴⁷ HOBBSAWM, E. (1994/2009), *The Age of Extremes: 1914-1991*, London: Abacus, p. 13

²⁴⁸ MAGRIS, C. (1966/1988), *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg: Otto Müller Verlag

weldra gevolgd en vervangen door Ernst Lissauers *Haßgesang gegen England* en andere wansmakelijke rijmelarijen met een soortgelijke inhoud – niet zelden verminderingen van een van de bekendste Duitse gedichten: Goethes *Wanderers Nachtlied*.²⁴⁹ Meeslepend en verleidelijk waren de massa's die de pas verklaarde oorlog enthousiast met een ophitsend vocabularium vierden als een verheven strijd van de Oostenrijks-Duitse cultuur tegen de barbaren. Onstuimig en in een feestroes trokken talloze jongemannen een uniform aan, werden *door de massa's* geïnstrueerd hoe men zich in deze tijd passend kon uitdrukken en wisten zich zo van een ogenblikkelijk heldendom verzekerd. Lang niet alleen mannen van zogenaamd lage komaf verwisselden schielijk plunje en leus; in deze oorlog voerden de officieren, jongelui uit vooraanstaande families, hun troepen letterlijk van op de voorste gelederen aan. De overwinning was immers verzekerd en de strijd zou niet lang duren: een drietal weken slechts (of een zestal, zoals de Duitsers schatten), net voldoende alsof het „een snel uitstapje in de romantiek, een wild en mannelijk avontuur”²⁵⁰ betrof – ze sneuvelden echter onverwacht als eersten.

Op de details van historische verloop van deze eerste echte wereldoorlog en de daarbij verschuivende politiek-militaire machtsevenwichten (i.e. de eigenlijke oorzaak van de oorlog) hoeft hier niet te worden ingegaan; die zijn immers genoegzaam bekend. Van belang is het te benadrukken dat deze bloedige strijd deels in naam van de cultuur werd gevoerd. De strijd diende ter sterking van een droombeeld van een naoorlogse wereld die op materieel, intellectueel en moreel vlak superieur zou zijn aan de negentiende eeuw, die ondanks haar grootsheid toch tekenen van geestelijk verval begon te vertonen (cf. de literaire werken van Robert Musil en Joseph Roth). De verwachting leefde dat de maatschappelijke weerklank van een weinig wapengekletter en kanongebulder als een *deus ex machina* de moderne cultuur zou kunnen zuiveren van vermeend door technologie en geldhandel geproduceerde ziektekiemen. Enkelen hadden graag gezien dat een dergelijk *purgatorium* een ietwat paradoxale nieuwe impuls kon geven aan het Europese geestesleven (i.e. de *idee* Europa), maar de meesten hoopten integendeel dat aan het Duitse ‘culturele relativisme’ sinds Johann Gottfried Herder een einde zou komen en de dreigende Angelsaksische wereldheerschappij zou plaats ruimen voor de terugkeer van een apocrief aan Ferdinand Tönnies ontleende quasireligieuze *Gemeinschaftserlebnis*, die de knusse Duitse volksaard zou herstellen.²⁵¹ Zo bezien is het weinig verwonderlijk dat men aan de rand van de juichende massa's vooraanstaande cultuurfilosofen, sociologen en zelfs economen terugvond die niet nalieten hun steunbetuigingen publiek te maken en zo aan de oorlogsmachine extra brandstof leverden. *Cultuurstaat* en *machtstaat* kunnen op dat ogenblik nog amper van elkaar worden onderscheiden.

Zelfs de eerder pacifistisch ingestelde Max Weber omschrijft in een onbewaakt moment de oorlog conform de tijdgeest (zonder echter al te onvoorzichtig te worden) als: OORLOG: KANS OP OMMEKEER?

²⁴⁹ „Über alle Gipfeln / Ist Ruh, / In allen Wipfeln / Spürest du / Kaum einen Hauch; / Die Vögelein schweigen im Walde. / Warte nur, balde / Ruhest du auch.” Enkele staaltjes van verminkte versies treft men aan in KRAUS, K. (1922), *Die letzten Tage der Menschheit*, Wien: Die Fackel, e.g. Akt II, Szene 13; Akt III, Szene 4

²⁵⁰ ZWEIG, 1944/1990, p. 222

²⁵¹ LICHTBLAU, K. (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kulturosoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 392-395

„Unerhört groß und wunderbar ist er – wie er auch ausgeht – und die Resignation derer, die ‘nicht dabei’ waren, wie ich, ist keine kleine Sache [...].”²⁵² Mag dit gelden als een schaamtevolle bekentenis, als een bedremmeld *mea culpa* van iemand die ondanks alle reserves de oorlog, waaraan zovele van zijn landgenoten begeistert deelnemen, toch niet volledig zijn legitimiteit wil ontnemen? Nog ambivalenter is de houding van Georg Simmel, de grootmeester van het sociologische kunstambacht, die de oorlog beslist niet toejuicht als was hij een ordinaire patriot, doch voorvoelt dat het oorlogsgebeuren, waarvan de uitkomst onbekend is (hoewel op straat lange tijd het tegendeel is te horen), een keerpunt aanduidt: „Wenn also niemand heute prophezeien kann, wie das andere Deutschland aussehen wird, sondern nur daß es anders aussehen wird, so ist gerade dieses nicht-wissende Wissen das erste Zeichen davon, daß wir an einer Wende der Zeiten stehen.”²⁵³

Een omwenteling met een enorm potentieel, zo betoogt Simmel verder, want sinds de eenwording van het Duitse rijk in 1871 bestond er nagenoeg alleen aandacht voor de economische heropleving (zeker na de beurskrach van 1873) en de verdere uitbouw van de jonge staat als industriële grootmacht. Waar het in die jaren – de *Gründerzeit in sensu lato* – zo schrijnend aan ontbrak, was een oprechte aandacht voor de verdere ontwikkeling van de geestelijke vermogens in de richting van wat men – na een particuliere lectuur van *Also sprach Zarathustra* – de *nieuwe mens* zou kunnen noemen. In lijn hiermee was het Simmels diepste wens dat aan het laatnegentiende-eeuwse mammonisme (i.e. de verafgoding van het geld) dankzij de oorlog een einde zou komen. In tijden van oorlog leert men immers de werkelijke (on)waarde van het geld als ruilmiddel kennen. Slechts een affirmatief antwoord verwachtend, vraagt hij: „Wenn dies nun die Symptome einer erkrankten Kultur sind, bezeichnet der *Krieg* den Ausbruch der *Krisis*, an den die Genesung sich ansetzen kann?”²⁵⁴ Vanzelfsprekend waren er andere paden te bewandelen om tot hetzelfde resultaat te komen, maar nu er zich toch zo iets groots en machtig als een oorlog voordeed, manifesteerde zich het gevoel: „daß dieser *Krieg* irgendwie *einen andern Sinn* hat als *Kriege* sonst haben, daß er eine, ich möchte sagen mysteriöse Innenseite besitzt, daß seine äußeren Ereignisse in einer schwer aussagbaren, aber nicht weniger sicheren Tiefe von Seele, Hoffnung, Schicksal wurzeln oder auf diese hingehen.”²⁵⁵

Kan men Simmels oorlogsgeschriften zowel naar inhoud als naar toonzetting welwillend – ze geven tenminste blijk van een onbedorven *esprit* – als coherent en verzoenbaar met zijn oudere werken schatten, dan is dat met de beste wil niet meer mogelijk in het geval van Werner Sombart. De sociaaleconoom en covoorzitter (samen met Simmel en Tönnies; Weber was penningmeester) van de *Deutsche Gesellschaft für Soziologie*, die nochtans als een verlicht-liberale denker met sympathie voor een

²⁵² WEBER, M. (1915) in WEBER, M. (2008), *Briefe 1915-1917*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), p. 27

²⁵³ SIMMEL, G. (1914/2003), ‘Deutschlands innere Wandlung’, 271-285 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 275-276

²⁵⁴ SIMMEL, G. (1916/2000a), ‘Die Krisis der Kultur’, 190-201 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 192

²⁵⁵ SIMMEL, 1914/2003, pp. 284-285 [cursivering: M.B.]

democratisch socialisme bekend stond, waagt zich reeds in 1912/13 op glad ijs wanneer hij in het voorwoord tot zijn *Krieg und Kapitalismus* zinspeelt op een aankomende oorlog waartoe zijn boek, dat de (noodzakelijke en gewenste) samenhang van enerzijds destructie door oorlog en anderzijds economische vooruitgang aantoont, een positieve bijdrage kan leveren. De twee eerste zinnen luiden omineus: „Der Zufall will es, daß dieses Buch erscheint in einer Zeit, in der die kriegerischen Interessen wieder mehr als andere die Gemüter gefangen nehmen. Die Geister sind dadurch besser vorbereitet, die einzig große Bedeutung zu würdigen, die der Krieg für unser Kulturleben gehabt hat, hat und haben wird, solange Männer das Schicksal der Völker bestimmen werden.”²⁵⁶ Het gemak waarmee Sombart oorlog als betekenisvol en bevorderlijk voor de cultuur voorstelt, neemt een ronduit groteske vorm aan wanneer in volle oorlogstijd het in fractuur gezette schotschrift *Händler und Helden* verschijnt. De ondertitel, *Patriotische Besinnungen*, maakt de lezer al meteen duidelijk dat een met gedegen argumenten onderbouwde sociaaleconomische analyse niet mag worden verwacht. En het wordt nog pijnlijker. Het werk blijkt expliciet als strijdschrift aan de Germaanse krijgslieden te zijn opgedragen: „Euch jungen Helden draußen vor dem Feinde widme ich diese Schrift, die auch teilnehmen möchte an dem Kampfe, den Ihr jetzt kämpft und der sich im Frieden fortsetzen muß, wenn Ihr heimgekehrt seid. Nur daß es dann ein *Kampf der Geister* sein wird.”²⁵⁷ Het pamflet moet duidelijk maken dat de Engelse marskramers (*Händler*) geen partij zijn voor de verheven Duitse geesten (*Helden*). De intellectuele kwaliteiten van de vijand zijn, welbeschouwd, onbestaande; Engelse wijsbegeerte is een *contradictio in adjecto*. Dat is tenminste de teneur van zijn geschrift.

Kijk maar eens, vaart Sombart met een vandaag nog amper voorstelbaar genoeg uit, naar wat zij filosofie durven noemen: vanaf F. Bacon over T. Hobbes en J. Locke tot J.S. Mill loopt een spoor van brutale filistijnse mijmeringen en prulschriftjes over de koloniale handel, het geldwezen, de invordering van accijnzen, de vrijhandel. Zijn dat nu waarachtige filosofische thema's? En wat dan te denken van de aanbidding van een *sujet* als H. Spencer, die nog eerder al het hogere denken loochent dan ook maar een jota begrijpt van wat de Geest omvat? Tegenover al dat 'rationalistisch gebroddel' staat dan welhaast als van nature de Duitse Geest, vertegenwoordigd door de ware groten; godenkinderen zoals J.W. von Goethe, J.C.F. von Schiller, L. van Beethoven, J.G. Fichte, G.W.F. Hegel, ja, zelfs O. von Bismarck en Friedrich II. Maar bovenal is deze oorlog ontloken en in dezelfde beweging een eerbetoon aan Nietzsche: hij „ist nur der letzten Sänger und Seher gewesen, der, vom Himmel hoch dahergekommen, uns die Mär verkündet hat, daß aus uns der Gottessohn geboren werden soll, den er in seiner Sprache den Übermenschen nannte.”²⁵⁸ Het getuigt zonder twijfel van een kwaadwillende lectuur van de filosoof die er in zijn denken nochtans veel aan deed opdat zijn geschriften niet konden worden gerecupereerd voor dit soort schaamteloze interpretaties, maar Sombart is er desondanks

²⁵⁶ SOMBART, W. (1913), *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus. Zweiter Band: Krieg und Kapitalismus*, München/Leipzig: Duncker & Humblot, p. v (Vorwort)

²⁵⁷ SOMBART, W. (1915), *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot, pp. v-vi [Cursivering: M.B.]

²⁵⁸ SOMBART, 1915, p. 53

van overtuigd dat het wapengekletter, dat weerklinkt op het moment dat hij zijn pen in vitriool doopt, een *Umwertung aller Werte* en de creatie van de *Übermensch* dient.

Wat moet men eigenlijk aanvangen met zulke geschriften? Moet men er omzichtig mee omgaan en weigeren voor scherprechter te spelen? Het is zeker heel onkies wat er te lezen staat, maar is het niet billijk de vernietigende oordelen binnensmonds te houden en de uitzonderlijke context waarin dit drukwerk ontstond als verzachtende, of zelfs verontschuldigende, factor in te roepen? Ontneemt de veelzijdigheid van het leven en het werk van zulke geleerden trouwens niet bij voorbaat de mogelijkheid om een globaal oordeel te vellen? Dergelijke vragen lijken zowat de gebruikelijke gedachtegang te vormen van latere commentatoren. „Some of Simmel’s wartime writings are rather painful to read”, erkent Lewis Coser bijvoorbeeld, maar probeert deze vaststelling meteen (zij het weinig overtuigend) onschadelijk te maken door te wijzen op Simmels levenslange *outsiderpositie*: als *Extraordinarius* behoorde hij immers niet tot het eigenlijke academische corps, wat zich ook vertaalde in de talloze bijdragen die hij verzorgde voor periodieken die allesbehalve vaktijdschriften konden worden genoemd. Daarmee suggereert Coser dat Simmel als broodschrijver en *feuilletonist* moeilijk weerstand kan bieden tegen de overheersende journalistieke ‘meningen’²⁵⁹

In zijn Sombartbiografie schort Friedrich Lenger zijn oordeel over de oorlogsgeschriften zelfs expliciet op.²⁶⁰ Hij steunt daarvoor op de bourdivin notie van een *illusion biographique*, die op zichzelf genomen heel terecht de eenheid van een levensgeschiedenis terugvoert tot een door biografen, historici, critici, *et alii* intentioneel vormgegeven narratieve constructie, die onrecht doet aan de (deels) door toeval gecreëerde complexiteit van een mensenleven, waarvoor precies hetzelfde geldt als voor de sociale werkelijkheid waarmee het individu als lichaam en geest is verbonden. „[L]e réel est discontinu, formé d’éléments juxtaposés sans raison dont chacun est unique, d’autant plus difficiles à saisir qu’ils surgissent de façon sans cesse imprévue, hors de propos, aléatoire”,²⁶¹ citeert Bourdieu instemmend Robbe-Grillet. Meervoudige relativeringen, stevig ingebed binnen de historische omstandigheden nemen dan de plaats in van al te simplistisch terzijde geschoven bondige en puntige vertellingen met een eenduidige, harmonische coda. De vraag duikt dan wel op waarom iemand überhaupt nog een biografie zou willen schrijven, wanneer dit slechts een portret in ongeaccentueerde grijstinten mag opleveren. Op een consensus kan zo’n positie zich evenwel niet beroepen: „[A]lles wird dermaßen ‘historisiert’, neutralisiert, ausbalanciert, in die Zeit ‘eingebettet’, daß ein moralisch und historisch begründetes Urteil über diese Persönlichkeit quasi überflüssig wird”,²⁶² klinkt het afwijzend bij Kurt Sontheimer, een normatiever ingestelde historicus, die in de *Historikerstreit* de positie van Habermas steunde. Het wanhopige streven naar objectiviteit botst hier opnieuw met een attitude

²⁵⁹ COSER, 1971/1977, p. 198

²⁶⁰ LENGER, F. (1994), *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München: C.H. Beck

²⁶¹ ROBBE-GRILLET, A. (1984), *Le miroir qui revient*, Paris: Les Éditions de Minuit, p. 208, geciteerd in BOURDIEU, P. (1986), ‘L’illusion biographique’, 69-72 in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62/63, Nr. 1, p. 70

²⁶² SONTHEIMER, K. (1994), ‘Wieder die Leisetreterei der Historiker’ 14-15 in *Die Zeit*, Vol. 49, Nr. 45, p. 14

die oprechte betrokkenheid en, al is dat zeker in deze context niet evident, de dialoog van tekst tot interpreet bepleit.

Gedrukte teksten alléén volstaan overduidelijk geenszins om gefundeerde uitspraken te doen over de auteur ervan en ook biografische en tekstgenealogische onderzoeken leveren geen kant en klare conclusies op; dat is voor wat de strekking van deze studie betreft overigens minder relevant. Belangrijker is het te weten hoe rauwe haatvoedende teksten zoals die van Lissauer en Sombart door hun tijdgenoten werden ontvangen en welke stemmingen die losweekten. Daarvoor kan men het beste te rade gaan bij zij die vanaf het eerste uur deelgenoot waren aan de vijandelijkheden en hun afgrijzen nooit hebben verborgen. Dankbaar kan men hieromtrent Stefan Zweig (1881-1942), een van de laatste ware Europeanen, uitgebreid aan het woord laten:

HET WOORD
HOUDT
(VOORLOPIG)
STAND

„Ze waren allemaal net als Lissauer. Ze hebben het eerlijk zo ervaren en gedacht eerlijk te handelen, die dichters en professoren, die plotselinge patriotten van toen, dat ontken ik niet. Maar al heel snel werd duidelijk welk vreselijk onheil ze met hun lofzangen op de oorlog en hun haatorgieën aanrichtten. Alle oorlogvoerende volkeren bevonden zich in 1914 toch al in een staat van verhoogde opwindning; het kwalijkste gerucht veranderde meteen in waarheid, de meest absurde verdachtmakingen werden geloofd. Bij tientallen zwoeren mensen in Duitsland dat ze met eigen ogen hadden gezien dat net voordat de oorlog uitbrak met goud beladen auto's van Frankrijk naar Rusland waren gereden; de sprookjes over uitgestoken ogen en afgesneden handen, die in elke oorlog prompt op de derde of vierde dag opduiken, vulden de kranten. Ach, ze wisten niet, de naïevelingen die dergelijke leugens verder vertelden, dat de techniek van vijandelijke soldaten beschuldigen van alle denkbare wreedheden evenzeer deel uitmaakt van het oorlogsmateriaal als munitie en vliegtuigen, en dat ze stelselmatig in elke oorlog meteen de eerste dagen uit de magazijnen wordt gehaald. Een oorlog laat zich niet coördineren met verstand en gevoel voor verhoudingen. Hij heeft een verhevigde gevoelstoestand nodig, hij heeft enthousiasme voor de eigen zaak en haat tegenover de tegenstander nodig.”²⁶³

In de zomer van 1914 was Stefan Zweig, die tot dezelfde welstellende klasse behoorde als Harry Graf (von) Kessler en Walther Rathenau, en daardoor reeds op jeugdige leeftijd het oude continent kon bereizen, waarbij het Franse geestelijke leven bijna vanzelfsprekend werd omarmd, naar De Haan getrokken om er zijn Belgische vrienden Emile Verhaeren en James Ensor te bezoeken. Met de laatste trein, zo noteert hij in zijn autobiografie een tikkeltje apocrief, reisde hij terug naar Wenen. Onderweg werd het steeds duidelijker: „Nu was er geen twijfel meer mogelijk: ik reed naar de oorlog.”²⁶⁴ Zijn wereldburgerschap, pacifisme en afkeer voor de partijpolitiek hadden hem zo goed als immuun gemaakt voor de plotse algemene zinsvervoering die om hem heen greep. Zoals uit bovenstaande getuigenis kan worden opgemaakt, verstond Zweig spoedig – na een initieel moment van nationalistische koorts waar ook hij niet aan ontkwam, maar waaraan hij in zijn autobiografische aantekeningen niet veel ruchtbaarheid geeft – de situatie waarin hij was terechtgekomen door de stemming van het moment tot zich te

²⁶³ ZWEIG, 1944/1990, pp. 228-229

²⁶⁴ ZWEIG, 1944/1990, p. 218

laten doordringen. Op dezelfde wijze verstond hij dat de adellijke gedaante van wat hij als cultuur aanwees gruwelijk werd toegetakeld door hetgeen kranten zoals de *Neue Freie Presse* met hun *Extraausgaben* uur na uur aan talige explosieven op de samenleving wierpen, in de dolle waan bovendien dat ze oprecht handelden. Het ultieme beeld van deze vermindering van humanistische principes werd geleverd door de kwetsbare gestalte van Rainer Maria Rilke, die in militaire kledij op een dag bij Zweig op de stoep stond. Beroerd en misplaatst zag hij eruit, volstrekt in de war door de collectieve dwaasheid die hij rondom zich waarnam, tureluurs en duizelend van ontsteltenis.

Het bovenstaande citaat duidt nog op iets anders: het woord is in de Eerste Wereldoorlog nog niet helemaal gebroken. De kranten staan weliswaar bol van rabiate propaganda, maar (liefst voorzichtig geformuleerde) dissidente stemmen vinden hun weg nog naar de drukker, ondanks het motto: „*Ce qu'on donne pendant la guerre à l'humanité est volé à la patrie.*” Er is censuur, maar de weinige liederen die over de vijandelijke linies heen een (culturele) vrede bepleiten, kunnen zonder al te veel problemen brieven in alle talen versturen en ontvangen.²⁶⁵ Bovendien blijft alles wat wordt gepubliceerd een impact genereren op een breed lezerspubliek – al is het dan vaak onder de vorm van een verontwaardigd afwijzen. Er wordt geoordeeld en veroordeeld, maar niemand denkt aan boekverbrandingen. Waar bij toeval enkele literaire en wetenschappelijke werken smeulen, hoeft de oorzaak niet te worden gezocht in een intentionele act tot vernietiging van de daarin neergepende ideeën, maar behoort dit ‘eenvoudig’ tot de gebeurlijke oorlogshandelingen. Zelfs het satirische tijdschrift *Die Fackel*, het eenmansblad van Karl Kraus (1874-1936) dat onregelmatig (soms driemaal per maand, soms een keer per kwartaal) verscheen vanaf april 1899 tot februari 1936, blijft gedurende de hele oorlogsperiode in Wenen verschijnen, al is het minder frequent en beseft de auteur: „Jetzt sind alle Gedankengänge Laufgräben. Meine gar Katakomben.”²⁶⁶

Tenminste voor de oorlog en tijdens het Interbellum gold dat Kraus zonder enige twijfel in het centrum van de aandacht stond bij de Oostenrijkse intelligentsia. De overlevering wil dat op de dagen dat het blad verscheen de Weense trams bloedrood kleurden en tafeltjes in de koffiehuisen diezelfde kleur van de kaft aannamen; Elias Canetti doet bovendien begeistert het relaas van de stormachtige bijval die Kraus' frequente dramatisch-theatrale voordrachtavonden (het zogenaamde *Theater der Dichtung*) oogstten.²⁶⁷ Nooit nam hij een blad voor de mond, van alles wat naar onwaarachtigheid en cultureel verval neigde, maakte hij – zijn ontzetting uitend – een publiek proces waarbij hij tegelijk de rollen van openbare aanklager en rechter op zich nam.²⁶⁸ Nooit

AARZELING EN
WANHOOP

²⁶⁵ Bij wijze van voorbeeld kan de pacifist Romain Rolland worden genoemd, die vanuit Zwitserland contact onderhield met o.a. Stefan Zweig en Richard Strauss; zie ook een commentaar van Victor Klemperer die op dat moment allermerkwaardigst in een censuurcommissie is aangesteld en (dus, zoals kan worden verwacht) bijna alles doorlaat. Cf. KLEMPERER, V. (1975/1996), *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig: Reclam Verlag, pp. 31-32 en NATTER, M. (1995), 'Quelle Europe? Stefan Zweig et Romain Rolland face à la montée des nationalismes' 104-111 in *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Vol. 73, Nr. 794-795

²⁶⁶ KRAUS, K. (1915), *Die Fackel*, XVII. Jahr, Nr. 406/412, p. 151

²⁶⁷ CANETTI, E. (1980/1999), *De fakkel in het oor*, Amsterdam: De Arbeiderspers, e.g. pp. 70-78

²⁶⁸ BENJAMIN, W. (1931/1997), 'Karl Kraus', 334-367 in *Gesammelte Schriften. Band II/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 349-350; 353

bruit als een beul, maar welhaast fijnzinnig door allerlei toespelingen gebaseerd op zijn scherpe waarnemingsvermogen. Canetti herinnert hem als een waarheidlievende man die zich van zijn zelfgekozen taak als publiek spreker en aanklager kweet met een aan bezetenheid grenzend gevoel van volstreekte verantwoordelijkheid voor wat er zich in Wenen en de wereld afspeelde en het daarmee overeenstemmende plezier en de onverzadigbaarheid van de aanval.²⁶⁹ Toch verscheen na de oorlogsverklaring aan Servië de eerste uitgave van *Die Fackel* pas in november 1914. Kraus aarzelde of hij zijn stem zou laten verstommen; zijn woorden vermochten vermoedelijk toch niets te betekenen in „dieser großen Zeit die ich [Kraus] noch gekannt habe, wie sie so klein war; die wieder klein werden wird, wenn ihr dazu noch Zeit bleibt [...]”²⁷⁰

Zijn verstilling schijnt niet te zijn ingegeven door angst of vrees (hoewel het bijna een wonder is dat hij nooit werd gearresteerd), wel doordat het gearticuleerde woord vervreemdt van de taal waartoe het behoorde en danig verminkt opduikt in het semantisch labyrint van het militair-industrieel complex, waarvan Kraus suggereert dat ze de menselijke wereld louter dwaalwegen aanreikt. Wat heeft het voor zin nog te spreken wanneer eenieder die opmerkt dat mensen beter niet worden geboren als er nog slechts een bestaan als (particulier of militair) consument of handelaar te verwachten valt, een zonderling, een nar of een *Schauspieler der Ethik*²⁷¹ wordt genoemd? In het beste geval, aldus Kraus, kan die nar nog overleven en zichzelf als onbetekenend subject in stand houden, maar de voedingsbodem die het leven kan geven aan nieuwe culturele impulsen, is verworpen tot een onvruchtbare woestijn.

Waarom getroost Kraus zich uiteindelijk toch de moeite om, ten aanzien van een samenleving die op het punt staat zich in een afgrond te storten, nog fel uit te halen naar de dove veroorzakers van dit onheil? Het is geen boosheid, zelfs geen hoop meer die naar de pen doet grijpen, maar slechts een verlangen om het zwijgen te duiden, opdat de verstomming van het woord – voor het als een twijgje knakt – niet fout kan worden begrepen. Het is gelijk een grafrede voor definitief afscheid wordt genomen van een dierbare. Wil het eerbetoon duidelijk blijken, dan moet een verhandeling worden geschreven waarin de schuldige lieden, waaronder het door Kraus wegens het ten gronde richten van de syntaxis en het genereren van een kwalijke stortvloed neologismen sowieso al weinig geliefde journaal,²⁷² voor een strafpeloton wordt gebracht. De novembereditie 1914 van *Die Fackel* vervult die opdracht; eenmalig niet als satire, maar in ongemakkelijk koele ernst gesteld. Kraus veroordeelt het geschal van de pers, een geschal dat even gruwbaar is als de werkelijke oorlogsdaden en van die laatsten een prominente veroorzaker is, het eerbare woord en de geest al helemaal buiten spel zettend.²⁷³ „Die

²⁶⁹ CANETTI, E. (1975/1984), *Het geweten in woorden*, Amsterdam: De Arbeiderspers, pp. 45-57 & 260-285

²⁷⁰ KRAUS, K. (1914b), *Die Fackel*, XVI. Jahr, Nr. 404, p. 1

²⁷¹ KRAUS, K. (1914a), *Die Fackel*, XVI. Jahr, Nr. 400, p. 90

²⁷² JOHNSTON, W.M. (1985), *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale 1848-1938*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 247

²⁷³ Kraus toonde zich zelfs zo misnoegd over de schadelijke almacht van de pers dat hij in een boutade stelt de censuur te verkiezen boven de persvrijheid, vermits die eerste louter de expressie van waarheden verhindert, terwijl de tweede de waarheid verstikt door gebruik te maken van talige uitdrukkingsmiddelen. In het bijzonder werkt de tyrannie die uitgaat van editoriaal en opiniestukken als een parasiet in op de geestelijke vermogens

Wahrheit ist”, klinkt het resoluut, „daß die Zeitung keine Inhaltsangabe ist, sondern ein Inhalt, mehr als das, *ein Erreger*. Bringt sie Lügen über Greuel, so werden Greuel daraus.”²⁷⁴

De wandaden op het slagveld mogen dan wel begaan zijn door mannen met oorlogstuigen, toch is het slechts het ‘verslag’ in de krant dat de impact ervan op de militaire en burgerbevolking bepaalt en de vijandelijkheden vóórt drijft. Misschien moet het ordinaire soldatenvolk wel ontzien worden als de schuldvraag ter sprake komt, maar niet diegenen die als een over de landsgrenzen verenigd collectief het woord verminken: „Nicht Nationen schlagen einander: sondern die internationale Schande, der Beruf, der nicht trotz seiner Unverantwortlichkeit, sondern vermöge seiner Unverantwortlichkeit die Welt regiert, teilt Wunden aus, quält Gefangene, hetzt Ausländer, macht Gentleman zu Rowdys. Nur durch die Vollmacht der Charakterlosigkeit, die in Verbindung mit einem schuftigen Willen Druckerschwärze unmittelbar in Blut verwandeln kann. [...] Es gibt verschiedene Nationen, aber es gibt nur eine Presse.”²⁷⁵ De cultuur blijkt haar stem te verliezen omdat er te hard (in haar naam) wordt geschreeuwd.

Het voorrecht een beroep te kunnen doen op de oorlogsgeschriften van Kraus, is van grote waarde voor deze studie. „Kraus is very nearly a touchstone”, klinkt het net zo bij Steiner.²⁷⁶ Wie Kraus kent, zo betoogt hij verder, behoort tot de overlevenden en erfgenamen van het bedreigde humanistische cultuurbegrip. Dat is niet zonder reden: als een van de allereersten (mogelijk gelijktijdig met Abraham Sonne, cf. *infra*) verstond hij dat *die* cultuur de genadeslag nabij was.²⁷⁷ Het contrast met de oude decadentieaanklachten van Donne, Arnold en Papini is scherp. Hun periodiek *ach en weel* met het oog op de restauratie van bedreigd cultureel leven was oprecht en aan de tijd. Het pad dat volgens hen naar de redding liep, was bovendien behoorlijk rechtlijnig en gemakkelijk te vinden door rechtsomkeer te maken en de weg naar de ‘hoofdader’ van de cultuur terug te zoeken. De decadente fase hoefde als het ware alleen maar als een zijpaadje te worden beschouwd, dat met enige wilskracht weer kon worden verlaten. Hier, in de intellectuele catacomben van het Avondland op de dorpel van de twintigste eeuw, maakt men evenwel kennis met een (vooralnog bedeesd) bewustwordingsproces waarbij de eerder gerapporteerde momenten van cultuurnood met elkaar worden verbonden tot een ontwikkeling die spoedig haar trieste en tevens complexe culminatiepunt zal bereiken.

Er ontvouwt zich een gestemd verstaan dat, al wordt het zelden expliciet zo uitgelegd, een inkijk toelaat op de situatiehorizont die Nietzsches dolle mens enigmatisch verwoordde. Het begint te dagen dat de reeds in de eerste uren van het millennium onoverkomelijk geworden wijkende geestesactiviteit *in globo* wel eens ten nauwste verwant zou kunnen zijn met het „ungeheure Ereigniss” dat „noch unterwegs [ist] und

om zo iedere stoutmoedige culturele uiting te bederven. Cf. BOUVERESSE, J. (1986/2001), *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille: Agone, pp. 37-44 [Hoofdstuk: 'C'est la guerre – c'est le journal']

²⁷⁴ KRAUS, 1914b, p. 11 [cursivering: M.B.]

²⁷⁵ KRAUS, 1914b, pp. 11-12

²⁷⁶ STEINER, G. (1970/1998), *Language and Silence. Essays on Language, Literature and the Inhuman*, New Haven: Yale University Press, p. 149

²⁷⁷ MAGRIS, 1966/1988, p. 236

wandert.”²⁷⁸ De menselijke, i.e. humanistische, door wetenschappen gevormde hogere waarden hebben de goddelijke geboden al sinds lang vervangen, maar nu er een wereldoorlog wordt uitgevochten die niet door die hogere waarden werd verhinderd en zelfs in hun naam wordt gevoerd, doemt het dreigende beeld van een „unendliches Nichts” allengs op. Het is deze zich verpoppende vrees, die men ervaart in deze observatie van Kraus: „Noch nie vorher hat es einen so stürmischen Anschluß an die Banalität gegeben und die Aufopferung der führenden Geister ist so rapid, daß der Verdacht entsteht, sie hätten kein Selbst aufzuopfern gehabt.”²⁷⁹ Mocht het inderdaad mogelijk zijn dat de toonaangevende intellectuelen zich zo gemakkelijk overgaven aan de militaire dienst omdat ze een stevige geestelijke ruggengraat ontbeerden, is dan de conclusie gerechtvaardigd dat de cultuur niet meer was dan een fantoombeeld? En dat alle zogenaamde geestelijke activiteit die zich in vijftiende eeuw heeft getoond, in waarheid geen enkele grond heeft, maar slechts een emanatie is van het absolute niets?

Zo ver drijft Kraus het niet. Gedurende de hele oorlogsperiode blijft hij zijn wanhopige aanklachten tegen een vernietiging van de geest publiceren en probeert hij rusteloos sedimenten van zijn cultuurverstaan van een gewisse ondergang te redden. Hij aarzelt daarbij niet om aansluiting te zoeken bij de conservatieve aristocratische stromingen die de samenleving op dat ogenblik kent,²⁸⁰ zolang hem dat in de mogelijkheid stelt de herinnering aan Jean Paul, Schopenhauer, Bismarck, Heine, Goethe en Schiller levendig te houden. Zijn werk daarom aartsconservatief²⁸¹ noemen, is slechts geoorloofd indien men, zoals Magris het precies schetst, Kraus als een figuur beschouwt, „dessen Polemik sich vor allem auf ein altes, klassisches menschliches Maß und einen versunkenen Humanismus stützte.”²⁸² Een opvallende uiting van dat verzonken humanisme vindt men ook terug in zijn magnum opus, *Die letzten Tage der Menschheit*, waaraan hij in diezelfde woelige jaren werkt. Het is een achthonderd bladzijden lang en quasi onspeelbaar toneelstuk waarin honderden personages figureren met als belangrijkste gemeenschappelijke kenmerk dat de onwaarschijnlijk schokkende en mensonterende daden die Kraus optekent, voor en tijdens de staat van beleg grotendeels werkelijk zijn gebeurd en de obscene gesprekken die de personages voeren, niet door de auteur verzonnen, maar uit het dagelijkse leven gegrepen citaten zijn. Tenminste, dat is wat hij zelf met grote stelligheid beweert en zijn lezer bezweert voor waar aan te nemen.

Kraus plukte macabere grappen van de straat zoals ze door de vertellers ervan schaamteloos werden uitgefapt, haalde uit de kranten zinsneden die uitzinnig lijken, hoewel ze er als doodgewone frase gedrukt stonden en registreerde onbeduidende gesprekken met mensonterende inhouden in schouwburgen en koffiehuisen, zoals twee decennia nadien ook filoloog Victor Klemperer zou doen in nog penibeler omstandigheden. Hieruit ontstond een afschuwwekkend tijdsdocument dat hij, bij gebrek

²⁷⁸ NIETZSCHE, F. (1887/1999a), 'Die fröhliche Wissenschaft', 343-651 in *Kritische Studienausgabe Band 3*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 481 (§ 125)

²⁷⁹ KRAUS, 1914b, p. 16 [cursivering: M.B.]

²⁸⁰ KRAUS, 1914a, p. 94; commentaar: MAGRIS, 1966/1988, p. 238

²⁸¹ MAGRIS, 1966/1988, p. 288

²⁸² MAGRIS, 1966/1988, p. 238

aan beter, een *Tragedie in vijf bedrijven met voorspel en epiloog* noemde – evident een verwijzing naar de vijf oorlogsjaren. Een figuur die in dit satirische treurspel vaak aan het woord wordt gelaten als 's schrijvers echo,²⁸³ is *de kniesoor* (in dialoog met *de optimist*), die op een bepaald moment de hierboven reeds beschreven haatgedichten op een motief van Goethe verdoemt:

„Waar, in welke zone van een mensheid, die zich immers overal met de mond keert tegen het barbarendom waaraan zij zich met de hand schuldig maakt, is een dergelijk satanisme mogelijk, dat het heiligste gedicht van een natie, een rijkskleinnood, met zes verheven regels die tegen elk briesje van de laagheid van het leven beschermd zouden moeten worden, wordt prijsgegeven aan het canaille! Waar ter wereld is er zo weinig eerbied, dat de laatste, diepste ademtocht van een dichter wordt omgehoond tot dit verschrikkelijke gereutel? De gewetenloosheid van het idee bezegelt de overwinning van de richting die was ingeslagen met het bedrukken van wc-papier met klassieke citaten, en overtreft alles wat het geestelijke achterland van deze oorlog ons al aan ontmenselijking heeft vertoond. Bij Goethe! *Het moment is aangebroken, uit een parodie een groot gedicht van afscheid te maken.*”²⁸⁴

Hoe dat afscheid eruitzag, weet de lezer inmiddels. In de evocatie tot deze studie werd de beet van adder waar Eurydice, de edele personificatie van de moderne, humanistische cultuur, aan zou overlijden, reeds schril verwoord met aan Heiner Müller ontleende beelden en frasen. Een ander eindspel was evenwel denkbaar geweest. Het intellectuele en artistieke leven fleurde de eerste jaren na de wapenstilstand in Duitsland en Europa immers op en het frêle schepseltje cultuur werd in vele gedaanten met alle zorg omringd. *Hoffnung* was geen loos begrip. Het woord zocht de grenzen van haar uitdrukkingsvermogen op, de syntaxis werd versoepeld, de muziek verklankte ongehoorde zinnen en de schilderkunst stelde zichzelf in vraag als welgemeend zuiverings- en overgangsritueel. Rainer Maria Rilke publiceerde al snel *Die Sonette an Orpheus*, Paul Valéry hield de symbolistische erfenis van Stéphane Mallarmé levendig, Alban Berg dichtte tonen bij Büchners *Wozzeck*, Kurt Schwitters declameerde zijn *Sonate in Urlauten* en László Moholy-Nagy exporteerde het Russische constructivisme naar het Europa dat opnieuw alle talen sprak, in herwonnen vrijheid correspondeerde en internationale gasten als vrienden ontving. De oorlog vergeet men niet licht, maar de hoop op een relance van de beschaving en de cultuur fonkelt als de Poolster in een duisternis van vervreemding.

HET DEFINITIEVE
AFSCHEID

Die hoop en verwachting moeten Franz Rosenzweig ertoe hebben aangezet om, ondanks het in de jaren twintig bestendig sluimerende antisemitisme, in Frankfurt am Main het *Freie Jüdische Lehrhaus* te openen, met als opdracht een hernieuwd leren (*lernen*)

²⁸³ Deze woordkeuze is ingegeven door de onduidelijkheid die bestaat in hoeverre de figuur van de kniesoor mag worden vereenzelvigd met de auteur van het toneelstuk. Hoewel in diverse passages de kniesoor heel getrouw het doen en denken van Kraus weergeeft (ook de kniesoor werkt bijvoorbeeld aan een tragedie), gebieden aspecten uit diens persoonlijke leven en politieke stellingnamen tot voorzichtigheid, cf. TIMMS, E. (1986), *Karl Kraus. Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven / London: Yale University Press, pp. 388-391

²⁸⁴ KRAUS, K. (1922/2008), *De laatste dagen der mensheid* [vert. door E. Bindervoet en R.-J. Henkes], Amsterdam: De Harmonie, p. 196 (IV^{de} bedrijf, 29^{ste} scène) [cursivering: M.B.]

en onderwijzen (*lehren*) van – en vooral handelen naar – de joodse wet, geboden en andere waardevolle aspecten van het joodse denken en leven voor een breed volwassenenpubliek. Een oefening met andere woorden in het volmaakt internaliseren van teksten die steeds opnieuw worden gelezen, maar ook zodanig ‘eigen’ worden gemaakt dat ze een plaats vinden binnen een hoogst persoonlijke canon van uit het hoofd geleerde eminente tekst(fragmenten) die samen zoiets als een *Boek des Levens* vormen – waarbij het Franse *connaître par cœur* veelzeggender en nauwkeuriger is dan het Duitse *Auswendiglernen*.²⁸⁵ Een moedige en emotioneel veeleisende opdracht, zo zal eenieder beseffen die deze bij de opening van het studiehuis uitgesproken woorden als een pleidooi voor het bestendigen van tradities en eigenheden een ogenblik op zich laat inwerken:

„There is no one today who is not alienated, or who does not contain within himself some small fraction of alienation. All of us to whom Judaism, to whom being a Jew, has again become the pivot of our lives – and I know that in saying this I am not speaking for myself alone – we all know that in being Jews we must not give up anything, not renounce anything, but lead everything back to Judaism. From the periphery back to the center, from the outside, in... It is not a matter of apologetics, but rather of finding the way back into the heart of our life. And of being confident that this heart is a Jewish heart. For we are Jews. That sounds very simple. And so it is.”²⁸⁶

Een korte spanne tijds houdt het geloof aan een geestrijke utopie stand. Net lang genoeg om het neologisme *Interbellum* in de geschiedenisboeken te laten verschijnen. Heel even mag men er zich op laten voorstaan jood te zijn of de Derde Internationale te steunen (zolang men dat in een geschikt gezelschap doet en liever niet onbeschermd op het publieke forum); heel even kan het Duitse volk gerust zijn in een democratische republiek te wonen met een liberale grondwet, waarover een sociaaldemocratische regering waakt met de beperkte middelen die haar ter beschikking staan, weze het pas nadat de communistische *Spartakusaufstand* in januari 1919 de kop werd ingedrukt, waarbij Karl Liebknecht en Rosa Luxemburg als verzetsleiders de dood vonden. Ook de literatuur en de wijsbegeerte van die epoche blijken vervuld van ambiguïteit. Steiner merkt op dat het tussenoerlogse Duitsland een aantal *radicale* boeken heeft voortgebracht, die, samen beschouwd, een en al tegenspraak uitdrukken in hun vereniging van hoopvolle en ondergangsstemmingen.²⁸⁷ Zo kan men Heideggers (linguïstisch en thematisch) revolutionaire *Sein und Zeit* plaatsen naast en tegenover Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* en moet men Rosenzweigs *Stern der Erlösung* welhaast plichtsmatig naast Ernst Blochs *Geist der Utopie* in het boekenrek plaatsen omwille van hun messianistische overeenkomsten, ofschoon de eerste betoogt in de richting van een religieuze *verlossing*, terwijl de andere een seculiere profetie presenteert. Het blijft voor Steiner trouwens een niet geheel te beantwoorden (en hoogst

²⁸⁵ STEINER, 1991, pp. 103-116

²⁸⁶ ROSENZWEIG, F. (1920/1980), ‘Jewish Learning and the Return to Judaism’, 245-247 in MENDES-FLOHR, P.R. & REINHARZ, J. [Eds.], *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York / Oxford: Oxford University Press, p. 246

²⁸⁷ STEINER, 1991, pp. 165-170

onwennige) vraag of tot dat lijstje ‘geweldige’ boeken die tussen 1918 en 1927 zijn verschenen eerlijkheidshalve ook niet *Mein Kampf* moet worden gerekend en wel omwille van „de rauwe onmenselijkheid in de welsprekendheid van Herr Hitler”, wiens „taalgebruik, de antimaterie van de *Logos*, nog op een analyse [wacht].”²⁸⁸

Ondanks, of net dankzij die dubbelzinnigheden is het saldo op de *culturele* balans van de *Weimarer Republik* ronduit indrukwekkend. Waar ooit Anna Amalia haar hertogelijke salons organiseerde, en door het uitnodigen van eerst Wieland en spoedig daarna Goethe, Herder en Schiller een centrum van humanistische cultuur ontstond, die vorm en betekenis heeft gegeven aan de ‘klassieke’ of ‘gouden’ periode van de Duitse literatuur, daar wordt na de wapenstilstand van Compiègne koortsachtig, in een grote chaos van machten en tegenmachten, gewerkt aan een nieuw Duitsland, aan een cultuur die niet alleen op het oude elan verder gaat, maar boven zichzelf wil uitstijgen. De *Weimarer Republik* gaat zo meer gelijken op een *Weltrepublik*, of nog: op een *Kosmos Weimar*. Het provinciale stadje aan de Ilm krijgt naast haar feitelijke, onbeduidende geografische bestaan immers een ideële pendant, waarmee de intellectuele en artistieke bloei tijdens het Interbellum wordt aangeduid die zich niet alleen in Weimar zelf manifesteert, maar evenzeer in Berlijn en Hamburg, om van daaruit uit te waaiëren naar onder andere Frankfurt (cf. *Institut für Sozialforschung*), Wenen (cf. Schönberg, Berg, Strauss, Webern) en Dessau (cf. *Bauhaus Universität Dessau*).

Het was beslist geen toeval dat precies Weimar het geestelijke knooppunt van de republiek werd (en bij uitbreiding het gehele Duitstalige gebied). Met de dood van Goethe was weliswaar een van de meest invloedrijke en motiverende personaliteiten die de Duitstalige culturele wereld ooit heeft gekend, verdwenen, maar de toenmalige groothertogen van Sachsen-Weimar-Eisenach, eerst Carl Friedrich en daarna zijn zoon Carl Alexander, deden er samen met hun respectievelijke echtgenotes, de Russische Maria Pawlowna en de Nederlandse Sophie van Oranje-Nassau, alles aan om de erfenis van Goethe en Schiller levendig te houden. Niet alleen werd hun materiële nalatenschap in een speciaal daartoe opgetrokken monumentaal archiefgebouw opgeslagen (het *Goethe- und Schiller-Archiv*), werden *Gesamtausgaben* voorbereid (e.g. de honderddrieënveertig banden tellende *Sophienausgabe* van *Goethes Werke*) en werden hun woonhuizen omgevormd tot de eerste publieke herinneringsoorden in hun soort. Ook werd het belang van literatuur, wetenschap en kunst blijvend hoog geacht, waartoe onder meer Franz Liszt, Hector Berlioz en Bettina von Arnim werden aangetrokken. De *gesellig-künstlerisch-wissenschaftliche Szene* uit Goethes tijd moest te allen prijze blijven voortbestaan, en dat zowel om cultureel-ideologische als financiële redenen, want in het Wilhelminische Duitsland werden de bestaande vorstendommen geacht flink mee te betalen voor de keizerlijke hofhouding in Potsdam en de musealisering van de *Weimarer Klassik* zorgde tegen die achtergrond voor welkome inkomsten.²⁸⁹

²⁸⁸ STEINER, 1991, pp. 167 & 168

²⁸⁹ MERSEBURGER, P. (1998), *Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, pp. 182-212; SEEMANN, A. (2012), *Weimar. Eine Kulturgeschichte*, München: Verlag C.H. Beck, pp. 192-240

Dat streven tot het behoud van het Goethe'sche *momentum* legde meteen ook een stevige basis voor nieuwe intellectuele impulsen aan het begin van de twintigste eeuw, waarvan de intensiteit en de draagwijdte hun volle sterkte bereikten vanaf 1918. Dat 'moderne Weimar' ontstond niet zozeer door toedoen van het groothertogelijke hof en de sinds Goethes tijden daarmee verbonden vrijmetselarij, maar wel in de burgerlijke salon van Elisabeth Förster-Nietzsche. De *Villa Silberblick*, waar Nietzsche zijn laatste levensjaren doorbracht, werd snel de ontmoetingsplaats bij uitstek waarin twee grote stromingen van maatschappelijk-culturele elites elkaar troffen. De ene stroming, gedirigeerd door graaf Kessler, mecenas, kosmopoliet en netwerker *par excellence*, en Henry van de Velde als zijn zaakwaarnemer en door de groothertog gelastigde verantwoordelijke voor alle culturele instellingen (behalve het theater), haalde voor kortere of langere verblijfsperioden alle 'grote Europese namen' of minstens hun werken naar Weimar. Doeken van onder meer Delacroix, Monet, Courbet, Manet, Renoir, Cézanne en sculpturen van Rodin vonden hun weg naar diverse expositieruimtes en belandden naderhand goeddeels in de permanente kunstcollectie die Weimar tot vandaag rijk is. Andere, voornamelijk Duitse en Belgische schilders, poëten en dies meer, zoals Van Rysselberghe, Craig, Hauptmann, Dehmel, Rilke, Hofmannsthal, graaf Keyserling, Gide, Munch en George wisten ook fysiek hun weg naar de *Residenzstadt* te vinden. Later sloten ook de *Bauhäusler* zoals Kandinsky, Itten, Klee, Muche, Moholy-Nagy, Schlemmer en Van Doesburg zich via Gropius aan bij de *tableau de la troupe* van figuren die rechtstreeks of onrechtstreeks op de protectie van Kessler (en tot op zekere hoogte ook van de groothertog) konden rekenen. Die collectie namen heeft wat weg van een oefening in *namedropping*, maar die pedant ogende lijst geeft in ieder geval weer welke centrale rol Kessler tijdens de *Weimarer Republik* innam; hij was weinig minder dan de spil waarrond het culturele leven in de republiek zich ontwikkelde.

De andere stroming binnen de salon van Förster-Nietzsche werd gevormd door een kring van vertrouwelingen rond de literatuurwetenschapper Adolf Bartels, die de leiding had over het stads- en hoftheater en er heel andere, uitgesproken nationaal-conservatieve opvattingen op nahield. Mede door zijn beperktere werkveld en minder in de traditie verankerde contacten met het hof, bleef zijn invloed aanvankelijk eerder beperkt – ofschoon het allerminst een neutraal gegeven was dat hij de leiding had over het theater waar de constitutie van de door hem gewraakte republiek tot stand kwam. Bartels invloed werd in de jaren 1920 echter allengs groter, gesteund door de publieke opinie in het niet bepaald ruimdenkende stadje dat plots door soms erg excentrieke persoonlijkheden uit gans Europa werd bezocht en al eens het decor vormde voor een *kunstrel*. Ook verstrengelden zijn belangen zich steeds sterker met die van Förster-Nietzsche, die al gauw Mussolini aanbad omwille van zijn belangstelling voor haar broers werk en een weinig later publiekelijk Hitler vereerde. Bovendien stond de groep rond Bartels veel minder kritisch ten aanzien van hetgeen Förster-Nietzsche uitspookte met het werk van haar broer, terwijl dat bij Kessler en Van de Velde tot ergernis leidde, zeker wanneer zij zich duidelijk antisemitisch begon op te stellen. Een tijd lang werd zo de tamelijk schizofrene situatie bestendigd dat de grootst mogelijke opposenten op politiek en

artistiek vlak elkaar desalniettemin voortdurend in hetzelfde, door Van de Velde smaakvol ingerichte, huis ontmoetten.²⁹⁰

De vonken die daarmee gepaard gingen, sloegen over naar de rest van de republiek. Vooreerst in positieve zin, want al was de voortdurend rondreizende Kessler niet zo vaak aanwezig in Berlijn, toch zorgden zijn bemoeienissen er bijvoorbeeld mede voor dat de artistieke kring rond Stefan George zich daar volop kon ontwikkelen. Het was Georg Simmel die het poëtische talent van George al enkele jaren voor de eeuwwende ontdekte en er samen met Kessler voor zorgde dat hij bekendheid kon verwerven in de Berlijnse salons en zo onrechtstreeks ook toegang kreeg tot de jongere generaties die hij graag voor zijn *estheticistische* levensproject wierf. Peter Gay beschrijft in zijn klassiek geworden ideeëngeschiedenis *Weimar Culture* treffend hoe George er in slaagde een aantal artistieke jongelingen aan zich te binden: „[Stefan George was a] poet and seer, leader of a tight, humorless, self-congratulatory coterie of young men, a modern Socrates who held his disciples with a fascination at once erotic and spiritual – though this Socrates, who picked his collection of Alcibiades at least in part for their looks, was handsomer than his antique model. Stefan George was king of a secret Germany, a hero looking for heroes in an unheroic time.”²⁹¹ Dat mag op het eerste zicht tamelijk frivoool lijken, maar zo begreep George het beslist niet. Hij werkte wel degelijk met een welhaast dodelijke ernst aan de verwerkelijking van een utopisch poëtisch project, dat in zijn aandacht voor de ontwikkeling van de Duitse taal overeenkomsten vertoont met de ambities van Kraus, maar waaraan slechts een kleine schare van zorgvuldig uitgekozen jongemannen mochten of konden helpen, die hij een voor een en individueel opleidde.

Gay omschrijft het als een hoogst elitair programma, dat geheel en al wortelt in de traditie van Weimar: „His task, as he saw it, was to perpetuate cultural values – the George circle expected much energy expounding Goethe and translating Shakespeare and Dante – and to renew the aristocratic sense of life. It was Nietzsche’s task: to be the good European, presiding over a transvaluation of values.”²⁹² Hofmannsthal was een van de uitgekozenen om dat geestesaristocratische ideaal mee gestalte te geven, net als Ludwig Klages, auteur van het levensfilosofische boekwerk *Der Geist als Widersacher der Seele*, maar tot zijn trouwste volgelingen moet men met stip Friedrich Gundolf rekenen, die wegens zijn thematisch erg diverse maar indringende studies omtrent Goethe, Shakespeare, Caesar, Kleist, Klopstock en Paracelsus, ook buiten de *George-Kreis* op een meer dan behoorlijke aandacht van de literaire kringen kon rekenen. Net zoals bijna ieder exponent van de *Weimarcultuur* werd de basis van de *George-Kreis* duidelijk vóór de oorlog gelegd, om net erna tot volle bloei te komen en spoedig weer langzaam weg te deemsteren onder invloed van de politieke ontwikkelingen, die geen ruimte boden voor zulke charismatische excentriekelingen. George zelf overleed reeds in 1933 na een kort ziekbed en bleef zo gespaard van de ontberingen die meerdere van zijn leerlingen – omwille van hun intellectualisme, hun joodse afkomst, hun homoseksualiteit (of minstens

²⁹⁰ SEEMANN, 2012, pp. 241-289; MERSEBURGER, 1998, pp. 242-309

²⁹¹ GAY, P. (1968/2001), *Weimar Culture. The Outsiders as Insider*, New York: W.W. Norton, p. 47

²⁹² GAY, 1968/2001, p. 48

hun voorkeur voor weinig platoonse en hoogst geësthetiseerde mannavrienscappcn), of alle drie tegelijk – in de daaropvolgende jaren ondergingen.

Denkend aan initiatieven van een groot geesteswetenschappelijk belang die binnen de *Kosmos Weimar* kunnen worden geplaatst, mag een referentie aan de *Kulturhistorische Bibliothek Warburg* evenmin ontbreken. Ook dit initiatief zag het levenslicht lang voor er van de *Weimarer Republik* sprake was. Het was als student in het voorlaatste decennium van de negentiende eeuw dat bij Aby Warburg tijdens zijn vele bezoeken aan de diverse seminariebibliotheken van de Straatsburgse universiteit het idee rijpte dat in een ideale bibliotheek geen ervaarbare fysieke grenzen bestaan en dat boeken die handelen over uiteenlopende aspecten van de menselijke cultuurgeschiedenis, maar die inhoudelijk toch overeenkomsten vertonen of minstens associatief aan elkaar kunnen worden gelinkt, daarom in hetzelfde boekenrek terecht komen. Warburg stoorde zich met andere woorden aan het gegeven dat institutionele bibliotheken er zich geen rekenschap van schijnen te geven dat het denken over kunst in relatie staat met het denken over religie en literatuur, en dat ook de wijsbegeerte op verschillende wijzen is gelieerd aan literatuur en kunst. In hun verlangen naar opperste systematiek miskennen ze zo de ruimtelijke dimensie van de *Denkraum der Besonnenheit*. Waar Warburg van droomde was daarentegen een bibliotheek die functioneerde als een open huis waar eenieder met zijn wetenschappelijke interesses terecht zou kunnen en de boeken en tijdschriften zo zouden worden opgesteld dat het leggen van multidisciplinaire verbanden erdoor zou worden gefaciliteerd. Immers: een boek dat men al kent, bevat meestal niet de kennis waar men bij het ontstaan van nieuwe vraagstukken naar zoekt, maar is wel gedienslig als vertrekpunt voor nadere onderzoekingen. In de buurt van dat vertrouwde boek zouden daarom andere moeten staan, die op associatieve gronden wel toegang verschaffen tot de gezochte informatie. Het „Gesetz der guten Nachbarschaft”, zo doopte hij dat principe.²⁹³

Warburg wist dat hij met zulke ‘revolutionaire’ plannen bot zou vangen in de traditionele Duitse universiteitssteden, waar men in naam van behoud en methode met zijn opzet onverenigbare voorschriften hanteerde. In Hamburg, een bloeiende handelsstad die kon bogen over een sterke intellectuele traditie, maar toen nog geen universiteit huisvestte, vond hij echter wel geschikte medestanders om het project op te starten. Financieel ondersteund door zijn bovenmodaal vermogende familie begon de kunsthistoricus aan het avontuur, waarvoor hij meteen ook twee assistenten aanstelde. In 1909 vond hij een geschikt pand dat tegelijk ook als zijn woonhuis functioneerde en tien jaar later telde de collectie al een slordige twintigduizend boekbanden, waaronder heel wat obscure maar daarom niet minder waardevolle studies. Zowel de beslissing tot aankoop als de plaatsing van de boekwerken binnen de bibliotheek en de catalogisering bleven het exclusieve werkterrein van Warburg zelf. Het huis en zijn werking stond binnen de bredere Duitse intellectuele gemeenschap te boek als een *Geheimtipp*: de weinige onderzoekers die de weg naar Hamburg vonden, troffen daar een aan Goethe

²⁹³ SAXL, F. (1943), ‘Die Geschichte der Bibliothek Warburgs’, 433-449 in GOMBRICH, E.H. (1970-2006), *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg: Philo & Philo Fine Arts, p. 436

herinnerend centrum van humanisme en klassieke geleerdheid, met als zwaartepunten nog steeds de studie naar de Oudheid en de Renaissance. Kort voor de Eerste Wereldoorlog uitbrak, werden nog plannen gesmeed voor een proliferatie van Warburgs gedachtegoed en leermethode, onder andere door het uitschrijven van onderzoeksbeurzen. De activiteiten van de *Warburg Bibliothek* zouden effectief een hoge vlucht nemen, maar slechts tussen 1924, wanneer Warburg na een vier jaren aanslepende ziekteperiode voldoende was hersteld, en 1929, het jaar van zijn overlijden. Dat het project tijdens de afwezigheid van zijn bezieler geen schipbreuk leidde en integendeel bestendig groeide, zowel inzake betrokkenheid van academici als de uitbreiding van de collectie, dankt men aan het verstandige bestuur in handen van de kunsthistorici Fritz Saxl en Erwin Panofsky (onder andere auteur van een ophefmakende studie over Dürers *Melencolia I*), gesteund door de *Arbeitsgemeinschaft* die zich rond de oudheidkundige boekerij had gevormd, waartoe onder meer Ernst Cassirer, Gershom Scholem, Ernst Robert Curtius en Paul Tillich mogen worden gerekend.

Over de intellectuele betekenis en de relatie tot de *Weimarcultuur* van de bibliotheek schrijft Gay: „The austere empiricism and scholarly imagination of the Warburg style were the very antithesis of the brutal anti-intellectualism and vulgar mysticism threatening to barbarize German culture in the 1920s; this was Weimar at its best. Warburg’s celebrated formula that Athens must be recovered over and over again from the hands of Alexandria was more than an art historian’s prescription for the understanding of the Renaissance, [...] it was a *philosopher’s* prescription for a life in a world threatened by unreason.”²⁹⁴ De notie van een permanente culturele strijd die hierin tot uitdrukking komt, weerspiegelt treffend de stemming die na de Eerste Wereldoorlog heerste in wat ongetwijfeld Duitslands best toegankelijke private onderzoeksbibliotheek moet zijn geweest: de lucht was er vervuld met hoop. Een hoop die zich zoals reeds aangestipt inderdaad goeddeels verwerkelijkte, maar, zoals al die formidabele geestrijke ondernemingen tijdens het Interbellum, toch relatief snel weer moest wegebben naarmate het noodlottige voorjaar van 1933 dichterbij kwam. Voorbereidingen moesten worden getroffen om het rond die tijd honderdtwintigduizend banden tellende monument in veiligheid te brengen, wat er uiteindelijk toe leidde dat enkele maanden later een schip met de waardevolste helft van de inventaris over de Thames de Britse hoofdstad binnenvoer, om daar tot vandaag verder te kunnen bestaan als *The Warburg Institute*.

Kessler, George en Warburg beriepen zich op de erfenis van Goethe, maar zij waren niet de enigen die hun activiteiten in de herinnering van de dichter-vorst ontplooiden. Eerder kwam de aanwezigheid van de nationaal-conservatieve elite in Förster-Nietzsches salon al ter sprake, met theaterdirecteur Bartels als hoofdvertegenwoordiger van die strekking. Nieuwe artistieke en intellectuele impulsen uitlokken behoorde allerminst tot hun doelstellingen. Zij hielden veeleer vast aan de verlangens waar aan het begin van de oorlog uiting was aan gegeven; de verlangens naar de terugkeer van een imaginaire ‘ware Duitse’ *Gemeinschaftserlebnis*, waarvan de omschrijving, zoals eerder aangestipt, onrechtmatig werd ontleend aan Tönnies. Reële en verbeelde tradities en uitingen van

²⁹⁴ GAY, 1968/2001, p. 33

Gutbürgerlichkeit, op zowel politiek, artistiek als culinair vlak, dat is waar menig Duitser zich mee kon en wou identificeren, en niet, zoals Norbert Elias scherp opmerkte, met het ideaal van een parlementaire democratie, laat staan avantgardistische kunst. De behoudsgezinde tegenstanders van de republiek hoefden er geen ogenblik aan te twijfelen waar zij een vertrouwenwekkende figuur zouden kunnen vinden die hun kneuterige idealen op een geestrijke manier kon ondersteunen. Die vonden ze vanzelfsprekend in Weimar, in de figuur van Goethe. In hetzelfde tijdsgewricht als dat waarin Kessler, George en Warburg die dichter, staatsman en natuuronderzoeker koesterden als een nastrevenswaardig toonbeeld van humaniteit en *esprit*, vereerden Bartels en vele andere nationaalsocialisten diezelfde man als een specimen van arische zuiverheid en opperste *Deutschtum*.²⁹⁵ Op artistiek niveau presteerden die kerels met hun *Kampfbundes für deutsche Kultur* niets, maar op politiek vlak ontboden ze spoedig de duivel naar Weimar. De Goethestad bleek al snel ook voor die lieden en hun plannen een goede voedingsbodem te bieden. Weimar werd de eerste stad buiten Beieren waar Hitler een politieke toespraak hield en een van de eerste steden waar de NSDAP en DNVP samen een absolute meerderheid behaalden bij *Landtag*-verkiezingen.²⁹⁶

Het nationalistische en racistisch gif had tegen die tijd al meer slachtoffers gemaakt en vertoonde zijn destructieve werking eigenlijk al vanaf de eerste uren van de republiek. Zo kwam het in maart 1920 in Berlijn tot een nationalistisch geïnspireerd verzet tegen de van regeringswege verlangde ontbinding van een militaire eenheid, die uitmondde in een staatsgreep. De *Kapp-Lüttwitz-Putsch* mislukte door een algemene staking en bewapening van de arbeiders, die op hun beurt een prerevolutionair karakter kregen en uiteindelijk leidden tot een regeringswissel.²⁹⁷ In Weimar werden negen arbeiders door ondersteuners van de coup poging gedood, in Berlijn ruim tweehonderdvijftig. (De enige in de publieke ruimte van Weimar bewaarde Bauhausconstructie is overigens het *Märzgefallenen-Denkmal* dat precies aan deze golf van geweld herinnert.) Op meer gewelddaden hoefde men niet lang te wachten. Een van de volgende slachtoffers werd Walther Rathenau, Duits minister van buitenlandse zaken, sociaaldemocratische volksmenner en eminent verdediger van Europa als *idee*. Hij werd op 24 juni 1922 in Berlijn vermoord door antisemitische en antibolsjewistische complotanten. Het was een van de zovele illegitieme handelingen die de *Weimarer Republik* aan het wankelen brachten; de hyperinflatie maakte haar bovendien stuurloos, om uiteindelijk ten prooi te vallen aan Hitler en de NSDAP. In rap tempo volgden dan de verordeningen tegen het 'Joodse ras' elkaar op en werd een bijzonder doeltreffende oorlogsmachine op de sporen gezet die zowel het 'Arische ras' van de geringste joodse invloed wenste te ontdoen, alsook over het Europese continent beoogde te heersen, minstens om de schande van het *Friedensdiktat* of *Schandfrieden*, de onder grote politieke druk in Versailles ondertekende schuldbekentenis, uit te wissen. Een ongeziene genocide voltrok zich daar waar het

MOORDEND GIF

²⁹⁵ MERSEBURGER, 1998, pp. 310-315

²⁹⁶ MERSEBURGER, 1998, p. 312; SEEMANN, 2012, pp. 284-294

²⁹⁷ SEEMANN, 2012, pp. 274-275

humanisme amper vijf eeuwen voordien door morgenrood beschenen ontlook, met als uitiem cynisch merkteken twee *Konzentrationslager* – eerst een bescheiden gebouw in het dorpje Nohra en later het monsterlijke complex Buchenwald op de Ettersberg – op nauwelijks enkele kilometers van Goethes woonhuis aan het Frauenplan.

Moet die Holocaust als een *unieke*, volkomen onvergelykbare gebeurtenis een plaats vinden in de geschiedenisboeken? Die vraag vormt de inzet van een niet af te sluiten *Historikerstreit*, die een aanvang nam bij de overweging of de Holocaust en de Goelag als demociden een vergelijkbare positie kunnen innemen. Wie voor de eenmaligheid pleit, stelt de Shoah als het ware buiten het veronderstelde continue civilisatieproces en stippelt voor de Duitse geschiedenis een bijzonder tracé uit; de anderen wekken het schrikbeeld op dat een dergelijke moordpartij op dezelfde (enorme) schaal steeds weer tot de menselijke mogelijkheden zal behoren. Het lijkt erop dat de eerste interpretatie de canonieke status heeft bereikt. Daaraan hebben zonder twijfel de beklivende ooggetuigenverslagen van kampgevangenen die tot in de laatste gruwelijke details vertellen over hun wedervaren als ontmenselijkte wezens deel aan gehad. Ook de geschiedkundigen van beide strekkingen echter, die hun uiterste best deden om het monsterlijke gebeuren te begrijpen en uit te leggen, maar uiteindelijk het raadsel niet volledig vermochten te ontcijferen, hebben daartoe bijgedragen. Een van de origineelste pogingen om de tweestrijd der historici te doorbreken, vindt men terug in de confronterende studie *Modernity and the Holocaust*, waarin Zygmunt Bauman meerdere opvattingen integreert en nuanceert. Een onafhankelijke positie innemend, bepleit deze Poolse en (van origine) joodse socioloog dat de *uniciteit* van de Holocaust kan worden verweven met argumenten die de *normaliteit* van de slachting ondersteunen.²⁹⁸ Wat heeft dat te betekenen?

Massamoorden komen in de menselijke geschiedenis al eens vaker voor. De historicus Reinhart Koselleck verbindt het *Dasein* immers niet zomaar met een *Sein-Zum-Totschlagen*, hoe cynisch dat ook mag klinken.²⁹⁹ In dat opzicht omvatte een pogrom zoals de *Kristallnacht* weinig meer dan een zoveelste uitgave van een gewelddadige actie tegen een bevolkingsgroep. Een randverschijnsel, gedreven door een plotse opflakking van gewelddadige gevoelens, maar als instrument tot het volbrengen van een welomschreven raciaal zuiveringsproject (kwalitatief) te onbetrouwbaar en (kwantitatief) te ondoeltreffend. Wat de Holocaust onderscheidt van andere massamoorden is niet alleen de omvang van de moordpartij in absolute dodencijfers, maar vooral het moderne karakter ervan. Inderdaad: volgens Bauman betekent de Holocaust niet de vernietiging van de moderniteit, maar ligt deze laatste mee aan de basis van de gruwel. De Shoah zou *a fortiori* weleens als het hoogtepunt van de moderniteit kunnen gelden. Klinkt dit grotesk, dan doet men er goed aan in herinnering te brengen dat het nazistische regime een helder ontwerp van een perfecte maatschappij voorstond. Alle stappen om dit expliciete doel te bereiken werden op een berekende, gecontroleerde, bureaucratische wijze in kaart gebracht. De wensdroom van de moderniteit aan een volmaakt rationele

²⁹⁸ BAUMAN, Z. (1989/2007), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press, pp. 83-116

²⁹⁹ JEISMANN, M. (2009), 'Wer bleibt, der schreibt. Reinhart Koselleck, das Überleben und die Ethik des Historikers', 69-80 in *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Vol. III, Nr. 4, p. 69

en ordelijke maatschappij gestalte te geven, gebaseerd op een coherente ideologische visie en beheerd door een institutioneel apparaat dat bureaucratie heet en over de kenmerkende eigenschap beschikt functionele doel-middel-analyses te scheiden van morele overwegingen, maakte integraal deel uit van de nazistische ideologie. Immers, om een dergelijk maatschappijproject te kunnen uitvoeren, zijn lange interdependentieketens noodzakelijk, waarin heel veel verschillende beambten van elkaar afhankelijk zijn om aan een beleidsbeslissing uitvoering te geven, maar waarbij dankzij het principe van arbeidsdeling iedere beambte slechts een minimale verantwoordelijkheid hoeft te dragen over een zo klein mogelijk werkterrein, dat hem op volkomen rationele gronden wordt toevertrouwd.

Het frappante daaraan is dat een dergelijke doelmatige bureaucratie, een centralistische overheid die de teugels strak in handen houdt, en de acceptatie van een dergelijk bewind door de beambten en bij uitbreiding de ganse bevolking, geen unieke eigenschappen zijn van het Derde Rijk, wel integendeel haar *normaliteit* als moderne natie staat bevestigen. Wat de Holocaust zo bijzonder maakt, is slechts de combinatie van deze op zich allerm minst eenmalige aspecten met het specifieke nazistische radicale antisemitisme berustend op rassentheorieën, de wens tot uitroeiing van dit onkruid in de gecultiveerde tuin van het Duitse staatshuishouden en de bereidheid van de kanselarij om hiertoe alle middelen in te zetten, wat tot uiting komt in de bouw van industriële jodenverdelgingscentra en het voornemen een aanvalsoorlog te voeren om de Ariërs voldoende *Lebensraum* te bieden. Een voorzichtige conclusie kan luiden dat het moderne maatschappijproject en het daaraan gekoppelde civilisatieproces makkelijk bedreigd kunnen worden wanneer monsters zoals Hitler en de zijnen de macht grijpen. Een conclusie die weinig verschilt van de tot vandaag geldende standaardinterpretatie. In plaats van de kwetsbaarheid te benadrukken, kan men evenwel argumenteren dat men over de moderne technische en wetenschappelijke vaardigheden en concepten moet beschikken, vooraleer een grootschalige moordpartij eerst mogelijk wordt. Zonder speciaal ontworpen machines, arbeidsspecialisatie en maniakaal nauwkeurige richtlijnen waarin wetenschappelijke inzichten op de meest instrumentele wijze worden verwerkt, is het immers niet mogelijk om binnen een decennium zes miljoen mensen te vermoorden en spoorloos te laten verdwijnen. (Socio-)techniek en wetenschap in (niet eens *buitengewone*) dienst van de beulen der mensheid – een ongemakkelijk, maar in het licht van het voorgaande plausibel besluit.

De analyse van Bauman ter harte nemend, kan men stellen dat het gif waarmee de cultuur uiteindelijk werd gedood, uitgesproken modern was. Een stof die als het ware door de giftand van het mythische serpent in Eurydices nimfengestalte werd ingespoten. Het ene straaltje gif staat voor de boekverbranding van 10 mei 1933; het tweede voor de *Lingua Tertii Imperii*, de eigen taal van het Derde Rijk. Vanop een afstand bezien, zoals verschillende buitenlandse kranten berichtten, kon de vuurzee op de Berlijnse Opernplatz, steunend op de observatie dat de Duitse studentenraad instond voor de organisatie ervan,

worden afgedaan als een misselijke studentengrap, zonder onoverzienbare gevolgen.³⁰⁰ Nochtans was dit geen spontane actie, maar werd ze grondig voorbereid op basis van ‘zwarte lijsten’ met *Entartete* literatuur die weken vooraf circuleerden en gecoördineerde roofplannen om de bibliotheken binnen te stormen en leeg te halen. Ontluisterend is de spanning en radeloosheid in de dagboekantekeningen van de Berlijnse expressionistische dichter Oskar Loerke. Twee weken voor die noodlottige act in Berlijn werd voltrokken, en, wat hij niet wist, op de vooravond van een ‘generale repetitie’ – het *Vorfeuer* – in Breslau (het huidige Wrocław), waar alvast de werken van onder anderen Stefan Zweig werden verbrand,³⁰¹ noteert hij:

„Donnerstag, 27. April 1933. Draußen Frühling, Sonne, nach langer Kälte. Schicksalsgefühl: es ist nichts zu machen. Am 10. Mai sollen Bücher öffentlich verbrannt werden, symbolisch die Autoren. Aus unserm Verlag [Samuel Fischer Verlag, M.B.] Schalom Asch, Döblin, Beer-Hofmann, Schnitzler! Wo führt das hin. Schwarze und weiße Listen! Auch die Buchhändler haben welche. [Peter] Suhrkamp ist gestern abend nach Hamburg gefahren, um wenigstens eine Erweiterung der positiven Listen zu erreichen. Dr. Bermann ist noch immer nicht zurück, er verkennt offenbar die Lage. Korrektur meines Aufsatzes. Der Bücherabsatz des Verlages war letzte Woche wie abgeschnitten. Die Bücher der neuen Autoren kamen ballenweise zurück.”³⁰²

Men kan, zoals ook Alfred Döblin doet, van een moderne autodafe spreken, een rituele zuiveringshandeling met het oog op het doelgericht vernietigen van al wat er aan ‘onduitse geest’ en dus ‘extreem intellectualistische joodse’ geschriften (beide omschrijvingen werden als synoniem gehanteerd) in de boekerijen aanwezig was. In nazi-Duitsland stond de ontwikkeling van atletisch lichaam immers behoorlijk voor op de cultivering van een levendige geest. Fanatieke sportbeoefening in groep werd aanzienlijk hoger geschat dan de ontwikkeling van iemands persoonlijkheid en karakter. Pas in derde instantie en uitsluitend in een sfeer van verdachtmakingen, was er nog beperkte aandacht voor een pedagogisch programma dat het intellect (collectief) wenste te ontwikkelen – (eigengereid) denken als primordiaal aspect van iedere culturele activiteit boezemde het dictatoriale bestuur angst in.³⁰³ Afschuw ten aanzien van de verering van het *onverstand* door de massa’s die de boekverbranding beleefden als een vreugdevuur, spreekt ook uit latere notities van Peter Suhrkamp: „Unter dem agitatorischen Vorwand, die

³⁰⁰ KNOLL, J.H. (2006), ‘Nazi Book-Burning. Ein vergessener Bericht des amerikanischen Journalisten Frederick T. Birchall’, 73-78 in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, Vol. 58, Nr. 1, p. 76

³⁰¹ Weidermann verhaalt het relaas van een omvangrijke briefwisseling tussen de hechte vrienden Joseph Roth en Stefan Zweig, waarin de eerstgenoemde de andere probeert te overtuigen van de onherstelbare ernst van de rampspoed die zich aankondigt. Ongeloof regeert bij Zweig, zelfs als zijn boeken op 28 april 1933 in Breslau als een van de eerste op de brandstapel worden geworpen. Zelfs op de dag van de boekverbranding in Berlijn vindt hij nog de moed om een brief aan Romain Rolland te beantwoorden met de beginzin: „Mein teurer Freund, ich antworte Ihnen heute, am 10. Mai, dem Tag des Ruhms, da meine Bücher auf dem Scheiterhaufen in Berlin brennen, vor der Universität, wo ich vor 1000 Menschen über Sie gesprochen habe.” – WEIDERMANN, V. (2009), *Das Buch der verbrannten Bücher*, München: BTB Verlag / Random House, pp. 232-240

³⁰² LOERKE, O. (1933/1983), ‘[Aus dem Tagebuch]’, 55 in SCHÖFFLING, K. [RED.], *Dort wo man Bücher verbrennt. Stimmen der Betroffenen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

³⁰³ KLEMPERER, V. (1975/1996), *LTl. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig: Reclam Verlag, pp. 9-10

Intellektuellen und Gebildeten als Klasse zu treffen, wurde versteckt ein Schlag gegen jene Aufklärung geführt [...]. Dummköpfe werden lieber brennen und morden als denken, das wußten sie. [...] Nicht der Tag der Bücherverbrennung allein muß im Gedächtnis behalten werden, sondern diese Kette: von dem Lustfeuer an diesem Platz über die Synagogenbrände zu den Feuern vom Himmel auf die Städte. Kein vernünftiger Mensch, kein Mensch mit Verstand wird mit Feuer spielen.”³⁰⁴

Het was dus zeker geen wilde, eenmalige actie zoals de *Kristallnacht*, maar een symbolisch belangrijke schakel in de vele antisemitische gewelddaden en verordeningen die nog zouden volgen. Iedere nieuwe actie of bureaucratisch gereguleerde beperking bemoeilijkt niet alleen stap voor stap het dagelijkse leven van iedere joodse man en vrouw, maar is tevens een uiting van een vilein plan om iedere intellectuele activiteit samen met de mensen die haar beoefenen gauw uit te roeien. De (verbeelde) gemeenschap van denkers wordt doelbewust beroofd van alle hulpmiddelen (boeken in het bijzonder) die de ontwikkeling van elk van haar leden tot een bedachtzaam ‘zelf’ eerst mogelijk maakt. Eenieder die zich de woorden van Heine herinnerde, die Almansor in de gelijknamige tragedie (die zich afspeelt ten tijde van de *Reconquista* rond het jaar 1000) laat opmerken: „Wir hörten daß der furchtbare Ximenes, inmitten auf dem Markte, zu Granada – Mir starrt die Zung[e] im Munde – den Koran in eines Scheiterhaufens Flamme warf!”, waarop Hassan repliceert: „Das war ein Vorspiel nur, dort wo man Bücher verbrennt, verbrennt man auch am Ende Menschen”,³⁰⁵ beseft dat de eindtijd werd ingeluid – ongeacht of men willens en wetens in Duitsland bleef (zoals Gadamer en Klemperer), het duivelse rijk trachtte te ontvluchten (zoals Adorno, Cassirer en Horkheimer) of onder druk van de omstandigheden soeverein voor de dood koos (zoals Benjamin en Zweig).

Waar het bedachtzame woord aan vlammen wordt geofferd, mag men zich verwachten aan brutaliteiten die tevens tot in (de restanten van) de taal reiken. In Kraus’ *Letzten Tage der Menschheit* kan men nog lezen hoe zowel de man in de straat als de hoogstgeplaatste officier vuilbekkend, maar precies daardoor ook met een zekere authenticiteit en *naturel*, het oorlogsgebeuren becommentarieerde. In de jaren 1930 is dat soort oprechtheid evenwel niet langer te bespeuren binnen de hogere echelons van de NSDAP. In plaats daarvan worden een hoogst eigen woordenschat en syntaxis ontwikkeld, die tegelijk zaken en processen benoemen en verhullen. Om slechts enkele voorbeelden te noemen: het woord *foltering* wordt uit roulatie genomen en vervangen door *strafexpeditie*, het aantal plechtige ceremoniën en staatsbegrafenissen wordt opgedreven, zodat men van de ene *Staatsakt* naar de andere marcheert. Voorts kan geen gebeurtenis nog als banaal worden afgedaan of zelfs van enige belangrijkheid getuigen zonder het te voorzien van het bombastische adjectief *historisch* en wordt in iedere berichtgeving over de tegenstanders veelvuldig gebruikgemaakt van aanhalingstekens als middel tot spot: „Chamberlain und Churchill und Roosevelt sind immer nur ‘Staatsmänner’ in ironischen

³⁰⁴ SUHRKAMP, P. (1947/1983), ‘Zur Bücherverbrennung am 10. Mai 1933’, 148 in SCHÖFFLING, K. [RED.], *Dort wo man Bücher verbrennt. Stimmen der Betroffenen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

³⁰⁵ HEINE, H. (1821/1968), ‘Almansor. Eine Tragödie’, 275-337 in *Sämtliche Schriften. Erster Band*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 284-285 (verzen 239-244)

Anführungszeichen, Einstein ist ein 'Forscher', Rathenau ein 'Deutscher' und Heine ein "Deutscher" Dichter".³⁰⁶ En dan wordt nog de wirwar aan afkortingen vergeten waarmee de bureaucratische machine van het Derde Rijk bij voorkeur werkte en de al even onvermijdelijke superlatieven waarmee ieder rapport werd opgefleurd.

Het zijn facetten van een curieus taaltje dat Victor Klemperer (1881-1960) de doopnaam *Lingua Tertii Imperii* meegaf, met een satirische kwinkslag afgekort tot LTI.³⁰⁷ Voor de joodse geleerde die tijdens de gehele duur van de Tweede Wereldoorlog in Dresden bleef, betekende de studie van de LTI een aan hemzelf gerichte SOS-oproep om de geest ook in de meest uitzichtloze omstandigheden te oefenen, het waarnemingsvermogen scherp te houden en niet ten onder te gaan aan de officiële (levens-)bedreigingen en pesterijen, waaronder het verbod al was het slechts één enkel niet-joods boek te mogen bezitten of nog maar te kunnen ontlenuen. De privébibliotheken werden al vroeg *sichergestellt* (LTI voor *leeggeroofd*) en als er dan toch nog min of meer bij toeval een boek in handen komt van een geïnteresseerde lezer, „ist [es] 'geerbt', und das heißt in unserer Sondersprache: es ist herrenlos zurückgeblieben, als sein Eigentümer plötzlich in Richtung Theresienstadt oder Auschwitz verschwand.“³⁰⁸

Wat aan de snelle werking van het gif en de weidse verspreiding ervan bij de bevolking bijdraagt, is de fundamentele armoede van de LTI. Klemperer herinnert aan de vrijheden die tijdens de Weimarrepubliek als doodgewoon werden ervaren: de vrijheid om zich talig in woord en geschrift (of zelfs beeldend) uit te drukken zoals men dat zelf goedachtte, met gevoel voor nuance, levendigheid en fijnzinnigheid gebruik makend van de meest passende uitdrukking. Een vrijheid waar zowel journalisten, wetenschappers als dichters en andere kunstenaars van konden genieten, hetzij om in boeken en kranten het dagelijks functioneren van de samenleving in alle ernst of onder de vorm van een satire onder de loep te nemen, hetzij om de artistieke creativiteit de vrije loop te laten en bij te dragen aan de ontwikkeling van het impressionisme, het expressionisme, het naturalisme, of andere stijlen. Ongeveer dezelfde mate van vrije meningsvorming en -uiting werd overigens reeds tijdens het Wilhelminische keizerrijk toegestaan, wat vanzelfsprekend een basisvoorwaarde was om vorm te geven aan de universiteit zoals de gebroeders Humboldt die voorstonden. „Man muß sich diesen bis 1933 blühenden und dann jäh absterbenden Reichtum vor Augen halten“, meent de immer kranige Klemperer, „um ganz die Armseligkeit der uniformierten Sklaverei zu begreifen, die ein Hauptcharakteristikum der LTI ausmacht.“³⁰⁹

Het armlastige uniform waarin de LTI verschijnt, bestaat uit twee componenten. Het eerste is de stuurse standvastigheid ervan. De taal van het nationaalsocialisme ondergaat geen wezenlijke veranderingen meer na de publicatie van *Mein Kampf* in 1925. Wel vinden er nog wederzijdse beïnvloedingen plaats tussen het militaire jargon en de LTI, maar het resultaat hiervan is slechts een versterking van de LTI doordat het militaire taalgebruik er

³⁰⁶ KLEMPERER, 1975/1996, p. 95

³⁰⁷ Voor een uitvoerigere beschouwing bij Klemperers werk, cf. BUNNEGHEM, M.J. (2010), "Taal als getuige van onheil. Aantekeningen bij Victor Klemperers *Lingua Tertii Imperii*", 687-697 in *Streven*, Vol. 77, Nr. 8

³⁰⁸ KLEMPERER, 1975/1996, p. 181

³⁰⁹ KLEMPERER, 1975/1996, p. 32 [cursivering: M.B.]

zich gewillig laat door opslorpen. Als tweede aspect mag de afgrijselijke monotonie en alomvattendheid niet onvermeld blijven: in nagenoeg *iedere* publicatie die tussen 1933 en 1945 wordt gedrukt, verschijnen dezelfde cliché begrippen en passe-partout frasen, gesteld in een en dezelfde toonaard. Dat de geschreven pers niets anders doet dan Goebbels' wekelijks radiopraatje eindeloos herkauwen en slechts hier en daar een woord verandert, getuigt van een taalarmoede die men in oorlogstijd vaker waarneemt (cf. *supra*), maar dat zelfs publicaties van de Duitse apothekersbond in naam van de vrijheidsstrijd kruidentheetjes stellig verkiezen boven klassieke geneesmiddelen die ei zo na een verraad aan het Duitse volk betekenen en een bereidheid tot capitulatie impliceren, tart de verbeelding en verstart het verstand.³¹⁰ Mag een taal op dat moment stervende heten of is het passender te stellen dat ze reeds aan ontbinding werd overgeleverd?

Zoals op verwoestte akkers geen voedzame gewassen groeien en slechts hier of daar in de arme grond een klapproos wortelt, zo verging het ook de Duitse taal (en de door haar besmette naburige talen). Wat overblijft na eerst de contaminatie met de LTI en daarna de zuivering ervan, zijn slechts brokstukken van een taal die ooit alle rijkdom bezat en als beschermvrouw van de *Weltliteratur* gold. „The thing that has gone dead is the German language”, stelt Steiner vinnig en hoegenaamd niet zinnens enige tegenspraak te dulden. „Open the daily papers, the magazines, the flood of popular and learned books pouring off the new printing presses;” raast hij in zijn afschuw verder, „go to hear a new German play, listen to the language as it is spoken over the radio or in the Bundestag. It is no longer the language of Goethe, Heine, and Nietzsche. It is not even that of Thomas Mann. Something immensely destructive has happened to it. It makes noise. It even communicates, but it creates no sense of communion.”³¹¹ Het weinige dat uit het niet volledig verkoolde talige puin ternauwernood kan worden opgebouwd, blijft onmiskenbaar de sporen van vernietiging in zich dragen. Een boodschap overbrengen lukt slechts in beperkte mate en met meervoudige betekenisellipsen; tot schoonheid komt het al helemaal niet meer, iedere wanhopige uitdrukking die men aan een zinvolle inhoud wenst te geven, blijft bedekt onder grauwe as.

GRAUWE
BROKSTUKKEN
VAN DE NA-
WERELD

WEIßGRAU aus-
geschachteten steilen
Gefühls.

MET EEN GRIJSWIT uit-
gespit en steil
gevoel.

Landeinwärts, hierher-
verwehter Strandhafer bläst
Sandmuster über
den Rauch von Brunnengesängen.

Landinwaarts, naar hier over-
gewaaid helmgras blaast
zandpatronen over
de rook van brongezangen.

Ein Ohr, abgetrennt, lauscht.

Een oor, afgereten, luistert.

³¹⁰ KLEMPERER, 1975/1996, pp. 330-332

³¹¹ STEINER, 1970/1998, p. 96

Ein Aug, in Streifen geschnitten,
wird all dem gerecht.

Een oog, in stroken gesneden,
voldoet daaraan geheel.³¹²

Eenzaamheid en gemis spreken uit deze exemplarische verzen; het verminkte oog en oor zijn amper in staat iets zintuiglijk waar te nemen. Niet dat er veel prikkels zijn op te vangen, tenzij dan zoiets onbestemd als de rook van brongezangen. Hoe onheilspellend leeg is het land waar ooit mensen moeten hebben geleefd, waar nu nog louter het helmgras als een laatste klank geruis voortbrengt, terwijl al het overige, al het denkbaar humane, verstild, verstomd en doods schijnt? Met zand wordt bedekt ieder spoor, ieder sediment van menselijke aanwezigheid, van wat gedurende enkele eeuwen als cultuur gold. Deze woorden, deze regels, deze fragmenten van wat ooit volzinnen zouden kunnen zijn geweest, behoren toe aan een onbenoembaar actueel tijdperk voorbij de dood van de laatnegentiende-eeuwse burgerlijke cultuur – de *na-wereld van de postcultuur* zou een mogelijke, maar ondanks de grillige *Wortlaut* te zwakke omschrijving kunnen zijn.³¹³ Wie deze verminkte poëzie van Paul Celan leest, behoort, binnen die optiek, tot de overlevenden, al wordt het niet gauw duidelijk wat het kan betekenen nog in leven te zijn nadat de (antropocentrische) zon is gedoofd. Ze is niet zachtjes uitgedoofd zoals een kaars waarvan het wiekje te kort wordt, wel door een menselijke ademtocht intentioneel uitgeblazen om de Europese geest permanent te verduisteren. Dat is althans de portee van het betoog van de meest scherpe cultuurcritici zoals de reeds geciteerde George Steiner. Overleven heeft hier niets te maken met overwinnen. Men kan niet kijken naar de doden en zich in die confrontatie uitroepen tot de sterkere of machtigere. Integendeel, de menselijke zwakte wordt pas op dat ogenblik echt doorvoeld, terwijl tegelijk het geschreeuw van de dolle mens onwillekeurig opnieuw in herinnering wordt opgeroepen, en deze maal dreigender dan tevoren: „Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?“³¹⁴

Duisternis, koelte en duizeligheid vallen inderdaad aan hen te beurt die zich op basis van tweede- en derdehands overleveringen op schrift en film³¹⁵ een beeld trachten te vormen van het eindspel dat het Derde Rijk inzette. Op het talige niveau van de rede zou dat kunnen worden uitgelegd als noodgedwongen *onbegrip*. Een authentiek verstaan zou dan voorbehouden blijven aan zij die een concentratiekamp *intra muros* hebben meegemaakt. Al is het bijzonder twijfelachtig of dat echt meer *wijsheid* zou opleveren. Die vooronderstelling kan men puren uit een notitie van Jean Améry

³¹² CELAN, P. (1967/2003), 'Atemwende' / 'Ademkeer' in *Verzamelde gedichten* [vert. door T. Naaijkens], Amsterdam: Meulenhoff, pp. 364-365; commentaar: GADAMER, H.-G. (1973/1986), *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtenfolge 'Atemkristall'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 58-60

³¹³ STEINER, 1971, pp. 55-56

³¹⁴ NIETZSCHE, 1887/1999a, p. 481 (§ 125)

³¹⁵ Cf. het filmische essay *Nuit et brouillard* (1955) van cineast Alain Resnais, auteur Jean Cayrol en historicus Henri Michel

(pseudoniem/anagram van Hans Mayer, 1912-1978), die Auschwitz-Monowitz wel degelijk een jaar lang heeft doorgemaakt (evenals Breendonk, Buchenwald en Bergen-Belsen), en daaromtrent meegeeft: „Wir sind in Auschwitz nicht weiser geworden. [...] Nichts von dem, was wir dort erkannten, hätten wir nicht schon draußen erkennen können.”³¹⁶ Wat ‘wist’ Améry dan al, nog voor hij het concentratiekamp werd binnen gevoerd? Antwoord: dat hij zich geplaast zou weten voor het absolute niets, volstrekt zinloos en zonder enige meerwaarde. Een niets dat hem nooit meer losliet: „Wir kamen entblößt aus dem Lager, ausgeplündert, entleert, desorientiert – und es hat lange gedauert, bis wir nur wieder die Alltagssprache der Freiheit erlernten. Wir sprechen sie übrigens noch heute mit Unbehagen und ohne rechtes Vertrauen in ihre Gültigkeit.”³¹⁷

Améry zou uiteindelijk meer dan twintig jaar na de bevrijding vooralsnog besluiten eigenhandig een einde aan zijn leven te maken. Ondraaglijk blééf de herinnering aan de onmenselijke, doch moderne vernietigingsmachine waar hij deel van uitmaakte, in zijn dagelijkse leven aanwezig. Ondraaglijk ook de voorstelling als zou het in 1964 in Frankfurt gehouden Auschwitz-proces zulk cruciaal hoofdstuk van de geschiedenis met weinig meer dan berusting hebben afgesloten, om terug te keren naar de orde van alledag. Brouwers evoceert zijn levenshouding in de naoorlogse periode: „Neen! sprak Améry. Dat verleden had zijn leven dusdanig vergald dat hij niet wenste te vergeten, te vergeven, door te krassen, te seponeren.”³¹⁸ In plaats daarvan trok hij zich terug in Brussel en wijdde zijn beste uren aan een studie in de geest van Sartres overtuiging dat de mens vrij is en moet zijn in al zijn beslissingen. De studie groeide uit tot een boek – *Hand an sich legen* – waarin de hele wereldliteratuur wordt doorgenomen op zoek naar visies en invullingen van de *Freitod*. Empedocles, Cato, Kleist, Chatterton, Nietzsche, Durkheim, Pavese, Celan, Szondi, Freud, Jankélévitsj, Zweig: allen passeren ze de revue met elementen die bijdragen tot een ondersteuning van Novalis’ overtuiging dat de echte filosofische daad de zelf gekozen dood is.

Een heel duidelijk voelbaar bewust worden van het niets, zonder dat het evenwel feilloos verwoord kan worden; dat is vermoedelijk ook wat nu in de lezer omgaat, die hier al vele bladzijden lang en onophoudelijk wordt geconfronteerd met verval, wanhoop, doodstijdingen en talige ruïnes. Door impliciet een beroep te doen op het empathische vermogen van de lezer die dit essay in handen heeft, wordt getracht een situatiehorizont te creëren, zodat hij nu waarschijnlijk zelf een leegte ziet opdoemen wanneer hem zou worden gevraagd waar tussen deze puinhopen van moderniteit en humaniteit de majestueuze cultuur haar laatste rustplaats heeft gevonden. Wie er zich ontvankelijk voor toonde, kon bij Kraus al een ondergangsstemming ontwaren die contrasteerde met de oudere en periodiek herhaalde decadentiekachten, maar tegelijk nog prematuur bleef omdat een volledige ineenstorting van het humanistische ideaal dat de cultuur als ontwikkelingsproces steunt, nog niet *denkbaar* was. Ongemerkt was het nihilisme als een ongenode gast – de *unheimlichste* aller gasten – toen reeds het huis van de zekerheden

³¹⁶ AMÉRY, J. (1966/1988), *Jenseits von Schuld und Sühne*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 35

³¹⁷ AMÉRY, 1966/1988, p. 35

³¹⁸ BROUWERS, J. (1995), *Oefeningen in het nergens bij horen. De schrijver en filosoof Jean Améry 1912-1978*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas, p. 33

binnengeslopen. Pas enkele jaren later zou het zich ten volle laten conceptualiseren, toen aan de oppervlakte kwam hoe gemakkelijk techniek en wetenschap wegens hun *eigen* kenmerkende kwaliteiten inzetbaar waren voor een totaal vernietigingsproject, wat helaas ook de onmacht van de humaniora illustreerde – en haar schandelijk en schuldig verzuim, want zoals George Steiner eens opmerkte, had men op 30 januari 1933, de dag dat Hitler door Paul von Hindenburg tot rijkskanselier werd benoemd, perfect kunnen besluiten om alle Duitse universiteiten te sluiten met de boodschap dat geen intellectueel ook maar een schijn van medeplichtigheid aan dat regime zou kunnen verdragen.³¹⁹

Het manifeste niets wordt ervaarbaar gemaakt door een doorgedreven interpretatie van een bekend gegeven. Men moet hierbij opnieuw verwijzen naar de dood van God. Diverse vormen van humanistische moraal en hogere waarden hebben de religieuze morele geboden al sinds de vroegste uren van de Verlichting vervangen (of ten minste naar een ver achterplan verbannen). De ‘oude’ God, de metafysische, de schepper en behoeder van het universum, de onbewogen beweging, is in die ontwikkeling nagenoeg geruisloos verdwenen, ten gunste van een agnostisch wetenschapsbedrijf. Vervangen is uitsluitend de (joods-christelijke) God van de moraal, de God van het geweten. Nadat de mens Hem heeft gedood, promoveerde de mens zichzelf tot maat van alle dingen om de praktijk van morele evaluatie in het moderne, humanistische, cultuurverwervingsproces te kunnen bestendigen.³²⁰ Omdat die gedaanteverwisseling evenwel zo zuiver is verlopen – waarmee wordt bedoeld dat menig humanistische codex van geboden en verboden als twee druppels lijkt op de sacrale versie –, is het mogelijk geweest dat een besef van waardeloosheid ten gevolge het cataclytische moment van de twintigste-eeuwse kampen, meteen ook ieder geloof aan de zinvolheid van het humanisme vernietigde. Tijdens het decennium van de ergste misdaad heeft geen God zich verroerd, maar ook de humanistische moraal en de moderne wetenschap en techniek hebben amper verzet gepleegd. Wanneer in de confrontatie met Auschwitz, Buchenwald en Dachau, de boodschap van de dolle mens, die onverminderd op zoek blijft naar God, eindelijk wordt verstaan, betekent dat meteen de diskwalificatie van *iedere* moraal, ook de (schijnbaar) meest menselijke. „Il s’agit d’une rupture, d’un événement unique dans l’histoire.”³²¹ Deze breuk zorgt ervoor dat het nihilisme zich echt in het denken kan vestigen, niet langer latent smeulend, maar een zeker element in de menselijke geschiedschrijving als „die *extremste* Form des Pessimismus, der eigentliche Nihilismus”³²²: „expérience de la fatigue du sens, se [traduisant] par la grande lassitude, ‘le grand dégoût’, en l’homme, et de l’homme pour lui-même. Rien ne vaut plus, tout se vaut, tout s’égalise. Tout est égal, équivalent: le vrai, le faux, le bien, le mal. Tout est dépassé, usé, vieilli, terni, mourant. C’est une agonie indéfinie du sens, un *interminable crépuscule*. Non pas un anéantissement défini des significations, mais leur naufrage indéfini.”³²³

³¹⁹ RONDAS, J.P. & STEINER, G. (2004), ‘Het legaat van de idioot. Basisintuïties van George Steiner, lezer’, 103-115 in RONDAS, J.P. (2006), *Rondas’ Wereldbeeldenboek*, Kapellen / Kampen: Pelckmans / Klement, p. 107

³²⁰ HAAR, M. (1993), pp. 195-196; DELEUZE, G. (1965/2006), *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 21-22

³²¹ HAAR, 1993, p. 195

³²² NIETZSCHE, F. (1885/1999b), ‘Nachlaß 1885-1887’, 9-582 in *Kritische Studienausgabe Band 12*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 468 [NF-1887,10[22]]

³²³ HAAR, 1993, p. 31 [cursivering: M.B.]

Een onpeilbare schemering die alle onderscheiden uitvlakt, goed en kwaad in elkaar laat overvloeien, net als cultuur en barbarij, perfectie en chaos: bevindt men zich in de onderwereld, in 't somber rijk des doods? Daarheen leidt inderdaad het pad van de treurende Orpheus, in wiens voetsporen hier wordt getreden. Hoe kan men de moderne cultuur, die als stuwende illusie enkele eeuwen lang de Europese geest ontwikkelde, als in een droom strevend naar perfectie en schoonheid, terug tot leven brengen? Hoe kunnen de taal en het humanisme, die deze waan ondersteunden, worden gered? Ondraaglijk is de gedachte dat Eurydice haar eindbestemming heeft bereikt; zij is toch voorwaar geen echt sterfelijk wezen, wel een edele nimf? Het nihilisme kan en mag geen eindtoestand zijn in de verbeelding van de rouwenden, zoveel is duidelijk – ook niet in de *na-wereld*. Zo roept Nietzsche als *Wahrsagevogel-Geist*³²⁴ een visioen op waarin het nihilisme „vollkommen zu Ende gedacht”³²⁵ en „gelebt”³²⁶ wordt. De poort naar het rijk van de levenden kan volgens deze ziener, wiens leven, dixit Thomas Mann, „durch Instinkte und *kräftige Wahnbilder* beherrscht wird”,³²⁷ worden bereikt en heropend door vooreerst het nihilisme in zijn uiterste consequenties te accepteren en door te maken.

Het nihilisme moet dus tot het einde worden gedacht, zonder dat onderweg nieuwe waarden en waarheden opduiken, tot en met het volmaakte en afschuwelijke niets. Men moet voorbij de laatste der mensen passeren, voorbij de mens die van ganser harte wil ten ondergaan en vernietigd worden. Want ook de laatste mens kan ondanks zijn allerzwartste pessimisme niet stellen dat hij het nihilisme *verworven* heeft: het niets is voor hem een betekenisloos eindpunt, dat op geen enkele manier kan worden overstegen. Zijn gedachten synthetiseren zich tot een lamentabel: „tout est vain, plutôt s'éteindre passivement!”³²⁸ Het visioen van Nietzsche leidt evenwel verder, totdat de negatie van het aardse alledaagse bestaan (en een ander is volgens hem onbestaanbaar en nonsensicaal) zich plots tegen deze negatie zelf keert en een fundamentele wending neemt tot een heilzaam volmondig 'ja'-zeggen aan het leven, aan de vitale krachten van het menselijk lichaam. Hoe de aarde en het leven er zullen uitzien na een dergelijke affirmatie, is onbekend, maar het nihilisme zal zijn overwonnen door zichzelf, pijn en verdriet zullen zijn omgevormd tot vreugde en plezier. Deze zogenaamde dionysische transmutatie zal bovendien gestalte geven aan een nieuw creatuur, „un essai pour quelque chose qui *n'est plus l'homme*”,³²⁹ „une grande individualité solitaire”,³³⁰ ofwel, samengebald in een begrip, de *Übermensch*. Wie zich wenst voor te bereiden, kan een beroep doen op Zarathustra, zijn profeet: „il [Zarathustra] veut être surmonté, il va au-delà de l'humain, déjà sur la

³²⁴ NIETZSCHE, F. (1887/1999c), 'Nachlaß 1887-1889', in *Kritische Studienausgabe Band 13*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 190 [NF-1887,11[411/3.]]

³²⁵ NIETZSCHE, F. (1888/1999a), 'Nachlaß 1887-1889', 9-647 in *Kritische Studienausgabe Band 13*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 211 [NF-1888,12[2]]

³²⁶ NIETZSCHE, 1887/1999c, p. 190 [NF-1887,11[411/3.]]

³²⁷ MANN, T. (1965), *Adel des Geistes. Zwanzig Versuche zum Problem der Humanität*, Berlin/Weimar: Aufbau Verlag, p. 651

³²⁸ DELEUZE, 1965/2006, p. 32

³²⁹ HAAR, 1993, p. 49

³³⁰ HAAR, 1993, p. 43

route du surhomme, ‘franchissant le pont’, père et ancêtre du surhumain.”³³¹ Kortom: om voorbij het nihilisme te geraken, moet de mens zich een doel³³² stellen, dat niet de mens zelf kan zijn (als een reprise van wat voorbij is), maar integendeel moet hij „den Keim seiner höchsten Hoffnung pflanze[n]”³³³: *le surhomme au-delà-de-l’homme*.

Visioenen worden evenwel geacht weinig behulpzaam te zijn wanneer men zich geplaatst weet tegenover Pluto en Persephone. Vandaar dat Orpheus, toen hij dat vreeswekkende tweetal in de ogen keek, zich ervoor hoedde het bewustzijn te verliezen en aankondigde zonder omhaal of vertoon van woorden te willen spreken. Zijn smeekbede was klaar in eenvoud: „Wil Eurydice’s te vroege dood herroepen!”³³⁴ De meeste rouwdragers die na de moord op de cultuur diep gegriefd afdalen in de donkerste krochten van hun gedachten, handelen net zo. Ze hebben geen boodschap aan de zonderlinge wanen van de nomadische denker, waarin de dood van het liefste schepsel op onzekere gronden wordt verwist door een wazig ‘zelf’ *au-delà-de-l’homme* voor te spiegelen, maar wensen eenvoudig en oprecht haar verrijzenis. Tot dit doel heffen ze net als de zanger van het Thracisch bergland een klaaglied aan. Hoogst individueel of als kleine gemeenschappen verwoorden en verklanken ze zo polyfoon en polyseem hun stemmig verstaan van het moorddadige onrecht Europa en henzelf aangedaan. De tonaliteit van deze lamentatiën herinnert aan verschillende etappes in de ontstaansgeschiedenis van het nihilisme. Men moet er immers – bij wijze van recapitulatie, trouw aan de hermeneutische cirkelbeweging – de nadruk op leggen dat het nihilistische denken, dat slechts onder druk van de acute nazistische doodsdreiging voor een groot aantal intellectuelen manifest werd, of, in de terminologie van Nietzsche, het *eigentliche* stadium bereikte, dat in het Europese denken al veel langer onderhuids aanwezig was. Slechts heel fragmentair en nooit zonder het geloof in het bestaan van een welomlijnde waarheid langer dan een ogenblik te verliezen, bereikte dat vroege nihilisme de oppervlakte van het geciviliseerde geestesleven als een uiting van het besef van de destructieve zelfkant der cultuur. Eerder werden deze expressies omschreven als ahistorische (want onder analoge vormen steeds herhaalde) decadentieaanklachten en werd de lezer bij wijze van vlugge kennismaking geconfronteerd met de als reactief omschreven oeuvres van Donne, Arnold en Papini. Wanneer dan het einde van Oostenrijk de dood van de moderne cultuur inluidt en dit zo wordt verstaan door een groeiend aantal fijnvoelende denkers, verliest de gewetensnood van Donne, het ascetisch aandoende perfectiepleidooi van Arnold en het ressentiment van Papini niet plots aan betekenis, maar worden deze ‘momenten’ van (waargenomen) decadentie opgenomen als funderende onderdelen van wat nu als een historisch proces wordt beschouwd en nihilisme wordt gedoopt.³³⁵

³³¹ DELEUZE, G. (1962/2007), *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France, p. 200

³³² HAAR, 1993, pp. 86-87

³³³ NIETZSCHE, F. (1885/1999a), ‘Also sprach Zarathustra’, 9-408 in *Kritische Studienausgabe Band 4*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [hierna verkort tot: *Zarathustra*], p. 19 [I., Vorrede, 5]

³³⁴ OVIDIUS, ca. 1-8/2002, p. 274

³³⁵ HAAR, 1998, pp. 119-120

Het mag dan ook niet verwonderen dat de klaagliederen van vertegenwoordigers van de geestesadel die de cultuur liefst zo snel mogelijk van haar ondergang willen redden, welhaast gewoontegetrouw teruggrijpen naar expressiemiddelen waarin ressentiment, het slechte geweten en een ascetisch ideaal doorwerken. Toch zijn het niet alleen, of zelfs niet in eerste instantie, de overlevering of traditie die er verantwoordelijkheid voor dragen dat de treurlieder en in die toonaarden worden geschreven. De wortels liggen dieper, in de menselijke eigenheid zelf. Om dit te vatten, moet men iets verder afdalen in het denken van Nietzsche (waarvoor hier primair een beroep wordt gedaan op Gilles Deleuze als ervaren en eigenzinnige gids).³³⁶ Alles wat men als mens zintuiglijk of geestelijk waarneemt, vormt het onderwerp van een interpretatie die leidt tot de bewuste of onbewuste bepaling van een *zin* (betekenis en richting) die aan een fenomeen wordt gegeven. Die zin komt volgens Nietzsche tot stand als de resultante van een zich in het menselijk lichaam afspelend krachtenspel (ter oriëntatie kan men zich Adelungs *Leibeskräfte* in herinnering roepen, cf. *supra*), waarin superieure en inferieure, actieve en reactieve krachten met elkaar als in een netwerk interageren. Ongeacht hoe complex een waargenomen of ervaren fenomeen kan zijn, steeds wordt een dergelijk op elkaar inwerken van tegengestelde krachten geïnitieerd. De superieure actieve krachten zijn uit op overwinning en onderwerping van de inferieure krachten, die zich op hun beurt als reactieve krachten verzetten tegen de actieve krachten en deze in hun uitwerking trachten te belemmeren door aan te sturen op behoud of utilitaire aanpassing in plaats van de creatie van iets nieuws.³³⁷ Dit leidt hetzij tot een afwijzen of inkapselen in het bestaande van nieuwe fenomenen en processen, hetzij tot een zoeken naar een actieve en creatieve omgang met het nieuwsoortige materiaal.

De actieve en reactieve krachten zijn dus niet sterk, respectievelijk zwak, maar verhouden zich in een krachtbalans tot elkaar als onstuimige creativiteit en bezadigde behoudsgezindheid. Vermits de ene kracht strijdt om de dominantie te verwerven op de andere, zal deze balans niet in evenwicht zijn, maar naargelang diverse omgevingsfactoren overhellen naar de ene of de andere zijde.³³⁸ Een surplus aan actieve krachten genereert voortdurend nieuwe vormen die uit een innerlijke chaos (te begrijpen als een reservoir van mogelijkheden) ontstaan; dominant worden de scheppende capaciteiten van een dichter of het dansende, doorleefde, doch slechts vaak halfbewuste en lichtvoetige denken van een filosoof. In het andere geval overheerst de noodzaak tot het bewust torsen (mogelijk uit een streven naar zelfhandhaving³³⁹) van de zware last der

³³⁶ De Nietzsche-interpretaties in deze studie steunen voornamelijk op de exegese van Gilles Deleuze en in tweede orde Michel Haar, die onafhankelijk van elkaar soms tamelijk eigenzinnige 'portretten' van Nietzsche en zijn werk hebben gepubliceerd vanuit hun eigen (Franse) intellectuele tradities. Dat impliceert dat voor deze studie geen diepgravende exegese van Nietzsches werk is ondernomen, doch dat werd getracht om een aantal basisgedachten zo helder mogelijk te presenteren. Dat hiermee afbreuk wordt gedaan aan of zelfs manifest geweld wordt gepleegd op de complexiteit van Nietzsches oeuvre, dat heel zeker door Deleuze als een te comprehensief geheel wordt voorgesteld, is even evident als onvermijdelijk, tenzij deze hele studie zou worden omgevormd tot precies datgene wat hier niet werd beoogd: een alomvattende Nietzsche-exegese.

³³⁷ DELEUZE, 1965/2006, pp. 23-24

³³⁸ DELEUZE, 1962/2007, pp. 46-48

³³⁹ GROOT, G. (2003), *Vier ongemakkelijke filosofen*, Amsterdam: SUN, p. 37

hogere waarden zoals dat van een beroepsmatige moralist kan worden verwacht en worden het alledaagse bestaan en het leven zelf omwille van hun vermeende lichtheid beschimpt en vergruisd.³⁴⁰

Ongeacht welke verhouding tussen actieve en reactieve krachten de krachtbalans op een gegeven moment vertoont, steeds ligt aan de aanwezigheid en de sterkte van die krachten een *interne imperatief*³⁴¹ ten grondslag: de *wil tot macht*. Een wil die als krachten veroorzakend element niet zelf uit is op dominantie, maar zichzelf slechts aanvuurt om meer krachten te ontwikkelen en de verschilrelaties tussen die krachten duidelijker te onderscheiden. „La volonté de puissance s’ajoute donc à la force, mais comme l’élément différentiel et génétique, comme l’élément interne de sa production. [...] C’est donc toujours par la volonté de puissance qu’une force l’emporte sur d’autres, les domine ou les commande.”³⁴² Net zoals aan krachten een actieve of reactieve kwaliteit kan worden toegekend, kan de wil tot macht zich uiten als hetzij affirmatief of positief waarderend, hetzij negerend of afkeurend (*volonté de néant*). De wil speelt vooral een belangrijke rol bij de interpretatie en evaluatie van krachten: een affirmatieve wil zal actieve krachten waarderen als nobel, hoog en meesterlijk en zal daarbij het verschil met de minderwaardige reactieve krachten bevestigen en beklemtonen, die zullen worden afgedaan als laag, gemeen of een uiting van slaafsheid.³⁴³

Mocht men aan Nietzsche kunnen vragen welke van die krachten de historie tot nu toe hebben gedomineerd, zou men hoogstwaarschijnlijk als antwoord krijgen dat het de reactieve krachten zijn geweest. Sterker nog, het lijkt erop dat reactionaire uitingen de grondtoon van het menselijke interpretatievermogen doorheen de geschiedenis verklanken. Nietzsche benadrukt in dit verband de kwalijke rol van het christelijke geloof (dat voor hem geldt als een *institutionalisierte Verneinung des Willens zum Leben*)³⁴⁴ en haar representanten, maar ook de verlicht-humanistische opvolgers worden door zulk reactionisme gekenmerkt.³⁴⁵ Wat zijn de decadentieaanklachten van Donne, Arnold en Papini welbeschouwd anders dan redelijk uitgelegde manifestaties van reactieve krachten, die vanuit een gelijksoortige existentiële structuur (cf. *supra*: *Prelude – Het verstaan voorbij de methode*) kunnen worden verstaan als uitingen van stemmingen die talig als ressentiment, slecht geweten en ascetisch ideaal zijn aan te duiden? Als direct gevolg moet worden aangenomen dat het lange tijd sluimerende nihilisme, zoals het pas door de grootst mogelijke barbaarse daden voor een grote mensenschare erfahrbaar werd, tot de kern van de menselijke conditie behoort. Toch schijnt er iets loos in die redenering. Werden de reactieve krachten immers niet omschreven als contrasterend en conflicterend met de actieve krachten in een krachtenspel, waarbij die laatsten er

³⁴⁰ DELEUZE, 1965/2006, pp. 19-20

³⁴¹ HAAR, 1993, p. 27

³⁴² DELEUZE, 1962/2007, pp. 57-58

³⁴³ DELEUZE, 1962/2007, p. 63

³⁴⁴ Deze krachtige frase is ontleend aan ADORNO, T.W. (1970/2003), ‘Negative Dialektik’, 7-412 in *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: *NDI*], p. 372

³⁴⁵ HAAR, 1993, pp. 45-47 en HAAR, 1998, pp. 84-105

bovendien op uit waren de eerstgenoemden te onderwerpen? Hoe zou een triomf van het reactionaire verstaan dan überhaupt mogelijk zijn?

Aan een fundamenteel kenmerk van die reactieve krachten is nog geen aandacht besteed, hoewel het nochtans veel kan verhelderen. Deleuze puurt uit zijn Nietzschelectuur het inzicht dat de reactieve krachten een overwinning behalen op de actieve, niet omdat de reactieve in krachtenquanta sterker zijn, maar omdat ze de actieve isoleren van hun mogelijkheden en ze als besmettelijke ziekmakende virussen het scheppende en creatieve vermogen van de actieve krachten decimeren en ontbinden.³⁴⁶ De reactieve krachten „décomposent; elles séparent la force active de ce qu'elle peut; elles soustraient de la force active une partie ou presque tout son pouvoir; et par là elles ne deviennent pas actives, mais au contraire font que la force active les rejoint, devient elle-même réactive.”³⁴⁷ Het 'neen'-willen van de *volonté de néant* en het 'neen'-doen van de corresponderende krachten, verhinderen dus dat de creativiteit die in potentie nochtans in het menselijk leven aanwezig is, zich ten volle kan ontvouwen. Meer nog, het belemmerende, angstige, weerbarstige dat in het menselijke bewustzijn aanwezig is, verdrukt de tegengestelde krachten in die mate dat iedere affirmatieve act bijna noodzakelijkerwijze moet struikelen en mislukken. De multipele en pluralistische scheppende bezigheid die zich in het 'innerlijke atelier' (om het in de woorden van Konrad Fiedler te stellen) als een actieve elaboratie van alle mogelijke gemoedsbewegingen, waarnemingen, voorstellingen en gedachten afspeelt³⁴⁸ (niets anders dan de essentie van ieder cultuurverwervingsproces), weet zich in haar realiseringskracht dusdanig gehinderd, dat ze zelf reactief, onderworpen en slaafs dreigt te worden.³⁴⁹

Weinigen schijnen aan zulke triomf van reactieve krachten te kunnen ontsnappen, ook vrijdenkers niet. Wie dat zijn? Geleerden, wetenschappers, kunstenaars, die verheugd zijn dat de boodschap van de dolle mens eindelijk werd verstaan door toch enkele omstanders op het marktplein. Ze zijn opgelucht dat het nihilisme het *eigentliche* stadium heeft bereikt. Uiteraard niet omdat ze de barbarij omarmen die daarvoor eerst moest worden tentoongespreid, wel omdat het bewustzijn van de betreuenswaardige toestand waarin de humaniteit is verzeild geraakt misschien de hoop op redding insluit. Zij vertegenwoordigen in de twintigste eeuw de antieke held Orpheus. Zoals zo-even vermeld, heffen zij klaagliederen aan in de hoop een terugkeer van de cultuur naar het mensdom te verkrijgen, bevrijd uit de duisternis waarin wrede machten haar hadden gestort. Zelf oordelen ze dat de reactieve krachten in hun innerlijk *niet* triomferen: zijn het immers niet deze liederen die ieder beroep op transcendente waarden – primair die welke op de een of andere wijze naar het christendom verwijzen, maar daartoe niet beperkt – als verouderd verwerpen, zijn het niet zij die dansen op het graf van de

VRIJDENKERS •
HOGERE MENSEN

³⁴⁶ DELEUZE, 1965/2006, p. 26

³⁴⁷ DELEUZE, 1962/2007, p. 64

³⁴⁸ FIEDLER, K. (1887/1991), 'Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit', 111-220 in *Schriften zur Kunst I*, München: Wilhelm Fink Verlag

³⁴⁹ DELEUZE, 1962/2007, p. 73

vermoorde God, zijn het niet zij die streven naar een volmaaktere mensheid, die vredevol zal kunnen baden in het Licht der cultuur?

Bij Nietzsche schijnen ze evenwel geen vreugde, doch ergernis op te wekken. Want ze mogen dan wel de onttovering door de wetenschappen en (een enkele uitzondering niet te na gesproken) de *laïcité* bejubelen en aangeven een fundamentele waarden- en maatschappijkritiek te willen voeren, eigenlijk blijven ze oprechte gelovigen: „*denn sie glauben noch an die Wahrheit [...], im Glauben gerade an die Wahrheit sind sie, wie Niemand anders sonst, fest und unbedingt.*”³⁵⁰ Categorisch houden ze vast aan de begrippen en inhouden ‘humaniteit’ en ‘cultuur’ alsof ze een onloochenbare waarheid en imperatief uitdrukken en weigeren die begrippen genealogisch te ontleden om op basis van die onderzoekingen – zo had Nietzsche althans gehoopt – de leugenachtige, verbrande en opgebruikte mens en cultuur te verruilen voor de *Übermensch*. „Le libre penseur a la manie singulière de vouloir récupérer tous les contenus, tout le positif,” noteert Deleuze al even vinnig, „mais sans jamais s’interroger sur la nature de ces contenus soi-disant positifs, ni sur l’origine ou la qualité des forces humaines correspondantes.”³⁵¹ In *Also sprach Zarathustra* worden de vrijdenkers aangeduid als *hogere mensen*, maar de verwensingen die ze naar het hoofd worden geslingerd, klinken gelijkloidend: „Das fragt und fragt und wird nicht müde: ‘wie erhält sich der Mensch, am besten, am längsten, am angenehmsten?’ Damit – sind sie die Herrn von Heute.”³⁵²

Meesters van het heden: dat zijn ze inderdaad en onmiskkenbaar. Vandaar dat Nietzsche enkele ideaaltypische gestalten van die hogere mensen laat kennismaken met Zarathustra (cf. vierde deel van *Also sprach Zarathustra*). De tovenaer bijvoorbeeld, een jammerende boeteling des geestes die zich aan zijn eigen pijnen laaft. Door zichzelf te beklagen en zichzelf een slecht geweten aan te praten, denkt hij medelijden te kunnen opwekken en een schuldgevoel te kweken bij wie hem aanhoort. De kenner van het brein van de bloedzuiger stelt zich op zijn beurt als de angstvallige behoeder van de rationalistische wetenschappen voor, die met onzekerheden niet om kan gaan (en al helemaal niet met sentimenten of *freischwebende Intelligenz*). „Ich bin der *Gewissenhafte des Geistes*,” meent deze vorser, „und in Dingen des Geistes nimmt es nicht leicht Einer strenger, enger und härter als ich [...]. Lieber Nichts wissen, als Vieles halb wissen! [...] Ich – gehe auf den Grund.”³⁵³ Nog iemand die niet zonder zekerheden kan overleven, vindt men in de figuur van de laatste paus. Ook na de dood van zijn meester blijft hij een lakei die niet vrij kan zijn, maar de vermoorde God onverminderd blijft dienen. Met een bezwaard gemoed houdt hij vast aan de idealen van cultuur en humaniteit. Bijna het tegengestelde geldt tot slot voor de bedelaar-uit-vrije-wil. Teleurgesteld en gedesorienteerd na de dood van God zoekt hij het geluk op aarde; omdat hij het niet vond bij de rijken en zelfs niet bij de armen, nam hij tenslotte zijn toevlucht tot de koeien. Het

³⁵⁰ NIETZSCHE, F. (1887/1999d), ‘Zur Genealogie der Moral’, 245-412 in *Kritische Studienausgabe Band 5*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag [hierna verkort tot: *GM*], p. 399

³⁵¹ DELEUZE, 1962/2007, p. 67 [cursivering: M.B.]

³⁵² *Zarathustra*, p. 358 [IV, Vom höheren Menschen, 3.]

³⁵³ *Zarathustra*, p. 311 [IV, Der Bluteigel]

spreekt voor zich dat hij, door het menselijke geluk dáár te zoeken, de cultuurmens met een heftig gevoel van ressentiment bejegt.

Al manifesteren de reactieve krachten zich duidelijk bij deze hogere mensen, toch verdoemt Nietzsche hen niet en laat hij hen door Zarathustra uitnodigen tot een bezoek aan diens grot. Ze zijn immers ondanks hun uitingen van ressentiment, slecht geweten en ascetisch ideaal – kortom van nihilisme – toch ook Zarathustra's compagnons. In tegenstelling tot de laatste mensen die zich blind in het verderf storten, zijn deze figuren immers zoekende en wensen ze de actieve creatieve krachten die in hun 'innerlijke atelier' werkzaam zijn, ten dienste te stellen van de vergane cultuur en humaniteit in de hoop minstens een equivalent voor hetgeen verloren is, te vinden of te realiseren. Zoals Deleuze aangeeft: „Nous devons tenir compte de ce double aspect afin de comprendre pourquoi Zarathoustra traite l'homme supérieur de deux façons: tantôt comme l'ennemi qui ne recule devant aucun piège, aucune infamie, pour détourner Zarathoustra de son chemin; tantôt comme un hôte, presque un compagnon qui se lance dans une entreprise proche de celle de Zarathoustra lui-même.”³⁵⁴ Onvoldoende vertrouwd met of niet overtuigd van de queeste die naar de *Übermensch* moet leiden, zijn de hogere mensen ronduit hinderlijk door hun menselijke, al te menselijke opstelling. Tegelijk is hun eigen zoektocht wel authentiek en verdienen ze in hun ondernemingen gesteund te worden. De tijd die is verstreken tussen de publicatie van *Also sprach Zarathustra* en de dag van dit schrijven, heeft aan die situatiehorizont weinig gewijzigd, tenzij dan dat de toen nog dreigende ondergang van de cultuur zich inmiddels schijnt te hebben voltrokken en dientengevolge méér hogere mensen hun zoektochten en jammerklachten aan het papier hebben toevertrouwd.

Bij drie van deze hogere mensen die in de twintigste eeuw leefden, wordt het oor in de volgende hoofdstukken te luisteren gelegd. Alle drie hebben ze de dood van de cultuur in hun eigen denken een plaats gegeven, waarbij ze in meerdere of mindere mate op zoek gaan naar oorzaken en remedies, maar soms ook als wanhopige rabauwen in de literatuur tekeergaan. Het is immers niet voorspelbaar hoe iemand exact reageert op het kijken in de afgrond, zoals Trilling dat ooit verwoordde: „[B]oth dutifully and gladly, they have looked into the Abyss, and the Abyss has greeted them with the grave courtesy of all objects of serious study, saying: 'Interesting, am I not? And exciting, if you consider how deep I am and what dread beasts lie at my bottom. Have it well in mind that a knowledge of me contributes materially to your being whole, or well-rounded, men.'”³⁵⁵

De eerste hogere mens, zoals die *well-rounded man* ook kan worden genoemd, met wiens geschriften een gedachtewisseling wordt aangegaan, is meteen een wat vreemde eend in de bijt. Op grond van zijn levensdata zou men kunnen verwachten dat hij zich nog inschrijft in de oude reeks decadentieaanklachten waar Donne, Arnold en Papini representanten van zijn, maar niets is minder waar. Georg Simmel behoefde net als Karl Kraus geen kennismaking met het Hitlerregime om te beseffen dat de humanistische cultuur in de twintigste eeuw ernstig onder druk zou komen te staan en herkende voor

³⁵⁴ DELEUZE, 1962/2007, p. 191

³⁵⁵ TRILLING, L. (1961), geciteerd in HIMMELFARB, 1994, p. 3

vele anderen de maatschappelijke tendensen die deze ommekeer *in statu nascendi* verraden. Met Arnold Gehlen zal vervolgens de instinctarmoede van het *Mängelwesen* mens en diens (tenminste volgens Gehlen) actuele zorgwekkende minachting voor sociale instituties op de fotografische plaat worden vastgelegd. Theodor Wiesengrund-Adorno (samen met zijn geestesgenoot Max Horkheimer), tot slot, mag uitleggen wat er zoal aan oude mythen en wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische demonen woont in het huis van de Verlichting.

Gaandeweg zal de lezer er zich van kunnen overtuigen dat die drie figuren niet willekeurig zijn gekozen, maar een zekere symphonisch gestemde gemeenschap vormen, waarin stemmingen en pogingen tot verstaan en uitleg met elkaar op een onontwarbare manier met elkaar verstrengeld raken. Makkelijk wordt de tocht niet en prettig evenmin, maar de lezer die kennis heeft kunnen maken met de ontdekking van het *eigentliche Nihilism* en dit fysiek (misschien) nog net draaglijk vond, dient te worden herinnerd aan de weinig comfortabele positie van de interpreter die wel teksten kan selecteren en zijn vragen op eigen discretie kan wenden, maar uiteindelijk luisteren moet en zich door een tekst iets moet willen laten vertellen. Bovendien werd in navolging van Heidegger een *toedekkend ontwijken van het hier en nu* expliciet als ontoelaatbaar afgewezen, wat impliceert dat er geen authentiek alternatief is te vinden voor een worsteling met het nihilisme *pur sang*. En het is precies daaraan dat de (hierna voor te stellen) hogere mensen zich wagen – net als de auteur van deze studie.

TRAGEDIE VAN DE CULTUUR —
GEORG SIMMEL & ERNST CASSIRER

*Aber noch ist uns das Dasein verzaubert; an hundert
Stellen ist es noch Ursprung. Ein spielen von reinen
Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert.*³⁵⁶

Een sprong in het duister. Zo clichématig, maar toch ook oprecht direct en onverbloemd VAN BERLIJN
becommentarieert Georg Simmel (1858-1918) zijn verhuis van Berlijn naar Straatsburg in NAAR
het voorjaar van 1914 in een brief aan Hermann graaf von Keyserling (1880-1946). Hij STRAATSBURG,
beantwoordt daarmee een verbaasde of mogelijk zelfs bezorgde vraag van de Baltisch- VAN BIJVAL NAAR
Duitse cultuurfilosoof en erudiete wereldreiziger, waarvan de woordelijke inhoud VERSLAGENHEID
weliswaar verloren is gegaan, maar zich min of meer laat afleiden uit de wijze waarop
de repliek wordt geformuleerd. Simmel laat in zijn schrijven immers duidelijk blijken dat
ook hij, net als zijn correspondent in een andere uithoek van het eengemaakte Duitsland,
nog niet goed weet of beseft aan welk avontuur hij met zijn uitwijking is begonnen,
terwijl hij zich tegelijkertijd erg goed bewust is van wat hij na 56 jaar onafgebroken
residentie in Berlijn als betrachting en missie achterlaat: „Verzicht auf eine Einwirkung
auf die deutsche Kultur.”³⁵⁷

Welke gebeurtenissen, welke omstandigheden brachten Simmel ertoe om het
Pruisische hoofdstedelijke heem te verruilen voor een woon- en werkplaats op de grens
van het keizerrijk, midden in een politieke vuurlinie, doch zonder twijfel gelegen in de
periferie van het Duitse (én Franse) culturele en intellectuele leven, van waaruit het schier
onmogelijk is om in te werken op het sociaal-cultureel dominante discours van een
cultuurgebied? Vooral ook: welke impact heeft die verhuisbeweging naar de Elzas op het
denken, het werk en de levenservaring van een van de grondleggers van de (wijsgerige)
sociologie gehad? Simmels eigen antwoord – „[D]as wird nicht so leicht jemand begreifen
u. ist vielleicht nicht zu begreifen. Aber gewisse Dinge tut man nicht aus einem
angebbaren Grunde; sie geschehen eben, eine praktische *causa dei*.”³⁵⁸ – is niet zonder
meer behulpzaam. Een kleine terugblik op zijn tot dan afgelegde levenspad verschaft
echter verscheidene aanknopingspunten.

Simmel groeide op in wat men gerust een *booming city* mag noemen. In de tweede
helft van de negentiende eeuw ontwikkelde Berlijn zich van een nauwelijks met elkaar
verbonden lappendeken van kleinere gemeenten (met de dubbelstad *Berlin-Cölln* als kern)
op beide oevers van de Spree tot een wereldstad die qua inwoneraantal amper voor Parijs
moest onderdoen en haar plaats als hoofdstad van het nog jonge keizerrijk op het

³⁵⁶ RILKE, 1922, Zweiter Teil, X

³⁵⁷ SIMMEL, G. (1914/2008b), ‘Georg Simmel an Graf Hermann Graf von Keyserling. Brief vom 22. April 1914’, 312-315
in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 312

³⁵⁸ SIMMEL, 1914/2008b, p. 312

politieke, economische en (aanzelender) culturele wereldtoneel opeiste.³⁵⁹ Hij werd er in een woning nabij de kruising van de Leipziger- en Friedrichstraße geboren als de jongste zoon van Eduard en Flora Simmel, die zich al bijna twee decennia in de opkomende metropool hadden gevestigd om er als kooplieden gestalte te geven aan de nog steeds bestaande (intussen tot industriële gigant uitgegroeide) confiserie Felix & Sarotti, gespecialiseerd in de verkoop van (geïmporteerde) exquise Franse lekkernijen. Niet toevallig was Parijs in hun jongvolwassen jaren de eerste bestemming geweest van deze Silezische emigranten, wier familiebanden terugvoeren tot Dyhernfurth (het huidige Brzeg Dolny), destijds een centrum voor joods-religieuze boekdrukactiviteiten,³⁶⁰ gelegen op ongeveer vijfendertig kilometer ten noordwesten van Breslau (tegenwoordig Wrocław), de Hanzestad waar zowel vader (in 1807) als moeder Simmel (in 1818) het levenslicht zagen.

Het grote gezin genoot een zekere welvaart, zonder dat van echte weelde sprake was. Die omstandigheden stonden garant voor inzake primaire levensbehoeften tamelijk onbekommerde, maar daarom op emotioneel vlak nog niet uitgesproken gelukkige kinderjaren, die hij met zijn oudere broer en vijf zussen hoe dan ook in minder nooddriftige omstandigheden doormaakte dan vele andere, nadien aangekomen inwijkelingen, waarover Joseph Roth later met een mild sarcasme zou optekenen: „Kein Ostjude geht freiwillig nach Berlin. [...] Berlin ist eine Durchgangsstation, in der man aus zwingenden Gründen länger verweilt. [...] Sie haben nicht genug Geld. Oder ihre Papiere sind nicht in Ordnung. Freilich: die Papiere! Ein halbes jüdisches Leben verstreicht in zwecklosem Kampf gegen Papiere.”³⁶¹

De relatieve, want bij momenten toch enigszins preciaire voorspoed nam in 1874 een einde met vaders dood. De nalatenschap was weliswaar niet geheel onbeduidend, maar het is toch vooral dankzij de steun van diens peetoom, voogd en latere adoptievader, de eveneens uit de omgeving van Breslau afkomstige Julius Friedländer, mede-eigenaar van de muziekuitgeverij C.F. Peters, dat Simmel in staat werd gesteld om een universitaire studie geschiedenis aan te vatten (bij Theodor Mommsen), die hij echter al snel verruilde voor een wijsgerige opleiding (bij Heymann Steinthal en Moritz Lazarus). Ook na zijn promotie hielpen de gelden van Friedländer hem om als vrij auteur de financiële eindjes aan elkaar te knopen.

³⁵⁹ De biografische gegevens over Georg Simmel zoals ze in deze en volgende alinea's worden gepresenteerd, werden ontleend aan o.a. COSER, 1971/1978, pp. 194-199; LANDMANN, M. (1958), 'Bausteine zur Biographie', 11-33 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot; SIMMEL, H. (1976), 'Auszüge aus den Lebenserinnerungen', 247-268 in BÖHRINGER, H. & GRÜNDER, K. [REDS.], *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann en RAMMSTEDT, O. (2015), 'Dokumente zu Simmels Leben und Werdegang', 141-459 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 24*, Berlin: Suhrkamp. Opgemerkt dient te worden dat Simmels levensloop tot op heden niet eenduidig gedocumenteerd werd; een (intellectuele) biografie staat dan ook hoog bovenaan het wenslijstje van Simmel-vorsers zoals Ottheim Rammstedt (persoonlijke communicatie, 2016).

³⁶⁰ SALFELD, S. & BROYDÉ, I. (1906), 'Dyhernfurth', 24-25 in SINGER, I. [RED.], *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. Volume 5*, New York / London: Funk and Wagnalls

³⁶¹ ROTH, J. (1927/2015), *Juden auf Wanderschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 64

Tijdens zijn loopbaan greep Simmel immers herhaaldelijk naast een behoorlijk bezoldigde aanstelling aan de koninklijke Friedrich-Wilhelms-Universität, zoals de Humboldt-Universität toen nog heette, en ook het lobbywerk van (onder anderen) Max Weber en Wilhelm Windelband om hem in Heidelberg als *Ordinarius* aan te stellen (in 1908 en 1915), bleef vruchteloos. Dat Simmel er niet in slaagde om een volwaardige academische carrière uit te bouwen, of zelfs nog maar een regelmatig inkomen te verwerven, had veel te maken met minstens latente antisemitische overtuigingen, zowel binnen de universiteit als in hoge ambtelijke en vorstelijke kringen. Dat hij, net als andere familieleden, (evangelisch) werd gedoopt en zich feitelijk niet-religieus opstelde (volgens zijn zoon Hans trad hij uiteindelijk zelfs formeel uit het christendom, zonder echter een al te openlijk atheïstische positie in te nemen), milderde die vijandigheid geenszins. Nochtans waren niet uitsluitend zulke sentimenten debet aan de opgeworpen hindernissen; ook zijn atypische publicatiedrift, die zich uitte in een veelheid aan soms wel heel eigenzinnige tot zelfs frivool aandoende bijdragen over wijsgerige, sociologische, esthetische of ethische vraagstukken voor diverse kranten en tijdschriften, werd beslist niet door iedereen gesmaakt en noopte hem tot een bestaan in de marge van het heersende academische bestel.

Desalniettemin maakte hij eerst (vanaf 1885) als *Privatdozent* en later (vanaf 1900) als *außerordentlicher Professor* furore in de collegezalen. Wanneer hij uiteenzettingen gaf over sociologische, wijsgerige of tijdsdiagnostische onderwerpen wist hij zich als een uitstekend agoog en orator verzekerd van een schare toehoorders (tot 400 geïnteresseerde mannen én vrouwen, officieel geregistreerde en clandestiene ‘vrije’ studenten³⁶²), waartoe gedurende korte of langere tijd onder anderen Ernst Cassirer, Siegfried Kracauer, Georg Lukács en José Ortega y Gasset mochten worden gerekend. Zijn essays als *Feuilleton*-auteur in onder andere de burgerlijk-liberale *Vossische Zeitung* (verschijnend in Berlijn, maar met bovenregionale uitstraling), zijn inzet als redactielid voor het cultuurkritische en -filosofische tijdschrift *Logos* (verschijnend in Tübingen, maar bekend in het hele Duitse cultuurgebied) en regelmatige bijdragen aan het satirisch-provocatieve kunstblad *Jugend* (dat zijn naam gaf aan de Jugendstil en vanuit München een ietwat reactionaire oppositie voerde tegen de keizer), verleenden hem bovendien een grote bekendheid buiten de universiteitsgebouwen, wat op zijn beurt resulteerde in talrijke uitnodigingen voor lezingen in binnen- en buitenland (niet gespeend van – al dan niet aan de joodse diaspora refererende – zelfspot omschreef Simmel zichzelf wel eens als een *Wanderprediger*) en een behoorlijke interesse uitlokte in zijn meer academische, maar nooit pedant-*academistische* en steevast stilistisch verzorgde boekwerken – hoofdzakelijk thematische essaybundels, bestaande uit geredigeerde collegedictaten, redevoeringen en verspreide geschriften.

Graag geziene gasten waren hij en zijn echtgenote, de schilderes en filosofe Gertrud Kinel (publicerend onder het pseudoniem Marie Luise Enckendorff), bovendien in de salon van het kunstenaarsechtpaar Reinhold en Sabine Lepsius. De traditionele, aristocratische

³⁶² SIMMEL, G. (1914/2008a), ‘Georg Simmel an Adolf Harnack. Brief vom 3. Januar 1914’, 268-271 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 271

en burgerlijk-elitaire salontraditie stond rond de eeuwwende sterk onder druk, zodat nog slechts een beperkt aantal salons met een specifieke focus op politiek, financiën of kunst bleven bestaan. De conversatiekamer van Lepsius presenteerde zich in die context als een dissident project met sterk maatschappelijk en artistiek progressieve trekken. Er werd bijvoorbeeld geen aandacht geschonken aan uiterlijke verschijningsvormen en materiële rijkdom. In plaats van een mondain oord, was de salon van Lepsius volgens onderzoekster Wilhelmy-Dollinger „eine sehr gesuchte Geselligkeit in harmonischer Atmosphäre.”³⁶³ Of, zoals Sabine Lepsius het zelf omschrijft: „Eine Insel hatten wir uns geschaffen, und sie zog eine ganze Schar an aus allen Kreisen der Berliner Gesellschaft, vom armen Künstler bis zur Hochfinanz.”³⁶⁴

Of een betekenisvol aantal lieden uit hoge financiële milieus tot de habitués mochten worden gerekend, is twijfelachtig. Voor zover dat valt na te gaan (salons hielden doorgaans geen formele gastenlijsten bij), bestond de kerngroep veeleer uit minder vermogende plastische kunstenaars, muzikanten, dichters, schrijvers en geesteswetenschappers. Onder hen een niet gering aantal vrouwen, want bij Lepsius discussieerden beide geslachten op voet van gelijkheid, hetgeen een aantrekkingskracht uitoefende op persoonlijkheden zoals de kunsthistorica (en Simmels maîtresse) Gertrud Kantorowicz (in 1945 in het getto van Theresienstadt overleden), de psychoanalytica Lou Andreas-Salomé en de grafica en beeldhouwster Käthe Kollwitz.

Als onbetwiste ‘ster’ en ‘publiekstrekker’ van de salon moet echter Stefan George worden aangewezen.³⁶⁵ In het inleidende hoofdstuk werd diens programma reeds kort toegelicht, dat draaide rond een symbolistisch en hoogst idiosyncratisch vervolmakingsstreven van de Duitse lyriek en haar mogelijkhedenvoorwaarden, waartoe hij, gebruik makend van zijn – door sommigen als ‘onaards’ omschreven – charisma, de knapste jonge geesten intellectueel en emotioneel aan hem trachtte te binden. George gebruikte de salon van Lepsius regelmatig als een presentatieruimte voor zijn dichtwerk, die daarvoor werd aangekleed en gereorganiseerd als betrof het een *Mysteriengrotte* of een geheime loge met bijzondere ceremonieën. Dit buitensporig gedrag, deze geëxalteerde persoonlijkheidscultus, met de daaraan gekoppelde volstrekte onontvankelijkheid voor eender welke vorm van kritiek, gaf al snel aanleiding tot onvrede bij sommige habitués en zou uiteindelijk leiden tot het verbreken van de vriendschapsband tussen George en het echtpaar Lepsius.³⁶⁶

Hoewel het binnen het bestek van deze studie onmogelijk is om dieper in te gaan op de veelheid aan ontmoetingen die, mede wegens de voortdurend wisselende

³⁶³ WILHELMY-DOLLINGER, P. (2000), *Die Berliner Salons*, Berlin: Walter de Gruyter, p. 356

³⁶⁴ LEPSIUS, S., geciteerd in WILHELMY-DOLLINGER, 2000, pp. 356-357

³⁶⁵ Het relaas van de vriendschap en bijhorende briefwisseling tussen George en het echtpaar Lepsius werd door Sabine Lepsius op schrift gesteld en gepubliceerd als LEPSIUS, S. (1935), *Stefan George. Geschichte einer Freundschaft*, Berlin: Die Runde. Een kritische, omvattende biografie vindt men in KARLAUF, T. (2007), *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg, op zijn beurt scherp gerecenseerd door MEYER, I. (2007), ‘George, Simmel, Weber, v. Stauffenberg – und die Neue Mythologie’, 129-160 in *Simmel Studies*, Vol. 17, Nr. 1

³⁶⁶ WILHELMY-DOLLINGER, 2000, p. 360

samenstelling ervan, binnen de salon plaatsvonden, mag het duidelijk zijn dat Simmels sociale leven zich grotendeels in deze dynamische omgeving afspeelde, die hem in staat stelde om als onmiskenbaar societyfiguur *on speaking terms* te blijven met collega's, jonge talenten, toehoorders en lezers. Wanneer Simmel in 1914 uiteindelijk een hoogleraarschap aanvaardde in Straatsburg, viel hem het afscheid van deze gemeenschap (of minstens een bont gezelschap van kennissen en vage bekenden) bijzonder zwaar, alsof het een verbanning betekende uit het actieve maatschappelijke leven – wat in een reeds geciteerde passage uit een brief aan Keyserling tamelijk expliciet wordt aangestipt en door Gertrud Simmel nog wordt beklemtoond in een schrijven aan Marianne Weber, waarin ze het harde verdikt optekent: „Es war ein Abgehen von der vollen Höhe des Lebens, der Leistung und der Wirkung. [...] Ich weiss heute nicht, ob er gegangen waere, wenn er das vorher voll uebersehen haette.”³⁶⁷

Had Simmel zijn aanstelling in Straatsburg überhaupt kunnen weigeren? De overgeleverde correspondentie tussen diverse betrokken actoren maakt in ieder geval de ongelijke keuzemogelijkheid duidelijk waarvoor hij zich geplaatst wist: ofwel aanvaardde hij dit door iedereen als 'laatste kans' beschouwde aanbod om een leerstoel te bezetten en voor het eerst in zijn leven een academisch respectabele positie te bekleden en een stabiele verloning te genieten, maar verloor hij 'Berlijn', inclusief de mogelijkheid om als publiek intellectueel te ageren, ofwel bleef hij in zijn thuisstad, omringd door zijn getrouwen en verzekerd van toegangen tot diverse maatschappelijke fora, maar diende hij de hoop op een professoraat of enige vorm van een vast inkomen definitief op te geven. De Straatsburgse *Ruf* werd door enkele van Simmels bekenden nog wel aangegrepen om ten minste een kleine, deeltijdse en onderbetaalde aanstelling in Berlijn te forceren, maar die pogingen stootten finaal op onbegrip en onwil van Ludwig Elster, de bevoegde geheimraad van het Pruisische *Kultusministerium*. De conclusie is duidelijk: weinig meer dan een dringende geldnood – ook het van Friedländer geërfde vermogen was intussen opgeleefd – dwong Simmel naar de Elzas te verhuizen.

Daar werd van hem verwacht dat hij wijsbegeerte en ethiek zou doceren, naar rato van zes tot acht lessen per week. Veel opzien viel daarmee niet te baren. De Straatsburgse universiteit kon om (cultuur)politieke redenen weliswaar rekenen op aanzienlijke werkmiddelen, zowel voor de oprichting en uitbreiding van gebouwen, als voor de bezoldiging van academisch personeel, maar haar militante Duitse karakter bekoorde de veeleer Fransgezinde burgerij nauwelijks, wat haar studentenaantal en publiek aanzien bepaald niet ten goede kwam. Nadat de universiteitsgebouwen in augustus 1914 bovendien grotendeels hun academische functie hadden verloren en werden heringericht als militair hospitaal en commandopost, bezochten nog slechts tien tot twintig studenten regelmatig Simmels colleges, zowat de helft van het studentenaantal in vredestijd en minder dan een tiende van het aantal dat hij in Berlijn gewend was.³⁶⁸

³⁶⁷ SIMMEL, S., geciteerd in LANDMANN, M. (1958), 'Bausteine zur Biographie', 11-33 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot, p. 31

³⁶⁸ BECHER, H.J. (2008), 'Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter (1888-1981)', 42-49 in *Revue des sciences sociales*, Nr. 40

Op Simmel had het verhuizen, het uitbreken van de oorlog en de daarmee verbonden graduele reductie van zijn doceerverplichtingen een duidelijk merkbare, zij het niet eenduidige, uitwerking, die zich laat voelen in zijn persoonlijk leven, in de focus van zijn geschriften en in de toonzetting van zijn brieven. Bevoorrechte getuigen zoals zijn Straatsburgse assistent (en latere decaan van de protestantse theologische faculteit) Charles Hauter (1888-1981) en zijn (enige) zoon Hans Simmel (1891-1943), benadrukken dat dit zeker niet zijn beste of meest constructief-productieve jaren waren. Niet alleen liet hij geen gelegenheid onbenut om zijn verzuchting te verwoorden om op de een of andere manier toch nog een formele opdracht (of minstens een gegronde verblijfsreden) in Heidelberg te verwerven,³⁶⁹ zijn zoon herinnert zich bovendien het „zum Pessimismus neigenden Lebensgefühl meines Vaters“³⁷⁰ van die jaren, een wat onbestemde melange van verslagenheid (zowel omwille van de destructieve krachten die het oorlogsgeweld op de Duitse cultuur losliet, als omwille van de afstand met de Berlijnse entourage), een voorgevoel over een nakend levenseinde (acute ongerustheid over zijn gezondheidstoestand was er tot begin 1918 niet, maar Simmel geloofde niet dat hij oud zou worden) en tegelijk de wens om een aantal aangevatte werken te voltooien (waarvoor hij in Straatsburg dankzij de verstoorde werking van de universiteit wel meer tijd kon vrijmaken).

Uiteindelijk zou Simmel in zijn laatste levensjaren, ondanks de deplorabele historische en persoonlijke omstandigheden in de Elzas, erg uiteenlopende titels laten verschijnen, zoals *Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch* (1916), *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen. Reden und Aufsätze* (1917), *Grundfragen der Soziologie* (1917), en, als laatste drukkbaar gemaakt maar postuum uitgebracht werk, *Lebensanschauung* (1918). Met uitzondering van de tweede titel, lijken de publicaties naadloos aan te sluiten bij zijn vroegere werk, zoals de (cultuur)sociologische en -filosofische monografieën *Philosophie des Geldes* (1900) en *Soziologie* (1908), kunstenaarsportretten van Michelangelo (*Michelangelo. Ein Kapitel zur Metaphysik der Kultur*, 1910/11) en Rodin (*Rodins Plastik und die Geistesrichtung der Gegenwart*, 1902) in de bundel *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (1911) en de studies *Kant und Goethe* (1906) en *Schopenhauer und Nietzsche* (1907). De hedendaagse lezer en interpreet staat daarom bloot aan de verleiding om Simmels geschriften over het oorlogsthema zonder veel omhaal terzijde te schuiven³⁷¹ en zijn studie te richten op hetgeen zich klaarblijkelijk aandient als de *kern* van zijn denken: een wijd vertakte, soms hoogst idiosyncratische gedachteconstructie, gebouwd rond sociaal-

³⁶⁹ Cf. o.a. SIMMEL, H., 1976, p. 256; GOTHEIN, E. (1958), 'Erinnerungen an Simmel von Eberhard Gothein', 144-147 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot; HERMANN, G. (1958), 'Erinnerungen an Simmel von Georg Hermann', 162-166 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot

³⁷⁰ SIMMEL, H., 1976, p. 258

³⁷¹ Een vermeldenswaardige uitzondering hierop vormt LECK, R.M. (2000), *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology. The Birth of Modernity, 1880 to 1920*, Amherst: Humanity Books, waarin de auteur een beeld schetst van de vermeende intellectuele evolutie die Simmel doorheen de oorlogsjaren in drie onderscheiden fasen zou hebben doorgemaakt, maar daarbij de feitelijke chronologie van de bijdragen in *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* veronachtzaamt (cf. voetnoot 372).

esthetisch-wijsgerige (kortom: transdisciplinaire) beschouwingen over het actuele wezen en de vermoede transformaties van verschillende cultuurmanifestaties, met daarbij een specifieke aandacht voor de potentiële doorwerking van hoogst individuele uitingen van kunstenaars en andere denkers.

Ook in het eerste hoofdstuk van deze studie (cf. *Ontdekking van het nihilisme*) werd aan de oorlogsgeschriften voorbijgesneld. Simmels op schrift gestelde ambivalente patriottische sympathieën en diens diepe overtuiging getuige te zijn van een grote sociale en culturele omwenteling, werden daar wel kort aangestipt om zijn positie tussen de sterker pacifistisch ingestelde Max Weber en de tot haatprediker verworpen Werner Sombart te duiden, maar zonder veel uitweiding welwillend gekwalificeerd als blijk gevend van een onbedorven *esprit*, die individualiteit en authenticiteit uitstraalt, tot op zekere hoogte coherent en verzoenbaar met zijn oudere werken. Daarop moet hier worden teruggekomen, want zonder nadere elaboratie is die conclusie lang niet zo vanzelfsprekend als ze daar werd geponeerd.

OORLOGS-
GESCHRIFTEN:
VERTWIJFELING
EN EEN
HOOPVOLLE
NOOT

De titel buiten beschouwing gelaten, dient *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* zich aan als een geschrift dat niet zo heel erg veel verschilt van zijn andere werken. Zoals vaker bij Simmels publicaties gaat het om een bundeling van licht bewerkte redevoeringen en eerder in periodieken verschenen essays. In dit geval slechts twee van elk genre. Eveneens in overeenstemming met eerdere bundels werd geen bijzondere aandacht besteed aan vlotte overgangen tussen de verschillende teksten (hoewel de chronologie van de bijdragen licht werd gewijzigd om een bepaalde spanningsboog op te bouwen³⁷² en met een ambigue maar al bij al hoopvolle wens te kunnen afsluiten) en ook in een substantiële inleiding of een synthetiserende afsluiting wordt niet voorzien. In het voorwoord houdt Simmel het bij een uiterst korte verontschuldiging voor het frequent (speculatief) vooruitblikken op een toekomst die nog lang niet aan de orde is, vermits de oorlog op dat ogenblik onverminderd woedt. De promotietekst van de uitgever, die mogelijk reeds de pen van de auteur verraadt, heeft het dientengevolge bescheiden over een *Büchlein* (de mode volgend in *Fraktur* gezet), waarvan de lezer nochtans mag verwachten dat het „den Krieg mit der Kraft eines visionären Durchblickes [begleitete] und [...] die Wandlungen in der Beurteilung des Krieges [zeigt.]”³⁷³

Op die laatste acht woorden hoeft niet te worden afgedongen: het boekje is zo samengesteld dat Simmels veranderende houding ten aanzien van de oorlog en de mogelijke betekenis ervan voor een nog onbekende, toekomstige tijd duidelijk tot uiting komt. Men mag zich daarbij echter geen eenvoudige evolutie voorstellen, bijvoorbeeld als zou Simmels aanvankelijke geestdrift gaandeweg zijn omgeslagen in een geprononceerde pacifistische opstelling, zoals die bijvoorbeeld in Karl Kraus' wrange satire *Die letzten Tage*

³⁷² In de bundel wordt *Deutschlands innere Wandlung* (november 1914) gevolgd door *Die Dialektik des deutschen Geistes* (september 1916) en *Die Krisis der Kultur* (januari 1916), om af te sluiten met *Die Idee Europa* (maart 1915).

³⁷³ FITZI, G. & RAMMSTEDT, O. (1999), 'Editorischer Bericht', 426-442 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 429

der Menschheit of Romain Rollands *Au-dessus de la mêlée*³⁷⁴ was te vinden. Van een ordinaire verheerlijking van het oorlogsgeweld is bij Simmel, in tegenstelling tot bij andere geleerde tijdgenoten, sowieso geen sprake; voor zover dat valt na te gaan, legitimeert hij nergens in zijn oeuvre expliciet het gebruik van dodelijk militair geweld. Daarentegen geeft hij wel op diverse plaatsen uitdrukking aan gevoelens van ontsteltenis (*Erschütterung*), beschrijft hij het gemis van een vervlogen droom (*ausgeträumter Traum*) en blijkt uit zijn schrijven in die periode een grote mate van desoriëntatie.³⁷⁵ Evenmin vindt men in zijn werk uitgewerkte vijandsbeelden die Frankrijk of Engeland zouden betreffen (al valt weinig sympathie op te tekenen ten aanzien van de Verenigde Staten van Amerika, waarin hij een potentiële culturele bedreiging voor Duitsland ziet), maar anderzijds treft men er wel scherp geformuleerd onbegrip in aan ten aanzien van (pacifistische) voorvechters van wat hij als een grotesk internationalisme beschouwt, waarvan de overtreffende trap zich volgens hem uit in een naïef *Globetrottertum*.³⁷⁶

Simmels vredelievendheid wint het in politiek opzicht dus niet van wat men een pragmatische *realpolitische* ingesteldheid zou kunnen noemen. Niet aan het begin van de oorlog en ook vier jaar later niet, tenzij, en zelfs dan nog vooral tussen de regels, een viertal maanden voor zijn dood in een intense briefwisseling met graaf von Keyserling (waar ter afsluiting van dit hoofdstuk nog nader wordt op ingegaan). Simmel een pragmatische houding toeschrijven is misschien zelfs een te neutrale omschrijving, die geen recht doet aan zijn diepe overtuigingen, vermits hij nooit in formele bewoordingen iets heeft teruggenomen van de begeesting die hij in de eerste bijdrage in de bundel maximaal gestalte geeft door uitdrukkelijk emotionele partijdigheid te laten primeren op redelijke onderzoekingen in een uitroep die bijna als een geloofsbelijdenis klinkt:³⁷⁷ „Ich liebe Deutschland und will deshalb, daß es lebe – zum Teufel mit aller ‘objektiven’ Rechtfertigung dieses Wollens aus der Kultur, der Ethik, der Geschichte oder Gott weiß

³⁷⁴ Van bij aanvang van de Eerste Wereldoorlog schreef de pas naar Zwitserland uitgeweken Rolland een reeks cassante pacifistische pamfletten, die voornamelijk als bijlage in het *Journal de Genève*, maar bij gelegenheid ook in *De Amsterdamer* (de voorloper van *De Groene Amsterdamer*) en het *Svenska Dagbladet* werden gepubliceerd en later gebundeld een grote verspreiding in Frankrijk en Verenigd Koninkrijk kenden. Rolland trekt erin van leer tegen de staatshoofden die hij met nauwelijks verholten woede criminelen noemt, benadrukt dat de Europese volkeren geen reden hebben om zich in een oorlog te engageren, dat integendeel de Europese gedachte moet gekoesterd en uitgebouwd worden en roept op tot de installatie van een door de neutrale staten te organiseren *Haute Cour morale*, een *tribunal des consciences*, dat recht moet spreken over het door de grootmachten ontplooid geweld. – ROLLAND, R. (2014), *Au-dessus de la mêlée*, Paris: Payot

³⁷⁵ SIMMEL, G. (1914/1999), ‘Deutschlands innere Wandlung’, 13-29 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 13

³⁷⁶ SIMMEL, G. (1915/1999), ‘Die Idee Europa’, 54-58 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

³⁷⁷ Volledigheidshalve moet worden opgemerkt dat het niet duidelijk is of Simmel überhaupt in de mogelijkheid zou zijn gesteld om een radicale pacifistische stelling in te nemen. In de zomer van 1915 werd hij immers ei zo na uit zijn ambt ontheven nadat de censor „eine deutschfeindliche Gesinnung” had opgemerkt in bijdragen over de Europese idee in het *Svenska Dagbladet* (cf. voetnoot 374) en het *Berliner Tageblatt*. Uiteindelijk kwam hij ervan af met een waarschuwing en het verbod om in publicaties nog langer zijn politieke visie te delen. Dat verbod zou hij eerst in 1917 verbreken met de publicatie van *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen*. Cf. FITZI & RAMMSTEDT, 1999, pp. 429-430

was heraus. [...] Unwiderleglich ist nur das Unbeweisbare – unser Wille zur Deutschland, der sich über alle Deduktionen stellt.”³⁷⁸

Simmels basishouding mag men dus zeker als ambivalent betitelen: het geweld vervult hem met afkeer en aan ranzige oorlogsretoriek bezondigt hij zich bijgevolg niet, maar in tegenstelling tot Rolland of Zweig ontwikkelt hij geen humanistisch geïnspireerd betoog tegen (het geheel van) de oorlogvoerende partijen. Hij kiest als een minstens halfwassen patriot ondubbelzinnig, echter zonder een expliciete legitimering van de oorlogsvoering, in politiek opzicht partij voor Duitsland en steunt daarbij op een specifieke culturele notie van *Europäertum*, die het Engelse en Franse denken merkwaardigerwijze principieel insluit. Simmel houdt met andere woorden een convergentie van de standpunten voor mogelijk, maar alleen op een zodanige wijze dat daaruit de morele en culturele superioriteit van de Duitse (denk)tradities zal blijken.

Hoe tweeslachtig en daarom inherent interessant die basishouding door de erin verknoopte spanningsvelden moge zijn, dat is niet waar Simmel en zijn uitgever naar verwijzen wanneer ze de lezer van de essaybundel *evoluties in de beoordeling van de oorlog en 'visionaire' doorlichtingen* beloven. Waar het werkelijk om draait en waarin bovendien een toegang verscholen zit tot Simmels oeuvre, zijn verschuivingen in de beoordeling en duiding van de sociaal-culturele processen die de oorlog omgeven, sturen en ondersteunen.

Om dat goed te kunnen verstaan, moet nog iets meer over de reeds meermaals aangestipte eerste bijdrage in de bundel, getiteld *Deutschlands innere Wandlung*, worden vermeld. Oorspronkelijk was dat een redevoering, die Simmel uitsprak te Straatsburg op 7 november 1914.³⁷⁹ Hij presenteerde daarin als het ware een eerste interpretatie van de Duitse samenleving onder gewapend bewind. Hij steunt daarbij grotendeels op een begrippenkader dat zowel qua woordgebruik als inzake focus verrast omdat het, zeker bij een eerste lezing, slechts zeer ten dele overeenkomt met wat men van hem gewend is. Meegesleurd door het heersende enthousiasme en een weliswaar kwetsbaar geloof in het potentieel van een korte oorlog tegen de Europese naties die Duitslands ontwikkeling als wereldmacht bedreigen, formuleert hij tegen zijn gebruikelijke werkwijze in amper fundamentele inzichten of scherpe opvattingen, maar plaatst hij veeleer vanuit een *intuïtief aanvoelen* een nieuw sociaal contract (al vermeldt hij die term niet) of minstens een nieuwsoortig samenspel van het individu en zoiets onbestemd bovenindividueels als een *natie* in het vooruitzicht.

Na een korte beschrijving van de schokgolf die de oorlogsverklaring in Duitsland (en in zijn belevingswereld) veroorzaakte, probeert Simmel die intuïtie te omschrijven vanuit het nimmer wijkende besef dat wanneer de oorlog eenmaal voorbij zal zijn, het *nieuwe* Duitsland niet zomaar de draad met het verleden zal kunnen opnemen. Hij waarschuwt dat: „Wir [nur] wissen, daß auch der glücklichste Erfolg den unsäglich vielgliedrigen, in unsäglich Kompliziertheiten verfeinerten Aufbau des bisherigen Deutschland nicht

³⁷⁸ SIMMEL, 1914/1999, p. 23

³⁷⁹ Naar de originele, respectievelijk voor publicatie bewerkte versie van de redevoering wordt verwezen als SIMMEL, 1914/2003, respectievelijk SIMMEL, 1914/1999.

einfach wieder erstehen lassen kann; sondern das unbekannte Deutschland, das er verspricht, wird in jedem Fall ein anderes sein.”³⁸⁰ Die ongemakkelijke zekerheid, omgeven door de grootst mogelijke vraagstukken over hoe een en ander er effectief zal gaan uitzien, leidde bij Simmel reeds tot het „mehr oder weniger deutliche Bewußtsein, *das Deutschland von neuem in den Schmelztiegel geworfen ist,*” dat, wat hem betreft, „die maßlose Erschütterung dieser Tage vielleicht von noch tieferen Schichten her motiviert [hat], als die unmittelbare kriegerische oder politische Gefährdung.”³⁸¹

Hiermee geeft Simmel weliswaar, zoals men van hem als algemeen socioloog kan verwachten, impliciet aan dat hij niet zal uitwijden over militaire of politieke aangelegenheden, maar dat hij zich integendeel wil richten op sociale en culturele consequenties en uitdagingen van de oorlogstoestand. Hij doet dat in deze redevoering echter niet door terug te grijpen naar begrippenkaders die hij in zijn zogenoemde ‘grote’ *Soziologie* (die overigens geen echte monografie is, wel een patchwork van verbindende teksten en zorgvuldig uitgewerkte parentheses die de eigenlijke kern van het werk vormen) of elders ontwikkelde, waarbij hij in zijn typerende stijl grote en kleine samenlevingsvormen (zoals het in myriaden constellaties opduikende conflict, processen van sociale stratificatie, modeverschijnselen of de sociale relevantie van de maaltijd) tracht te vatten door na te gaan welke ‘microscopische’ sociale wisselwerkingen van individuele actoren schuilgaan achter ‘macroscopische’ oppervlaktefenomenen. In plaats daarvan bouwt hij, zonder zich al te zeer te bekommeren om een met zijn bekende werk compatibel theoretisch fundament, een redenering op die weliswaar doordeesemd is van het vitalistische denken waarin hij zich in zijn laatste levensjaren verdiepte, maar zich daarbij bedient van een bevreedend taalkundig idioom waarin het natiebegrip (en afgeleiden daarvan) een prominente rol speelt. Zo bericht hij over „einen neu gefühlten Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und der ganzen Nation,” die uitdrukking geeft aan een zogenaamd reeds langer latent aanwezige overtuiging „daß in der Existenz des Individuums nur ein beschränkter Teil wirklich individueller, auf sich selbst ruhender Besitz ist.”³⁸²

Het zijn zinsneden die de toevallige lezer wellicht niet als schokkend ervaart, maar voor wie met Simmels oeuvre enigszins vertrouwd is, moet de gedachte dat uitgerekend een *natie* – wat immers als een hoogst abstracte, van een directe levensimpuls gedepriveerde vorm mag gelden – individuen verbindt, als een harde confrontatie aanvoelen. Het lijkt alsof de auteur hoogverraad pleegt ten aanzien van zijn eigen werk, waarin de individuele, vitaliteit ademende levensimpuls doorgaans de eerste én laatste bron van (sociaal) handelen vormt. Van zijn hand is dan ook een slechts één jaar eerder gecomponeerde monumentale ode aan de mens als individu, die iedere gedachte en iedere handeling laat ontspruiten aan een hoogst persoonlijke en unieke levensopdracht (en geenszins uit iets bovenindividueels), na te lezen in *Goethe*, een zeldzaam voldragen monografie die volledig in het teken staat van een zoektocht naar het wezen van

³⁸⁰ SIMMEL, 1914/1999, p. 13-14

³⁸¹ SIMMEL, 1914/1999, p. 14

³⁸² SIMMEL, 1914/1999, p. 14

genialiteit: „Das menschliche Wesen ist erst dann wirklich ganz Individuum, wenn es nicht nur ein Punkt in der Welt, sondern selbst eine Welt ist, und daß es sie ist, kann es nur damit beweisen, daß seine Qualität sich als Bestimmung eines möglichen Weltbildes zeigt, als der Kern eines geistigen Kosmos, von dessen ideeller Totalität all seine einzelne Äußerungen nur ganz partielle Verwirklichungen sind.“³⁸³

In *Deutschlands innere Wandlung* verkondigt Simmel dus een basisgedachte die haaks staat op zijn eerdere werk, wat hem blootstelt aan de verdachtmaking dat hij zijn toehoorders (en later zijn lezers) heeft willen behagen door een gemakkelijke en populaire beschouwing te delen, hoewel er misschien alleen sprake was van desoriëntatie en onzekerheid over hoe het oorlogsgebeuren adequaat kon worden becommentarieerd in een tijds kader waarin bezonnenheid het slechts zelden won van hartstochtelijke geestdrift. Hoe het ook zij, het bevreedende karakter van de uiteenzetting wordt nog versterkt door de erin aanwezige, alles overheersende overtuiging als zou iedere (individuele of collectieve) handeling niet alleen van belang zijn in een context van wisselwerkingen tussen individuen (die evidentie laat hij zelfs onvermeld), maar ook voor de toekomst van de natie bepalend zijn. „Das ist das Wundervolle dieser Zeit,“ stelt Simmel met een geforceerde lichtvoetigheid of een weinig overtuigend ironiserend stijlement, „daß alles Praktische, alles Augenblickliche für die Gestaltung Deutschlands in unabsehbare Zukunft hinein, wichtig ist.“³⁸⁴ Vanzelfsprekend hoeft men dit ‘alles’ niet letterlijk op te vatten tot het absurde toe. Waar de auteur van uitgaat, is de observatie dat het sociale handelen in zijn algemeenheid sterk aan individualiteit inboet en in plaats daarvan toenemend een groepsmatig ageren wordt – zonder overigens de waardigheid van dat handelen bij voorbaat uit te sluiten of te hypothekeren.

In combinatie met het opheffen van alle zekerheden en het kwestieus, zelfs ‘labiel’ worden van de sociale orde, wint het aldus ontstane collectieve handelen aan betekenis en draagt het een potentieel beslissende kracht in zich voor de constitutie van een naoorlogs samenleven. Die kracht ontbeert echter iedere richting, waardoor niets met zelfs de geringste graad van waarschijnlijkheid over de toekomst kan worden gesteld. Het volk dat als collectivum handelt, toont zich actief en strijdvaardig, en geenszins door angst of onzekerheid geparalyseerd, maar verraadt niets over de richting die men aldus uitgaat. In tegenstelling tot wat men van Simmel als auteur van *Goethe* en promotor van de individualiteit, wortelend in een woekerend vitalisme dat zowel de ziel als de geest aanvuurt, zou verwachten, volgt op deze observatie echter geen kritisch-correctief pleidooi. ‘Labiel’ is het enige negatief geconnoteerde adjectief dat in de uiteenzetting opduikt en eerder psychologiserend werkt dan dat daarmee een politiek of cultureel relevante maatschappijkritiek zou worden ingeleid.

³⁸³ SIMMEL, G. (1913/2003), ‘Goethe’, 7-270 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 169

³⁸⁴ SIMMEL, 1914/1999, p. 15

Veeleer synthetiseert Simmel zijn beschouwingen: voor een heuse *Wende der Zeiten* weet men zich gesteld, die hij omschrijft als een volstrekt eenmalig omslagpunt dat niet kan worden afgeleid uit de loop van de geschiedenis of toekomstprognoses zoals men die in minder woelige tijden kan en durft voorspiegelen, maar enkel en alleen plaatsgrijpt in het ongeleide, ongebonden, onvatbare heden dat als ‘nu’ bekend staat.³⁸⁵ Een metamorfose van het menselijk leven staat klaar om zijn opwachting te maken, al valt niet te voorspellen hoe ingrijpend die gedaanteverwisseling effectief zal zijn. Klinkt dat alles als een opeenstapeling van truïsmen en voor de vuist weg hodiëcentrisch geformuleerde zinsneden, die de redenaar nergens op vastpinnen, zoals dat bij een causerie wel vaker gebeurt? Dat is mogelijk en iedere interpreet mag zich hierover een eigen oordeel vormen, maar het heeft er alle schijn van dat Simmel zijn uitspraken helemaal niet zo vrijblijvend opvatte, getuige zijn referentie aan Nietzsche wanneer hij zich – overigens minder scherp geformuleerd dan ze hier interpretatief wordt gereconstrueerd – de voor in nihilisme geïnteresseerde onderzoekers kardinale vraag stelt of de *nieuwe mens*, wiens geboorte kennelijk collectief in het verschiet ligt, werkelijk zal beantwoorden aan het ideaal van de *Übermensch*, een *surhomme au-delà-de-l’homme* (cf. eerste hoofdstuk: *Ontdekking van het nihilisme*), of finaal niet meer dan een heruitgave van de *moderne mens*, geketend aan en door onder meer moderne techniek en arbeidsdeling, zal blijven.³⁸⁶

Ook die lastige vraag impliceert hier, in de context van deze particuliere redevoering, niet noodzakelijk een negatief antwoord, maar sluit integendeel aan bij de openheid en onverschrokken hoopvolle stemming die in deze oratie te midden van een gebrek aan houvast merkwaardigerwijze overheerst en misschien nog het meest tot uiting komt wanneer hij een onverwacht nevenverschijnsel van de oorlogstoestand voor het voetlicht brengt. Simmel laat er weliswaar geen twijfel over bestaan dat zich met de oorlog een economische ramp voltrekt en „Deutschland wird, vergleichsweise, arm zurückbleiben – selbst,” voegt hij er nog met een vaderlandslievende ondertoon aan toe, „wenn ein glücklicher Ausgang des Krieges ihm Milliarden zurückgibt. Was an Industrien, an Handelsverbindungen, an Einrichtungen, an gut begründeten wie an gewagten Unternehmungen heute schon zusammengebrochen ist, was durch den Stillstand der Betriebe verloren gegangen ist, kann kein Mensch übersehen.”³⁸⁷ Toch is tegelijk met dat in elkaar storten van het economisch bestel nog iets anders gebroken: het *mammonisme*, het najagen van financiële rijkdom dat ontspoot in een hartstochtelijke verafgoding van geld, goud en waardepapieren.

Pardoes, met het vermelden van die Bijbels geïnspireerde term, passen alle puzzelstukken van de redevoering ineen en wordt minstens ten dele duidelijk waarom Simmel eerst een scène moest opbouwen waarop niet langer het geestelijk onafhankelijke individu de voornaamste rol speelt, maar wel het collectivum (al is het daarmee nog niet duidelijk waar dat natiebegrip plots vandaan komt). Reeds in zijn *Philosophie des Geldes* (1900) – in tegenstelling tot wat de titel laat vermoeden vooral een cultuursociologisch

³⁸⁵ SIMMEL, 1914/1999, p. 16

³⁸⁶ SIMMEL, 1914/1999, pp. 26-29

³⁸⁷ SIMMEL, 1914/2003, pp. 276-277

traktaat – besteedde Simmel veel aandacht aan iets wat hem (niet in het minst vanuit zijn liberaal-politieke ingesteldheid) fundamenteel dwars zat: dat het geld was uitgegroeid van een betrekkelijk onschuldig functioneel en symbolisch ruilmiddel in een economische handelingscontext, en in het beste geval zelfs een welgekomen hulpmiddel in het streven naar de geestelijke emancipatie van het individu, tot een absoluut doel *an sich*, los van ieder bezit of enige relatie met tastbare materiële objecten of geestelijke constructen, maar zuiver het voorwerp van een onbeschrijflijke hartstocht en na-ijver in het streven naar verwerving en een naderhand ongemeen achtingsvolle verering ervan.³⁸⁸

Hoewel Simmel het in de marge van de publicatie van *Philosophie des Geldes* nooit met zoveel woorden heeft laten optekenen, mag men aannemen dat hij door zoveel aandacht te schenken aan die kwestie, hoopte dat toch een handvol lezers zich zouden bezinnen over hun houding ten aanzien van het geld en de afgoderij dientengevolge afzweren. Hoeveel effect dat ressorteerde, valt uiteraard niet na te gaan en hoeft ook niet in alle ernst te worden uitgeplozen om zich daar een behoorlijk beeld van te kunnen vormen, maar de kansen op een algemene loutering keren gevoelig met de intrede van de eerste oorlogswinter. Althans, dat is wat Simmel heel expliciet aangeeft in een voetnoot bij de gedrukte versie van *Deutschlands innere Wandlung*. Hoewel hij daarin terugblikkend toegeeft dat hij zich had vergist (hij noemt het een *optimistische Täuschung*) om de economische offerbereidheid van het Duitse volk meteen te interpreteren als een radicale, collectieve breuk met het mammonisme, blijft hij er in het vierde oorlogsjaar nog steeds van overtuigd „daß eine gewisse, d.h. ungewisse Zahl von Menschen, deren letztes Wesen er [der Mammonismus, M.B.] noch nicht vergiftet hatte, aus ihrer gedankenlosen Gefolgschaft aufgeschreckt sind.”³⁸⁹

Zijn ganse redevoering blijkt er dus op te zijn toegespitst om het potentieel van de collectieve krachten die de oorlogstoestand opwekt, zodanig belangwekkend voor te stellen dat hij er een hoop uit kan destilleren die hem – en zijn toehoorders – te midden van alle onzekerheid een houvast en perspectief kan bieden. Daarbij moet worden benadrukt dat zijn minachting voor en intellectuele strijd tegen het mammonisme allerminst was ingegeven door een zuivere geldhaat of een verzet tegen het burgerlijk-liberaal-materialistisch gedachtegoed *tout court*. Men mag immers niet vergeten dat Simmel zich in zijn *Philosophie des Geldes* zeer genuanceerd uitspreekt over de voor- en nadelen van de geldeconomie. Zo prijst hij daarin, bij wijze van voorbeeld, de emancipatorische potentie van een flexibele arbeidsmarkt die toelaat dat mensen een baan aanvaarden die bij hun persoonlijke (intellectuele) ontwikkelingsdoelstellingen past en middels een financiële vergoeding wordt bezoldigd, in plaats van een quasi voor iedereen gedwongen bestaan als handwerksman of landbouwer.³⁹⁰ „Nicht der unmittelbare Materialismus war unsere größte Bedrohung,” preciseert Simmel daarom ook hier, „sondern daß er sich in allerhand Ideologien ästhetischer, weltanschaulicher,

³⁸⁸ Voor een uitvoerigere beschouwing bij de *Philosophie des Geldes*, cf. BUNNEGHEM, M.J. (2013), ‘Van ruilmiddel tot doel. Een verkenning van Simmels *Philosophie des Geldes*’, 17-21 in *Filosofie*, Vol. 23, Nr. 2

³⁸⁹ SIMMEL, 1914/1999, p. 18

³⁹⁰ PHG, pp. 542-562

ethischer Art umsetzte.”³⁹¹ Zoals nog inzichtelijker zal worden gemaakt, kampt de auteur hiermee actief om het behoud van de mogelijkheidsvoorwaarden van cultuur en cultuurverwerving. Een bezoedeling van het onderscheidingsvermogen door een geldgier die alles van materiële en immateriële waarde nivelleert tot een loutere geldwaarde, bedreigt immers de ontvankelijkheid voor het schone en het zinvolle, en hypothekeert de levenslange opdracht tot *Bildung*, die vanzelfsprekend niet alleen een intellectuele en esthetische component in zich draagt, maar ook een uitdaging tot de verdere ontwikkeling van een humanistische ethiek insluit.

In zekere zin, zij het met volstrekt andere middelen, reageert Simmel gelijkaardig op het oorlogsgebeuren als Karl Kraus. Probeert de laatstgenoemde de meest geraffineerde uitingen en verscheidenheid van de Duitse taal te redden van een barbaars verlies door precies het verval ervan voor zijn brede *Fackel*-publiek burlesk te documenteren in *Die letzten Tage der Menschheit*, dan poogt de eerstgenoemde de geesten van zijn toehoorders middels een appel aan hun collectief nationaal bewustzijn en daadwerkelijk collectief handelen zodanig te beroeren dat ze ook in oorlogstijd bereid blijven om hun sensibele toegang tot cultuur en *Bildung* niet te laten versperren door de financiële en de materiële uitdagingen die het overleven van alledag tot een bijzonder lastige beproeving maken. Zelfs in de onzekere samenlevingscontext waarin hij zijn denkbeelden presenteert, blijft Simmel zijn publiek voorhouden dat het marxistische model (ook) fundamenteel omgekeerd geldt, namelijk dat „alle materiellen Werte jetzt der bloße Überbau über tiefsten seelischen und idealen Entscheidungen und Entschiedenheiten [sind].”³⁹² Het maakt niet uit welke materiële ellende men doormaakt, steeds moet men een morele en intellectuele scherpzinnigheid en receptiviteit bewaken: zo zou men de kernboodschap van de hier belichte redevoering kunnen samenvatten.

Dat deze presentatie van Simmels diepste bekommernis niet illusoir is of een al te sterk staaltje *Hineininterpretierung* representeert, mag blijken uit de andere voordracht die in *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen* werd opgenomen. Niet veel meer dan een jaar later, in januari 1916, hield hij in Wenen een uiteenzetting getiteld *Die Krisis der Kultur*. Het aanvankelijke, zij het ietwat weifelende, enthousiasme over de mogelijkheden die een oorlog biedt en de daarmee verbonden stemming die zo-even als onverschrokken hoopvol werd gekarakteriseerd, is daarin reeds sterk bekoeld en heeft plaats geruimd voor nog meer twijfel aan een positieve doorwerking van de actuele gebeurtenissen op langere termijn. Toch kan hij het niet nalaten ook bij die gelegenheid nogmaals te wijzen op de kwalijke rol die geld speelt in het voortleven van de cultuur en haar mogelijkheidsvoorwaarden. Typerend voor zijn stijl en stemming is de bittere definitie die hij daarin geeft voor het abstractum *geld*: „ein Mittel für Tausch und Wertausgleich, jenseits dieser Mittlerdienste ein radikales Nichts, jedes Wertes und Sinnes bar.”³⁹³ Er is in de samenleving eigenlijk niets waardelozter te vinden, maar helaas: „Und gerade das Geld

³⁹¹ SIMMEL, 1914/2003, p. 278

³⁹² SIMMEL, 1914/1999, p. 18

³⁹³ SIMMEL, G. (1916/1999), ‘Die Krisis der Kultur’, 37-53 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 46

ist für die Mehrzahl der Kulturmenschen das Ziel aller Ziele geworden, der Besitz, mit dem, so wenig die sachgemäße Vernunft es rechtfertigen mag, die Zweckbemühungen dieser Mehrzahl abzuschließen pflegen.”³⁹⁴

Niet gespeend van enige galgenhumor tekent Simmel op dat in de eerste oorlogswinter het geld zijn toegedichte waarde al meteen verliest, vermits ook de rijkste met een rantsoenkaart moet aanschuiven om aan voedsel te geraken en die kaart zo uitgroeit tot hét symbool van de nutteloosheid van de rijkdom der rijksten. Er moet weer zuinig worden omgesprongen met de noodzakelijke producten van alledag, waarbij vlees, boter, brood en wol nog wel voor elkaar kunnen worden geruild, maar dan alleen in functie van een werkelijke behoefte en omwille van de levensmiddelen en utiliteiten zelf. Bijna lyrisch klinken de zinsneden waarin hij dit vaststelt. „[D]aß überhaupt die Absolutheit des Geldwertes irgend einmal durchbrochen worden ist, daß der Wert von wirtschaftlichen Dingen einmal als durch Geld nicht ersetzbar empfunden wurde, das scheint mir ein tiefer seelischer Gewinn zu sein,” concludeert Simmel, die nog meegeeft in welke attitudeveranderingen dat tot uiting komt: „ein zarteres, weniger blasiertes, ich möchte sagen ehrfürchtigeres Verhältnis zu den Dingen des täglichen Verbrauchs muß durch die Seele gehen, die sie einmal in unmittelbaren Bedeutung sehen mußte und das Geld in seiner Bedeutungslosigkeit, in die es ganz von selbst sinkt, sobald es keine Mittlerdienste mehr tun kann.”³⁹⁵ De oorlogssituatie nodigt als het ware uit om terug na te denken over de rol die objecten spelen in het functioneren van een samenleving en laat de volwaardige capaciteiten daarvan (her)ontdekken. De band tussen object en subject wordt hechter en het subject leert opnieuw te appreciëren waarmee hij zich zowel in letterlijke als in overdrachtelijke zin voedt.

Simmel is echter niet naïef in de beoordeling van zijn observaties; hij beseft terdege dat die toenadering van object en subject van tijdelijke aard is. Anders dan in *Deutschlands innere Wandlung* koestert hij hier geen hoop meer op een duurzame wending, met dien verstande dat het doorbreken van enkele schijnbare economische evidenties wel minstens een scala aan alternatieve mogelijkheden heeft geopenbaard. Het belang daarvan moet niet onderschat worden, want het *tiefer seelischer Gewinn* waarover hiervoor sprake was, representeert bij Simmel een essentieel element in de definitie van cultuur, zoals hij die bij het begin van deze redevoering helder omschrijft:

„Ich verstehe sie [*die Kultur*, M.B.] als diejenige Vollendung der Seele, die sie nicht unmittelbar von sich selbst her erreicht, wie es in ihrer religiösen Vertiefung, sittlichen Reinheit, primären Schöpfungstum geschieht, sondern indem sie *den Umweg über die Gebilde der geistig-geschichtlichen Gattungsarbeit* nimmt: durch Wissenschaft und Lebensformen, Kunst und Staat, Beruf und Weltkenntnis geht der Kulturweg des subjektiven Geistes, auf dem er *zu sich selbst*, als einem nun höheren und vollendeteren zurückkehrt.”³⁹⁶

³⁹⁴ SIMMEL, 1916/1999, p. 46

³⁹⁵ SIMMEL, 1916/1999, p. 48

³⁹⁶ SIMMEL, 1916/1999, p. 37 [cursivering: M.B.]

De crisis waarvan in de titel van de hier besproken voordracht sprake is, verwijst dus niet naar een gebeuren dat zich door het strijdgewoel voltrekt, maar duidt integendeel op een toestand die zich reeds voordien heeft gevestigd. Wat de oorlogssituatie daaraan mogelijks kan veranderen, is geen uitdieping van die crisis, maar juist een (tijdelijke) verlichting ervan. Simmel schrijft daarover: „Wir werden, wie gesagt, dieser Tragödie und *chronischen Krisis* aller Kultur auf die Dauer nicht entgehen. Aber für eine gewisse Periode wird ihr *Fortschritt* gehemmt, ihre Schärfe gemildert werden.”³⁹⁷ Dat klinkt wel erg dramatisch en zwartgallig: de cultuur lijkt voorbestemd om steeds meer in verval te geraken, in die mate zelfs dat een wereldoorlog zou kunnen helpen om het destructieve proces te pauzeren, om zich daarna toch weer opnieuw voort te zetten. Om de reikwijdte van die schijnbaar defaitistische overtuiging behoorlijk te kunnen plaatsen en te interpreteren, en toch ook wel enigszins de toonzetting van de ondergangsstemming te milderen, is het noodzakelijk zorgvuldig na te gaan hoe Simmels cultuurconcept is opgebouwd en waarin die onontkoombare tragedie precies schuilt. Een poging hiertoe zal worden ondernomen door een beroep te doen op het werk van Ernst Cassirer (1874-1945), die als student gedurende een korte tijd Simmels colleges bezocht, maar toch vooral als een tijdgenoot en een tamelijk verwante, zij het strenger academischer, denker mag worden beschouwd, en die het binnen het bestek van deze studie mogelijk maakt om de verkenning van het cultuurbegrip dialectisch op te vatten en hun beider projecten in een gemeenschappelijke intellectuele context te plaatsen.

DIALECTISCHE
VERKENNING
VAN DE
(CHRONISCHE)
CULTUURCRISIS

Als cultuurfilosoof van joods-Duitse origine heeft Cassirer een boeiend intellectueel (en biografisch) parcours afgelegd. Hij verwierf aanvankelijk bekendheid als vertegenwoordiger van de rondom Hermann Cohen (1842-1918) gevormde neokantiaanse *Marburger Schule*, waartoe ook Paul Natorp (1854-1924) behoorde. Het gebruik van die term mag overigens niet uit het oog doen verliezen dat hier wel figuren met een gezamenlijke en kenmerkende kennistheoretische interesse werden bij elkaar gebracht, maar zich tevens van elkaar onderscheidden door het uitwerken van een eigen filosofisch programma. Zo legde Cohen zich primair toe op een bijzondere wetenschapshistorische exegese van Kants drie *Kritiken*, terwijl Natorp veeleer opviel door controversiële studies omtrent Plato's ideeënleer en zijn aandacht voor wijsgerige pedagogie. (De lezer herinnert zich misschien nog dat in de *Prelude* werd gerefereerd aan de invasieve geestelijke ervaring die Gadamer tijdens een college van Natorp waarin een geschrift van Heidegger werd bestudeerd, doormaakte.)

Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, verschenen in 1910, is Cassirers hoofdwerk uit die periode.³⁹⁸ Hierin problematiseert hij zowel de realistische (Aristoteles) als de empiricistische (Berkeley) opvattingen over hoe (natuur)wetenschappelijke begripsvorming mogelijk is. In deze traditionele visies wordt de begripsinhoud ontleent aan hetzij een logische inductie van

³⁹⁷ SIMMEL, 1916/1999, p. 51 [cursivering: M.B.]

³⁹⁸ Deze schets is gebaseerd op VAN EEKERT, G. (1996), *Van wetenschap naar cultuur. Het subject van de cultuur in de neo-kantiaanse wijsbegeerte van de school van Marburg en in Ernst Cassirers filosofie van de symbolische vormen*, Leuven: KUL-HIW, pp. 92-113 en PAETZOLD, H. (1995), *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 28-35.

kenmerken eigen aan direct waarneembare substanties, hetzij een abstractie van gelijkende voorstellingsinhouden. Cassirer stelt daarentegen dat als het ware premature concepten de waarnemings- en herinneringsinhouden voorafgaan en grondvesten. Begrippen worden pas dan eenduidig bepaald, wanneer hun inhouden volgens een voorondersteld principe aan elkaar worden gerelateerd door middel van reeksenvorming (*Reihenbildung*). In de elaboratie van deze theorie richt Cassirer zich voornamelijk op wat voor de wetenschappen het interessantste domein is: de ontwikkeling van wiskundige begrippen.

Geleidelijk verschuift de interessesfeer van Cassirer van deze engere wetenschapskritische onderzoekingen 'über Marburg hinaus' naar de zuivere cultuurfilosofie en wijsgerige antropologie. Deze evolutie komt in een stroomversnelling terecht na zijn aanstelling in 1919 aan de pas opgerichte republikeinse universiteit van Hamburg, waar hij als fel verdediger van de *Weimarer Verfassung* ondanks antisemitisch protest in 1929 tot rector zou worden benoemd. Van essentieel belang voor de ontwikkeling van de schriften die in dit tijdsgewricht zouden ontstaan, is Cassirers ontdekking van de *Kulturwissenschaftliche Bibliothek* van kunsthistoricus Aby Warburg. Rondom deze imposante Oudheidkundige boekerij ontwikkelde zich, zoals reeds in de *Prelude* van deze studie werd vermeld, een *Arbeitsgemeinschaft* waartoe men onder anderen Erwin Panofsky, Gershom Scholem, Ernst Robert Curtius en Paul Tillich rekent.

In die vruchtbare en stimulerende omgeving ontstaat het driedeling magnum opus *Philosophie der symbolischen Formen*, met als thema's *Die Sprache*, *Das mythische Denken* en het ontwerp van een *Phänomenologie der Erkenntnis*. Cassirer geeft in zijn voorwoord aan dat het opzet van deze filosofie van symbolische vormen teruggrijpt op de reeds vermelde studie *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Het was de bedoeling de uitkomst van die onderzoekingen, die beperkt waren gebleven tot de wis- en natuurkunde, om te zetten naar een behandeling van geesteswetenschappelijke problemen. Als inspiratiebronnen kunnen hier Giambattista Vico en, in secundaire orde, Johann Gottfried von Herder worden genoemd. Vico maakte zich sterk dat de intrinsieke methodologie van historische kennisverwerving, veeleer dan zuiver wiskundige kennis, de koninklijke weg opende om Descartes' ideaal van *sapientia humana* te bereiken. Het verlangen naar menselijke zelfkennis ('What is man?'³⁹⁹) contesteert de dominante pan-mathematische wereldvisie en gaat op zoek naar een specifieke logica eigen aan de cultuur. In navolging van Vico probeerde Herder vervolgens een *Phänomenologie des Geistes* te ontwikkelen, maar dan niet te begrijpen in de hegeliaanse variant, gekenmerkt door een vast verloop en voorbeschikking. Het verloop van de geschiedenis moet veeleer worden opgevat als een in taal te formuleren *betekenisvolle* voorstelling van de wereld.

In plaats van een alomvattende, universele theorie van wetenschappelijke kennis te willen construeren, acht Cassirer het dan ook verkieslijk de verschillende basisvormen waardoor de wereld *verstehend* kan worden geduid, als symbolische vormen te

³⁹⁹ Tevens de titel van het eerste hoofdstuk van Cassirers *An Essay on Man* waarin hij dit thema verder uitdiept, daar vertrekkende vanuit de vitalistische biologie van Jakob von Uexküll; cf. CASSIRER, E. (1944), *An Essay on Man*, New Haven & London: Yale University Press

identificeren en te definiëren. Dit zou gestalte moeten krijgen als een *Formenlehre* van de geest, of een algemene theorie van geestelijke uitdrukkingsvormen, die voortvloeit uit en toepasbaar is op de belangrijkste deelgebieden van de cultuur. „Die Werke der menschlichen *Kultur* sind die einzigen, die in sich die beiden Bedingungen vereinen, auf denen die vollkommene Erkenntnis beruht” poneert Cassirer; „sie haben nicht nur ein begrifflich-erdachtes, sondern ein durchaus-bestimmtes, ein individuelles und historisches Sein. Aber die innere Struktur dieses Seins ist dem menschlichen Geist zugänglich und aufgeschlossen, weil er selbst ihr Schöpfer ist. Der Mythos, die Sprache, die Religion, die Dichtung: das sind die Objekte, die der menschlichen Erkenntnis wahrhaft angemessen sind.”⁴⁰⁰ Van deze is *taal* ongetwijfeld de belangrijkste vorm, die Wilhelm von Humboldt eens omschreef als „ein Vehikel”, als geen ander geëigend „um das Höchste und Tiefste und die Mannigfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren.”⁴⁰¹

Kennis van de cultuur kan niet worden verworven door een passief schouwen van haar artefacten. Net zoals de natuur een raadsel blijft zolang geen wiskundige formules worden aangewend om wetmatigheden te (re)construeren, zo blijft de mens in het ongewisse over heden en verleden van zijn cultuur, zolang hij zich geen rekenschap geeft van het bestaan van symbolen, de zintuiglijk waarneembare uitdrukkingen van de basisvormen van het geestelijke scheppen. Gedegen kennis verwerven over de cultuur, vergt dan ook onderzoek naar een aan deze symbolen onderliggend tekensysteem, als het ware een *Grammatik der symbolischen Funktion*.

De gedachte dat een dergelijke grammatica kan worden opgesteld, impliceert volgens Cassirer een verbreding van het traditionele leerconcept van het Idealisme, waarin een diepe kloof tussen de zintuiglijke en geestelijke wereld werd voorondersteld. Vermits de *mundus sensibilis* en de *mundus intelligibilis* in het gebied van de symbolen evenwel met elkaar interageren, meent Cassirer dat zich een derde wereld, een *Bildwelt*, tussen beide bevindt: „eine Welt, die ihrer unmittelbaren Beschaffenheit nach noch ganz die Farbe des Sinnlichen an sich trägt, die aber eine bereits geformte und somit eine geistig beherrschte Sinnlichkeit darstellt. Hier handelt es sich nicht um ein einfach gegebenes und vorgefundenes Sinnliches, sondern um ein System sinnlicher Mannigfaltigkeiten, die in irgendeiner Form freien Bildens erschaffen werden.”⁴⁰²

Na het verschijnen van het derde boek van de *Philosophie der symbolischen Formen* plande Cassirer nog een laatste deel: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Het zou evenwel nooit verschijnen en bevindt zich slechts onder fragmentarische vorm in de nalatenschap. Wel liet Cassirer in 1942 de hieraan gerelateerde essaybundel *Zur Logik der Kulturwissenschaften* publiceren, waaraan hij als Zweeds staatsburger in Göteborg werkte, kort voor hij Europa definitief zou verlaten door aan Yale University een leeropdracht te aanvaarden. De bundel beoogt een systematische studie die de methodologische verschillen tussen de natuur- en cultuurwetenschappen scherpstelt. De crisis in de

⁴⁰⁰ CASSIRER, E. (1942/1961), *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 10 [hierna verkort tot: *LKW*]

⁴⁰¹ VON HUMBOLDT, geciteerd in CASSIRER, E. (1923/1956), *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. vi [hierna verkort tot: *PsF I*]

⁴⁰² *PsF I*, p. 20

cultuurwetenschappen, die zich een natuurwetenschappelijk kleedje willen (laten) aanmeten, is voor Cassirer allerminst een louter theoretisch-academische discussie. Ook het ethische en culturele leven wordt in deze maalstroom meegezogen. Een algemeen maatschappelijk gebrek aan waakzaamheid over de cultuur verzwakt volgens hem het kritische denken en geeft vrij spel aan cultureel pessimisme. Het hoeft dan ook niet te verbazen dat de laatste van deze vijf studies de door Simmel gemunte notie *tragedie van de cultuur* als onderwerp heeft.

Cassirer plaatst deze notie binnen een traditie die in gradaties het 'onbehagen in de cultuur' (Freud) op schrift heeft gesteld. Meer specifiek wordt gedoeld op de kantiaanse plichtsethiek die een niet door de categorische imperatief ingetoomde intellectualistische cultuur wantrouwt en *a fortiori* het cultuurprotest van Rousseau, waaruit een ware verachting van taal en beschaving spreekt, gefascineerd door de aan geen rede onderworpen *homme sauvage*. Kenmerkend is dus een spanning, tegenstelling of zelfs strijd tussen een natuurlijke menselijke spontaneïteit en zelfwerkzaamheid (de zogenaamde *levensimpuls* die ook vaak bij Simmel ter sprake komt en als het ware *woekert* in zijn rijpste geschriften), die ernstig wordt gehinderd (of beheerst) door beperkingen opgelegd door civilisatie en cultuur.

Door hen die lijden aan het genoemde onbehagen, wordt weliswaar erkend dat de cultuur (i.e. techniek, taal, kunst) zich steeds verder ontwikkelt en de mensheid onafgebroken begiftigt met nieuwe mogelijkheden en een rijkdom aan artefacten. Desondanks is het menselijke subject in hun optiek evenwel niet langer in staat van de overvloed te genieten. De snelheid en omvang van deze evolutie beletten een gedegen vatten en bevatten, zodat al deze nieuwigheden als betekenisloze objecten, 'Dinglich-Vorhandenen', tegenover een onverschillig subject worden geplaatst. Het opmerkelijkste hieraan is dat deze ontwikkeling geen externe oorzaak kent, maar door het denken en handelen van de mens zelf wordt veroorzaakt en bestendig geïntensiveerd.

De *tragedie van de cultuur* is dan ook precies gelegen in een *zelfvervreemding*, inherent aan het subject dat zich cultuurelementen eigen wil maken, ook wel *verinnerlijken* genoemd. Er bestaat, zo interpreteert en herformuleert Cassirer de simmeliaanse dramatische these, „Zwischen 'Seele' und 'Welt' [...] ein stetes Spannungsverhältnis, das zuletzt zu einem schlechthin antithetischen Verhältnis zu werden droht. Der Mensch kann auch die geistige Welt nicht gewinnen, ohne dadurch Schaden an seiner Seele zu nehmen.”⁴⁰³ Het streven naar het vergroten van kennis van de wereld, het verbreden van de intellectuele horizon, het deelhebben aan de 'geestelijke wereld' blijkt onverzoenbaar met het innerlijke, zich verdiepende, psychische leven van het subject. Materiële en immateriële cultuurproducten (Simmel noemt dit generaliserend *objectieve cultuur*), die gezien hun aantal en snelle opeenvolging door het subject niet kunnen worden verinnerlijkt, dreigen mettertijd de vitale impuls van het menselijke leven te verlammen. Deze onbruikbare cultuurelementen vormen als het ware een vernauwende cocon, die uiteindelijk het creatief vermogen van de menselijke ziel door vrijheid beperkende insluiting zal vernietigen.

⁴⁰³ LKW, p. 105

Het actief aan de cultuur deelhebbende subject is aldus ‘weduwe’ en ‘moordenaar’ tegelijk (om het met shakespeareaanse termen uit te drukken). Daarom is dit fundamenteel menselijke drama ook geen droevig onvoorzienbaar voorval, maar tragisch door de *noodzakelijkheid* waarmee de catastrofe zich voltrekt, of in Simmels eigen bewoordingen:

„Dies ist die eigentliche Tragödie der Kultur. Denn als ein tragisches Verhängnis – im Unterscheid gegen ein trauriges oder von außen her zerstörendes – bezeichnen wir doch wohl dies: daß die gegen ein Wesen gerichteten vernichtenden Kräfte aus den tiefsten Schichten eben dieses Wesens selbst entspringen; daß sich mit seiner Zerstörung ein Schicksal vollzieht, das ihm selbst angelegt und sozusagen die logische Entwicklung eben der Struktur ist, mit der das Wesen seine eigene Positivität aufgebaut hat.“⁴⁰⁴

Deze analyse als een proeve van cultuurkritiek duiden, is wellicht een understatement. Een dergelijk inzicht over de destructieve betekenis van de cultuur, onderscheidt zich van andere weinig opbeurende avondlandstudiën door een ongemeen scherp en radicaal cultuurpessimisme. Cassirer laat er geen twijfel over bestaan: het lijden aan de cultuur krijgt bij Simmel zijn meest fundamentele en hopeloze gestalte. Zelfs het nostalgische oeuvre van Rousseau verbleekt bij de uitzichtloosheid van de *tragedie*. Simmel beseft immers, meent Cassirer, dat het rad der geschiedenis zich niet laat *omwentelen*, zoals overigens reeds tot uiting kwam uit de bespreking van de oorlogsgeschriften. De zelfvervreemding van de menselijke ziel houdt gelijke pas met de al even menselijke, zich in razend tempo verwerkeliijkende geestelijke creaties; het vijandige antagonisme kan enkel sterker worden, een verzoening is uitgesloten.

Uiteindelijk omschrijft Cassirer die denkbeelden als toebehorende aan een *mysticus*. Dit merkteken is niet geheel onvriendelijk bedoeld, maar mag evenmin als lofprijzing worden begrepen. Net als de hoger vermelde realist en de empiricist, wordt ook de moderne vitalistisch-sensualistische variant van de mysticus een essentialistisch mens- en wereldbeeld ten laste gelegd. Hij meent de essentie van het menselijke bestaan enkel te kunnen ontdekken in het innerlijke, psychische leven van het subject. Tegelijk beseft hij dat zulke kennis alleen kan worden uitgedrukt (in taal of beeld) door een beroep te doen op de – vervreemding uitlokkende – symboolwereld van de cultuur. De enige mogelijkheid om deze patstelling op te heffen, bestaat uit het nastreven van een aan Parmenides herinnerend ideaal waarbij denken, leven en zijn een vaste en introverte eenheid vormen. Die eenheid zou het subject in staat moeten stellen alle objectieve cultuur (kunst, religie, wetenschap, techniek) op een veilige afstand te houden van de ware, ongecontamineerde levensimpuls.

Deze lezing van *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* is echter enigszins merkwaardig te noemen – ze mist zowel volledigheid als nuance. Inderdaad zal de lezer die via Cassirer (of de oorlogsgeschriften) een toegang vindt tot Simmels essay een enigermate

TECHNIEK •
ARBEIDSDELING

⁴⁰⁴ SIMMEL, G. (1911/2001), ‘Der Begriff und die Tragödie der Kultur’, 194-223 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 219 [hierna verkort tot: *BgrTrK*]

Lebensphilosophisch geïnspireerde tegenstelling van *Geist* en *Seele* aantreffen, evenals menig tussen de regels geformuleerd *ach!* en *wee!* om de verhouding tussen het *moderne* subject en zijn culturele voortbrengselen te beoordelen. De historisch bepaalde hoofdrol die door de techniek in Simmels treurspel wordt vertolkt, is in Cassirers interpretatie echter herleid tot een onwaardig bijrolletje. In de oorspronkelijke formulering van de tragedie wordt immers een duidelijk beeld geschetst van de moderne mens die de gevolgen van de industrialisatie ondergaat en die omstreeks 1900 voor het eerst grootwarenhuizen ziet oprijzen in zowel naar bevolkingsaantal als handelsactiviteit exponentieel groeiende (groot)steden.⁴⁰⁵ Arbeidsdeling door specialisatie in het moderne, industriële productieproces is voor Simmel, naast en nog prominenter dan het eerder besproken mammonisme, dé gifstof die het creatieve leven dreigt te verlammen en zich via de techniek sluipend verspreid naar andere symbolische vormen.

Om de impact van arbeidsdeling op de cultuur correct in te schatten, is het wellicht verhelderend om opnieuw Simmels cultuurbegrip onder de loep te nemen. Men kan hiervoor teruggrijpen naar de typisch menselijke *beeld- of symboolwereld* die Cassirer plaatste tussen de *mundus sensibilis* en de *mundus intelligibilis*. Ook Simmel veronderstelt op die plaats talloze *vormen van vermaatschappelijking* (zonder toevoeging van het adjectief *symbolisch*): taal, kunst, recht, religie, techniek, wetenschap en ethiek. Dekte de vlag cultuur bij Cassirer eenvoudig deze hele lading vormen en hun artefacten, dan is Simmel hierin heel wat stringenter. Cultuur is voor hem, het weze herhaald en beklemtoond, fundamenteel een *proces*: cultuur is het proces van cultuurverwerving – men herinnert zich de reeds aangehaalde notie van een *Kulturweg des subjektiven Geistes*.⁴⁰⁶ Het doel ervan resoneert met Wilhelm von Humboldts *Bildungsideal*: de ontwikkeling van een persoonlijkheid, als het ware uit één stuk gehouwen, die niet louter geciviliseerde maniertjes beheerst, maar ten diepste is doordrongen van wat intellectueel waardevol is.

„[W]ir sind noch nicht kultiviert,” vat Simmel zijn redenering samen,

„wenn wir dieses oder jenes einzelne Wissen oder Können in uns ausgebildet haben; sondern erst dann, wenn all solches der zwar daran gebundenen, aber damit nicht zusammenfallenden Entwicklung jener seelischen Zentralität dient. Unsere bewußten und angebbaren Strebungen gelten zwar partikularen Interessen und Potenzen [...] Aber nicht mit diesen in ihren singulären Vollendungen, sondern erst mit ihrer Bedeutung für oder als die Entwicklung der undefinierbaren *personalen Einheit* kultiviert sich der Mensch. Oder anders ausgedrückt: Kultur ist der *Weg* von der geschlossenen Einheit durch die entfaltete Vielheit zur entfalteteten Einheit.”⁴⁰⁷

De *Geist* (het intellectuele vermogen), is hierbij wel tegengesteld aan de *Seele* (de rusteloze en creatieve levensimpuls), maar van gratuite vijandigheid is welbeschouwd geen sprake. Het cultuurverwervingsproces moet het subject net toelaten zich geestelijk te vormen en zin te geven, zonder veel aan levenskracht in te boeten. Zo moet ook wat

⁴⁰⁵ Cf. SIMMEL, G. (1903/1995), 'Die Großstädte und das Geistesleben', 116-131 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

⁴⁰⁶ SIMMEL, 1916/1999, p. 37

⁴⁰⁷ *BgrTrK*, p. 196; cursivering M.B.

Simmel de *paradox* van de cultuur noemt, worden begrepen; opdat het subjectieve leven in al haar kenmerkende dynamiek haar voltooiing zou bereiken, kan zij niet op zichzelf terugplooiën, maar moet zij zich verbinden met de geobjectiveerde verstandelijke constructen van kunst, wetenschap, ethiek, et cetera. De mate waarin deze objectieve cultuur kan worden verinnerlijkt ter ontplooiing en ontwikkeling van het subject, hangt af van de *cultuurwaarde* eigen aan deze materiële en immateriële elementen, een waarde die op geen enkele manier afhankelijk is van, of zelfs nog maar in relatie staat tot een eventuele monetaire of handelswaarde (*Sachwert*). Simmel merkt ook nog op dat hoewel vele werken van kunstzinnige, technische of intellectuele aard de perfectie geenszins benaderen, zij toch een uiterst waardevolle rol kunnen spelen in de ontwikkeling van in een individu latent aanwezige mogelijkheden en dus een belangrijke bijdrage kunnen leveren tot het ontplooiën van een gedegen persoonlijkheid.⁴⁰⁸ Er is dan ook geen enkele reden om bijvoorbeeld een volmaakt kunstwerk *a priori* meer cultuurwaarde toe te dichten dan eender welk ambachtsproduct.

Zo belandt men opnieuw bij het thema van de techniek. Eigenlijk, merkt Simmel op, heeft de in een beperkte *Gemeinschaft* levende mens nooit een scherpe tegenstelling ervaren tussen de objectieve en subjectieve cultuur.⁴⁰⁹ Een dergelijk antagonisme verschijnt slechts wanneer het aantal artefacten met een potentiële cultuurwaarde, gestuwd door een (technisch) vooruitgangsgeloof, sterk toeneemt en de leefgemeenschap fors uitbreidt, wat de individuele ontwikkelingsvrijheid in het beste geval kan vergroten, maar tegelijk het aantal te verwerken sociaal-culturele prikkels verveelvoudigt. Het hoeft geen betoog dat de moderne steden, eerst geconcentreerd rond manufacturen, snel opgevolgd door fabrieken en tenslotte gekenmerkt door een onnavolgbare verbreiding van interregionale koophandel, de bakermat van dit proces van *Vergesellschaftung* vormen.

Het industriële product ontstaat evenwel op een volstrekt andere wijze dan het traditionele ambachtswerk. Cruciaal in dit moderne vervaardigingsproces is de reeds aangehaalde notie arbeidsdeling, die behalve de productie ook het consumptiepatroon wijzigt.⁴¹⁰ Voorwerpen worden in dit werkregime uit verschillende onderdelen opgebouwd, door coöperatie van meerdere arbeiders. Het voorwerp kan misschien als object nog een eenheid vormen, maar de creator van het object kan niet langer eenduidig worden geïdentificeerd. Het ontbreken van een dergelijke schepper, een persoonlijkheid uit een stuk, heeft tot gevolg dat het object geen drager is van een particuliere immateriële inhoud, maar gestalte heeft gekregen door een aan het subject vreemde, 'dingelijke' ontwikkelingslogica, een *innere Zwangstriebe aller Technik*. Dit beperkt meteen ook de mogelijke cultuurwaarde ervan, reduceert met andere woorden de betekenis van deze cultuurelementen voor het subjectieve cultuurverwervingsproces.

⁴⁰⁸ *BgrTrK*, pp. 202-203

⁴⁰⁹ SIMMEL, G. (1900/1999), *Philosophie des Geldes*. *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 627-628 [hierna verkort tot: *PHG*]

⁴¹⁰ *BgrTrK*, pp. 214-220; *PHG*, pp. 628-631

Nochtans wordt de schijn aan consumentenzijde hooggehouden. Het door Marx opgemerkte contemporaine warenfetisjisme staat immers in een wederkerige relatie tot de meerwaardecreatie, die bij consumenten de (deels terechte) indruk wekt dat de geproduceerde overvloed toch niet in haar geheel kan worden genegeerd. Ieder object *kan* immers een zekere cultuurwaarde bezitten, zodat die massa objecten bepaalde verwachtingen en verlangens opwekken. „So entsteht die typische problematische Lage des modernen Menschen: das Gefühl, von einer Unzahl von Kulturelementen umgeben zu sein, die für ihn nicht bedeutungslos sind, aber im tiefsten Grunde auch nicht bedeutungsvoll; die als Masse etwas Erdrückendes haben, weil er nicht alles einzelne innerlich assimilieren, es aber auch nicht einfach ablehnen kann, da es sozusagen potentiell in die Sphäre seiner kulturellen Entwicklung gehört“, concludeert Simmel vertwijfeld en somber.⁴¹¹

Dit door arbeidsdeling geïnitieerde proces van *vervreemding* tussen enerzijds de objectieve cultuur die doelbewust werd gecreëerd om het individu psychisch, maatschappelijk en intellectueel te vormen (cf. *entfaltete Vielheit*), en anderzijds de subjectieve cultuur die door de toevloed aan cultuurelementen niet meer in staat is een stabiele persoonlijke eenheid te vormen (cf. *entfaltete Einheit*), blijft niet beperkt tot de techniek, maar verspreidt zich geruisloos naar schijnbaar onverdachte verstandelijke activiteiten. Is bijvoorbeeld de filologie nog meer dan een naar pedanterie neigende set methoden, die wetenschapstechnisch wel zeer zijn verfijnd, maar nog slechts weinig bijdragen tot een beter begrip van de taal?

Door deze uitdieping is Simmels *Tragödie der Kultur* (hopelijk) duidelijk in een ander licht komen te staan. Cassirers voorstelling als zou de tragedie, enigszins gechargeerd gesteld, een hersenspinsel van een cultuur hatende vitalistische filosoof zijn, een toonbeeld van het zuiverste cultuurpessimisme, waarbij de geest wegens zijn eigenschappen wel *moet* zijn tegengesteld aan de stuwende levenskracht van de ziel, mag als bijgesteld worden beschouwd. Het drama wordt daardoor nog niet omgevormd tot komedie, maar er is nu een heldere en *redelijke* grond gevonden om de analyse op te steunen, waardoor meteen ook het deterministische of zelfs fatalistische karakter ervan wordt afgezwakt, zonder de destructieve potentialiteit enigermate te loochenen – een zeker, en zelfs ferm, onbehagen in de cultuur blijft overeind.

Waarom, kan men zich de vraag stellen, schetst Cassirer een zeer terughoudend beeld van een toch wel genuanceerde en bedachtzame cultuurkritiek? Men weet dat dit niet kan te wijten zijn aan een gebrek aan vertrouwdheid met Simmels denken. Zoals reeds aangestipt bracht Cassirer voor de eeuwwende een (weliswaar niet al te lange) leertijd bij Simmel door, waarbij deze laatste zijn sterk in Kant geïnteresseerde student in contact bracht met Hermann Cohen. Enkele jaren later, net op het ogenblik dat Simmel zijn *tragedie* gestalte gaf, was Cassirer zelfs een directe collega aan de Berlijnse universiteit. Het blijft gissen naar de precieze beweegredenen, maar de door Cassirer benadrukte scherpe tegenstelling tussen geest en ziel, heeft wat weg van een (al dan niet opzettelijke) persoonsverwisseling.

⁴¹¹ *BgrTrK*, p. 220

Simmels tragedie lijkt door Cassirer te worden gebruikt als 'scherm' om het denken van Ludwig Klages (1872-1956) op te projecteren. Nog tijdens de Eerste Wereldoorlog verschenen van Klages, die in deze studie reeds werd vermeld als lid van de *inner circle* rond Stefan George (cf. *Ontdekking van het nihilisme*), diverse studiën waardoor hij bekendheid verwierf als een vitalistisch grootmeester, wat zijn definitieve beslag kreeg met de publicatie van het monumentale werk met de programmatische titel *Der Geist als Widersacher der Seele* (1929-1931). Aan duidelijkheid laat dit – in tegenstelling tot Simmels tragedie – niets te wensen over. Geest en ziel zijn niet zomaar tegengesteld, ze verhouden zich als fundamenteel onverzoenlijke aartsvijanden tegenover elkaar. Aan de geest ontspringen immers de begrippen, de theoretische concepten, die niet alleen het 'rijk van de ziel' vernauwen, maar radicaal vernietigen. Ook de techniek is een creatie van deze despotische geest, die in zijn ontwikkeling nergens anders kan toe leiden dan tot een levensbedreigende verstoring van de levensritmiek. Hoe groter de invloed van de techniek op de moderne samenleving wordt, hoe moeizamer het leven de wrede en barbaarse verknechting door de geest doorstaat.

Met luiden zoals Klages, die iedere culturele verworvenheid loochenen en zelfs de grootste kunstwerken slechts beschouwen als jammerlijk verstarde restanten van een vitale impuls, is het inderdaad kwaad kersen eten. Cassirer lijkt hen dan ook bestraffend toe te spreken wanneer hij een enigszins cynische synthese van hun klaarblijkelijke redenering neerpennt: „So gleichen die wirklich großen Kulturepochen der Vergangenheit nicht einem erratischen Block, der als Zeuge einer vergangenen Zeit in die Gegenwart hineinragt. Sie sind nicht träge Massen; sondern sie sind die Zusammenballung gewaltiger potentieller Energien, die nur auf den Augenblick harren, in welchem sie wieder hervortreten und sich in neuen Wirkungen bekunden sollen. Das Geschaffene steht also auch hier dem schöpferischen Prozeß nicht einfach gegenüber oder entgegen: in die 'geprägte Form' strömt vielmehr immer neues Leben ein, das sie davor schützt, sich 'zum Starren zu waffnen'.”⁴¹²

In dit citaat zit meer vervat dan louter een reactie op (een wat simplistische en myopische invulling van) het vitalisme, geformuleerd met een kwinkslag naar hun eigen jargon. Men is immers nog niet doorgedrongen tot de kern van Cassirers denken over techniek, een thema dat hij werkelijk ongaarne ten tonele voert en steeds behendig, zoals ook hier, weet af te leiden naar wat hem liever is: beschouwingen omtrent taal, mythe, geschiedenis, wetenschap. Een verwijzing naar de „große Kulturepochen” van de Antieken over Montaigne tot Goethe mag dan wel terecht en passend zijn, een fundamenteel antwoord omtrent het wezen van de techniek verkrijgt men daardoor niet. De hiervoor gepresenteerde voorstelling van de tragedie van de cultuur en het beeld van een mogelijke relatie tussen techniek, artefacten en culturele ontwikkeling dat hierdoor is opgeroepen, komt dan ook ter hulp als een stevig houvast om Cassirers eigen, meer gefragmenteerde visie tegenover te plaatsen. Is de eerder uitgewerkte en gereconstrueerde, oorspronkelijke these van Simmel werkelijk onverzoenbaar met het wijsgerige programma van Cassirer? Hoe schat laatstgenoemde dan de toestand van de moderne cultuur in? Is techniek daarin

⁴¹² LKW, pp. 112-113

überhaupt wel een factor van enige betekenis? Dat zijn kwesties die nog moeten worden beantwoord om de voorgenomen dialectische verkenning van hun beider posities te kunnen besluiten.

De eerste vraag die daarbij een antwoord behoeft, is die naar de status van de techniek in de filosofie van symbolische vormen. Bij Simmel is techniek eenvoudig een volwaardige vorm naast andere vormen van vermaatschappelijking zoals taal en kunst, recht en ethiek. Een antwoord in het werk van Cassirer vinden, ligt minder voor de hand. In het eerste essay van de bundel *Zur Logik der Kulturwissenschaften* vindt men in zijn zoektocht naar een definiëring van het object van de humane studiën schijnbaar een aanknopingspunt. Het aanwenden van werktuigen, dat de mens toelaat te anticiperen op toekomstige situaties, wordt daar aangehaald als een fundamenteel onderscheid tot de dierenwereld. Over hoe die handelingsmediërende werktuigen totstandkomen, meldt Cassirer zijn lezer echter niet meer dan: „Denn um das Werkzeug als solches zu erfinden, muß der Mensch über den Kreis des unmittelbaren Bedürfnisses *hinausblicken*. [...] Statt unmittelbar durch einen wirklichen Reiz bewegt zu werden, *blickt er auf 'mögliche' Bedürfnisse hin*, zu deren Befriedigung er die Mittel im voraus *bereitstellt*.”⁴¹³ Duidelijk een antwoord met enigmatische kwaliteiten.

De sleutel is echter (gelukkig) elders te vinden. Cassirer citeert in *Form und Technik* (1930) instemmend Friedrich Dessauer: „Das Ursprungsland der Technik liegt in der Idee.”⁴¹⁴ Onder techniek zou men eigenlijk alles moeten begrijpen wat aan het menselijke willen een tastbare vorm geeft. Door deze band met het bewustzijn, blijft het object ondanks zijn stoffelijke bestaansvorm ook altijd een drager van geestelijke ontwikkelingsmogelijkheden. Cassirer erkent dat de techniek te lang een perifeer element is gebleven in het wijsgerige denken, waarin zij ten onrechte als toegepaste natuurwetenschap werd beschouwd. Hij volgt hierin deels de thesen van techniekfilosofen zoals Max Eyth en Ernst Kapp, dat eerst het gebruik en de ontwikkeling van werktuigen de mens inzichten verschaffen in de werking van zijn eigen lichaam en bij uitbreiding toelaat conceptuele kennis over de natuur, haar wetten en de samenleving te vormen. „Niemals dient das Werkzeug einfach der Beherrschung und Bewältigung der Außenwelt, die hierbei als ein fertiger, einfach gegebener ‘Stoff’ anzusehen wäre, sondern mit seinem Gebrauch stellt sich für den Menschen auch erst das *Bild* dieser Außenwelt, ihre geistig-ideelle Form her.”⁴¹⁵ *Techné* is dus zeker niet de blinde machtswellusteling die men bij Klages ontmoette, maar begunstigt het menselijke *Verstehen* van zichzelf en de eigenheid van de dingen door een onderzoekende blik naar de wereld buiten het subject te richten (*Weltenwende der Erkenntnis*). Techniek is, zoals Schwemmer het formuleert, een *realiteitsprincipe*, dat de mens moet toelaten zijn wensen en voorstellingen te corrigeren, rekening houdend met de realiseerbaarheid ervan.⁴¹⁶

⁴¹³ LKW, p. 26; cursivering M.B.

⁴¹⁴ CASSIRER, E. (1930/2004), 'Form und Technik' in *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Band 17*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, p. 143 [hierna verkort tot: FT]

⁴¹⁵ CASSIRER, E. (1923/1958), *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 257 [hierna verkort tot: PsF II]

⁴¹⁶ SCHWEMMER, O. (1997), *Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag, p. 32

Vergt deze kijk op de techniek, die toch als onontbeerlijk mag gelden om de wereld buiten het subject te begrijpen en er op in te grijpen, een radicale metamorfose van het wijsgerige denken? Dat zou nodig zijn, meent Cassirer, wanneer men de techniek oprecht een plaats zou willen toekennen naast andere domeinen van de cultuur. Een ogenblik schijnt Cassirer bereid zijn eigen filosofie van symbolische vormen in vraag te stellen, maar wijst dan op het fundamenteel materiële karakter van de techniek. „Wenn die Philosophie der Technik es mit den unmittelbaren und mittelbaren sinnlich-leiblichen Organen zu tun hat, kraft deren der Mensch der Außenwelt ihre bestimmte Gestalt und Prägung gibt, so wendet die Philosophie der symbolischen Formen ihre Frage auf die Gesamtheit der geistigen Ausdrucksfunktionen.”⁴¹⁷

Werktuigen, die bij Cassirer gelden als *pars pro toto* voor alle technische verwezenlijkingen, zijn uiteindelijk geen symbolische vormen in tegenstelling tot de onderwerpen van Cassirers studie: taal, mythe, religie, wetenschap – in *Essay on man* nog vervolledigd met kunst en geschiedenis. Techniek heeft een louter instrumentele functionaliteit, dit in tegenstelling tot de symbolische vormen en dan in het bijzonder de taal, die zowel een instrumentele als een conceptuele werking ten behoeve van het bewustzijn tentoonspreiden. Uiteindelijk is het immers toch de *logos* die in essentie het begrijpen van de menselijke *Umwelt* mogelijk maakt. Door de daad van het spreken worden objecten door het verstand niet louter opgevangen of in ongewijzigde vorm opgenomen door het subject, maar door een *innere Umbildung* geladen met betekenis en zin; in de woorden van Von Humboldt, een ware *Akt der Weltschöpfung* gelijk.⁴¹⁸

Ondanks of juist dankzij haar hiërarchische verhouding tot de symbolische vormen, vertoont deze opvatting over het onmiskenbare belang van de techniek voor het verstandelijke ontwikkelingsproces een sterke verwantschap met het reeds geschetste cultuurconcept van Simmel. Beide denkers verlangen van de geest een actieve deelname aan de buitenwereld; introspectief en solipsistisch terugplooiën op zuiver ideële denkbeelden volstaat niet om een volwaardig lid van de humaniteit te worden. Door een verschil in terminologie en wijsgerig ontwerp, benadrukt Simmel als socioloog evenwel het sociale karakter van deze persoonlijkheidsontplooiing (cf. vormen van vermaatschappelijking), terwijl Cassirer als cultuurfilosoof het hiervoor vereiste talige vermogen beklemtoont. Een accentverschil dat hun beider verknochtheid aan het *Bildungsideal* echter allerminst verflauwt.

Door dit inzicht is de vraag of Simmels tragedie ten minste *conceptueel* mogelijk is in het denken van Cassirer, reeds deels beantwoord. Vermits objectieve en subjectieve cultuur in beide denkkaders met elkaar in wisselwerking moeten treden, opent zich preliminair de mogelijkheid dat ook bij Cassirer het menselijke ontwikkelingsproces enigermate kan worden verstoord door een eigengereide technologische evolutie. Opdat dit ook daadwerkelijk *denkbaar* zou worden, moet de wereld der objecten evenwel over een ruime mate van autonomie kunnen beschikken. Is er met andere woorden binnen de

⁴¹⁷ *PsF II*, p. 258

⁴¹⁸ *FT*, pp. 150-151

filosofie van symbolische vormen plaats voor zich onafhankelijk van het subject ontwikkelende artefacten?

Dit moet welhaast meteen worden uitgesloten. In tegenstelling tot de *relatieve* autonomie die Simmel aan de objectieve en de subjectieve cultuur wil toekennen, is Cassirer op dit punt onverzettelijk: beide treden niet met een zekere vrijheidsgraad in wisselwerking met elkaar, maar zijn wel onlosmakelijk met elkaar verbonden in een functionele, niet essentialistische relatie. De opvatting als zou dit inzicht slechts van wetenschapsfilosofisch belang zijn, weerlegt Cassirer in strenge bewoordingen:

„Auch in der Sprache, auch in der Kunst, ja selbst im Mythos und in der Religion herrscht nicht ein einfaches Gegenüber von ‘Ich’ und ‘Welt’. Auch hier bildet sich die Anschauung beider in ein und demselben Prozeß aus, der zu einer ständig fortschreitenden ‘Auseinandersetzung’ der beiden Pole führt. Diese Auseinandersetzung würde um ihren eigentlichen Sinn gebracht, wenn sie die Beziehung aufheben, wenn sie zu einer Isolierung des Subjekt- oder Objekt-Poles führen könnte. Die Zweiteilung: Symbol *oder* Gegenstand erweist sich auch hier als unmöglich, da die schärfere Analyse uns lehrt, daß eben die *Funktion* des Symbolischen es ist, die die Vorbedingung für alles Erfassen von ‘Gegenständen’ oder Sachverhalten ist.”⁴¹⁹

Dat object en subject zelfs niet met het fijnste wijsgerige scalpel van elkaar kunnen worden gescheiden, belet evenwel niet het fysische bestaan van een cultuurobject te erkennen. Wel benadrukt Cassirer dat ieder artefact, dus ieder object dat niet zuiver aan de natuur is ontsproten maar op de een of andere wijze het product is van menselijk handelen, drievoudig wordt gedetermineerd door fysisch bestaan (*fysisch Dasein*), objectieve voorstelling (*Gegenständlich-Dargestellten*) en persoonlijke expressie (*Persönlich-Ausgedrückten*).⁴²⁰ Cassirer illustreert dit aan de hand van Rafaëls fresco *School van Athene*. Vanuit *fysisch* oogpunt is dit een bepaalde ruimtelijke constellatie van kleurvlekken, rond 1500 AD met pigment van een zekere kwaliteit aangebracht op vochtig stukadoorwerk. Men herkent dit kleurige werk evenwel meteen als cultuurobject door er *betekenis* aan te hechten als *voorstelling* van prominente wijsgeren en wiskundigen uit de Klassieke Oudheid, met in het midden de disputerende *primi inter pares*, Plato en Aristoteles. Materiaalkennis en een begrip van het onderwerp volstaan echter nog niet om het kunstwerk volledig naar waarde te schatten. Even noodzakelijk is het inzicht dat dit fresco een *werk* is van een *persoonlijke expressie* van een kunstenaar uit het Cinquecento. Wordt een van deze drie dimensies uitgesloten of miskend, dan zal het cultuurobject nooit zijn ware diepgang prijsgeven en slechts als een *Flächenbild der Kultur* kunnen worden beschouwd.

Men kan hier evident de tegenwerping maken dat Cassirer in zijn definitie van cultuurobjecten slechts oog schijnt te hebben voor kunstwerken – en niet eens de minste. Al put Cassirer zijn voorbeelden steevast uit een denkbeeldig museum voor schone kunsten, toch laat hij er geen twijfel over bestaan dat de drievoudig gedetermineerde verbondenheid tussen object en subject ook geldt voor meer alledaagse voorwerpen,

⁴¹⁹ LKW, p. 31

⁴²⁰ LKW, p. 43

courant gebruikt in de eerste decennia van de twintigste eeuw. Beschouwt men bijvoorbeeld een tafellampje van Wilhelm Wagenfeld (ca. 1924): serieproductie, maar toch door een ambachtsman stuk voor stuk vervaardigd, waarbij wordt getracht het originele ontwerp in klare Bauhausstijl zo waardig mogelijk te verwerklijken, ondanks individuele afwijkingen eigen aan de glasblaas- en metaalbewerkingstechniek. Het is ook dit „was der echten Handwerker beseelt: In dem besonderen individuellen Werk, das unter seinen Händen entsteht, hat er keine bloße Sache vor sich, sondern in ihm schaut er zugleich sich selbst und sein eigenstes persönliches Tun an.“⁴²¹

Met dit laatste voorbeeld, de geest van Cassirer getrouw, balanceert men op een historisch breukvlak. Het tafellampje is geen uniek kunstwerk en wel degelijk in grote getale vervaardigd, maar het is ook een ambachtswerk, nog geen typisch door toedoen van vele anonieme handen geassembleerd industrieel product. Bauhaus behoort tot diezelfde orde van handwerksmannen als de Wiener Werkstätte en de Arts-and-Crafts-beweging. Het gaat om toegewijde ambachtslui die nog onder een regime werkten waarvan ook Simmel meende dat hier geen sprake kon zijn van een vervreemding tussen objectieve en subjectieve cultuur. Van Simmel is overigens bekend dat hij vertrouwd was met het werk van John Ruskin (1819-1900), een van de geestelijke vaders van de Arts & Crafts, die vanaf ca. 1858 fel van leer trok tegen het oprukkende *laissez-faire* kapitalisme en haar afschuwwekkende fabrieken, zoals blijkt uit deze aantekening: „[T]he smoke having rendered the light of the sun unserviceable, you work always by the light of your own gas: that no acre of English ground shall be without its shaft and its engine; and therefore, no spot of English ground left, on which it shall be possible to stand without a definite and calculable chance of being blown off it, at any moment, into small pieces.“⁴²²

Hoewel Cassirer, zoals intussen duidelijk mag zijn, erg moeizaam de consequenties van industriële productie en arbeidsdeling een plaats weet te geven in zijn wijsgerige ontwerp, toch blijkt hij ten lange leste niet geheel ongevoelig voor het ratelende machinepark. Er weerklinkt zelfs een echo van Ruskin in Cassirers schriftuur: „Der Zusammenhang von Arbeit und Werk hört auf, ein in irgendeiner Weise *erlebbarer* Zusammenhang zu sein. Denn das *Ende* des Werks, sein eigentliches Telos, ist jetzt der Maschine anheimgegeben, während der Mensch, im Ganzen des Arbeitsprozesses, zu einem schlechthin Unselbständigen wird – zu einem Teilstück, das sich mehr in ein bloßes Bruchstück verwandelt.“⁴²³

Onderworpen aan de moderne machines, resten van de arbeider nog slechts brokstukken. Hij is als het ware gereduceerd tot wat men in het Middelnederlands een *waasbuik* noemde: nog wel beschikkend over lijf en leden, maar feitelijk van het leven beroofd, want – in deze context uiteraard alleen geestelijk – onthoofd. Hoe kan een dergelijk inzicht verschijnen in het werk van een filosoof die steeds de onlosmakelijke band tussen arbeider, techniek (*Werkzeug*) en het artefact (*Werk*) heeft bepleit? Betekent

⁴²¹ FT, p. 171

⁴²² RUSKIN, J. (1859/1912), 'Modern Manufacture and Design' in HARRISON, C., WOOD, P. & GAIGER, J. (1998), *Art in Theory 1815-1900 An Anthology of Changing Ideas*, p. 346

⁴²³ FT, pp. 171-172

dit niet dat Cassirer gestalte geeft aan een interpretatie die conceptueel onverenigbaar is met diens filosofie van symbolische vormen? Treffend is alleszins Cassirers *aarzelen* wanneer het *fremdkörper* moderne techniek in zijn geschriften opduikt. In deze twijfel treedt een denkbeeld naar voor dat nog steeds weinig ruimte laat voor een zelfstandige ontwikkeling van objecten, maar merkwaardig genoeg de techniek als proces eigen wetmatigheden toekent. De *innere Zwangstrieb aller Technik* die Simmels tragedie onophoudelijk intensifieert, blijkt ook door Cassirer erkent te worden; hij schrijft over „einem Gesetz, das der Dingwelt angehört und das demgemäß mit einem fremden Maß und einer fremden Norm in den freien Rhythmus der natürlichen Bewegungen einbricht.”⁴²⁴ Hoe ver deze eigenontwikkeling van de techniek reikt, blijft evenwel in nevelen gehuld. Bijzonder problematisch is hierbij het reeds aangehaalde gegeven dat Cassirer het werktuig als *pars pro toto* gebruikt voor ‘het technische’, dus zowel voor de artefacten als voor het *productieproces*.

De verwarring wordt compleet wanneer Cassirer enkele verschilpunten aanduidt tussen het ‘kunstwerk’ en het ‘technische werk’, waardoor het kunstwerk toch een hiërarchisch hogere positie wordt toegekend op basis van een volmaaktere mogelijkheid tot verknoping met esthetische kwaliteiten en een hoger *Bildungs*-potentieel (in tegenstelling tot wat men bij Simmel vindt). Van het voltooide technische artefact meent Cassirer dat het „in einer reinen Sachwelt [steht], deren Gesetzen es gehorcht und mit deren Maßen es gemessen werden will; es muß fortan für sich selbst sprechen, und es spricht nur noch von sich selbst, nicht von dem Schöpfer, dem es ursprünglich angehört.”⁴²⁵ Het zo-even nog *ondenkbare* voltrekt zich: het object wordt losgewrikt, de band met het subject verschrompelt, de techniek triomfeert over ’s mensen artefact, wars van enige beheersing door de rede – *ergo*, het subject vervreemdt van de objectieve cultuur.

Cassirer mag Simmel dan wel verwijten een onbehagen in de cultuur te koesteren, Cassirers eigen *wantrouwen* in de moderne techniek is zo mogelijk sterker. „Durch den Werkzeuggebrauch hat sich der Mensch zum Herrscher über die Dinge aufgeworfen. Aber diese Herrschaft ist ihm selbst nicht zum Segen, sondern zum Fluch geworden”, klinkt het scherp. „Die Technik, die er erfand, um sich die physische Welt zu unterwerfen, hat sich gegen ihn selbst gekehrt. Sie hat nicht nur zu einer steigenden *Selbstentfremdung*, sondern zuletzt zu einer Art *Selbstverlust* des menschlichen Daseins geführt.”⁴²⁶ Zelfvervreemding en bestaansverlies, beide prominente elementen uit het plot, zijn eenieder die ooit de *Tragedie van de cultuur* aanschouwde, welbekend. Desondanks weigert Cassirer iedere taak welke die van choreograaf in het regisseurstheater overstijgt, iedere erkenning van het auteurschap wijst hij (evenwel moeizaam) van de hand. Hij verdenkt de dramaturgen ervan met hun oordeel over de moderne techniek ook een *Verdammungsurteil* uit te speken over de gehele intellectuele cultuur van het Avondland. Dit schijnt hem een bijzonder onrecht, gegeven de bewezen ‘dienstbaarheid’ van techniek

⁴²⁴ *FT*, p. 171

⁴²⁵ *FT*, p. 179

⁴²⁶ *LKW*, p. 27; cursivering M.B.

aan de verwerving van vrijheden ter ontplooiing van het menselijke intellect. Het cultuurverwervingsproces heeft immers talloze mogelijkheden kunnen genieten: de opbouwende kracht van techniek en cultuur heeft zich tot nu toe steeds sterker getoond dan haar destructieve potentie. Een onvoltooide en onvolmaakte evolutie, dat is het zeker wel, maar misschien juist daarom geen reden om de cultuur als tragisch noodlot voor te stellen.

Herinnerend aan de Griekse mythologie recipieert Cassirer de techniek voor de samenleving twijfelend als een *Danaergeschenk*, maar ook voor zijn eigen filosofie van symbolische vormen dreigt dit ongemerkt een *danaum fatale munus* te worden.⁴²⁷ Een Trojaans paard dat eerst een wijsgerig ontwerp lijkt te versterken, zich uiteindelijk echter ontplooit als een bron van contradicties en onoverwinbare moeilijkheden. Cassirer introduceert heel oprecht de techniek als een vergeten maar hoogst belangrijke factor in zijn cultuurfilosofische programma, waarbij hij evenwel duidelijk de contemporaine kritiek ontwijkt, waardoor de techniek een nog merkwaardiger element wordt dan het sowieso al was. Zoals hiermee mag zijn aangetoond, kan Cassirer zich uiteindelijk niet meer op een geloofwaardige wijze onttrekken aan een erkenning van de *Tragedie van de cultuur*.

Cassirers houding jegens de *condition humaine* wordt weleens als *stoïcijns* omschreven, omdat hij (impliciet) wel een zekere mate van vervreemding onderkent, maar nergens (expliciet) een effectieve remedie voorschrijft.⁴²⁸ Wellicht gaat een dergelijke omschrijving voorbij aan Cassirers volmondige steun aan de Weimar Republiek, zij het in de schaduw van Walther Rathenau en Harry Kessler. Het is ook deels vanuit dit engagement dat Cassirer zich van meet af aan – en uitdrukkelijker na de beroemde *Davoser Disputation* met Heidegger – verzette tegen iedere poging zijn denken als cultuurpessimisme te catalogeren en voor een politiek van culturele (en maatschappelijke) wanhoop aan te wenden. De Europese humanist had dan ook de grootste moeite met het opgeld makende existentialisme en het bloeiende cultuurkritische vitalisme van Max Scheler (gematigd) en Ludwig Klages (extreem).

Wellicht is het die context, die Cassirer ervan weerhield om de erfenis van zijn voormalige leermeester te erkennen. In tegenstelling tot het beeld dat Cassirer zijn lezer voorhoudt, valt het immers moeilijk om Simmels werk als ronduit ongenueanceerd fatalistisch doemdenken te beschouwen. Is het overigens wel een wanhoopskreet en niet eerder een wat barok geformuleerde waarschuwing of *vrees*, waarmee hij zijn *Tragödie* besluit? „Das große Unternehmen des Geistes, das Objekt als solches dadurch zu überwinden, daß er sich selbst als Objekt schafft und mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren, gelingt unzählige Male;” klinkt het hoopvol voor het individuele cultuurverwervingsproces. In de moderniteit verloopt deze tocht echter langs gevaarlijke afgronden, zodat het individu „diese Selbstvollendung mit der tragischen Chance bezahlen

BEDAARDE
RADELOOSHEID

⁴²⁷ LKW, p. 27

⁴²⁸ Cf. SKIDELSKY, E. (2003), 'From epistemology to cultural criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer' in *History of European Ideas*, 29, pp. 378-379

[muß], in der sie bedingenden Eigengesetzlichkeit der von ihm selbst geschaffenen Welt eine Logik und Dynamik sich erzeugen zu sehen, die die Inhalte der Kultur mit immer wachsender Beschleunigung und immer wachsendem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt.”⁴²⁹

Die vraag, die eigenlijk peilt naar Simmels grondstemming, of minstens de overheersende stemming in zijn laatste levensjaren, valt niet eenvoudig te beantwoorden. Op diverse momenten werd in dit hoofdstuk wel al verwezen naar stemmingen die uit de teksten naar voor treden. Zo was er sprake van een onverschrokken hoopvolle stemming wanneer Simmel enkele maanden na het begin van de Grote Oorlog een eerste balans opmaakte en trachtte vooruit te blikken, maar tegelijk werd gewezen op de onzekerheid die daarin van meet af aan doorklinkt – en naarmate de oorlog vordert steeds krachtiger weergalmt. Vertwijfeling en somberheid werden gedetecteerd wanneer de zogenaamde tragedie van de cultuur werd voorgesteld, al bleken die stemmingen slechts manifest te worden wanneer moderne techniek en arbeidsdeling voor het vervreemdingsproces tussen de objectieve en de subjectieve cultuur verantwoordelijk werden gesteld. Zijn theoretische basisaannamen en –concepten ademen immers veeleer enthousiasme en levendigheid uit, als zijn ze de resultaten van een *funkeIndes Spiel* ontsproten aan een *Überschuß an Geist*,⁴³⁰ dan dat ze werden ontwikkeld vanuit een melancholische of pessimistische grondstemming. Pas wanneer het mammonisme, de moderne techniek en in het bijzonder de arbeidsdeling, kortom de essentialia van de moderne economie, worden opgevoerd, slaat de toon in de schrijftuur om naar een onmiskenbare radeloosheid. Simmel lijkt dan zijn vertrouwen te verliezen in zijn theoretische overwegingen, hoewel hij zelfs geconfronteerd met de grootste reële bedreigingen voor zijn denkbeelden steevast bedaard en bedachtzaam blijft argumenteren. Het zijn echter wel precies die elementen waarover hij zich het onzekerst toont en zijn mensbeeld beproeven, die het eigenlijke thema van zijn lezingen en essays vormen. Naar een lezing of essay waarin Simmel louter een theoretische uiteenzetting over zijn cultuurbegrip geeft, zonder een aanwijzing van de gevaren die hij in de samenleving met een zekere urgentie herkent, zal men immers vruchteloos zoeken. Het benoemen, duiden en analyseren van processen die de samenleving en het individuele subject acuut of potentieel bedreigen, is wat hem drijft. Men zou het daarom kunnen wagen Simmels grondstemming – althans tijdens de oorlogsjaren, maar steunend op Bernhard Groethuysen, die hem typeert als „im Grunde ein dunkler und wilder Mensch”⁴³¹ *mogelijks* al eerder – als *bedaarde radeloosheid* te omschrijven: in het diepste van zijn bewustzijn lijkt hij ten einde raad, maar bijna altijd blijkt hij nog net voldoende rust te vinden om zijn vrees in stilistisch verzorgde beschouwingen, wars van opzwevende retoriek of opdringerige interpunctie, te verwoorden. Een reflectie van Simmel nodigt nooit tot een opstand uit, maar de voor stemmingen en gevoelens receptieve lezer wordt er soms wel heel stil en een tikkeltje moedeloos door. „’Tis all in pieces, all coherence

⁴²⁹ *BgrTrK*, p. 223

⁴³⁰ Cf. LANDMANN, 1958, p. 32

⁴³¹ GROETHUYSEN, B. geciteerd in LANDMANN, 1958, p. 13

gone,” luidt vaak de onuitgesproken of net niet neergeschreven slotzin van wat hij met zijn publiek deelt.

Die stemming wordt heel fraai geëvoeerd in *Lebensanschauung*, het laatste door Simmel voltooide werk, dat tevens als zijn wijsgerig testament mag worden beschouwd.⁴³² Hij werkt daarin heel precies zijn mensbeeld uit, als verbijzondering van de fragmentarische voorstelling die eerder uit *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* bleek. Hij vertrekt daarbij vanuit de basisstelling (een axioma, zo men wil) dat de mens fundamenteel een grenswezen is. Op ieder ogenblik bevindt hij zich tussen twee grenzen. Die kunnen zich in ruimtelijke zin aandienen, maar ook van geestelijk-immateriële aard zijn. Aan al het menselijk handelen en reflecteren is er wel een reëel of ingebeeld boven of onder, links of rechts, minder of meer, beter of slechter, waardoor men wordt gehinderd. Heel erg is dat niet, want wat het menselijk bestaan nu net interessant maakt, bestaat erin dat die grenzen kunnen worden overstegen of verlegd. Simmel doet dat zelf niet, maar men zou hieruit eenvoudig kunnen concluderen dat de mens nooit iets werkelijk hoeft te vrezen. De mens is immers zo sterk en niet te stoppen in zijn omgang met grenzen en het overbruggen ervan, dat hij zelfs het niet-mogelijke kan denken. „Daß wir unser Wissen und Nichtwissen selbst wissen und auch dieses umgreifende Wissen wiederum wissen und so fort in das potentiell Endlose,” noteert Simmel als aanloop tot het essentiële inzicht dat hij daaraan vastknoopt: „dies ist die eigentliche Unendlichkeit der Lebensbewegung auf der Stufe des Geistes. Hiermit ist jede Schranke überschritten, aber freilich nur dadurch, daß sie gesetzt ist, daß also etwas zu überschreiten da ist.” Sterker nog: „Mit dieser Bewegung in der Transzendenz seiner selbst erst zeigt sich der Geist als das schlechthin Lebendige.”⁴³³ Het levendige van de levensimpuls vindt zijn oorsprong met andere woorden in het telkens opnieuw ervaren en overwinnen – door Simmel omschreven als het *transcenderen* – van grenzen, i.e. problemen van materiële en immateriële aard. Een stevige basis voor een denken dat zich nog niet zo gauw aan pessimisme of erger hoeft uit te leveren, zo lijkt het.

Simmel gaat nog een stap verder. De levenspuls bestaat niet alleen dankzij de ervaren grenzen, maar wordt tevens bepaald door een tijdsdimensie. Bestaat de levenspuls alleen in het heden? Integendeel, klinkt het behoorlijk *heraclitisch*, het leven verbindt verleden en toekomst; het heden bestaat wel beschouwd niet eens. Het subjectief beleefde heden is niet meer dan een transpositie van een verleden naar een toekomst. „Wir stellen uns das Leben vor als ein kontinuierliches Strömen durch die Geschlechterfolgen hindurch,” poneert Simmel, om vervolgens de plaats van het individu binnen dat onophoudelijke vloeien en pulseren te definiëren:

„Allein die Träger davon (d.h. nicht solche, die es haben, sondern die es sind) sind *Individuen*, d.h. geschlossene, in sich zentrierte, gegeneinander unzweideutig abgesetzte Wesen. Indem der

⁴³² Een lezenswaardige receptie van *Lebensanschauung* vindt men in LEVINE, D.N. & SILVER, D. (2015), 'Introduction', ix-xxxii in LEVINE, D.N. & SILVER, D. [REDS.], *Georg Simmel: The View of Life. Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, Chicago / London: University of Chicago Press

⁴³³ SIMMEL, G. (1918/1999b), 'Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel', 209-425 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: *LBA*], p. 217

Lebensstrom durch oder richtiger: als diese Individuen fließt, staut er sich doch in jedem von ihnen, wird zu einer fest umrissenen Form und hebt sich sowohl gegen seinesgleichen wie gegen die Umwelt mit all ihren Inhalten als ein Fertiges ab und duldet keine Verwischung seines Umfanges. Hier liegt die letzte metaphysische Problematik des Lebens: daß es grenzenlose Kontinuität und zugleich grenzbestimmtes Ich ist.”⁴³⁴

Het individu is voor Simmel dus een soort kristallisatie tot een vormvast ‘iets’ van een onstuitbare, talloze generaties overstijgende *Lebensstrom*. Hoogst uniek en onderscheidbaar van andere individuen, een collectivum zoals een samenleving of een ruimere *Umwelt*, maar precies daarom toch gevangen in een vaste vorm waaruit de levenspuls is verdwenen (verdamppt, gesublimeerd). Daarin zit vanzelfsprekend een dramatisch, zelfs *tragisch* element verscholen, waarvan Simmel uitgerekend Henri Bergson, die algemeen wordt beschouwd als de *Lebensphilosoph par excellence*, verwijt dat hij er geen belangstelling voor heeft getoond: „Es ist als ob er [Bergson, *M.B.*] die Tragik davon gar nicht bemerkte, daß er das Leben, um nur existieren zu können, sich in Nichtleben verwandeln muß.”⁴³⁵ Bij Bergson schijnt het ‘doel’ van het leven ingebakken te zijn in het leven zelf, terwijl Simmel op zoek gaat naar een ultieme oppositie, een laatste conflict, dat hij ontdekt in het concept van kristallisaties of vormen. Voor Bergson zijn de mogelijke vormen waarin het leven zich veruitwendigt ‘extravitaal’, terwijl die vormen bij Simmel essentieel zijn opdat het leven überhaupt zou kunnen bestaan. Het leven is in die optiek door en door conflictueus, met zichzelf permanent in tegenspraak, zoals Simmel in zijn flamboyante stijl optekent:

„[E]s [das Leben, *M.B.*] ist zugleich fest und variabel, geprägt und sich entwickelnd, geformt und formdurchbrechend, beharrend und weitereilend, gebunden und frei, in der Subjektivität kreisend und objektiv über den Dingen und über sich selbst stehend – all diese Gegensätze sind nur die Auseinanderlegungen, Strahlenbrechungen jener metaphysischen Tatsache: daß sein innerstes Wesen ist, über sich selbst hinauszugehen, seine Grenze zu setzen, indem es über sie, d.h. eben über sich selbst, hinausgreift.”⁴³⁶

Is dat alles tragisch? Zeker wel, vooral omwille van de onvermijdelijkheid van het voortdurende spel tussen vaste vorm en vloeiende beweging. Maar is het een door en door triest verschijnsel, waaraan het menselijke individu moet lijden en helse pijnen doorstaan? Allerminst. In het vitalistische mensbeeld van Simmel schijnt eens te meer principieel geen plaats te zijn voor een fundamenteel, halsstarrig pessimisme, want die strijd tussen vorm en beweging geeft gestalte aan zeer bijzondere en waardevolle uitingen zoals intellectuele en artistieke creaties. Het *Leben* blijkt tegelijk *Mehr-als-Leben*; het leven verwerkelijkst zich als vorm, die gestalte geeft aan zeer onderscheiden inhouden die voor de ontwikkeling van het individu bijzonder nuttig en zinvol zijn.⁴³⁷

⁴³⁴ *LBA*, p. 222

⁴³⁵ SIMMEL, G. (1914/2000), ‘Henri Bergson’, 53-69 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 63

⁴³⁶ *LBA*, p. 224

⁴³⁷ *LBA*, pp. 224-235

Tot die vaste voortbrengselen van het leven behoren ook diverse (sociale) instituties, die Simmel 'werelden' noemt, zoals die van de kunsten, de wetenschappen of de religie. Die zijn doorheen de eeuwen ontstaan vanuit talloze individuele addities tot een eenheid waar ieder individu nu nog alleen partieel deel aan kan hebben. Dat levert wel een probleem op, want als grootse vormen zijn die werelden weliswaar „zunächst Erzeugnisse des Lebens, wie all seine andere Erscheinungen, seinem kontinuierlichen Lauf eingeordnet und dienend,“ maar op een (on)bepaald ogenblik voltrekt zich een omwenteling: „die Formen oder Funktionen, die das Leben um seiner selbst willen, aus seiner eigenen Dynamik hervorgetrieben hat, werden derart selbständig und definitiv, daß umgekehrt das Leben ihnen dient, seine Inhalte in sie einordnet, und daß das Gelingen dieser Einordnung als eine ebenso letzte Wert- und Sinnerfüllung gilt, wie zuvor die Einfügung dieser Formen in die Ökonomie des Lebens.“⁴³⁸ Door de verzelfstandiging van die vormen, onafhankelijk van levenspuls, worden ze echter ook *productief*, dat wil zeggen dat ze een eigen ontwikkeling doormaken, waarvoor ze de nodige voedingsstoffen en energie onttrekken aan de individuen die zich voor hen inzetten. Wat bijvoorbeeld kunstenaars of wetenschappers creëren, gaat op in de grotere vorm van de wereld der kunsten of wetenschappen. Sterker nog: die vormen dicteren in zekere zin welke inhoudelijke bijdragen individuen kunnen leveren. Ook dat hoeft nog niet noodzakelijk een aanslag op de menselijke vrijheid te impliceren; de mens heeft die vormen integendeel nodig om zichzelf intellectueel te vormen en verbindingen te kunnen maken tussen het psychische innerlijk en de praktische uitdagingen van het dagelijkse leven.⁴³⁹

Een belangrijke voorwaarde hiertoe is echter wel dat de werelden van onder meer kunst, wetenschap, recht en religie ondanks hun 'objectiviteit' wel permeabel blijven voor het subject. Dat kan alleen wanneer de objectieve vormen een zekere connectie behouden met de levendigheid waaruit ze oorspronkelijk zijn ontstaan, of beter nog: dat in die vormen de vitaliteit van het leven zelf herkenbaar is.⁴⁴⁰ Evident is dat niet en het vergt wel enige oefening en *Bildung* om die vormen te verinwendigen, maar de 'grote' kunst als voorbeeld nemend, vertrouwt Simmel er principieel op dat „die Genesis der Kunst aus ihrer Vitalen Vorform die Brücke geschlagen [hat], auf der sich die Kunst wieder dem Leben zurückverbindet.“ De mens hoeft niet te aarzelen die brug te betreden, want: „Wir alle sind präexistenziale Maler und deshalb fähig, nachdem der wirkliche Maler uns den Weg gebahnt hat, ihm nachzugehen.“⁴⁴¹

Dat laatste is beslist toepasbaar op de omgang met realisaties van wetenschappelijke, kunstzinnige, juridische of religieuze aard, aldus Simmel, maar dat betekent nog niet dat er geen objectieve werelden zouden bestaan die zich op welhaast demonische wijze ontoegankelijk hebben gemaakt voor interactie met het menselijke subject doordat zij zich volkomen hebben afgewend van de levenspuls en alleen nog omwille van zichzelf bestaan. Welgeteld één zo'n wereld kan men identificeren. Eens te meer tracht Simmel

⁴³⁸ *LBA*, pp. 244-245

⁴³⁹ *LBA*, pp. 259-260

⁴⁴⁰ *LBA*, pp. 284-286

⁴⁴¹ *LBA*, p. 275

zichzelf te beheersen, maar zijn radeloosheid klinkt door wanneer hij de eigenheid ervan beschrijft:

„Von all jenen Welten, deren Formen die Lebensentwicklung in und aus sich selbst erzeugt hat und die dann ihr Zentrum in sich selbst gefunden haben und ihrerseits das Leben beherrschen, ist wohl keine [...] sich dem eigentlichen Sinn und den eigenen Forderungen des Lebens mit so rücksichtsloser Objektivität, mit so dämonischer Vergewaltigung durch ihre rein sachliche Logik und Dialektik gegenüberstellte – wie die moderne Wirtschaft.“⁴⁴²

Andermaal maakt het citaat duidelijk dat niets Simmel meer raakt dan het onwezen van het economisch bestel. Op geen enkele wijze lijkt het iets te kunnen bijdragen aan de ontwikkeling van de *humanitas*. Het steekt alleen stokken in de wielen. De omgang met geld, de moderne arbeidsorganisatie of de overvloed van koopwaar die in de uitstalramen van de grootwarenhuizen kunnen worden aanschouwd: ze zijn, zoals hiervoor omstandig aangetoond, ronduit hinderlijk voor de culturele ontplooiing van het menselijke subject en leiden bovendien tot psychisch onmaatschappelijk gedrag zoals dat tot uiting komt in de typische blasé attitude en gereserveerdheid van de grotestadsbewoner in zijn omgang met medemensen.⁴⁴³ In Simmels oeuvre geeft die observatie, zoals middels de veelheid aan citaten in dit hoofdstuk mag zijn aangetoond, vaak aanleiding tot weinig aan de verbeelding overlatende, rijk geïllustreerde en geanimeerde zinsneden. Op uitingen van echte resignatie, van een zich doelloos overgeven aan het donkerste pessimisme, kan men hem echter zelden betrappen. Ondanks zijn levensloop rijk aan hindernissen van zowel persoonlijke als politieke aard en alle obstakels waarmee hij in zijn denken geconfronteerd werd, bleef hij zich altijd gedragen als het grenswezen dat de basis vormde van zijn mensbeeld. Of beter, zo gedroeg hij zich tot hij finaal de dood in de ogen keek.

In één van zijn laatste brieven aan graaf Keyserling, waarin hij zijn ziekte weliswaar nog niet letterlijk benoemt, maar zijn vriend in ondubbelzinnige bewoordingen aanspoort tot een dringend bezoek („Ich bin in diesem Frühjahr 60 Jahre alt geworden u. glaube, kein sehr langes Leben mehr vor mir zu haben; ich darf die Begegnungen mit den Menschen, auf die es mir objektiv u. subjektiv ankommt, nicht lange hinausschieben.“⁴⁴⁴), gooit Simmel de handdoek in de ring. Keyserling was al veel eerder overtuigd van een definitief verval van de (Europese) cultuur. Simmel niet, zo blijkt uit de bekentenis: „Ich glaubte vielmehr, daß die entsetzliche Epoche des Maschinenzeitalters u. der ausschließlich kapitalistischen Wertungen ihrem Ende zuginge, u. glaubte auch schon die Anzeichen einer neuen Geistigkeit zu erblicken, schwach noch u. ohne rechte Orientierung aber für meine Augen ganz unzweideutig.“ Zo staat het er, als een kernachtige samenvatting van wat hem vele levensjaren heeft beziggehouden en waaraan hij zelfs in het vijfde oorlogsjaar nog geloofde. Eén enkele zin maakt daarop echter finaal

⁴⁴² LBA, p. 293

⁴⁴³ Cf. SIMMEL, 1903/1995

⁴⁴⁴ SIMMEL, G. (1918/2008), 'Georg Simmel an Graf Hermann Graf von Keyserling. Brief vom 18. Mai 1918', 952-959 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 955

komaf met iedere hoop op een heropstanding van de moderne cultuur en de kansen op een *nieuwe mens*: „Damit ist es nun freilich vorbei.“⁴⁴⁵

⁴⁴⁵ SIMMEL, 1918/2008, p. 954

HOMO INERMIS –
ARNOLD GEHLEN & FRANZ KAFKA

*O dieses ist das Tier, das es nicht gibt.
Sie wußtens nicht und habens jeden Falls
– sein Wandeln, seine Haltung, seinen Hals,
bis in des stillen Blickes Licht – geliebt.⁴⁴⁶*

In het vorige hoofdstuk werden een aantal beschouwingen over cultuur en samenleving gepresenteerd die de lezer toelieten zich van Georg Simmel een beeld te vormen als een aandachtig toekijkende, maar tegelijk betrokken criticus van de moderniteit. Zoals duidelijk werd gemaakt, verraadt zijn inkijk op de *condition humaine* veel over Simmels eigen ervaren en beleven aan het begin van de twintigste eeuw. Desalniettemin is zijn werk tot vandaag een bron van inspiratie en reflectie gebleven. Niet alleen de theoretici van de post- of laatmoderniteit zoals Zygmunt Bauman en Michel Maffesoli zoeken in zijn oeuvre aanknopingspunten, ook al wie „wil weten, hoe de nieuwe gedachten en nieuwe levensvormen, die in later tijden in hun volheid stralen, ontloken zijn”, kan zich erin vermeien.⁴⁴⁷ Toch is er iets niet helemaal in de haak met het beklijvende beeld van de weliswaar niet altijd even optimistisch gestemde culturoloog die zich een pad baant doorheen overvolle straten en luidruchtige *S-Bahn*-stations, nerveus op zoek naar een ambachtsproduct in getemperde Jugendstil, zich onderweg binnensmonds beklagend over de schreeuwerigheid van de krantenkoppen waarmee de kiosken zijn getooid en er al naar verlangend zijn kennissen 's avonds in een salon vrijelijk te kunnen onderhouden over deze impressies van wanorde en slechte smaak.

Zijn geschriften mogen omwille van hun vitaliteit en eloquentie dan wel als betrokken en indringend worden ervaren, de expliciete conclusies en gevolgtrekkingen ervan schijnen evenwel slechts te gelden *tot nader bericht*, voorlopig dus, en zonder uitzicht op een spoedige heroverweging. Soms, zoals in de *Soziologie*, wijdt hij die aarzelende houding aan de onvolmaaktheid van de gebruikte onderzoeksmethode, die hij nog als te jeugdig en onvoldragen inschatte. Weliswaar stelt hij in die passage meteen beterschap in het vooruitzicht, zonder evenwel in detail te treden over wat dan precies mag worden verwacht (een heuse *grand theory*, of eerder een complex van *middle range theories*?), en al helemaal niet wanneer.⁴⁴⁸ Een andere keer, zoals in de laatste regels van *Die Großstädte und das Geistesleben*, probeert hij zich met een onhandige en abrupte kunstgreep, verhoud als een vasthouden aan een neutraal schouwen, te onttrekken aan een ferm oordeel dat

⁴⁴⁶ RILKE, 1922, Zweiter Teil, IV

⁴⁴⁷ HUIZINGA, J. (1919/1949), 'Herfsttij der Middeleeuwen', 3-435 in *Verzamelde werken III*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon, p. 3

⁴⁴⁸ SIMMEL, G. (1908/1992), 'Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung', 7-863 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 11*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 9

nochtans vanzelfsprekend zou kunnen volgen uit het opgebouwde betoog.⁴⁴⁹ De distantie tot het beschouwde onderwerp die men zo in Simmels werk kan ervaren, is nochtans niet werkelijk ingegeven door het nastreven van gestrengte waardenvrijheid, zoals onder menswetenschappers vaak werd en wordt betracht. Veeleer integendeel bekwaamde hij zich, zoals eerder al duidelijk mocht worden, in het ‘gestemd verstaan’ van zijn studieobjecten, waarbij een weberiaanse terughoudendheid ongemeen verstorend en verzwakkend zou werken (cf. supra: Prelude).

Om te begrijpen waar Simmels relatieve distantie wel vandaan komt, doet men er goed aan om even stil te staan bij ’s mans eigen positie binnen de samenleving die het onderwerp van zijn onderzoekingen vormde. Een vreemde in die samenleving kan men hem, na een vluchtig kennismaken van zijn levensloop, bezwaarlijk noemen. Zoals eerder uitvoerig belicht, groeide hij op in een gezin dat niet zoveel vreemder was dan het doorsnee stel met kinderen in de ongezien snel groeiende immigrantenstad die Berlijn tijdens de tweede helft van de negentiende eeuw was. Wanneer men Alfred Schütz’ klassieke analyse van de vreemdeling, die ernaar streeft te worden opgenomen in de sociaal-cultureel dominante groep, als referentie neemt, vindt men in het geval van Simmel weinig aanwijzingen waarom hij binnen de hoofdstedelijke samenleving een zogenaamde *marginal man* zou moeten blijven. Als een *marginal man*, zo leerde Robert Park reeds, wordt immers een ontheemde geclassificeerd, die niet meer is verbonden met zijn originele socioculturele milieu en nog geen nieuwe thuis heeft gevonden. Als geboren en getogen Berlijner en bovendien habitué van diverse salons waarin maatschappelijk prominenten elkaar ontmoetten, hoefde Simmel zich echter beslist niet af te vragen welke impliciete zeden en gebruiken er golden in het openbare en private leven. Hetgeen Schütz, verwijzend naar Max Schelers notie *relativ-natürliche Weltanschauung*, omschrijft als het *thinking as usual* van de dominante groep of *in-group* moet Simmel perfect verinnerlijkt hebben.⁴⁵⁰ Ongeveinsd was dan ook het getoonde verdriet bij het verlaten van zijn thuisstede nadat hij in Straatsburg een professoraat had aanvaard.⁴⁵¹

Zelfs in de nochtans sterk misprijzende woorden van een tijdgenoot vindt men aanwijzingen voor de hechte wederzijdse relatie tussen Simmel en de Berlijnse *res publica*: „[Simmel] spricht überaus langsam, tropfenweise und bietet wenig Stoff, aber knapp, abgerundet und fertig. Das wird von gewissen Hörerkreisen, die hier in Berlin zahlreich vertreten sind, geschätzt. [...] Die orientalische Welt, die seßhaft gewordene und die allsemesterlich aus den östlichen Ländern zuströmende, [ist in solchen Kreisen, M.B.] überaus stark vertreten.”⁴⁵² Aan de dubbelzinnigheid die in die zinsneden besloten ligt,

IMPRESSIES EN
VLUCHTLIJNEN
VAN VREEMDEN

⁴⁴⁹ SIMMEL, 1903/1995, p. 131

⁴⁵⁰ SCHÜTZ, A. (1944), ‘The Stranger: An Essay in Social Psychology’, 499-507 in *The American Journal of Sociology*, Vol. 49, Nr. 6, pp. 499-507

⁴⁵¹ LANDMANN, M. (1958), ‘Bausteine zur Biographie’, 11-33 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot, p. 31

⁴⁵² SCHÄFER, D. geciteerd in LANDMANN, 1958, p. 26. Dietrich Schäfer werd in 1908 gevraagd om als ‘Gutachter’ mee te oordelen over de aanstelling van Simmel als ordinarius in Heidelberg. In het schrijven waaruit dit citaat is

kan moeilijk worden voorbijgegaan. Simmel wordt weliswaar schoorvoetend erkend als een bekend lid van de Berlijnse gemeenschap, maar dat lidmaatschap wordt meteen (onterecht) beperkt tot de 'oriëntaalse' kringen van *Schtetl* of *Ostjuden*, om hem ondanks alle vertrouwdheid die hij genoot, toch nog in een minder gunstig licht te kunnen plaatsen. Voorgesteld wordt hij aldus als een vreemde in de stad waarin hij werd geboren en opgroeide. Dit is een wezenlijk andere vreemdeling dan die welke Schütz opmerkte en portretteerde. Schütz' vreemdeling is er immers een die vandaag ergens aankomt en zich vervolgens heel veel moeite getroost om de culturele patronen te leren kennen van het nieuwe sociale milieu waarin hij terechtkomt. Getolereerd en geaccepteerd worden, zijn volgende (geen vlotte, wel logische) stappen, om uiteindelijk, desnoods na een heel mensenleven, ook min of meer volwaardig te worden opgenomen in de benaderde sociale groep. Dat kan pas zodra die dominante groep het handelen van de nieuwgekome als voldoende coherent en vertrouwd ervaart. Het type vreemdeling waaraan Simmel in hoogsteigen persoon klaarblijkelijk gestalte geeft, blijft, zelfs volkomen geassimileerd en in volle ernst niet te onderscheiden van niet-vreemden, te allen tijde *absoluut* vreemd. Getuige daarvan zijn enkele andere zinsneden van de reeds geciteerde assessor: „Ob Prof. Simmel getauft ist oder nicht, weiß ich nicht, habe es auch nicht erfragen wollen. Er ist aber Israelit durch und durch, in seiner äußeren Erscheinung, in seinem Auftreten und seiner Geistesart.”⁴⁵³ Feitelikheden interesseren deze adept van de fysiognomie en frenologie niet; Simmel wordt hier opgevoerd als een evident specimen van een archetype en wordt alleen daarom al vreemd en verachtelijk bevonden, zonder een mogelijkheid tot rechtmatige tegenspraak.

Vermoedelijk zijn het dit soort sinistere karakterisering die Simmel in diens eigen verhandeling over de figuur van de vreemdeling hebben geïnspireerd tot de stelling dat „[d]er Fremde ein Element der Gruppe selbst [ist], nicht anders als die Armen und die mannigfachen 'inneren Feinde' – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt.”⁴⁵⁴ De vreemdeling, die hier de gedaante van vrijdenkende intellectueel aanneemt, krijgt daarmee bij Simmel in eerste instantie een erg mistroostige rol toebedeeld. Men wenst niet dat hij deel zou uitmaken van de verondersteld hechte gemeenschap die men voor geen enkel vreemd element wil openstellen, maar men kan hem binnen het reële sociale milieu uiteindelijk niet ontwijken. Zoals een arme man in de straat kan men hem trachten te negeren, onwillekeurig moet men zijn bestaan evenwel erkennen. Het is een vagant waar men geen grip op krijgt, geen vat op *wil* krijgen, die de orde verstoort en moet worden uitgesloten, maar bij de goegemeente toch opvalt, afgrijzen en andere gewaarwordingen opwekt en daarom desalniettemin een dubieus bestaansrecht geniet. Verstoten en toch ongewenst aanwezig voor velen, geliefd misschien door enkele lotgenoten die aardige dingen over hem vertellen, zoals eens Walter Benjamin over Siegfried Kracauer schreef als „einen Lumpensammler frühe im Morgengrauen, der mit seinem Stock die

geplukt, formuleert Schäfer een aantal uitgesproken antisemitische bezwaren tegen die mogelijke benoeming. Bezwaren waaraan gehoor wordt gegeven, want het professoraat zal aan Simmel worden geweigerd.

⁴⁵³ SCHÄFER, D. geciteerd in LANDMANN, 1958, p. 26

⁴⁵⁴ SIMMEL, 1908/1992, p. 765

Redelumpen und Sprachfetzen aufsticht, um sie murrend und störrisch, ein wenig versoffen, in seinem Karren zu werfen, nicht ohne ab und zu einen oder den anderen dieser ausgebleichenen Kattune 'Menschentum', 'Innerlichkeit', 'Vertiefung' spöttisch im Morgenwinde flattern zu lassen."⁴⁵⁵ De intellectueel als een vreemde, verstoten, marginale voddengeraper: het is een even curieus als tragisch beeld, ongeacht hoeveel empathie en goedaardige humor erin schuilt.

Als typering geldt dat beeld niet alleen voor Kracauer als auteur van *Die Angestellten* of *Straßen in Berlin und anderswo*, maar past het ook bij Benjamin zelf (cf. *Einbahnstraße* en het *Passagenwerk*) en bij andere tijdgenoten zoals Simmel, Karl Kraus (cf. *Die letzten Tage der Menschheit*) en José Ortega y Gasset (cf. *El Espectador*). Met uitzondering van laatstgenoemde delen ze een joodse afkomst en allen herkent men aan een oplettend ongebonden bestaan en een idiosyncratische schrijfstijl waaruit een onvervreembare zin voor kritiek en esthetiek ten aanzien van het sociale en het culturele blijkt. De vreemdheid die hen op basis van die (nochtans grotendeels *Bildungs*-klassieke) kenmerken wordt toegedicht en het maatschappelijke spel van aanvaarding en afstoting, leggen de basis voor wat Simmel omschrijft als de *objectiviteit* van de vreemdeling. Precies het bestaan in een dergelijk krachtenveld tussen buitenstaander en deel van een moderne samenleving, tussen engagement en onverschilligheid, tussen nabijheid en verte, tussen herkenbaarheid en bevreemding, verleent hem minstens in potentie een vermogen tot distantieerende scherpzinnigheid – een vermogen dat Simmel trouwens zelf uiterst positief waardeert als een vorm van vrijheidsbeleving en derhalve doelmatig in zijn weinig slaafs-academische geschriften uitbuit.⁴⁵⁶ Als geestelijke erfopvolger volgt Bauman hem in die analyse, maar wijst meteen terug naar de keerzijde (en origine) van die vrije blik, die vaak gepaard gaat met bestaansonzekerheid, eenzaamheid en wanhoop.⁴⁵⁷ Een leven opbouwen in het genoemde krachtenveld is immers niet los te denken van conflict en is allerminst een vrijblijvend aangegaan avontuur. Voor de hand liggender zou het wellicht zijn om die strijd niet te voeren en toe te geven aan de vooroordelen, de aangeprete vreemdheid bijgevolg als stigma met zelfhaat te dragen en zich terug te trekken in een kleine, besloten, stilzwijgend berustende gemeenschap – mogelijks een getto, indien de dwang tot zulke sociale afzondering voldoende groot is. De zo-even genoemde denkers laten zich om hun (joodse en intellectuele) vreemdheid evenwel niet in een hoekje dringen. Zij spreiden, zo merkt Bauman op, een zekere bereidheid tentoon tot het innemen van een publieke positie van solitaire oppositie.⁴⁵⁸

Een dergelijke positionering impliceert dat niets wat hen onder ogen komt nog volstrekt normaal of natuurlijk kan zijn. Voor onaanvechtbare ideeënwerelden, stabiele instituties (kerk en staatsgezag voorop) en een onbevraagde *sensus communis* kunnen zij geen respect of ontzag tonen. De vertrouwde orde van de wereld en de vaste plaats van mensen, dieren en dingen daarin, wordt voor hen tot een probleem en een opdracht, niet

⁴⁵⁵ BENJAMIN, W. (1930/1971), 'Politisierung der Intelligenz', 116-123 in KRACAUER, S. (1929/1971), *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 122-123

⁴⁵⁶ SIMMEL, 1908/1992, pp. 766-767

⁴⁵⁷ BAUMAN, Z. (1991/2004), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press, pp. 160-172, pp. 78-84

⁴⁵⁸ BAUMAN, 1991/2004, p. 169

als bezigheid, wel als roeping. Hun volgehouden en publiek verkondigde onderzoeken en ervaringen leiden tot afschuw, de anonieme massa's die zich bedreigd voelen in hun vanzelfsprekende existentie beschuldigen hen het heden te vergiftigen en de samenleving te beroven van ieder toekomstperspectief. Toch zijn zij niet de deleuziaanse nomaden die eerder werden voorgesteld als scrupuleuze *machines de guerre* die de komst van een *Übermensch* voorbereiden door actief te strijden tegen alle mogelijke maatschappelijke waarden (cf. supra: *Ontdekking van het nihilisme*). Ze zijn niet zozeer gewelddadig en decisief in hun denken, als wel juist heel sensitief en kwetsbaar. Hogere mensen zijn het, die het te hunner beschikking staande beschouwende en literaire instrumentarium weten aan te wenden om hun medemensen vanuit een humanistische bekommernis te wijzen op hoe de werkelijkheid echt in elkaar zit (of dat is tenminste het opzet van hun krachtinspanning), wars van metafysica en systeemdenken, maar wel somber gestemd. Boosaardige vrolijkheid vertonen ze immers niet wanneer ze die verschoten katoenen waarop ooit voor hen waardevolle begrippen zoals mensdom, innerlijkheid, verdieping, vorming en perfectie waren gestempeld, in het ochtendgrijs uitschudden om ze van het grofste stadsstof en roet te ontdoen. Wel speelt er al eens een ironische grijns op hun gelaat, maar die kan niet verhullen dat de last die ze op hun eenzame schouders hebben geladen, weegt als lood.

Hadden de auteurs voor zichzelf geen hogere opdracht bedacht, zouden ze melancholie noch ressentiment kennen, hun geweten niet soms langdurig moeten bevragen of nooit verlangen naar een of andere vorm van ascese, dan zouden de fragmentarische geschriften van Simmel, Kracauer, Benjamin, Kraus en Ortega y Gasset misschien worden bevonden als weinig meer dan oppervlakkige en snel geschreven reportages of, erger, intellectuele aanstellerij van amateurs en dilettanten (en daarbij voorbijgaand aan de positief geconnoteerde etymologie van beide woorden). Niets is minder waar. De beschouwingen die ze in een kwetsbare of gewaagde vorm als traktaat, essay, aforisme, gesprek of aantekening presenteren, zijn meer dan vluchtige impressies van een versnellende en desintegrerende samenleving, en weerspiegelen de door hen met alle zintuigen gecapteerde constellatie van de sociale werkelijkheid.⁴⁵⁹ Hun doel is niet louter het schrijven van fraaie volzinnen, geen bijdrage aan de literatuur als uiting van *l'art pour l'art* is hun betrachting. Literatuur is voor hen een middel, een instrument dat hen als *verstehende* sociografen toelaat de werkelijkheid (soms méér dan) realistisch en glashelder als tekst voor te stellen, aanschouwelijk te maken en bijhorende stemmingen te evoceren.

Wanneer dan bijvoorbeeld Kracauer in zijn *Angestellten*-boek het leven schetst van de modale bediende, is zijn aandacht er niet primair op gericht om heel gedetailleerd de materiële levensomstandigheden van deze lieden tijdens de Weimarrepubliek te analyseren in hun structurele samenhang zoals Marx en Engels zouden doen, maar verweeft hij allerhande indrukken, verworven door een vorm van participerende observatie, tot een tekstuele montage die de consequenties van geestdodende arbeidsdeling, machtsverhoudingen en de gebrokenheid van de samenleving *tout court*

⁴⁵⁹ KRACAUER, S. (1963/1977), *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 242-243; 247-248

talig tot uitlegging brengt.⁴⁶⁰ Evocerend en demonstrerend mag zijn werkwijze worden genoemd, beslist niet formeel-analyserend. Net zo bij Simmel, die, zoals intussen genoegzaam bekend, in zijn organisch groeiende stukken een werkelijke oppositie tot stand laat komen tussen individuen, waaruit dan een sociale vorm ontspringt die niet kan worden gereduceerd tot een vaste categorisering, maar altijd enigszins fluïde blijft en zich zelfs niet steeds aan de eenmaligheid van een gebeuren weet te onttrekken. „As a matter of fact, even the category of *society* plays but a subsidiary role in Simmel's sociology”, concludeert ook Bauman, en voegt daar ter verduidelijking aan toe: „society is just a fickle, fragile and perpetually changing form sedimented by the endless process of *sociality*.”⁴⁶¹ Ver weg is het streven van bijvoorbeeld Weber of Sombart om door middel van relatief solide begrippen en classificaties vat te krijgen op hoe een samenleving, of tenminste een graad van sociale orde, kan (blijven) bestaan; hier bestaat die term samenleving nog alleen als pretentieloze en vluchtige naam om het complexe samenstel van directe en ongeleide interacties voorlopig en ruwweg aan te duiden.

Voor sommige interpretatoren kan het voorkomen alsof het oeuvre van Simmel en diens *Wahlverwandten* gestalte geeft aan een (irreële) parallelle wereld of een buitengebied van de sociale werkelijkheid zoals zij die altijd hebben ervaren en conceptueel benoemd. Anderen kunnen het gecreëerde beeld van een onstabiele, welhaast liquide samenleving afdoen als een modegril onder critici met een afkeer voor systematische analyses en een balsturig ongelooft in zichzelf herstellende maatschappelijke evenwichtstoestanden, of veroordelen als een gevaarlijk discours dat minachting voor ieder (staats-)gezag en decadentie in de hand werkt. Confronterend is het in ieder geval, zeker in een tijdvak zoals de vroege twintigste eeuw waarin sociologen zich uitputten om de rol en functie aan te wijzen van onder meer rationaliteit, religie, bureaucratie en legitieme autoriteit *binnen* zoiets als een werkelijk bestaande solide *maatschappij* scherp te stellen. Toch leidt de voorstelling van het sociale samenleven als een vat vol tegenstrijdig handelen en de onmogelijkheid om de vormen waarin dit handelen zich manifesteert voor eens en altijd te classificeren, niet noodzakelijk tot een impressie van ondoorzichtige sociale chaos. Fijngevoelige geesten kunnen de simmeliaanse ‘gezelschapsspellen’ van dominantie en onderwerping, dialoog en conflict, gezelligheid en geheimzinnigheid, blasé-attitude en *Erlebnis* voor zichzelf als een met zin geladen geheel van nochtans uiteenlopende vormen van vermaatschappelijking verstaan. Zo ontstaat een samengesteld beeld van de sociale werkelijkheid dat Kracauer een *Zustand der sozialen Gesamtmannigfaltigkeit* noemt.⁴⁶² Een oxymoron van de zuiverste soort, maar wel een dat precies uitdrukking geeft aan het gegeven dat de veelheid aan sociale interacties die zich schijnbaar afzonderlijk van elkaar afspelen toch allemaal met elkaar zijn verbonden. Verbonden betekent dan niet stervormig gelieerd aan een centraal element zoals een aansturende staat, kerk, maatschappij of *Volksgeist*, wel vergroeid als

⁴⁶⁰ NIEFANGER, D. (1999), ‘Gesellschaft als Text. Zum Verhältnis von Soziographie und Literatur bei Siegfried Kracauer’, 162-180 in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 73, pp. 162-169

⁴⁶¹ BAUMAN, 1991/2004, p. 168

⁴⁶² KRACAUER, 1977, p. 219

een rizoom met tal van bijwortels. Wordt dit als een zineenheid ervaren, dan zal dit steeds en uitsluitend een persoonlijke eenheid zijn. Het betekenisvol rizoom van interacties en het hieraan gekoppelde netwerk van reflecties, stemmingen en gevoelens, is bijgevolg alleen ervaarbaar als een *einzel menschlichen Mikrokosmos*.⁴⁶³

Wanneer iedere poging tot het verstaan en uitleggen van het samenleven op basis van een aandachtig schouwen niets meer oplevert dan een dergelijk persoonlijk, altijd voorlopig en intersubjectief slechts beperkt overdraagbaar narratief, kan dit uiteraard weinig bijdragen tot een betere en bredere acceptatie van de tijdsdiagnostici die sowieso al als vreemd werden ervaren omwille van hun joodse naam of hun koppige weigering om het leidende discours binnen de samenleving te omarmen. Dat zij zich niet verschuilen in het verborgene, maar met hun schrijven de publieke ruimte opzoeken, versterkt nog hun gepercipieerde positie als Einzelgänger. Hoe oprecht hun streven naar het ontrafelen van het 'geheim van de socialiteit' ook is, overal botsen ze, met hun houvastloze, multifocale, onsystematisch naar alle kanten uitdijende vertellingen en verhandelingen, die indruisen tegen het geloof in de noodzaak of mogelijkheid van alomvattende maatschappelijke structuren, instituties en referentiepunten, tegen een muur van hostiliteit aan. Voor velen lijkt hun op schrift gestelde levenswerk dan ook het enige echte thuisland, minstens geestelijk, maar soms ook fysiek geïsoleerd van eender welke beschermende gemeenschap van medemensen. In nog hevigere mate dan voor de reeds genoemde denkers, geldt dit voor Franz Kafka (1883-1924), een van de meest getormenteerde zielen die de twintigste eeuw heeft gekend – de man die voor velen, waaronder Camus en Sartre, de verpersoonlijking is van de vreemde en vervreemde, van de onbehandelbare absurditeit en grauwheid van het moderne leven.⁴⁶⁴

Kafkas hele leven en werk baadt in de meest hevige eenzaamheid en ervaring van marginaliteit. *Ik ben zo eenzaam als Franz Kafka* zou een staande uitdrukking kunnen zijn.⁴⁶⁵ Het zou getuigen van een misplaatste verklaringsdrift om de primaire oorzaken van zo'n levenshouding exhaustief in kaart te willen brengen, maar zelfs de meest voorzichtige benadering kan er niet omheen te wijzen op diens sociale positie als afstammeling van plattelandse *Schtetl* die zich in Praag hebben gevestigd. Daar assimileerden en *verduitsten* ze volkomen, bekleedden zelfs regelmatig hoge functies, maar werden op de een of andere wijze toch nog altijd omgeven door een opgedrongen waas van ontheemding. Hoe sterk ze ook gingen gelijken op andere gevestigde Duitstalige onderdanen van de Oostenrijks-Hongaarse dubbelmonarchie, toch werden ze buiten de buurten waar ze woonden steevast ontmaskerd: „[T]he 'others' recognized them instantly by their faces, their manners, their accent. Assimilated they were beyond a doubt, but only within the restricted area of their borrowed Germanism, or better still, they were 'assimilated' with their own uprootedness.”⁴⁶⁶ Hoeveel moeite die nieuwe stadsbewoners

⁴⁶³ KRACAUER, 1977, p. 243

⁴⁶⁴ BAUMAN, 1991/2004, pp. 85-86

⁴⁶⁵ JANOUC, G. (1981), *Gesprekken met Kafka*, Westbroek: Harlekijn Uitgeverij, p. 63; LISKA, V. (2009), *When Kafka Says We. Uncommon Communities in German-Jewish Literature*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, p. 15

⁴⁶⁶ ROBERT, M. (1982), *Franz Kafka's Loneliness*, London: Faber & Faber, p. 35

deden om hun eigen afkomst uit een streven naar zelfbehoud te verduisteren en te vergeten, mag bij wijze van illustratie blijken uit het gemak waarmee Kafka een dergelijk joods-Boheems publiek kon uitdagen bij de voorstelling van een Jiddische dichtbundel, door te stellen dat velen onder hen niet alleen hoogmoedig neerkeken op die taal (en haar daarom ook pejoratief *Jargon* noemden, begrijp: dieventaal), maar haar bovendien *vreesden*.

Schrik zouden ze hebben gehad voor zowel de (on)verstaanbaarheid van die relatief jonge, oraal ontwikkelde taal zonder formeel vastgelegde grammatica, als voor de onmogelijkheid om haar naar het Duits om te zetten zonder haar geweld aan te doen. „‘Toit’ z.B. ist eben nicht ‘tot’ und ‘Blüt’ ist keinesfalls ‘Blut’”, bezweert Kafka (zoals Leo Rosten later zou beklemtonen dat ‘mensch’ veel meer betekent dan alleen maar ‘Mensch’).⁴⁶⁷ Nog vreeswekkender: de sporen van de joodse diaspora die in haar overal opduiken en een vreemd-vrolijke mengelmoes vormen van Middelhoogduitse vocabularia en het Hebreeuwse schrift, beïnvloed door ongeveer alle Indo-Europese talen. Een allegaartje waarover Kafka schalks opmerkt: „[E]s gehört schon Kraft dazu, die Sprachen in diesem Zustande zusammenzuhalten. Deshalb denkt auch kein vernünftiger Mensch daran, aus dem Jargon eine Weltsprache zu machen, so nahe dies eigentlich läge.”⁴⁶⁸ Dit soort uitspraken zijn niet alleen provocatief bedoeld, ze getuigen ook van een fundamenteel ambivalente houding die Kafka aannam ten aanzien van wat hij in beginsel als zijn eigen gemeenschap kon beschouwen, maar zelden ondubbelzinnig deed.⁴⁶⁹ Tekenend is de retorische vraag die ergens in zijn dagboeken opduikt: „Was habe ich mit Juden gemeinsam? Ich habe kaum etwas mit mir gemeinsam und sollte mich ganz still, zufrieden damit daß ich atmen kann in einen Winkel stellen.”⁴⁷⁰

Behalve deze eenzaamheid uitlokkende, of er bij een sensitief persoon zoals Kafka minstens toe bijdragende twijfel over zijn identiteit als Duitstalige jood in een etnisch heterogeen en onrustig Bohemen onder Habsburgse voogdij, moeten nog twee andere aspecten van diens leven mee in ogenschouw worden genomen. Als eerste mag zijn bureaucratische *Brotberuf* als ambtenaar bij de *Arbeiter-Unfall-Versicherungs-Anstalt* worden genoemd. Op zich geen abnormale betrekking voor de doctor in de rechten die hij was, maar veel arbeidsvreugde kan de dagelijkse confrontatie met het vaak trieste lot van arbeiders en de geestdodende zakelijkheid van de dossiers en processtukken hem niet hebben opgeleverd. Bekend is dat hij na arbeidstijd vaak nachtenlang zijn toevlucht zocht in de literatuur, in het lezen en het schrijven ervan. De roofoverval die hij zo op zijn eigen lichaam pleegde, moet een negatieve invloed hebben gehad op een volgend cruciaal gegeven in zijn levensloop: de diagnose van tuberculose (in 1917). Die toen nog

⁴⁶⁷ KAFKA, F. (1993), *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 192. Of het toeval is dat Kafka ter illustratie precies deze twee woorden uitkiest die in het naoorlogse discours allengs aan belang winnen, laat zich raden en blijft voer voor speculatie. — ROSTEN, L. (1968), *The Joys of Yiddish*, New York: McGraw-Hill, p. 234

⁴⁶⁸ KAFKA, 1993, p. 189

⁴⁶⁹ LISKA, 2009, p. 2-3

⁴⁷⁰ KAFKA, F. (1994), *Tagebücher. Band 2: 1912-1914 (in der Fassung der Handschrift)*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, p. 225

ongeneeslijke ziekte hinderde hem langzamerhand meer in de uitoefening van eender welke ambtelijke of literaire activiteit, tot hij uiteindelijk in een toestand belandde waarin hij al verheugd mocht zijn wanneer hij een ogenblik lang zonder helse pijnen kon eten of tenminste kon ademen. „Die schrecklichen letzten Zeiten, unaufzählbar, fast ununterbrochen. [...] Für alles unfähig außer für Schmerzen“, luidt een der laatste dagboekantekeningen.⁴⁷¹

Discussie bestaat over het oorzakelijk verband tussen deze benarde levensomstandigheden – nota bene in een tijd van oorlog en inflatie – en zijn *sceptisch pessimistische*⁴⁷² grondstemming die al vroeger in zijn leven leidde tot opmerkingen zoals deze (in 1904): „Da staunte ich über die Festigkeit, mit der die Menschen das Leben zu tragen wissen.“⁴⁷³ Die twist, die zich schijnt te concentreren rond de zin of onzin van freudiaanse interpretaties van Kafkas nooit aan de bestemming overhandigde *Brief an den Vater* (1919), met onder anderen zijn goede vriend en latere biograaf Max Brod als weifelende scheidsrechter⁴⁷⁴ en de radicaal-anti-oedipale lectuur van Deleuze en Guattari waarin Kafka als volbloed hypochonder naar voor treedt,⁴⁷⁵ hoeft hier niet nader te worden besproken. Voor het interesseveld van deze studie volstaat het om op basis van het bovenstaande te mogen stellen dat Kafka zich nooit thuis heeft kunnen en mogen voelen in de moderne samenleving, maar dat hij zich daarin wel bewoog als een opvallend scherpzinnige observator, geholpen door de zo-even aangestipte simmeliaanse notie van objectiviteit waarop de vreemdeling als vreemdeling aanspraak maakt. Overleveringen uit de eerste hand, opgetekend door vertrouwelingen zoals de eerder genoemde Max Brod en zijn jongere gezelschap Gustav Janouch, leveren de bevestiging dat ook zijn tijdgenoten hem dat doorlichtend vermogen zonder voorbehoud toedichten. Zo waardeert Brod zijn inzichten, uitgedrukt in woord en geschrift als „nie bizarr, sondern nur sehr genau, scharf, richtig.“⁴⁷⁶ Op zijn beurt begrijpt Kracauer, als lezer van het eerste uur: „Um die eine Erkenntnis: daß wir vom wahren Wort abgesperrt sind, das auch er nicht vernimmt, kreist

⁴⁷¹ KAFKA, F. (1994), *Tagebücher. Band 3: 1914-1923 (in der Fassung der Handschrift)*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, p. 236

⁴⁷² Een omschrijving stammende van Max Brod, geciteerd in FOULKES, A.P. (1967), *The Reluctant Pessimist. A Study of Franz Kafka*, The Hague / Paris: Mouton, p. 27

⁴⁷³ Franz Kafka in een brief aan Oskar Pollak (1904), geciteerd in FOULKES, 1967, p. 31

⁴⁷⁴ „[H]et is een klein boek“, schrijft Max Brod in zijn biografie over de bewuste brief die hij als manuscript bezat, maar pas veel later liet publiceren, „daarenboven een van de merkwaardigste en in al zijn eenvoud van uitdrukking meest gecompliceerde psychologische documenten die wij bezitten. Het zal niet gemakkelijk vallen, deze kwestie geheel te doorgronden, al zijn op talrijke punten natuurlijk overeenkomsten te ontdekken met stellingen uit de psychoanalyse, maar die parallellen liggen eerder aan de oppervlakte van het feitenmateriaal dan in de duistere knooppunten daaronder.“ Over de betrouwbaarheid van een freudiaanse interpretatie, stelt Brod nog: „In elk geval was de indruk die ik van hem had, die hem toch tamelijk na stond, een heel andere dan die van een door zijn vader-imago geobsedeerde; op mij maakte hij de indruk van een door verlangen naar zelfexpressie en artistieke vormgeving vurig bezielde, door een drang tot inzicht in een werkelijkheid die hij scherp en met een grote liefde voor de mensheid observeerde.“ – BROD, M. (1983), *Franz Kafka. Een biografie*, Amsterdam: De Arbeiderspers (Open Domein), pp. 21-38, citaten respectievelijk p. 21 en p. 30

⁴⁷⁵ DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 17-28

⁴⁷⁶ BROD, M., geciteerd in FOULKES, 1967, p. 35

das ganze Werk Kafkas [...]”⁴⁷⁷ Hoewel ook deze typering het zoekende bestaan expliciet aan de orde stelt en er ongetwijfeld overeenkomsten zijn te vinden met Robert Musils romanfiguur Ulrich, is het toch enigszins misplaatst om, zoals Bauman doet, Kafka voor te stellen als een *Mann ohne Eigenschaften*.⁴⁷⁸ Kafka neemt immers geen *Urlaub vom Leben*; hij trekt zich met zijn observaties, angsten en pijnen niet terug in zichzelf, hij geeft zich niet over aan een introspectie van de eigen ziel zoals dat bij vele andere gekwelde geesten valt op te tekenen, maar prospecteert publiek, door middel van zijn literaire werk, de samenleving.

Dat schrijven draagt daarom ook niet de signatuur van een typische *maître en prose* – geen gepolijste, duurzame romans zoals bij Goethe⁴⁷⁹ en al evenmin een wervelende *monologue intérieur* zoals bij Proust kan men terugvinden –, maar laat zich herkennen door wat Deleuze en Guattari een *énonciation collective* noemen. Wat Kafka neerpent, overstijgt, afgezien van intiemere dagboekantekeningen, de besognes van de auteur als individu en bevat een reflectie met directe sociale, collectieve, politieke consequenties. Wanneer de vreemdeling Kafka de hem omringende sociale werkelijkheid aanschouwt, schrikt hij en deinst hij terug voor de tekenen van ontbinding die hij op dat ogenblik vanuit zijn gestemde verstaan ziet, maar nooit zet hij de talige weerslag van dat verstaan rechtstreeks op papier. Als „écrivain [...] en marge ou à l'écart de sa communauté fragile, cette situation le met d'autant plus en mesure d'exprimer une autre communauté potentielle, de forger les moyens d'une autre conscience et d'une autre sensibilité”, leren Deleuze en Guattari.⁴⁸⁰ In tegenstelling tot de pennenvruchten van Simmel, Kracauer, Benjamin of Ortega y Gasset, zijn die van Kafka dus geen zuivere detaillistisch-pointillistische uitwerkingen van deelaspecten van de direct waarneembare sociale werkelijkheid, maar vormen ze slechts de basis voor een vertelling die weliswaar de realiteit tracht te vatten, maar een vluchtpunt kent *buiten* die realiteit.

Kafkas werk is een uiting van een aandachtig kijken en luisteren naar de sociale werkelijkheid en stemt de lezer tevens tot nadenken over het alledaagse handelen, maar geeft uiteindelijk gestalte aan een andere, veeleer magisch-realistische werkelijkheid, quasi-synesthetische zintuiglijkheid en potentiële, vaak dierlijke, hoewel toch voor mensen herkenbare gemeenschappen en vormen van socialiteit. Verwijzen kan men naar *Onderzoekingen van een hond*, waarin een excentrieke, wetenschappelijk-analytisch ingestelde oude hond wordt opgevoerd die zich afvraagt waarom hij niet eendrachtig met zijn volk kan samenleven in een warme *Gemeinschaft*;⁴⁸¹ of naar *Voor de Wet*, waarin een man tot onbegrip van de wachter een leven lang tevergeefs toegang probeert te krijgen tot de Wet, alsof het bevreedend en zinloos zou zijn mocht iemand daar ooit kennis van kunnen nemen.⁴⁸² En wat te denken van de *Kleine fabel* waarin een muis uit

KAFKAS
SAMENLEVING:
SPIEGEL OF
TROMPE-L'OEIL?

⁴⁷⁷ KRACAUER, 1977, p. 259

⁴⁷⁸ BAUMAN, 1991/2004, p. 90

⁴⁷⁹ JANOUCH, 1981, p. 37

⁴⁸⁰ DELEUZE & GUATTARI, 1975, pp. 31-32

⁴⁸¹ KAFKA, F. (1977), *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, pp. 928-960

⁴⁸² KAFKA, 1977, pp. 754-756

angst voor de grote wereld steeds verder een kamer inloopt, recht naar een val toe die in een hoek is opgesteld, maar nog net voor het dichtklappen van de klem wordt opgepeuzeld door een kat die de muis beschimpt zijn of haar looprichting niet te hebben gewijzigd?⁴⁸³ Dergelijke al te beknopte typering doen evenwel geen recht aan de weidsheid en geschiktheid van zulk literair instrumentarium om aanstekelijke maatschappijkritiek te formuleren; wenselijk is het daarom een enkele vertelling *in extenso* weer te geven:

„Er was eens een gemeenschap van schurken, dat wil zeggen, het waren geen schurken, maar gewone mensen. Zij bleven elkaar altijd trouw. Als bij voorbeeld een van hen een vreemde, die buiten hun gemeenschap stond, op een ietwat schurkachtige manier ongelukkig had gemaakt – dat betekent weer niets schurkachtigs, maar zoals het gewoonlijk, zoals het gebruikelijk is – en hij dit dan tegenover de gemeenschap biechtte, onderzochten zij het, beoordeelden het, legden boeten op, vergoelijkten en dergelijke. Het was niet slecht bedoeld, de belangen der individuen en van de gemeenschap werden zorgvuldig in het oog gehouden en de biechteling werd het complement gegeven waarvan hij de grondkleur al had aangeduid: ‘Wat? Daarover maak je je bezorgd? Je hebt toch gedaan wat vanzelfsprekend was, zo gehandeld als je moest. Iets anders zou onbegrijpelijk zijn geweest. Je bent alleen wat overspannen. Kom toch tot jezelf.’ Zo bleven zij elkaar trouw, ook na hun dood verbraken zij de gemeenschap niet, maar stegen in rijen naar de hemel. Over het geheel was het een schouwspel van de reinste kinderlijke onschuld, zoals zij daar vlogen. Daar echter voor de hemel alles tot zijn elementen uit elkaar wordt geslagen, stortten zij als rotsblokken omlaag.”⁴⁸⁴

Fraai is hier het spel van de auteur om de verteller voortdurend van blikveld te laten wisselen tussen de hechte boevensociëteit (e.g. zinsneden zoals: „dat wil zeggen, het waren geen schurken, maar gewone mensen”, „dat betekent weer niets schurkachtigs”) en de auctoriële verteller die het verhaal aanstuurt en het handelen van het rapaille beoordeelt (e.g. „Er was eens”, respectievelijk „Als bij voorbeeld een van hen [...] op een ietwat schurkachtige manier”).⁴⁸⁵ Voor de overigens volstrekt onbepaalde of ‘abstracte’ gemeenschap van schurken – zou Kafka aan ordinaire bankrovers, aan lepe bankiers of aan journalisten hebben gedacht? – is er bijna nooit iets schokkends aan de hand. Soms doet iemand iets raars, dwaas, of meent hij tenminste iets ongepast te hebben gedaan. Dan verweert die gemeenschap zich echter meteen en tracht ze dat handelen te interpreteren als passend bij het *thinking as usual* van deze besloten groep, zodat het verwerpelijke geruisloos normaal wordt. Niemand van die booswichten heeft recht op een afwijkend gedrag of een knagend geweten ten aanzien van hun eigen *schurkennormen*. De conventies en instituties binnen deze gemeenschap zijn zo sterk dat het handelen van haar leden nooit buiten de lijntjes kleurt, maar steeds conform de eigen groepsnormen, –waarden en –gewoonten geschiedt, die daardoor onuitgesproken steeds brutaler en gemener worden. Een kleine correctie of een lichte bestraffing is mogelijks wel nodig om het engagement ten aanzien van de groep aan te scherpen, maar niets kan

⁴⁸³ KAFKA, 1977, p. 922, cf. infra: voetnoot 679

⁴⁸⁴ KAFKA, 1977, p. 899

⁴⁸⁵ Inspiratie is geput uit LISKA, 2009, pp. 20-22

fundamenteel de stabiliteit van de collectiviteit aantasten. Iedere verwijzing naar het individu verwijst terug naar het 'zo hoort het' van de gemeenschap, alsof het een appel impliceert om zich gauw weer te confirmeren aan het vertrouwde, dat tevens een onbetwifelbare legitimiteit geniet.

Het vergt weinig kracht om zich te verbeelden dat Kafka, die hier als aanklager de rol van verteller opneemt, een waarschuwend vinger opsteekt naar een samenleving die in haar strijd tegen de moderne *Zustand der sozialen Gesamtmannigfaltigkeit* de mond vol heeft over *Volksgemeinschaft*, *Volkskreis*, *Volksgenosse* en meer van dergelijke sociaal verdichtende termen. Hieruit mag men evenwel niet afleiden dat Kafka een profeet of predikant zou zijn die de sociale *onsamenhang* en liquiditeit van sociale relaties en instituties bepleit. Men zal in zijn werk vruchteloos zoeken naar situaties waarin een volkomen breuk met elke denkbare sociale institutie tot vreugde en ongekende zelfontwikkeling voert. Geen dionysische vrijbuitery wordt gepropagandeerd, wel stelt hij het dwangmatig opgeslorpt worden door instituties in zijn dystopische vertellingen aan de kaak. De eerder vermelde tekenen van ontbinding zijn in deze context dus geen gevolg van een samenleving waarin ieder individu te veel vrijheden geniet (en God noch wet vreest), maar integendeel uitingen van een door diverse instituties te strak opgelegd keurslijf dat individuele ontplooiingskansen ernstig inperkt. Kafkas teksten „handeln von Figuren, die von solchen [institutionellen] Einrichtungen magisch angezogen werden und kaum in der Lage sind, ihr Dasein aus sich selbst heraus zu sicheren. Kafkas Institutionen sind so einschließend wie ausschließend”, schrijven Höcker en Simons gevat.⁴⁸⁶ De gevolgen mogen duidelijk zijn: individuen volgen nog wel de hun opgelegde marsbevelen hondstrouw op, maar verliezen hun vermogens om de simmeliaanse 'gezelschapsspellen' te spelen en zich intellectueel en moreel te vormen.

Dat lijkt een al te eenvoudige conclusie. Dat is het wellicht ook. Niet zonder reden wijzen Höcker en Simons immers op een *magische* aantrekkingskracht die van de instituties uitgaat. Mochten de mechanismen achter een dergelijke inbezitname van het individu door een collectiviserende macht zich eenvoudig laten vaststellen en zich middels wetmatigheden laten uitleggen, dan had Kafka zijn maatschappijkritiek misschien wel in een klassiek-logisch of schools betoog kunnen uitdrukken. Zijn gevoeligheid voor de complexiteit van de sociale realiteit, waarin zowel het streven naar individualiteit als de tegengestelde beweging beide naar desintegratie voeren, gecombineerd met zijn persoonlijke roerselen, leiden er echter toe dat Kafka zijn lezer een veelheid aan abstracte mogelijkheden en perspectieven laat ontdekken, wat die laatstgenoemde in een ongemakkelijke situatie manoeuvreert. Hij moet zich immers een weg banen doorheen bevreemdende combinaties van realiteit en meer-dan-realiteit in een spanningsveld tussen rationale kritiek en literaire fantasie, en tussen het primaat van het individu en dat van het collectief. De lezer hoort zich steeds weer in te zetten om uit het aangeboden spectrum van impressies en reflecties een voor hem zinvolle boodschap te destilleren, maar veel houvast wordt hem daarbij door de auteur niet geboden. Desondanks krijgt Kafkas werk behoorlijk wat aandacht in onderzoekingen naar de

⁴⁸⁶ HÖCKER, A. & SIMONS, O. (2007), *Kafkas Institutionen*, Bielefeld: Transcript Verlag, p. 12

noodzaak en houdbaarheid van instituties in de samenleving en hun bijdrage tot de (moderne) cultuur; bij de eerder genoemden Gilles Deleuze en Felix Guattari uiteraard, maar ook bij George Steiner en Zygmunt Bauman, of bij Hans Mayer en Günther Anders.⁴⁸⁷ Trouw aan de eigenaardigheid van de kafkaïaanse microkosmos, fungeert die denkbeeldige parallelle wereld daarin op de meest diverse en conflicterende wijzen, van afschuwwekkende spiegel voor een reëel verval tot allegorische vluchtlijn voor een waarschuwend ethicus.

Het hoeft daarom niet te verbazen dat Kafkas magisch-realistische *Weltanschauung* een opvallende strijdplaats opeist in het sociologische en wijsgerig-antropologische oeuvre van Arnold Gehlen (1904-1976), dat goeddeels in het teken staat van affiniteiten tussen instituties, individuen en cultuur. Er mag inderdaad worden gesproken van een strijdplaats vermits Gehlens waardering voor Kafka geen constant of eenduidig gegeven is, maar veeleer een worsteling met diens nalatenschap verraadt, waarbij aantrekking en afstoting voortdurend andere voorstellingen en oordelen uitlokken. Een treffend voorbeeld van zo'n dialectisch denkspel vindt men in *Bestimmungen des Gegenwärtigen Kulturzustandes*, een essay waarin Gehlen een beknopt beeld schetst van de mens en zijn cultuur zoals men die op dat ogenblik aantreft in wat hij *der Industriegesellschaft des Massenzeitalters* noemt.⁴⁸⁸ Zijn globale indruk vertoont opvallende overeenkomsten met de al vaker opgevoerde *Zustand der sozialen Gesamtmanigfaltigkeit*, in die zin dat ook hij de moderne samenleving verstaat als een onvolkomen lapjeswerk, bric-à-brac samengesteld uit diverse sociale verschijnselen. In tegenstelling tot bij Simmel zijn de samenstellende delen echter niet de myriaden interactievormen tussen individuen en groepen (begrippen die Gehlen in deze context dan ook mijdt),⁴⁸⁹ maar bestaat de uiterst fragiele eenheid uit een samenraapsel van 'grote', essentiële abstracte sociale instituties die luisteren naar namen zoals taal, gezin, religie, onderwijs, wetenschappen en kunsten. „So sind die Institutionen alles andere denn Lückenbüßer“, merkt Lepenies terecht op over dit *primaat van de institutie* in Gehlens denken.⁴⁹⁰ Enkele van die instituties, zoals het onderwijs, de (positieve) wetenschappen en de bureaucratische staatshuishouding, hebben samen met de industriële machten een virtueel monsterpact gesloten en schragen de welvaartsstaat. Een geweldig *Gesamtgebilde, Großapparat of allmächtige Superstruktur*⁴⁹¹ is dat geworden, erkent Gehlen niet zonder sterk pejoratieve connotatie, terwijl rond die vaste kern vele andere, van oudsher bestaande instituties cirkelen die van een frictieloze integratie binnen de moderne massamenleving verstoken blijven, zoals het gezin of de

⁴⁸⁷ Als aanbevolen lectuur mag onder meer gelden: BAUMAN, 1991/2004, pp. 85-90; STEINER, 1970/1998, pp. 118-126; MAYER, H. (1962), 'Kafka und kein Ende?', 54-70 in *Ansichten zur Literatur der Zeit*, Reinbek: Rowohlt; ANDERS, G. (1960), *Kafka. Pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen*, München: Beck, o.a. pp. 53-69 ('Die Meduse')

⁴⁸⁸ GEHLEN, A. (1958/2004), 'Bestimmungen des gegenwärtigen Kulturzustandes', 394-409 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften*. Gesamtausgabe Band 6, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 394

⁴⁸⁹ CLAESSENS, D. (1994), 'Arnold Gehlen und die Soziologie – auf den Punkt gebracht', 629-638 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot

⁴⁹⁰ LEPENIES, W. (1967), 'Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens', 41-66 in *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung*, p. 63

⁴⁹¹ *Seele*, p. 39

religie. Als er al zoiets kan bestaan als een onontkoombare institutionele dwang, uitgeoefend door historisch overgeleverde objectieve morele normen, zoals Durkheim suggereert, moet dat in ieder geval iets uit het verleden zijn, want in de broosheid van de moderne samenleving valt van dat verplichtende, door en door stabiliserende karakter maar weinig te merken.⁴⁹² Wat Gehlen evenwel nog meer zorgen baart dan het voortbestaan van het gezin⁴⁹³ of een godsgeloof,⁴⁹⁴ is de toestand van de kunsten. Het adjectief *miserabel* glijdt net niet uit zijn pen, maar correspondeert wel met de strekking van zijn betoog daarover, dat op meerdere vlakken exemplarisch is voor zijn denken.

Miserabel is het bestaan van de schone kunsten omdat hun scheppers volmaakte kinderen van hun eigen tijd zijn. Dat klinkt heel wat banaler dan het in werkelijkheid is. Niet weinig kunstenaars hebben zich immers geënt op de moderne tijdsgeest, die volkomen in het teken staat van het mathematische en het formeel-logische, kortom van het *zuiverste* denken. Dat denken hecht nagenoeg geen belang aan eender welke zintuiglijkheid en drukt zich integendeel gevoelloos uit in statistica en modellen die niet zelden uitsluitend worden gecreëerd als dienstverlening aan de industriële regeltechniek en haar financiële gewin.⁴⁹⁵ In het zog daarvan zouden kunstenaars in hoge mate hun voeling zijn kwijtgeraakt met de door die industrie algeheel overmeesterde wilde, ongecontroleerde natuur, die voorheen wars van algebra zintuiglijk werd ervaren – *unmittelbare Natur erster Hand* noemt Gehlen dat.⁴⁹⁶ Uit zulk wantrouwen ten aanzien van het getal en abstracte constellaties mag men evenwel niet concluderen dat Gehlen in late navolging van Plato, Aristoteles en Plutarchus een simplistisch kunstbegrip aanhangt dat zich exclusief richt op mimesis. Niet de brave genreschilders heeft Gehlen in gedachten als voorbeelden van een geslaagde artistieke omgang met de natuur. Wel

⁴⁹² REHBERG, K.-S. (2005), "Ordnung ist kein Gefängnis." Zu Leben und Werk Arnold Gehlens', 9-34 in *Philokles*, Vol. 2005, Nr. 1/2, pp. 16-17

⁴⁹³ Schoolgaande kinderen, werkende vrouwen, een grotere emotionele afstand tussen de gezinsleden, afnemende duurzaamheid van het gezin, vereenzamende ouderen: dat alles en meer onderscheidt het moderne gezin van de pre-industriële variant. Desondanks schijnt het gezin als institutie nog niet geheel vervallen; veeleer integendeel merkt Gehlen op dat het zich op de meest diverse wijzen weet aan te passen aan de actuele socio-economische context. Gehlen tekent wel verval op, zeker wanneer het gaat om hogere en middenklasse gezinnen die bepaalde gewoonten en levensstijlen van de lagere klassen overnemen, maar van een 'totaal verlies' is geen sprake. Cf. GEHLEN, A. (1964/2004b), 'Die Situation der Familie in der industriellen Gesellschaft', 467-482 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Ook in *Die Seele im technischen Zeitalter* toont Gehlen zich gematigd positief: „Die Familie [...] bleibt als einzige 'symbiotische' Sozialform zurück, sie verdankt dieser Monopolstellung ihre außerordentliche Stabilität, selbst in einer so mobilen Kultur [...].” – *Seele*, p. 63

⁴⁹⁴ Ofschoon ook het geloof zeker lijdt onder maatschappelijke veranderingen, meent Gehlen dat de religie als institutie goede kansen heeft om overeind te blijven. Een van de argumenten die hij daartoe aanhaalt, is de blijvende 'verstaanbaarheid' ervan, in tegenstelling tot de moeizame toegang tot de sfeer van de 'hyperrationele' wetenschappen en kunsten: „[D]ie Religion [bietet] die Umriss eines transzendent verwurzelten, in vielen Einzelheiten nichtrationalen, von der Wissenschaft unwiderlegbaren Weltbildes an, das vorstellbar und allgemeinverständlich bleibt und nicht, wie die neuen Wissenschaften und Künste, aus der Verstehbarkeit emigriert.” – GEHLEN, 1958/2004, p. 401; cf. WEIB, J. (1971), *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg im Breisgau: Rombach, p. 232

⁴⁹⁵ GEHLEN, 1958/2004, p. 400

⁴⁹⁶ GEHLEN, 1958/2004, p. 397

verwijst hij naar Goethe, die als *homo universalis* literatuur en *Naturanschauung* zonder rekensommen als vanzelfsprekend met *Geist* verbond, maar ook naar Adalbert Stifter, die als Biedermeier literator 'idyllisch-miniatuurachtige'⁴⁹⁷ natuur- en volksbeschrijvingen neerpende, tussentijds nochtans de sociale betekenis van de bureaucratie bevroeg en daar naderhand Kafka mee besmette,⁴⁹⁸ en naar Caspar David Friedrich, de hoogromantische schilder die desolate Vorpommernse landschappen, Oostzeestranden en kloosterruïnes (geïnspireerd op Eldena nabij Greifswald) een zin en ziel gaf door er een of enkele dolende figuren in of bij te plaatsen.

Geen van deze drie persoonlijkheden kan men, tenminste bij nadere beschouwing, een naïeve omgang met de natuur verwijten; allen verknopen ze in hun werk een behoorlijk verwoordbare wereldbeschouwing van meer dan enige (morele) complexiteit met hun ervaren en beleven van de natuur en sociale werkelijkheid. Ze steunen zichtbaar op tradities als stabiele en genormeerde fundamenten, maar voegen daaraan frisse elementen uit het artistieke experiment en de individuele fantasie toe, zodat het geheel zich prettig juveniel presenteert.⁴⁹⁹ Vergelijk hun arbeid vervolgens met die van pakweg Kandinsky of Mondriaan, suggereert Gehlen ietwat boosaardig,⁵⁰⁰ en men zal vaststellen dat laatstgenoemden in hun schilderkunst weliswaar het natuurlijk gegevene succesvol zijn ontvlucht, maar zich tegelijk in nesten hebben gewerkt door al te lichtvaardig hun heil te zoeken in 'doodse' wis-, natuur- en meetkunde, waarvan ze niet zoveel meer schijnen te weten dan een geïnteresseerde leek kan vatten.⁵⁰¹ De uitkomst van hun vlucht in het abstracte levert voor de *kunstkijker* dan ook niet veel meer op dan stukgeslagen en instabiele beeldvlakken, die ondanks hun discursieve aanspraken op zuiverheid en

⁴⁹⁷ Ontleend aan HESSE, H. (2004), *Kleine literatuurgeschiedenis*, Soesterberg: Aspekt, p. 175

⁴⁹⁸ „Je me demande qui le premier découvrit la signification existentielle de la bureaucratie”, mijmert Milan Kundera en geeft dra een bedachtzaam antwoord: Adalbert Stifter (1805-1868). Want hoewel hij vooral bekend staat als „l'écrivain-clé de l'Europe centrale du XIX^e siècle, la pure fleur de cette époque et de son esprit idyllique et vertueux” en zijn belangrijkste roman, *Der Nachsommer*, ofschoon direct geïnspireerd op Goethes *Wilhelm Meisters Wanderjahre* niet veel meer schijnt te omvatten dan een eenvoudige vertelling, uitgesponnen over teveel bladzijden, wijst Kundera op de problematisering van de ambtenarij die erin wordt ontwikkeld. Dat gebeurt door een portret te schetsen van een zekere Risach, een aristocraat die voorheen een hoge overheidsfunctie bekleedde, maar daaraan de brui heeft gegeven omdat hij verlangde naar „une vie où il ne ferait que des travaux dont l'utilité lui serait compréhensible; où il ne fréquenterait que des gens dont il connaîtrait le nom, le métier, la maison, les enfants; où même le temps serait constamment perçu et savouré sous son aspect concret: le matin, le midi, le soleil, la pluie, l'orage, la nuit.” Risach breekt aldus, nog steeds volgens Kundera, op een even fundamentele als zachte wijze met de moderne samenleving en trekt zich terug op zijn landgoed. De wereld waarin de voormalige functionaris zich terugtrekt, „est devenu pour l'Europe centrale le symbole d'une vie idyllique et idéale. Et c'est ce monde-là, un château avec un paisible village, que Kafka, lecteur de Stifter, fait envahir [...]. Cruellement, il [Kafka] viole le symbole sacré de l'idylle anti-bureaucratique en lui imposant une signification précisément à l'opposé: celle de la victoire totale de la bureaucratisation totale.” – KUNDERA, M. (2005/2011), 'Le Rideau. Essai en sept parties', 939-1057, in *Œuvres II (Bibl. Pléiade)*, Paris: Gallimard, pp. 1030-1033

⁴⁹⁹ GEHLEN, A. (1975a/2004), *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [hierna verkort tot: *U+S*], pp. 79-80

⁵⁰⁰ GEHLEN, A. (1960), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Frankfurt am Main / Bonn: Athenäum Verlag, pp. 114-125

⁵⁰¹ GEHLEN, 1958/2004, p. 397

harmonie onbegrijpelijk blijven wanneer men niet op voorhand heeft bepaald hoe men die beelden wil opvatten.⁵⁰²

Scherp – misschien onrechtvaardig scherp en reductionistisch⁵⁰³ – klinkt zulk oordeel en onverbloemd moet dan ook het gestemde commentaar resoneren, maar niet zonder de schakeringen ervan nader te belichten. Men moet er zich immers voor hoeden uit het voorgaande te besluiten dat Gehlen beide kunstenaars (en nog andere, min of meer gelijkgestemden zoals Klee) een authentiek kunstgevoel ontzegt. Het ontbreekt Kandinsky en Mondriaan allerminst aan sensibiliteit; Gehlen dicht hen in zijn sociologisch-esthetische studie *Zeit-Bilder* zelfs een overmatige gevoeligheid toe, die zich uit in een volkomen synesthetische omgang met kleuren, vormen, klanken en tactiliteit. Bij Kandinsky zou die exceptionele sensibiliteit zelfs putten uit nooit verloren vroegkinderlijke creatieve vermogens.⁵⁰⁴ Ondanks dergelijke capaciteiten slagen ze er volgens Gehlen toch niet in om die te verwerklijken op een wijze die relevant is voor een publiek ruimer dan de eigen persoon van de scheppende kunstenaar. Die slooft zich wel uit om ter verduidelijking doorwrochte teksten en hele boekwerken (cf. Kandinsky's *Über das Geistige in der Kunst* en *Punkt und Linie zur Fläche*) aan te leveren, maar precies die zeer beredeneerde werkstukken, die zich bedienen van aan de wetenschappen ontleende analytische methodieken en bijgevolg „prall voll Einzelaussagen und Systemverspannungen” worden gestouwd, verraden hun onoverbrugbare idiosyncrasie.⁵⁰⁵

„Seine Bilder sind Selbstgespräche in einer Sondersprache,” schrijft Gehlen over Kandinsky (en bij uitbreiding over Mondriaan), „deren durchanalyisierte Chiffren Klänge und Gefühle bedeuten, die nur ihm evident sein konnten.”⁵⁰⁶ De moderne kunsten waarvan Kandinsky en Mondriaan eminente vertegenwoordigers zijn, blijken, ondanks de nauwkeurigheid, de uitgebreidheid van het discours en de *Sehnsucht* naar zuiverheid waarmee ze in de openbaarheid worden geplaatst, een communicatief element te missen dat het bevattingsvermogen van de kunst kijker meteen, dus zonder bijkomende interventie van hun schepper, prikkelt. Gehlen noemt ze daarom *Reflexionskünste*, waarmee hij benadrukt dat er intellectuele arbeid moet worden verricht om zelfs op het meest basale niveau toegang te krijgen tot een artistieke boodschap, en dit zowel in het domein van de schilder- en beeldhouwkunst, als in de lyriek en de muziek.⁵⁰⁷ Traditioneel volstond het om een snelle blik te werpen op een schilderij, terloops enkele verzen te lezen, of enkele akkoorden op te vangen, om tenminste een stemmingsvol aanknopingspunt te vinden of te ervaren, waarna een nauwkeuriger kijken, lezen of luisteren laagje voor laagje de geheimen van de kunstzinnige expressie prijs kon geven. Zelfs die hoogst oppervlakkige richtingaanwijzer wordt nu verzwolgen in de afstand die de kunstenaar naar natuurwetenschappelijk model tot het werkelijk, zintuiglijk evidente

⁵⁰² GEHLEN, 1960, pp. 122-123; 119-120

⁵⁰³ MOHLER, A. (1994), 'Arnold Gehlen und die Malerei', 671-707 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot

⁵⁰⁴ GEHLEN, 1960, p. 117

⁵⁰⁵ GEHLEN, 1960, p. 119

⁵⁰⁶ GEHLEN, 1960, p. 121 [cursivering: M.B.]

⁵⁰⁷ GEHLEN, 1958/2004, p. 404

of natuurlijke wenst aan te houden, waardoor hij zijn kunstwerk ineens berooft van een ongecompliceerde toegang. Dat wordt extra geaccentueerd wanneer moderne kunststijlen door middel van aan technieken ontleende begrippen worden geclassificeerd, zoals het constructivisme, het rayonisme en het spatialisme in de schilderkunst, en de dodecafonie, het serialisme en het spectralisme in de muziek. Het streven naar een volmaakter verstaan en ervaren slaat zo om in het tegendeel en verwordt tot een pathologische toestand van *chronische reflectie*, waarbij technische en conceptuele obsessies het zuivere kijken of luisteren hinderen.⁵⁰⁸

Overgevoelige kunstenaars die paradoxaal niets meer kunnen aanvragen met de concrete werkelijkheid rondom zich en (desondanks oprecht) geïnteresseerde kijkers, lezers en luisteraars die zonder (programma)gids geen toegang vinden tot de nieuwe creaties (die zich overigens alleen schijnen te onderscheiden in gradaties van abstractie), en er zelfs met die hulpmiddelen en doorgedreven studie nog geen jota van begrijpen; dat alles klinkt weinig fraai en het mag daarom niet verwonderen dat die kunsten geen rol van betekenis meer spelen voor de samenleving. Hoe zouden ze dat überhaupt nog kunnen, schijnt Gehlen zich retorisch af te vragen, wanneer zelfs de meest publieke kunst nooit de subjectieve (of beter: subjectivistische) wereld van zijn schepper kan verlaten? Een enkel lichtpuntje blijkt Gehlen in het door hemzelf verzinnebeelde rijk der duisternis te ontwaren, want, zo stelt hij, in tegenstelling tot de andere kunsten, inclusief de poëzie, bestaat er in het midden van de twintigste eeuw nog prozaliteratuur die zich – weliswaar met moeite – weet te onttrekken aan de almacht van wetenschap en techniek. Literatuur bovendien, die zonder overdadig veel hersengymnastiek nog net leesbaar en verstaanbaar blijft.

Een schare auteurs wier geschriften tot dergelijk ‘zinbehoudend’ proza mogen worden gerekend, wordt met naam genoemd, waaronder als meest prominente Franz Kafka, maar ook Samuel Beckett, Thomas Mann en Robert Musil figureren op het lijstje dat Gehlen doorheen zijn oeuvre opbouwt en aanhoudt. Aan hen verleent hij het onbescheiden predicaat *leidende geesten*, omdat hun werk „immer deutlicher zu einer der Formen wird, wie sich der bewußte Mensch mit der Gesamtheit der Lebensbedingungen und der Phänomene seiner Zeit auseinandersetzt, zu einer Art Nebenlinie der Soziologie, die aber deutlicher die unmittelbaren Ansprüche der Seele zur Geltung bringen darf, als diese Wissenschaft sich erlauben kann.”⁵⁰⁹ Het klinkt aanlokkelijk: sociologen en literatoren die schouder aan schouder in het labyrint van de hedendaagse samenleving duiken en daarover complementair verslag uitbrengen, de ene wat systematischer, de andere oplettender voor mogelijkheden en gezindheden. Door deze evaluatie vorm te geven als weinig minder dan een lofdicht, verhult Gehlen er evenwel een essentieel aspect van, dat nochtans een lange schaduw werpt over de ‘kunstigheid’ van de schone letteren. Kafka en diens compagnons worden immers vooral als *geesten* naar voor geschoven, als

⁵⁰⁸ GEHLEN, 1958/2004, p. 405

⁵⁰⁹ GEHLEN, 1958/2004, p. 408

sensibele denkers, als gepassioneerde studaxen welhaast,⁵¹⁰ die hun eigentijdse sociale werkelijkheid trachten te verstaan, met volle aandacht voor datgene wat zich niet meteen in nuchtere rede laat uitdrukken (en van hun lezers eenzelfde intellectuele inspanning verwachten).⁵¹¹ Ze worden evenwel niet geacht met die bezigheid de door mathematica en logica aangetaste kunsten definitief (of zelfs voorlopig) te redden van hun ondergang. Sterker nog: wat ze schrijven is qua vorm en taal misschien nog esthetisch prikkelend (hoewel Gehlen daarover merkwaardigerwijze zelden een expliciet oordeel velt of waardering uitspreekt),⁵¹² maar door hen als denkers te eren, wijst hij hen de *exit, verbant* hij hen ei zo na uit het paleis der schone kunsten. Als tijdsdiagnostici die de samenleving een niet al te fraaie spiegel voorhouden, kennen ze beslist hun verdiensten en een zekere mate van reflectie helpt daarbij, maar ook voor hen dreigt steeds het gevaar dat ze zichzelf verliezen in bevreedende denkbeelden, ten gevolge een te sterk doorgedreven en aangehouden *Kopfarbeit*.

Deze opvatting wordt door Gehlen amper geëxpliciteerd, maar zijn oeuvre bevat voldoende vindplaatsen van soms contradictoire elementen die tot de bovenstaande gevolgtrekking mogen leiden. In een essay getiteld *Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse*, leest men bijvoorbeeld zinsneden die nog amper verzoenbaar zijn met de eerder aangehaalde idee dat het werk van Beckett, Kafka, Mann en Musil relatief verstaanbaar is gebleven, vergeleken met de ultieme abstractie die in de beeldende kunsten tentoon wordt gespreid. Over hun ‘grote’ romans oreert Gehlen:

„[Sie haben] eine Reflexionsschärfe, die man nur in der früheren Philosophie, bei Fichte oder Hegel, finden konnte. Die Kraft des Geistes löst sich da aus den Angeln, in denen sie die Vernunft festhielt, schweifend errichtet sie ihr eigenes Reich, sie durchdringt alle Bestände von Mensch und Welt und verwandelt sie in Durchdachtes und Durchreflektiertes. Aber der Ort dieser Gedanken ist schwer anzugeben, wie am deutlichsten bei Kafka herauskam, er liegt nicht in der Wirklichkeit und keineswegs in der Phantasie, sondern in einem imaginären Raum, der zwischen der Welt, dem Dichter und dem Leser in der Schwebeliege bleibt und den man bestimmt verfehlt, wenn man ihn auf einen dieser Punkte beziehen will.“⁵¹³

⁵¹⁰ In een sibillijnse frase met bovendien een ondoorgroendelijke stijlfiguur, tegelijk vol bewondering en bittere spot, prijst Gehlen hen als scherpere denkers dan menig filosoof, maar plaatst hun verwezenlijkingen in een zucht en bijzonder cynisch, op dezelfde hoogte als het gebruik van een chronometer in de (competitie)sport. „Die Romane von Thomas Mann, Kafka, Musil haben eine Reflexionsschärfe, die man manchen Philosophen gönnen möchte“, klinkt het eerst nog (schijnbaar?) vriendelijk, waarna de bijl valt: „und diese Verbegrifflichung ergreift sogar den Sport, denn dort zieht sich alles im Dezimalstellen von Sekunden zusammen, für deren Konstatierung man elektrische Spezialgeräte baut.“ (Cf. infra voor een nadere uitwerking) – GEHLEN, A. (1955/1978), ‘Konsum und Kultur’, 3-14 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7 [hierna verkort tot: GA 7]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 9 [cursivering: M.B.]

⁵¹¹ „Man kann nicht zur Zerstreuung Musil oder Proust lesen, das ist ein Studium“, oordeelt Gehlen enigszins afwijzend. – GEHLEN, 1955/1978, p. 9

⁵¹² Exemplarisch voor het vermijden van een expliciet esthetisch oordeel is de hoogst ambigue opmerking in de marge van kritische aantekeningen bij poëzie van T.S. Eliot, G. Benn en S. Mallarmé: „Um kein Mißverständnis zu erregen, darf ich betonen, daß hier keinerlei ästhetische Kritik beabsichtigt ist, wie ich mich denn selbst mit Kunst dieser Art sehr gerne befasse, und daß es jetzt nur auf den kultursoziologischen Gedankengang ankommen soll.“ – GEHLEN, 1958/2004, p. 406

⁵¹³ GEHLEN, A. (1956/2004), ‘Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse’, 285-297 in *GA 6*, pp. 285-286

Het geldt als verdienste van de genoemde auteurs dat ze zich niet zonder strijd in de boeien van het steriele positivisme laten slaan en zich in hun stemmings- en begripsvolle naspeuringen en observaties niet gauw van de wijs laten brengen. Scherp afgetekende personages zoals Vladimir en Estragon (in *En attendant Godot*), Joseph K. (in *Der Prozeß*), Gustav von Aschenbach (in *Der Tod in Venedig*) of Ulrich (in *Der Mann ohne Eigenschaften*), leggen getuigenis af van die vrije blik. Dankzij hen verstaat men nu beter het handelen van de dolaard, de flaneur, de dandy, de ontheemde, de *mogelijkheidskunstenaar* en andere hooggedifferentieerde, *asphalt-verworzelde* persoonlijkheden die in de moderne samenleving present tekenen.⁵¹⁴ Ook de beeldvorming inzake gerechtszalen, sanatoria, hotels en salons profiteert van hun bedachtzame literaire compositiewerk. Generaties sociologisch georiënteerde denkers na hen, tot M. Augé, Z. Bauman, P. Berger, W. Lepenies, M. Maffesoli, P. Sloterdijk en A.C. Zijdeveld vandaag hebben er, elk op eigen wijze, hun voordeel uit gehaald. Gehlen worstelt echter merkbaar met de vraag wat men met die vergaarde rijkdom moet aanvangen, in het bijzonder wanneer men zich niet wil beperken tot een gebruik ervan als illustratiemateriaal. Wat hij met dat materiaal beslist niet wil doen, is het als fantasie of frivoliteit terzijde te schuiven, daarvoor is hun werk te ernstig en geeft zijn herhaalde aandacht voor hun oeuvre te zeer blijk van een oprechte en invoelende interesse.⁵¹⁵ Maar welke mogelijkheden blijven dan wel open? Twee problemen, zo blijkt, bemoeilijken vanuit zijn perspectief een afdoend antwoord en beperken de aanwendbaarheid.

Als eerste moet het reeds voorheen aangehaalde spanningsveld tussen het reële en het imaginaire worden genoemd. Dat heeft niets te maken met het evidente gegeven dat romans en literaire vertellingen geen historisch nauwkeurige verslagen zijn (gesteld dat een dergelijk factueel, ongeïnterpreteerd verslag überhaupt ooit mogelijk zou zijn, cf. supra: *Prelude*), maar wel met de denkwereld die daarin wordt gecreëerd. Die lijkt heel sterk op een gemakkelijk toegankelijke, alledaagse wereld (binnen de geldende tijd-ruimtelijke context of chronotoop), maar bij nadere beschouwing treft men daarin toch iets particuliers aan dat zich amper laat vatten en verbonden blijkt met de immateriële geest van de schepper. De *freischwebende Intelligenz*, zoals Karl Mannheim en Alfred Weber haar noemden, manifesteert zich als het ware in een niet al te moeilijk ervaarbare, maar nog altijd ongrijpbare gedaante. De wereld van *Der Prozeß* of *Der Zauberberg* verschilt daarin weinig met de wereldopvatting van waaruit Aby Warburg aan zijn eigengereide cultuurhistorische bibliotheek werkte of Ernst Robert Curtius de *idee Europa* vorm trachtte te geven door Frans-Duitse dialoog en *amitié*. Stuk voor stuk zijn dat bijzonder waardevolle en doordachte creaties, maar ze vergen van de buitenstaander een zekere overgave, een bereidwillig meestappen in denkprocessen die letterlijk en figuurlijk vrijstaan van heersende discoursen, politieke machtsverhoudingen en sociaal erkende instituties of handelingskaders. Enigszins lapidair uitgedrukt kan men stellen dat een lezer

⁵¹⁴ GEHLEN, A. (1968/2004), 'Die Bedrohung der Persönlichkeit', 273-282 in *GA 6*, p. 276

⁵¹⁵ REHBERG, K.-S. (1994), 'Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. "Persönlichkeit" als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie', 491-542 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 524-526; 540-541

van Kafka zal worden vervuld met afkeer jegens de bureaucratische besluitvorming, maar hij zal in die lectuur geen instrumenten vinden om de molens van het reëel bestaande absurdisme tot stilstand te brengen, net zoals een bewonderaar van Curtius zich ongetwijfeld geroepen voelt om Goethes papieren aanwezigheid in de oer-Franse *Bibliothèque de la Pléiade* hartstochtelijk te verdedigen tegen cultuurideologische scherpslijpers, maar nooit met politieke plannen op de voorgrond zal treden om een Europese (culturele) gemeenschap staatkundig te consolideren. In slechts weinig deelstaten van de *République des Lettres* reiken de gematerialiseerde ambitie en (vooral) praxis immers tot voorbij de grenzen van hun parallelle of imaginaire wereld.⁵¹⁶

Een tweede obstakel dat Gehlen verhindert om Kafka (en diens gelijkgestemde gevolg) ten volle te engageren als collegiale gids in het labyrint dat bekend staat als moderne samenleving, raakt meteen aan de grondstemming van waaruit hij die samenleving tegemoet treedt. Want al schijnt Gehlen zich behoorlijk beminnelijk op te stellen ten aanzien van de persoon en auteur Franz Kafka – *hoe zou een zachtmoedig man zoals Kafka tenslotte anders dan met de gulhartigste sympathie kunnen worden bejegend?* –, toch verfoeit hij in alle mogelijk toonaarden de wereld en de figuren die de Boheemse schrijver in zijn werken tot leven wekt. De meesten van zijn personages horen thuis in de reeds gepresenteerde parade van schobbejakken en ontheemden; deze en alle andere figuren gaan bovendien gebukt onder het terreurbewind van de bureaucratie,⁵¹⁷ gedragen zich brutaal of worden verondersteld te lijden aan een (geestes)ziekte.⁵¹⁸ Gehlen erkent dat die bonte stoet vrij behoorlijk aan de realiteit beantwoordt, maar liever dan al die personages stuk voor stuk aan een nauwgezet onderzoek te onderwerpen (zoals Bauman later zou doen in zijn voorstellingen van de flaneur, de vagebond, de toerist en de speler),⁵¹⁹ vlucht

⁵¹⁶ Als uitzonderingen op die regel kan worden gedacht aan Henry D. Thoreaus *Walden*-project (1845-1847) en – boek (eerste druk 1854) en aan Frederik van Eedens *Walden*-'reprise' (1898-1907) op een landgoed in het Noord-Hollandse Bossum, in interactie met zijn (ook latere) literaire werk, waaronder het traktaat met de veelzeggende titel *De geestelijke verovering van de wereld*, dat in een eerste Duitse versie in 1911 verscheen als *Welt-Eroberung durch Helden-Liebe* en pas tweeëntwintig jaar later in het Nederlands werd gedrukt. Hetzelfde geldt voor de chronologisch voorafgaande beweging in navolging van en discussie met Charles Fourier (cf. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, 1829), waarvan Robert Owen en Jean-Baptiste Godin als belangrijkste vertegenwoordigers bekend staan. Zij gaven gestalte aan goed gedocumenteerde en in theoretische geschriften weloverwogen utopisch socialistische projecten, gerealiseerd als proto-coöperatieve katoenspinnerij in het Schotse New Lanark (Owen) en als *familistère* gebouwd rond de productie-eenheden van kachels en fornuizen in het Picardische Guise, met een latere vestiging aan de Brusselse Werkhuizenkaai (Godin).

⁵¹⁷ „Kafkas 'Prozeß' war das erste – und eigentlich schon vollendetste – Beispiel, in dem der Terror dargestellt wurde, und zwar in einer Form, in der weder der Kreis der Betroffenen umschrieben, noch die Agenten erkennbar, noch sogar die Tendenz, der herrschende Wille desselben deutlich wird: also der Terror in der abstraktesten, chemisch reinsten Natur.“ – GEHLEN, A. (1951/1978), 'Bürokratisierung. Macht und Ohnmacht der Apparates', 141-151 in *GA 7*, p. 145

⁵¹⁸ „Nehmen Sie bitte dazu noch einen anderen, höchst bedenklichen Zug, der auch Strindberg, mit Nietzsche und Kierkegaard zuerst sichtbar wurde, dann bei van Gogh, Lawrence, Ezra Pound usw. –: Die großen Toreöffner mit ihren zwingenden, überwältigenden Motiven sind allzuoft Kranke. Das Unheimliche daran ist dies, daß gerade die Selbstinterpretation der Krankheit die objektiv gültigen Inhalte herausgibt.“ – GEHLEN, 1956/2004, p. 292

⁵¹⁹ Voor Bauman verzinnebeelden die vier figuren *samen* de laatmoderne menselijke conditie. Hun vluchtige en ambigue handelen zonder een persoonlijk of sociaal hoger, of zelfs maar stabiel doel, verdringt de moderne idee

hij er voor weg (tevergeefs, weet hij) en haalt hij herinneringen op aan de premoderne samenleving die nog niet zwolg in lusteloosheid, opzichtige consumptie, verveling en andere kwalen, maar werd bevolkt door mensen die van aanpakken wisten en zich niet al te veel vragen stelden bij hun nochtans weinig glorieuze bestaan.⁵²⁰ „Nun erinnere ich wieder an jenen Bauern aus dem Mittelalter, der auch ein paar Handgriffe einfacher Handwerke beherrschte, um sich selbst zu helfen“, verzucht Gehlen, en mijmert klaaglijk verder: „Der hatte doch wohl Grund, sich in dieser Welt zu Hause zu fühlen, anders als die Verirrten, Ausgespieenen, Entgleisten und Glücksknechte, die bei Musil, Kafka, Beckett und Grass die Symbolfiguren unseres Zeitalters geworden sind, und das mit tiefer Motivierung.“⁵²¹ Hij hoeft ze niet, deze gebrekkige wezens, die de lezer al te brutaal met de neus op het feitelijke *hic et nunc* drukken. Liever koestert hij de herinnering aan mensen uit één stuk, of beter nog: aan figuren voor wie *Bildung* nog echt *adelt*, zoals Goethes Iphigenie en Wilhelm Meister, Schillers Wilhelm Tell en de broers Franz en Karl von Moor, of Lessings Nathan.⁵²² Naar een expliciete motivering zijnentwege hoeft men niet lang te zoeken; vol lof onderwijst Gehlen:

„In dieser Ideenwelt wird Kultur und Bildung gleichgesetzt, die Kultur war normativ und pädagogisch, orientiert an Haltungsbildern und Vorstellungen eines Seinsollens des Menschen, insofern also durchaus aristokratischer Prägung. [...] Vor allem bestand ein Schonverständnis und ein unproblematischer Meinungshintergrund darüber, was an Inhalten einzugehen hatte, es bestand Einigkeit über das am meisten Wissenswertes und das am meisten Anschauenswerte, diese Inhalte waren selbst normativ ausgewählt.“⁵²³

Zoals uit dit citaat voldoende mag blijken, beseft Gehlen erg goed dat het, omwille van de schijnbare maatschappelijke vanzelfsprekendheid van de daarin uitgedrukte hogere

van een maatschappelijk herkenbaar en individueel *project* waaraan de figuur van de pelgrim allegorisch (en een tikkeltje anachronistisch, gegeven zijn premoderne populariteit) gestalte gaf. Flaneurs, vagebonden, toeristen en spelers zijn uiteraard geen nieuwe verschijningen in die laatmoderniteit en in hun fysieke verschijningsvormen misschien nu nog net zo marginaal als tijdens de negentiende eeuw. In tegenstelling tot toen, zijn de kenmerken van hun handelen echter zo diep in het weefsel van de samenleving gedrongen dat het voorkomt alsof eenieder zich dagdagelijks in zeer diverse omstandigheden naar hun voorbeeld gedraagt. Men hoeft immers niet werkelijk, in de letterlijke zin des woords, een dakloze zwerver te zijn om toch de straten te bevullen en zich onbeschoft ten aanzien van zijn medemens te gedragen. Luidruchtige ruwheid en een gebrek aan *gêne* daarvoor lijken veeleer nieuwe gedragsnormen in de laatmoderne samenleving. De vier genoemde figuren zijn dan ook geen echte ideaaltypes in de weberiaanse betekenis, maar veeleer metaforische dragers van een morele gesteldheid. – BAUMAN, 1995/2004, pp. 92-99

⁵²⁰ Specifiek met betrekking tot verveling tekent Gehlen nog op dat zelfs *Bildung* niet helpt om die te verdrijven, doch alleen een direct contact met de werkelijkheid kan soelaas bieden: „Gegen Langweile hilft jedenfalls auch nicht Bildung, die selbst langweilig wird, sondern hülfe nur *Realität*, nämlich Erlebnisse, die in sich Zusammenhang hätten und die man in sich ausreifen lassen und moralisch verdauen könnte.“ – GEHLEN, A. (1963b/2004), ‘Das gestörte Zeit-Bewußtsein’, 458-466 in *GA 6*, p. 465. Verveling en zwaarmoedigheid zijn overigens erg oude thema’s in Gehlens oeuvre (terug te voeren tot ca. 1930-1935), die uiteindelijk mee vorm geven aan deelaspecten van zijn latere cultuurkritiek (vooral vanaf de jaren 1960), zoals onderhavige zinsnede reeds suggereert, cf. LEPENIES, W. (1969), *Melancholie und Gesellschaft*, pp. 247-248

⁵²¹ GEHLEN, A. (1974/2004), ‘Erfahrung Zweiter Hand’, 204-221 in *GA 6*, p. 206 [cursivering: M.B.]

⁵²² GEHLEN, A. (1966/2004), ‘Volksbildung und Gegenwartskultur’, 496-509 in *GA 6*, pp. 499-502

⁵²³ GEHLEN, 1955/1978, p. 11

(humanistische) waarden, door hem geprezen cultuurideaal een privilege was van een vrijgestelde, niet-arbeidende en machthebbende elite, i.c. de aristocratie.⁵²⁴ Een stand die vooral in het keizerlijk-koninklijke Oostenrijk-Hongarije en de versnipperde wereld van Duitse vorstendommen tot diep in de negentiende eeuw haar voorrechten bleef genieten en daarvan niet zelden gebruik maakte om uit een streven naar zelflegitimatie de schranderste en meest verfijnde geesten zelfs *de jure* in de adelstand te verheffen. Zo mochten drie van de vier hoofdvertegenwoordigers van de *Deutsche Klassik* (Herder, Goethe en Schiller, maar niet Wieland), alsook de fysicus Helmholtz op een gegeven ogenblik in hun leven het predicaat *von* voor hun niet-adellijke familienaam plaatsen. Toch is het besef en de erkenning van die contextuele elementen voor Gehlen niet voldoende als legitieme reden waarom het Bildungshumanistische ideaal in de ‘post-aristocratische’ twintigste eeuw niet meer zonder aarzeling wordt aanvaard, of überhaupt nog maar als intellectueel doel wordt herkend en mogelijks samen met de noties *Allgemeinbildung* en *Humaniora* als goeddeels *verloren* moet worden beschouwd.⁵²⁵ Gehlen weigert integendeel, net zoals bijvoorbeeld – in onderscheiden mate – T.S. Eliot en G. Steiner, te *geloven* dat de hedendaagse mens zo verdorven is geraakt, dat hij voortaan onontvankelijk *moet* blijven voor een gedegen culturele vorming, ongeacht de historisch beperkende omstandigheden waarin dat ideaal tot bloei kwam. Sterker nog: dat oude ideaal is niet dood, maar voert een actieve – men is geneigd te zeggen *heroïsche*⁵²⁶ – strijd om te overleven in de actuele democratischer en tenminste in lippendienst meer egalitair georiënteerde massamaatschappijen. „*Ich glaube,*” belijdt hij,

„daß diese Kulturidee in Deutschland sehr tief verwurzelt ist, daß sie in der Defensive ist, d.h. kämpft. [...] Das Bedürfnis, aus der Natur und aus der Geschichte die Maßstäbe *dauernder* Gültigkeit zu entnehmen, wird bei den Menschen nicht aufhören, die noch fähig sind, Gegenstände und Gesichter zu sehen, sie werden nicht vergessen wollen, daß es Schönheit gibt, sie werden von der Kunst verlangen, daß sie ein größeres, stärkeres und angstloseres Verhältnis zur Welt fühlbar macht, eine Freiheit und Weite, die die Wirklichkeit weniger denn je vermittelt, und sie werden wissen, wo sie so etwas finden werden.”⁵²⁷

Een voorname, sterke en angstloze verhouding van de cultuurmens tot de hem omringde (historische) natuur: het contrast van dit humanistische wensbeeld met de (meer dan) realistische, moderne, half gevormde en vervormde figuren die bij Kafka,

⁵²⁴ Elders stelt hij dat nog meer uitgesproken en schaaft zich daarbij achter het antwoord op de retorische vraag die G. Steiner in zijn *In Bluebeard's Castle* stelt of het een toeval kan zijn dat de grootse culturele verwezenlijkingen zich hebben gerealiseerd onder voogdij van een politiek absolutisme; en meer bepaald het Athene van Perikles, het Florence van de Medici, het Engeland van de negentiende eeuw en het Wenen van Mozart. Cf. GEHLEN, A. (1975b/2004), ‘Ende der Geschichte?’, 336-351 in *GA* 6, p. 347

⁵²⁵ GEHLEN, 1966/2004, pp. 499-500; 503

⁵²⁶ Het volgende citaat schijnt de late sedimenten in zich te dragen van een tweespalt die Gehlen (in zijn allereerste publicatie) voorstelde bij reflecties over Hugo von Hofmannsthal. Twee mogelijkheden schoof hij daarin expliciet naar voor om de werkelijkheid als individu tegemoet te treden: ofwel kiest men de weg van de heroïsche daad, ofwel kiest men voor resignatie en nihilisme. Cf. GEHLEN, A. (1925/1978), ‘Rede über Hofmannsthal’, 1-17 in *Gesamtausgabe Band 1 [hierna verkort tot GA 1]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 9-10

⁵²⁷ GEHLEN, 1955/1978, p. 12 [eerste cursivering: M.B.]

Mann, Musil, Beckett en Bauman opduiken, kan men zich moeilijk scherper voorstellen. Ofschoon het zich niet met zekerheid laat vaststellen, lijkt de verwijzing naar *angst* hier te corresponderen met een existentiële gestemdheid, deels vanuit een angst voor de eigen, potentieel erg banale dood. Maar ook angst als een ongespecificeerde vrees voor een samenleving die als collectief of als optelsom van individuen verzaakt aan het klassieke appel van Seneca om ‘iets hoger menselijks’ op te richten om aan de verachtelijkheid van het Dasein te ontkomen, en integendeel een staat van barbarij zou (willen) aanhouden – een vrees die Rehberg als een al vroeg ontwikkeld basismotief doorheen Gehlens hele oeuvre herkent.⁵²⁸ Schrik, met andere woorden, voor een mens die zijn *geworpen*,⁵²⁹ misschien weinig meer dan dierlijke, toestand (onnadenkend) zou accepteren en zich zou onttrekken aan socialiserende tucht en culturele vorming, met de „Nichtrealisierbarkeit der in der Person angelegten Potentialität” tot gevolg.⁵³⁰ Zijn het niet precies figuren zoals Vladimir en Estragon (bij Beckett) of de man die tot het uur van zijn dood even roerloos als vruchteloos blijft wachten om toegang te krijgen tot de Wet (bij Kafka), die wijzen op de morfologische tekortkomingen van het wezen dat zich mens laat noemen, ondanks zijn rechtop lopen en grote herseninhoud? Zijn niet zij de zuiverste specimen van een soort waarvan de dierlijke instincten geheel zijn afgestorven, zonder dat cultuur en instituties hebben voorzien in een voldoende stevig humaniserend substituut, waardoor quasi iedere vorm van doelgerichte handeling definitief uitblijft en zich een toestand van subjectivistische introverte mijmeringen en sociaal-culturele lethargie kan vestigen?

Zulke vragen zijn relevant omdat ze de aandacht vestigen op Gehlens mensbeeld, waartoe men in een door darwiniaanse denkmodellen gedomineerde laatmoderne context slechts moeizaam toegang krijgt. Omdat enige kennis ervan onontbeerlijk is om Gehlens cultuurkritiek nader te kunnen plaatsen en verstaan, loont het toch de moeite om zich een weg te banen doorheen zijn wijsgerig-antropologisch discours, dat vaste vorm kreeg in een monografie, die de even markante als eenvoudige titel *Der Mensch*⁵³¹ draagt, en

DE MENS, EEN
‘GEBREKKIG’
WEZEN

⁵²⁸ REHBERG, 1994, pp. 491-500

⁵²⁹ De notie ‘geworpenheid’ treft men, omwille van haar sterk heideggeriaanse connotatie, zelden aan in Gehlens werk, maar het denkbeeld dat middels die term wordt uitgedrukt, is wel prominent aanwezig. Voor een expliciete frasering, cf. „[W]affenlos, instinktlos, unspezialisiert d.h. unangepaßt ist der Mensch in eine Welt *geworfen* [...]” – GEHLEN, A. (1936/1983), ‘Vom Wesen der Erfahrung’, 3-24 in *Gesamtausgabe Band 4 [hierna verkort tot GA 4]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, pp. 11-12 [cursivering: M.B.]

⁵³⁰ REHBERG, 1994, p. 492

⁵³¹ *Der Mensch* (ondertitel: *Seine Natur und seine Stellung in der Welt*) heeft een uitgebreide drukgeschiedenis, die de historische en persoonlijke omstandigheden waarin het werk tot stand kwam, weerspiegelt. Een eerste druk verscheen in 1940 bij de Berlijnse nationaalsocialistische uitgeverij Junker und Dünnhaupt. Gehlen was in 1933, net als Martin Heidegger, Carl Schmitt en vele andere collegae, lid geworden van de NSDAP en bekleedde vervolgens diverse leerstoelen binnen het Derde Rijk (en in die hoedanigheid soms zelfs voor een militair publiek aantrad). Nochtans distantieerde Gehlen zich al vrij snel (ten laatste in 1935) van Hitlers persoon, politiek en retoriek, maar bleef minstens uit opportunistische redenen het regime trouw, of verstikte zijn kritiek in moeilijk ontcijferbare zinsneden. Net als bij Heidegger en Schmitt werd na de Tweede Wereldoorlog in academische middelen een discussie opgestart rond de intensiteit van Gehlens identificatie met het nazisme. Aan die discussie wordt hier evenwel grotendeels voorbijgegaan, omdat deze veeleer het voorwerp van een zelfstandige intellectuele biografie behoort te zijn en bovendien aannames over het nazisme als ideologie veronderstelt die

steunt op inzichten van de biologen en anatomen Johan Friedrich Blumenbach (schepper van het begrip *homo inermis*, de wapenloze mens), Jakob von Uexküll, Lodewijk (Louis) Bolk, Franz Hančar en Adolf Portmann, met wijsgerige echo's van onder anderen Johann Gottfried Herder, Friedrich Nietzsche en Max Scheler. De meest sprekende toegang tot zijn mensbeeld verloopt evenwel via een antieke auteur, die Gehlen verrassend onvermeld laat, maar wiens denkbeelden hij onmiskenbaar heeft verinwendigd: Plinius de Oudere (ca. 23-79 n.Chr.). In Plinius' encyclopedie *avant la lettre*, de magistrale *Naturalis historia*, schetst deze Romein ten tijde van Nero bij wijze van inleiding tot zijn antropologie een bijzonder scherp en pijnlijk beeld van de mens in relatie tot de natuur aan wie hij het leven dankt. Hij laat daarbij geen twijfel bestaan over de antropocentrische aard van zijn opvattingen, betoogt dan ook dat de mens met recht een centrale plaats opeist binnen

hier niet grondig kunnen worden onderzocht. Mede een suggestie van Peter Berger volgend, wordt zijn werk in deze studie daarom op een in beginsel 'a(partij)politieke' wijze benaderd. Of zoals Zijderfeld het treffend – maar toch al een tikkeltje interpretatief-normatief – formuleert: „Without defending his political stance, it should be said in all honesty that the position he adopted in his anthropology was alien to the platitudinous biologism of the Nazis” – ZIJDERVELD, A.C. (2000), *The Institutional Imperative. The Interface of Institutions and Networks*, Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 51. Zelfs Andreas Käuser, die in een even helder als scherp essay de behoudsgezinde teneur in het werk van Simmel, Adorno, Gehlen en Plessner naar de oppervlakte tracht te spitten en daarbij in zijn inleiding ongemeen hard uithaalt naar de reactionaire politieke praktijken die daarmee kunnen worden verbonden, gaat in zijn feitelijke uiteenzetting vlot voorbij aan de politieke rol die men Gehlen zou kunnen toeschrijven. Veeleer integendeel formuleert hij de radicale stelling dat het cultuurkritisch denken van de genoemde denkers en figuren zoals George en Warburg niet *wezenlijk* werd door- of onderbroken tijdens de Hitlerdictatuur. – KÄUSER, A. (2007), 'Adorno - Gehlen - Plessner. Medien-Anthropologie als Leitdiskurs der 1950er Jahre', 129-153 in KOCH, L. [RED.], *Modernisierung als Amerikanisierung? Entwicklungslinien der westdeutschen Kultur 1945-1960*, Bielefeld: Transcript Verlag.

Wel mag – en moet ter wille van de openheid naar de lezer toe – nog worden vermeld dat Gehlen in 1948 officieel als *Mitläufer* werd geclassificeerd, vervolgens een (beperkte) denazificatieprocedure doorliep om uiteindelijk opnieuw als hogeschooldocent te kunnen en mogen fungeren, wat hij ook deed in de West-Duitse steden Speyer en Aachen. Een functie als universiteitsprofessor zou hij evenwel niet meer (mogen) uitoefenen. Bekend is anderzijds ook dat *Der Mensch* bij publicatie door het totalitaire regime niet enthousiast werd onthaald. De eerste druk bevatte wel enkele nationaalsocialistisch gekleurde begrippen (opgenomen uit overtuiging of er uit opportunisme *pro forma* in geplaatst, dat blijft onduidelijk) en vermeerde zorgvuldig referenties aan joodse inspiratiebronnen, maar het geheel werd door de meeste ideologen als te burgerlijk afgeschilderd en in geen geval bruikbaar voor propaganda en agitatie. Niet een enkele antisemitische of sociaaldarwinistische zin kon er trouwens in worden aangetroffen, wat op zichzelf al een reden tot verdachtmaking bij de nazistische censoren was. Die zorgden er ook voor dat de heterodoxe Gehlen beroepshalve naar relatieve buitengebieden zoals Königsberg en Wenen werd gestuurd. Naar aanleiding van de derde druk, in 1944, bewerkte Gehlen zijn studie reeds een eerste keer grondig en probeerde daarbij zoveel mogelijk politiek geladen uitdrukkingen te schrappen. Dit proces zette zich voort naar een geheel herziene vierde druk toe, die in 1950 verscheen bij Athenäum te Bonn. In die versie duiken ook expliciete verwijzingen op naar onder anderen Max Scheler, die voorheen omwille van zijn joodse afkomst onvermeld moest blijven. In 1962 verscheen tot slot de zevende editie, die als *Ausgabe letzter Hand* bekend staat en thans als basis dient voor alle volgende drukken, inclusief de uitgave als *Gesamtausgabe Band 3*, die voor de voorliggende studie werd geraadpleegd. Cf. THIES, C. (2000), *Arnold Gehlen zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag, pp. 7-22; WEISSMANN, K. (2000), *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vibel: Edition Antaios, pp. 9-23; REHBERG, K.-S. (1993), 'Nachwort des Herausgebers', 751-786 in GEHLEN, A. (1962/1993), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt Gesamtausgabe Band 3 [hierna verkort tot GA 3]*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann [hierna verkort tot: *Mensch*], pp. 751-760; 870-896; BERGER, P.L. (1980), 'Foreword', vii-xvi in GEHLEN, A. (1980), *Man in the Age of Technology*, New York: Columbia University Press, p. vii

het aardse bestaan, en fauna en flora hoofdzakelijk te zijnen gunste en genot door ‘moeder natuur’ zijn geschapen. De natuur schenkt hem die gaven evenwel slechts tegen een hoge prijs, „zodat men niet zonder meer kan vaststellen of ze een goede moeder of eerder een hardvochtige stiefmoeder voor de mens is geweest.” Plinius suggereert nochtans het laatste wanneer hij preciseert dat hij met die hoge prijs de onedele wijze bedoelt waarmee de natuur de boreling met het aardse bestaan laat kennismaken. Alsof hij moet worden gestraft voor het vergrijp te worden geboren, werpt de natuur „alleen de mens [...] op de dag van zijn geboorte naakt op de naakte grond om daar meteen te krijsen en te huilen. Geen enkel ander levend wezen, al zijn er nog zoveel, brengt ze tot tranen, en dat meteen al aan het begin van zijn leven.”⁵³² Ook na die eerste confrontatie met de harde realiteit wordt het niet snel beter, meent de Latijnse observator: „Het leven van geen enkel schepsel is kwetsbaarder, geen kent radeloze angst of heviger razernij. Tot slot leven andere dieren fatsoenlijk te midden van hun soortgenoten. [...] Maar de mens – bij Hercules – heeft van zijn medemens het meeste leed te verduren.”⁵³³

Op de keeper beschouwd waren zulke observaties zelfs ten tijde van Plinius niet meer zo origineel; veeleer integreerde hij in zijn betoog een aantal inzichten van voorgangers, die er ieder vanuit hun eigen interesses op wezen dat de mens als organisme een aantal zwakheden en particulariteiten vertoont die men niet meteen zou verwachten bij een wezen dat op weinig minder aanspraak maakt dan op een totale beheersing van de organische en anorganische natuur. Zo wees Anaximander reeds in de zesde eeuw voor de westerse tijdrekening in allegorische bewoordingen op de langdurige hulpbehoevendheid van de boreling,⁵³⁴ en problematiseerde Protagoras een eeuw later in een dialoog met Socrates (opgetekend door Plato) de naaktheid van de mens, zijn gebrek aan krachten en schamele anatomische uitrusting om zich te beschermen tegen wisselende weertypes, om het tegen wilde dieren op te nemen, of om überhaupt geschikt (begrijp: bereid, niet-rauw) voedsel tot zich te kunnen nemen.⁵³⁵

Deze raadselachtige biologische ‘uitzonderingspositie’ van de mens is sinds de antieke ontdekking ervan nooit meer geheel uit de belangstelling geraakt. Zoals Gehlen aangeeft: „der Mensch *muß* sein Wesen deuten und von daher sich selbst und anderen gegenüber tätig und stellungnehmend sich verhalten”,⁵³⁶ wat er toe leidt dat de eigenheid van de menselijke soort vroeg of laat onderwerp wordt van iedere religie, wereldbeschouwing of wetenschap waarmee de mens zijn eigen positie in de wereld tracht te bepalen. Het duidelijkst komt die kwestie naar voor wanneer er een moreel oordeel aan wordt gekoppeld, zoals bij Hobbes wanneer hij de mens als publieke vijand nummer een van zijn medemens bestempelt, of bij Kant, die klaagt over de figuurlijke kromheid van de mens die zich niet tot iets moreel recht laat vertimmeren, en dat toeschrijft aan

⁵³² PLINIUS (77/2004), *De wereld. Naturalis historia*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, p. 141 [cursivering: M.B.]

⁵³³ PLINIUS, 77/2004, p. 142

⁵³⁴ ANAXIMANDER (ca. 550 v.Chr.), *Fragmenten*, A30 en A11, cf. online, <http://philoctetes.free.fr/unianaximandre.htm>

⁵³⁵ PLATO, *Protagoras*, secties 320d-321c, cf. PLATO (1980), *Verzameld werk. Tweede deel*, Antwerpen / Baarn: De Nederlandsche Boekhandel / Ambo, pp. 25-26

⁵³⁶ *Mensch*, p. 3

natuurlijke neigingen die men slechts moeizaam onder redelijke controle krijgt. Maar ook in positievere beoordelingen van het menselijke wezen speelt zijn zonderlinge gestel een rol van betekenis: Rousseau en Marx stemmen *daarin* overeen dat ze de mens een hoge graad van potentiële perfectie toekennen; bij de eerstgenoemde in een utopische of minstens verloren natuurtoestand als *bon sauvage*, voor er sprake is van een sociaal contract dat gemeenschap creëert en dwang uitlokt, bij de tweede in een door arbeid volkomen geëmancipeerde maatschappelijke ‘nieuwe mens’, vrij van onderdrukking en klassenstrijd, en daadkrachtig als *homo faber* zoals geen enkel ander wezen zich toont. Het duurt evenwel tot de tweede helft van de negentiende eeuw vooraleer zulke discussies met een hoogst speculatief of zelfs uitsluitend polemisch karakter zich kunnen enten op een gefundeerd wetenschappelijk kader dat als evolutietheorie te boek staat, en de mens bepaalt als de resultante van een miljoenen jaren omvattend biologisch selectieproces binnen de klasse der zoogdieren, waarin alleen de best aangepasten overleven en zo hun genetisch materiaal tot sterking van het nageslacht kunnen doorgeven.

Toch vermocht het werk van Darwin, Spencer, Mendel en later J. Huxley (cf. *Evolution: The Modern Synthesis*, 1942 en latere revisies) de eeuwenoude strijd niet meteen te beslechten. Een aantal denkers schatten hun werk immers in als te eenzijdig biologisch, als het ware *biologistisch*. Onder hen vanzelfsprekend idealistisch georiënteerde wijsgeren die vruchteloos zoeken naar enige vermelding van het cruciale begrip *Geist*, maar ook sociologisch en antropologisch georiënteerde belangstellenden geraken niet altijd overtuigd van de waarde van dergelijke theorieën en het merendeel van hun latere uitbreidingen waarin – ook en vooral bij de zogenaamde *sociobiologen* – al eens wordt voorbijgegaan aan het sociaal handelen van de mens, dat zich ver uitstrekt buiten hetgeen de mens van nature, als naakte *homo sapiens sapiens* en levend reactorvat van biochemische verbindingen, wordt meegegeven. Zo zouden zij uitsluitend fysiologische en anatomische kennis aanreiken, maar niet de minste elementen die toelaten om te verstaan hoe de mens zijn samenleven met medemensen organiseert, of wat cultuur precies inhoudt, laat staan dat de evolutietheorie iets zinvols zou kunnen bijdragen over de aard van het menselijke geestesleven.⁵³⁷ Als een van die niet door het evolutiedenken geënthousiasmeerde auteurs – een enkele interpreet zoals Thies gewaagt zelfs van een *Intimfeindschaft*⁵³⁸ – erkent Gehlen nochtans het belang van een biologische component in de zoektocht naar het wezen van de mens, maar stelt tevens dat een complement nodig is onder de vorm van wijsgerige en multidisciplinaire reflecties, en dit om een totaalbeeld, een *Gesamtanschauung* te kunnen scheppen dat recht doet aan het feitelijke,

⁵³⁷ Stemmig en ritmisch drukt Gehlen zijn harde aanklacht tegen de evolutietheorie uit: „So gibt es ein Schema einer Gesamttheorie, wie es jetzt recht allgemein herrscht, aber um den Preis ganz rücksichtsloser Vernachlässigung des menschlichen Innenlebens oder ganz kinderlichen Vorstellungen von dessen Inhalten. Was ist Sprache? Was ist Phantasie? Was ist Wille? Gibt es überhaupt Erkenntnis, und wenn ja – was wird erkannt und was nicht? Warum gerade dieses und jenes nicht? Was ist ‘Moral’ und warum gibt es so etwas? Mit den Begriffen jener Theorie sind diese Fragen überhaupt nicht zu stellen, geschweige zu beantworten.” – *Mensch*, p. 10

⁵³⁸ THIES, 2000, p. 46

empirisch waargenomen, menselijke handelen⁵³⁹ – en dat bovendien een basis verschaft voor morele oordelen.⁵⁴⁰ Het helpt de theorievorming over de mens volgens hem niet vooruit wanneer men zich op een te eng (biologisch-naturalistisch) studiedomein concentreert. „Sobald man einzelne Merkmale oder Eigenschaften ansah, fand man nichts spezifisch Menschliches”, benadrukt Gehlen, en vervolgt zijn redenering: „Solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat, muß es bei der Betrachtung und Vergleichung von Einzelmerkmalen bleiben, und solange es dabei bleibt, gibt es keine selbständige Anthropologie weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt.”⁵⁴¹ Zijn weigering om aan te knopen bij het evolutiedenken, precies vanuit het streven naar wat voor hem een deugdelijke (wijsgerige) antropologie zou zijn, fundeert Gehlen met de voorstelling van een hypothese – of veeleer een vurige stellingname –, „nämlich die Voraussetzung: im Menschen liegt ein ganz einmaliger, sonst nicht versuchter Gesamtentwurf der Natur vor. Dann muß doch jede *unmittelbare* Ableitung des Menschen vom Tier, also etwa von Großaffen, Schimpansen usw., von vornherein diese Fragestellung versperren – ja, gerade der Vorsatz, nach jener Ableitung zu suchen würde jeden eigentlich anthropologischen Gedankenkeim verschütten.”⁵⁴² De vraag of de mens afstamt van een aapachtige voorvader (en welke dan precies) schaaft Gehlen *in fine* als irrelevant en onzinnig in; de studie van de mens moet volgens hem op een fundamenteel andere wijze worden aangepakt dan louter middels het zoeken naar genetische verwantschappen, ontwikkelingsschema's van gespecialiseerde organen en afstammingslijnen.

Wie de mens wenst te bestuderen, moet hem volgens Gehlen, net zoals Plinius in zijn antropologie al deed, meteen situeren binnen zijn uitgebreide leefwereld, die bestaat uit levende organismen en dode materie die hij quasi grenzeloos doelmatig weet te manipuleren, maar die tevens wordt bevolkt door andere mensen met wie hij handelt vanuit een innerlijke gestemdheid en psychische aandriften. Met andere woorden: de focus dient te worden gelegd op de volle menselijke existentie binnen zijn eigen milieu – een milieu dat, zoals nog nader zal worden toegelicht, ten diepste cultureel en 'open' van aard blijkt te zijn. Het is Gehlens stelligste overtuiging dat de positie die de mens daarin inneemt, radicaal verschilt van eender welke houding die ieder ander levend wezen binnen zijn milieu kan aannemen. De mens mag daarom nooit worden beschouwd als een dier, want dat is hij onder geen beding. De mens, poneert Gehlen ferm, is een onherleidbaar en onvergelijkbaar *Sonderentwurf* van de natuur,⁵⁴³ behept met een unieke

⁵³⁹ *Mensch*, pp. 3-29

⁵⁴⁰ De ontwikkeling van wat Gehlen zelf een *elementaire antropologie* noemt (*Mensch*, p. 9), had zeker niet als expliciete bedoeling om in meerpalen te voorzien waaraan een uitgewerkte ethiek zou kunnen worden vastgeknoopt. Nochtans zou zijn latere, expliciet moraalfilosofische werk *Moral und Hypermoral. Eine Pluralistische Ethik* (eerste druk: 1969) onmogelijk geschreven kunnen zijn zonder de inzichten ontwikkeld in *Der Mensch*.

⁵⁴¹ *Mensch*, pp. 7-8

⁵⁴² *Mensch*, pp. 9-10

⁵⁴³ *Mensch*, p. 10

levens- en handelingsstijl.⁵⁴⁴ Zou men toch in de verleiding komen zijn handelen met het gedrag van dieren te vergelijken, en hun beider posities in de wereld wensen te bepalen, dan kan men niet om de reeds geschetste weinig vleiende, maar zeer ter zake doende antieke beschouwingen heen. Zelf verwijst Gehlen ter verduidelijking en ondersteuning naar Nietzsche, die het mensengeslacht op behoorlijk gelijkaardige wijze karakteriseert als een bonte verzameling bestaande uit „einen Überschuss von Missrathenen, Kranken, Entarteten, Gebrechlichen, nothwendig Leidenden,“ om daaruit het gevolg te trekken „dass der Mensch das *noch nicht festgestellte Thier* ist, die spärliche Ausnahme.“⁵⁴⁵ Andermaal treft men dus de voorstelling aan van een merkwaardig wezen waarvan de biologische bestaansredenen en -voorwaarden nog niet definitief zijn vastgesteld, maar waarvan wel zeker is dat het zoveel gebreken vertoont dat het eigenlijk niet levensvatbaar zou kunnen of mogen zijn. Nietzsche verwijst in deze context niet alleen naar de fysieke kwetsbaarheid van het menselijk kind, maar ook naar de afwezigheid van instincten die het de mens onmogelijk maken om als een ‘gezond’ dier te leven. Dat laatste balt hij met een mengsel van ernst en scherts samen in het oordeel: „[D]er Mensch ist, relativ genommen, das missrathenste Thier, das krankhafteste, das von seinen Instinkten am gefährlichste[n] abgeirrte – freilich, mit alle dem, auch *interessanteste!*“⁵⁴⁶

Een nog niet vastgelegd, een mislukt of een ronduit ziek dier: stuk voor stuk zijn het omschrijvingen die de polemieken gemakkelijk kunnen voeden, en bovendien lang blijven nagalmen in de herinnering van lezers. Gehlen springt doorgaans tamelijk spaarzaam om met zulke ontvlambare termen, maar toch schuift hij in *Der Mensch* al snel het stemmingsvolle neologisme ‘*Mängelwesen*’ naar voor.⁵⁴⁷ Dat begrip doet misschien iets minder confronterend aan dan de nietzscheaanse omschrijvingen, maar toch is het voldoende frappant om er menig potloodpunt bij te laten breken. Dit uit zich duidelijk in de receptiegeschiedenis, want in welhaast geen enkele aan Gehlen gewijde beschouwing blijft die term onvermeld, inclusief, zoals zal blijken, een aantal daarmee samenhangende misverstanden of zelfs expliciete wrevel. Vooreerst moet evenwel worden getracht een scherper beeld te krijgen van de ‘gebreken’ die Gehlen bij de mens opmerkt, waarin diens relatie tot de hem omringende natuur een cruciale rol hoort te spelen (cf. supra). Diverse anatomisch-morfologische gebreken die in bovenstaande alinea’s reeds werden aangestipt, zoals het zwakke en onbeschermd (want naakte) menselijke lichaam, het ontbreken van gespecialiseerde organen en de afwezigheid van instincten die snel gepaste gedragingen kunnen aanvuren, worden daarbij hernomen en in een meer samenhangend betoog bijeengebracht.

Aan een eerdere aantekening moet daartoe worden herinnerd: dat de mens ook na Plinius nimmer is opgehouden met nadenken over diens eigen wezen en positie in de wereld. Het *Sonderwesen* was daartoe verplicht, kon men bij Gehlen lezen. De

⁵⁴⁴ *Mensch*, p. 19

⁵⁴⁵ NIETZSCHE, F. (1886/1999), ‘Jenseits von Gut und Böse’, 9-243 in *Kritische Studienausgabe Band 5*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 81; zie ook: NIETZSCHE, 1885/1999b, p. 73 [NF-1885,2[13]]

⁵⁴⁶ NIETZSCHE, F. (1888/1999b), ‘Der Antichrist’, 165-254 in *Kritische Studienausgabe Band 6*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, p. 180

⁵⁴⁷ *Mensch*, pp. 16; 31; 91; 139

dieperliggende reden voor die verplichting werd zo-even niet nader toegelicht, maar wordt door Gehlen wel degelijk geëxpliciteerd. Hij betoogt dat het reflecteren over het eigen wezen als plicht een *opdracht* is, die door de natuur aan de mens als ‘nog niet vastgelegd dier’ wordt opgedrongen. „[D]ie Natur,” stelt hij, „hat dem Menschen eine Sonderstellung angewiesen, oder anders gesagt, sie hat im Menschen eine sonst nicht vorhandene, noch nie ausprobierte Richtung der Entwicklung eingeschlagen, sie hat ein neues Organisationsprinzip zu erschaffen beliebt.”⁵⁴⁸ Zoals eerder Plinius en Nietzsche lieten doorschemeren, impliceert het (nog) niet volkomen (voor)bestemd zijn van de mens een aantal kansen en mogelijkheden om het aardse bestaan minstens ‘interessant’ te *maken*, wat ook Gehlen inspireert tot de overtuiging: „Er [der Mensch] ist nicht ‘festgerückt’ heißt: er *verfügt* noch über seine eigenen Anlagen und Gaben, um zu existieren, er *verhält sich zu sich selbst*, lebensnotwendig, wie dies kein Tier tut; er lebt nicht, wie ich zu sagen pflege, er *führt* sein Leben.”⁵⁴⁹ Dat klinkt aanlokkelijk: de mens als experiment van moeder natuur, vrij om op eigen initiatief te besluiten waarheen hij gaat en hoe hij handelt, hoe hij met andere woorden een hoogst eigen organisatieprincipe realiseert en zo voor zichzelf kan uitmaken hoe hij zich ‘vastlegt’ – en dat alles tegen de geringe prijs van een verplichting tot (zelf)reflectie.

Betrekkelijk naïef is zulke gedachtegang, weet ook Gehlen, want het kunnen beschikken over handelingsvrijheid, steunend op niet nader gedefinieerde bekwaamheden en talenten, veronderstelt ook dat de mens wordt blootgesteld aan alle mogelijke, en vanwege zijn zwakke gestel dus vooral fysieke, risico’s. De vastgestelde *dwang* tot intellectuele activiteit blijkt niets anders te zijn dan een noodzaak om met die risico’s om te gaan, en allerminst een luxe of aangename vrijetijdsbesteding. „[W]enn die Natur ein Wesen allen Gefahren der Störbarkeit und Abirrung auslieferte, die in diesem ‘Nichtfestgestelltsein’, in diesem Zwang, sich selbst festzustellen und über sich zu verfügen, bestehen, so mußte ein ernster Grund vorliegen”, waarschuwt Gehlen, om daar meteen verduidelijkend aan toe te voegen: „Und er liegt vor in dem Risiko einer Physis, die aller beim Tiere wohlbewährten organischen Gesetzlichkeit geradezu widerspricht.”⁵⁵⁰ Kortom, de organisch gebrekkige uitrusting van de mens en de noodzakelijke betrokkenheid op zichzelf maken hem tot een wezen dat *nolens volens* risico’s moet nemen om überhaupt in leven te blijven; „[E]r [ist] das gefährdete oder ‘riskierte’ Wesen, mit einer konstitutionellen Chance, zu verunglücken.”⁵⁵¹

Dat de gebrekkige, risicodragende menselijke fysiek zich onderscheidt van wat men in het dierenrijk pleegt aan te treffen, probeert Gehlen inzichtelijk te maken door de menselijke ontwikkelingsprocessen te belichten, en daarbij stil te staan bij zowel fylogenetische als ontogenetische aspecten. Steunend op het werk van de Amsterdamse anatomen Lodewijk Bolk (cf. *Das Problem der Menschwerdung*, 1926) en Willem Alphonse Mijsberg, poneert hij dat het biologisch uitzonderlijke aan de mens hierin is gelegen dat

⁵⁴⁸ *Mensch*, p. 12

⁵⁴⁹ *Mensch*, p. 12

⁵⁵⁰ *Mensch*, pp. 12-13

⁵⁵¹ *Mensch*, p. 30

zijn ontogenetische groei- en rijpingsproces niet alleen uitzonderlijk langzaam verloopt, maar dat daarin bovendien vroegere fylogenetische stadia worden bewaard, eerder dan zich volkomen te ontwikkelen. Preciezer geformuleerd houdt dit de tweeledige bewering en aanname in dat, ten eerste, de volwassen mens een aantal foetale kenmerken behoudt en in bepaald opzicht dus als een *eeuwig kind* mag worden beschouwd, en, ten tweede, de menselijke organen in hun ongespecialiseerdheid refereren aan een archaische, zelfs *primitieve* toestand. Zich bewust van de voor de hand liggende pejoratieve connotatie, benadrukt Gehlen dat de gebruikte termen in een 'technische' betekenis moeten worden begrepen. „Der Begriff 'primitiv' ist gleichbedeutend mit dem Begriff 'unspezialisiert' und bedeutet in diesem Erörterungen niemals 'niedrigstehend' oder 'minderwertig'“, verduidelijkt hij.⁵⁵² Mogelijks is zelfs het tegendeel waar, want „[u]nter Spezialisierung ist zu verstehen der Verlust der Fülle der Möglichkeiten, die in einem unspezialisierten Organ liegen, zugunsten der Hochentwicklung einiger dieser Möglichkeiten auf Kosten anderer.“⁵⁵³ Men mag daarbij ter illustratie denken aan de aap bij wie (onder andere)⁵⁵⁴ de handen (met verlengde vingers en een verkorte duim) en de onderste ledematen (die daarmee de mogelijkheid van een 'op-voeten-lopen-functie' *a priori* ontberen) dermate gespecialiseerd zijn, dat hij uitzonderlijk vlot in bomen kan klimmen en zich slingerend doorheen een woud weet voort te bewegen, maar grandioos moet falen wanneer hij met die handen als voeten zou worden uitgedaagd een marathon te lopen.

Dit is lang niet de enig mogelijke illustratie om de onderscheiden specialisatiegraad van menselijke en dierlijke organen duidelijk te maken. Op nog tal van andere morfologische particulariteiten kan daartoe worden gewezen. Zonder in het kleinste detail te treden, mag bijvoorbeeld worden gewezen op het menselijke gelaat en voorhoofd, die in vergelijking met de ontwikkeling van een (apen)snuit amper enige ontwikkeling doormaken, geen greintje specialisatie vertonen en aldus een infantiele expressie, of, populair uitgedrukt, een *babyface* behouden (wat tevens een neoteen kenmerk is, cf. *infra*). Idem dito voor het menselijke gebit waarin alle tanden en kiezen onverminderd loodrecht (*orthodont*) op het kaakbeen blijven staan, en er zelfs geen vrije ruimte of diasteem ontstaat tussen de hoektanden en de premolaren, wat nochtans goed van pas komt bij het verscheuren van taai voedsel. Ook hier behoudt de mens in tegenstelling tot het dier, en de mensapen in het bijzonder, zijn primitieve uitrusting. Dit alles leidt ertoe dat Gehlen de mens op fylogenetisch vlak uiteindelijk evalueert als „ein hocharchaisches Wesen, welches seit frühesten Zeiten den Weg zur Spezialisierung vermieden hat.“⁵⁵⁵ Dat impliceert voor hem ook dat de darwiniaanse these van een menselijke afstamming van een of andere grote apensoort, tot het rijk der fabelen moet worden gerekend. Dat laatste zou immers veronderstellen dat de primitief toegeruste mens ontstond uit een wezen dat méér gespecialiseerd was dan hijzelf, hetgeen Gehlen

⁵⁵² *Mensch*, p. 95

⁵⁵³ *Mensch*, p. 96

⁵⁵⁴ Voor een meer gedetailleerde opsomming van specialisaties waarneembaar bij apen die zich slingerend kunnen voortbewegen, cf. OSBORN, H.F., geciteerd in *Mensch*, pp. 108-109

⁵⁵⁵ *Mensch*, p. 97

– die met Hančar aanneemt dat de adoptie van specialismen lineair verloopt van laag naar hoog, en onomkeerbaar is – zich alleen als fabuleus *Monstrum* kan voorstellen, en bijgevolg verwerpt.⁵⁵⁶

Even merkwaardig, en volgens Gehlen evenzo een aanwijzing voor de uniciteit van het menselijke wezen als het in vergelijkend perspectief behouden van een primitieve orgaanuitrusting, is het uiterst trage tempo waarmee ieder pasgeboren mensenkind zich tot volwassene ontwikkelt. Dat het meer dan twintig jaar duurt vooraleer de naden van een menselijke schedel volkomen zijn dichtgegroeid en er een lange puberteit nodig is om tot seksuele rijpheid te komen, waarbij zijn lichaamsbouw niet eens *fundamentele* wijzigingen ondergaat ten opzichte van een foetale beginsituatie,⁵⁵⁷ verstaat hij als twee voorbeelden van wat hij in navolging van Bolk als *retardatie* omschrijft – of met een meer hedendaagse term, geïntroduceerd door Stephen Jay Gould, *neotenie* mag worden genoemd (cf. *Ontogeny and Phylogeny*, 1977 en *The Mismeasure of Man*, 1981 en 1996). Bolk en Gould stellen inderdaad dat de vorm van het menselijke lichaam in zijn essentiële elementen al gestalte krijgt als foetus, dat na de geboorte uiteraard wel – langzaam – opgroeit, maar zonder dat daarbij nog opvallende metamorfoses kunnen worden opgetekend, zoals dat bijvoorbeeld wel het geval is bij een chimpansee die met een mensenbabyachtig gezichtje wordt geboren, dat vervolgens echter in korte tijd typisch aapachtige vormen aanneemt overeenkomstig de specialistische functies waarop hij zich moet kunnen beroepen. De mens daarentegen blijft als het ware zijn gehele leven zijn oorspronkelijke, juveniele, speelse en kwetsbare gedaante en fysionomie behouden, bij gebrek aan specialistische organen die zich, mede onder impuls van naar zelfbehoud strevende instincten, in normale(re) omstandigheden snel zouden moeten ontwikkelen.

Niet alleen Bolk en Gould hebben aandacht voor die opvallend trage ontwikkeling van het menselijke gestel, ook de Zwitserse zoöloog Adolf Portmann wijdt er in zijn ontogenetische studiën meerdere beschouwingen aan (cf. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, 1956). Het vertrekpunt daarbij vormt de bekende observatie dat het nieuwgeboren kind bijzonder lange tijd hulpbehoevend is en afhankelijk blijft van diens moeder. Net zoals voor Gehlen verschijnt de mens voor Portmann in die context als een uniek wezen, dat een geheel andere relatie heeft tot de hem omringende wereld dan eender welk dier. Een sterke aanwijzing daarvoor vindt Portmann terug in de onmogelijkheid om de ontwikkeling van het mensenkind onder te brengen in een van beide door hemzelf gedefinieerde categorieën van nestblijvers (*Nesthocker*) en nestvlinders (*Nestflüchter*), waarbij meteen moet worden opgemerkt dat deze ornithologisch geïnspireerde begrippen louter metaforisch zijn bedoeld (vermits ze enkel

⁵⁵⁶ *Mensch*, pp. 17-29; 97; 111-113; 140-148

⁵⁵⁷ Die foetale beginsituatie kenmerkt zich onder meer door een gebit dat niet of nauwelijks vooruitsteekt ten aanzien van het voorhoofd, de afwezigheid van een sterk ontwikkeld lichaamsbedekkend haarkleed, het verlies van sterke pigmenten in huid, haren en ogen, de vorm van de oorschelp, amandelogen (epicanthus), de centrale ligging van het achterhoofdsgat (foramen magnum) waar het ruggenmerg de schedel verlaat, het grote hersenvolume en -gewicht, het bestaan en behoud van schedelnaden, de grote schaamlippen (labia majora) en de ventrale ligging van de geslachtspleet bij de vrouw, de vorm van het bekken en de bouw van handen en voeten. – *Mensch*, pp. 114-115

worden toegepast op zoogdieren) en omwille van educatieve redenen worden aangewend. Tot de nestblijvers behoren volgens Portmann vooral lagere zoogdieren zoals insecteneters, knaagdieren en marterachtige roofdieren. Kenmerkend zijn de vrij korte draagtijden, de eerder grote worpen, de hulpeloosheid van de pasgeboren jongen die zich vaak nog niet kunnen beroepen op hun zintuigen en allerminst kunnen instaan voor hun eigen voedselvoorziening, en de uiterst geringe hersenmassa in verhouding tot volwassen exemplaren. Zij moeten derhalve langere tijd door de moeder worden gezogen en beschermd. Tot de nestvlinders rekent Portmann in contrast die zoogdieren waarvan de jongen bij geboorte meteen kunnen zwemmen, lopen of zich tenminste strompelend kunnen voortbewegen en minstens met hun moeder kunnen communiceren: onder meer walvissen, hoefdieren en apen. Een belangrijk deel van het groeiproces dat bij nestblijvers eerst na de geboorte plaatsgrijpt, heeft bij de nestvlinders al in de moederschoot plaatsgevonden, inclusief de grotere aanwas van de hersenmassa. Aanzienlijk langere draagtijden en beperktere worpen stemmen daarmee overeen.

In die dichotome classificatie vindt de mens geen eenduidige plaats. Afgaand op het gegeven dat een moeder slechts zelden meer dan een kind tegelijk draagt (en quasi nooit meer dan twee), een kind kort na de geboorte minimaal over zintuiglijke capaciteiten en ervaringsvermogens beschikt (cf. Plinius' tranenvloed) en de hersenmassa bij geboorte reeds ongeveer een derde bedraagt van een volwassen stel hersenen, zou men verwachten dat de mens zich gedraagt als nestvlinder. Het tegendeel is waar. Vooraleer een kind zich enigszins zelfstandig kan voortbewegen en enkele woordjes (of kreetjes) kan uitbrengen, gaat er een jaar na de geboorte voorbij. Om een heuse nestvlinder te kunnen zijn, zou de menselijke zwangerschap derhalve eigenlijk eenentwintig maanden moeten duren. Het mensenkind is dus als het ware een *genormaliseerde vroeggeboorte*. De eerste twaalf meest hulpeloze maanden noemt Portmann daarom het *extra-uterien voorjaar*, daarbij het beeld evocerend dat de mensenbaby reeds vanaf de eerste ogenblikken opgroeit in een *sociale* uterus waarvan de buitengrenzen onbepaald blijven. „Dieses 'extra-uterine Frühjahr' ist von fundamentaler Bedeutung," treedt Gehlen Portmann bij, want „in ihm kombinieren sich Prozesse der Reifung, die als solche auch im Mutterkörper gefördert werden würden, mit den einströmenden Erlebnissen unzählbarer Reizquellen, in deren Verarbeitung die Reifungsprozesse, wie die Erwerbung der aufrechten Haltung, der Bewegungs- und Sprachmittel ihrerseits erst fortschreiten.”⁵⁵⁸

Ook de hersenen ontsnappen, ondanks hun significante massa bij de geboorte, niet aan het uitzonderlijk trage extra-uteriene groeischema, en mogen volgens Gehlen mede daarom niet worden beschouwd als een specialistisch orgaan. Meer nog, duidelijk ingaand tegen veler overtuigingen, mogen de hersenen volgens hem helemaal niet worden omschreven als hét orgaan dat de mens tot mens, of, samengebald in een krachtige omschrijving, tot *spezialisiertes Gehirnwesen*, maakt.⁵⁵⁹ Gehlen ontkent nochtans niet het onloochenbare, namelijk dat de menselijke hersenen een bijzonder complexe structuur vormen, zoals dat bij geen ander levend wezen bekend is, hetgeen ook resulteert in een

⁵⁵⁸ *Mensch*, p. 45

⁵⁵⁹ *Mensch*, p. 129

zeer grote cefalisatie, of verhouding tussen de grootte van het lichaam en die van de kop of het hoofd bij een voor alle wezens verondersteld gelijke lichaamsgrootte.⁵⁶⁰ Zijn grote bezwaar tegen een voorstelling van de hersenen als specialistisch orgaan is evenwel hierin gelegen dat het brein als zelfstandig orgaan, ondanks zijn uitzonderlijke capaciteiten, welhaast niets vermag. De (volgroeide) hersenen sturen de ledematen, en de handen in het bijzonder,⁵⁶¹ aan, zijn verantwoordelijk voor het verwerken van allerhande zintuiglijke prikkels, zorgen ervoor dat de rechtop lopende mens zijn evenwicht bewaart, spelen hospita voor psychische processen, en doen dat alles met een grote snelheid en behendigheid, maar uitsluitend als een soort ‘bovenbouwstructuur’ die niets te betekenen heeft zonder de aanwezigheid van een lichaam als ‘onderbouw’, en *vice versa*. Middels een wervelende volzin zet Gehlen in *Der Mensch* die overtuiging kracht bij:

„Es ist jedoch die Auffassung falsch, die sich eine starke Gehirnentwicklung über jedem beliebigen ‘Unterbau’ vorstellen kann, und ebenso ist das Gehirn gerade dasjenige Organ, welches jede spezialisierte, also auf bestimmte Umweltfaktoren zugeschnittene Organusbildung unnötig macht, also unter dem allein brauchbaren Gesichtspunkte des Verhaltens das Organ der Plastizität, Variabilität und Umstellbarkeit; wohlgedenkt aber nur im Zusammenhang mit der ganzen einmaligen menschlichen Physis, seiner Exponiertheit, Beweglichkeit, Reizoffenheit usw. und seiner Unspezialisiertheit, die vielleicht hormonal ebenso vom Gehirn beeinflusst ist, wie sie umgekehrt ein solches Gehirn erst möglich macht und tragen kann.“⁵⁶²

Dit citaat levert een bijkomende sleutel om Gehlens voorstelling van het ‘*Mängelwesen*’ te ontsluiten. Als reden waarom de mens geen gespecialiseerde organen ontwikkelt, en genoeg heeft aan de hersenen als een weliswaar uitstekend ontplooid, doch geenszins exclusief menselijk, coördinerend *Organ für alle Zwecke*,⁵⁶³ wordt hier namelijk gewezen op een interactie met de eigenaardigheden van het menselijke milieu of *Umwelt*. Het gebruik van dat begrip is bij Gehlen ten nauwste verbonden met het werk van de Baltisch-Duitse bioloog Jakob von Uexküll (1864-1944). Diens magnum opus, *Umwelt und Innenwelt der Tiere* (1909), waarin hij de bakens voor een ‘anti-’ of, beter, ‘post-darwinistische’ *verstehende* biologie uitzet, kende een beduidende weerklank bij zijn tijdgenoten, tot in de jaren 1940.⁵⁶⁴ Expliciete of impliciete invloeden vindt men dan ook niet alleen terug bij

⁵⁶⁰ *Mensch*, pp. 102 en 127-128

⁵⁶¹ De handen worden door Gehlen beschouwd als de organen die het nauwst mogelijke contact tussen de mens en de hem omringende natuur of wereld mogelijk maken (e.g. grijpen, voelen, manipuleren) en (in het Duits en in het Nederlands) niet toevallig aan de oorsprong van de woorden *handeling* en *handelen* liggen, die bij Gehlen een bijzondere rol spelen. Cf. *infra*, *Mensch*, p. 44, overeenkomstige lemmata in het *Woordenboek der Nederlandsche Taal*, online, <http://gtb.inl.nl> en het *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*, online, <http://dwds.de>

⁵⁶² *Mensch*, p. 129

⁵⁶³ GEHLEN, A. (1942/1983), ‘Zur Systematik der Anthropologie’, 63-112 in *GA* 4, p. 87

⁵⁶⁴ Uexküll laat geen twijfel bestaan over zijn afkeer ten aanzien van de darwinistische onderzoeken, die volgens hem nergens toe hebben geleid. In de inleiding tot zijn *Umwelt und Innenwelt der Tiere* leest men: „In der Biologie stehen wir noch unter dem frischen Eindruck, den der Sturz des *Darwinismus* in uns allen hervorgerufen hat. Die Erfolge rastloser Arbeit eines halben Jahrhunderts erscheinen uns heute als unwesentlich.

Gehlen, maar tevens bij vele andere auteurs, zoals Ernst Cassirer, Martin Heidegger, Helmuth Plessner,⁵⁶⁵ Adolf Portmann en ook Rainer Maria Rilke. Cruciaal voor deze brede receptie is Uexkülls streven om de (weliswaar niet-intentioneel) kantiaans aandoende notie dat hetgeen men van de werkelijkheid kan kennen, afhankelijk is van waarnemingen onder bepaalde categorieën en de interpretatie daarvan, van een beproefd-wetenschappelijke grondslag te voorzien voor (in beginsel) zowel mens als dier.

Uexküll betoogt, en poogt naderhand te bewijzen, dat de ervaren leefwereld of *Umwelt* van onderscheiden diersoorten ten nauwste samenhangt met hun anatomie en fysiologie. De bouw en de werking van ieder organisme mogen daarbij niet apart worden beschouwd, maar moeten worden begrepen als een functionele eenheid waarvoor hij de term *Bauplan* bezigt. Ieder dier gedraagt zich in de natuur overeenkomstig zulke bouwtekening, die niet louter eigen is aan de soort, maar bijkomende (kleine) individuele verschillen kan vertonen. Volgens Uexküll, die daarmee fors stelling neemt tegen het darwiniaanse denken, is het absurd te menen dat sommige exemplaren van een soort, of soorten als dusdanig, en al dan niet op basis van individuele verschillen, meer of minder zouden zijn 'aangepast' aan hun *Umwelt*. „[S]elbst die Behauptung, daß die variierenden Individuen einer Art mehr oder weniger gut ihrer Umwelt angepaßt seien, ist völlig aus der Luft gegriffen”, klinkt het stellig. „Jedes variierende Individuum ist entsprechend seinem veränderten Bauplan anders, aber gleich vollkommen seiner Umgebung angepaßt. Denn der *Bauplan schafft in weiten Grenzen selbsttätig die Umwelt des Tieres.*”⁵⁶⁶ De natuur dwingt de levende wezens dus niet tot aanpassing, en van een triomf van de best aangepaste kan geen sprake zijn, want de leefbare en beleefbare *Umwelt* van het dier wordt reeds in belangrijke mate bepaald door diens *Bauplan*. Er bestaat bijgevolg niet zoiets als een enkele, objectief vast te stellen, voor alle organismen identieke *Umwelt*. Er zijn veeleer minstens evenveel 'variant-*Umwelten*' als er diersoorten zijn, want iedere diersoort neemt de werkelijkheid op een andere manier waar en gaat daarmee anders om (gestuurd door een pléiade aan mogelijke *Innenwelten* of varianten van stelsels die instaan voor het doorgeven van prikkels van receptor tot effector), overeenkomstig de eigen specialistische organische uitrusting.

Als constructivist meent Uexküll effectief dat iedere diersoort in een alleen voor deze soort ervaarbare wereld leeft, die bestaat uit anorganische stoffen en fysische prikkels die

Kein Wunder, daß die Biologen jetzt bestrebt sind, ihren Arbeiten eine festere Grundlage zu geben, als es die Lehre von der Vervollkommnung der Lebewesen war.” – UEXKÜLL, J.V. (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Julius Springer, p. 2

⁵⁶⁵ Plessner en Gehlen bereidden beiden hun proefschrift voor aan de Universiteit te Leipzig, met in beide gevallen de vitalistische bioloog Hans Driesch als *Doktorvater*. Plessner zou Gehlen later nog van plagiaat beschuldigen, maar feitelijk bewezen is dat nooit. Veeleer hebben mogelijke overeenkomsten in hun werk te maken met de gezamenlijke Leipzige leerschool en kan men de origines van hun latere moeilijke onderlinge verhouding vinden in de onderscheiden ervaringen tijdens het nazisme. Gehlen kon op post blijven, maar Plessners joodse herkomst dwong hem tot ballingschap, die hij (deels ondergedoken) doorbracht in Groningen waar hij tussen 1934 en 1952 een leerstoel bekleedde (dankzij fondsen van de psycholoog en dierfysioloog Frederik J.J. Buytendijk die initieel waren gereserveerd om een chimpansee mee aan te kopen). Cf. ZIJDERVELD, 2000, pp. 51-52

⁵⁶⁶ UEXKÜLL, 1909, p. 5

voor het overleven van belang zijn, maar bijvoorbeeld ook andere levende wezens omvat zoals vijanden of prooien. Stoffen, organismen en prikkels die van nature volkomen vreemd zijn aan de leefwereld van een dier, vinden er geen plaats in. Zo zal een hagedis een bijzondere alertheid aan de dag leggen voor het geringste bladgeritsel in zijn directe omgeving, maar zal hij in het geheel niet reageren op een van nabij afgevuurd pistoolschot. *Umwelt und Innenwelt der Tiere* leest daarom als een uitputtende zoektocht naar de wijze waarop een aantal door de auteur onderzochte diersoorten ‘in de wereld zijn’ en hun eigen wereldbeeld of *Eigenwelt* gestalte geven. De zee-egel, de slangenster, de regenworm, de bloedzuiger, de libel: stuk voor stuk bepaalt hun *Bauplan* hoe ze de hun omringende wereld van dode en levende materie waarnemen, en zich erin gedragen (vanuit een enkelvoudige reflex of instinctief als aaneenschakeling van reflexen tot een coherent gedragspatroon).

Wat voor het dier geldt, geldt tot op zekere hoogte ook voor de mens, meent Uexküll. Zo correspondeert het menselijke bouwplan, gekarakteriseerd door ongespecialiseerdheid of primitivisme, met een niet *a priori* vastgelegde *Umwelt*. De menselijke *Umwelt* is ieder geval veel weidser, ‘opener’, kan zich spiegelen aan bredere ervaringshorizonten (cf. Gadamer) en vormt een domein waarin handelingsvermogens zich ongekend verreichend kunnen ontwikkelen. De mens bouwt dan ook als geen ander wezen *actief* aan het verbreden van zijn handelingsdomein. Desalniettemin wijst Uexküll er op dat het onbepaalde menselijke milieu niet door iedereen op exact dezelfde wijze wordt ervaren, en er verschillende patronen of groepsspecifieke *Eigenwelten* kunnen worden geïdentificeerd. Als voorbeeld bij uitstek fungeert het woud, waarin de mens in ieder geval meer biodiversiteit kan herkennen dan de erin levende vossen of uilen. Toch zullen de houthandelaar, de jager, de wandelaar of de poëet de bomengalerijen en het gedierte op een verschillende wijze tegemoet treden en verstaan – en daar naderhand ook diverse handelingsschema’s uit laten voortvloeien. Gehlen erkent het voorkomen van deze onderscheiden ervaringsvormen, maar verwerpt deze analogie tussen mens- en dierwereld niettemin als een te snel geformuleerde, oppervlakkige bevinding. Bij het dier zijn het immers de specialistische organen en de bijpassende instinctieve gedragingen die een bepaalde *Umwelt* gestalte geven. Bij de mens gaat het, bij gebrek aan specialismen en instincten, om individueel en collectief *aangeleerde*, door taal en in diverse sociaal-culturele contexten *verworven* aanschouwings- en handelingswijzen.⁵⁶⁷ Om verwarring te vermijden, dringt Gehlen er op aan het *Umwelt*-begrip in een menselijke context niet te gebruiken. Hij argumenteert daartoe: „Der gut definierte, biologisch exakte Umweltbegriff ist also auf den Menschen nicht anwendbar, denn genau an der Stelle, wo beim Tiere die ‘Umwelt’ steht, steht beim Menschen die ‘zweite Natur’ oder die Kultursphäre mit ihren eigenen, sehr besonderen Problemen und Begriffsbildungen, die von dem Umweltbegriff nicht erfaßt, sondern im Gegenteil nur verdeckt werden.”⁵⁶⁸

Deze krachtige aanbeveling om de mens een animale *Umwelt* te ontzeggen, ten voordele van een deelname aan en – vooral – *constructie* van een veel complexere, niet

⁵⁶⁷ *Mensch*, p. 86

⁵⁶⁸ *Mensch*, p. 87

vastgelegde culturele ‘tweede natuur’, *Kulturwelt*,⁵⁶⁹ of nog eenvoudiger *Welt*,⁵⁷⁰ mag intussen niet meer verrassen. Eens te meer spreekt eruit de ijver die Gehlen toont om zijn voorstelling van de mens als *Sonderentwurf* én ‘*Mängelwesen*’ zoveel als mogelijk kracht bij te zetten. Gehlen beschouwt het niet gebonden zijn aan een *Umwelt*, en het integendeel kunnen beschikken over een fundamentele *Weltoffenheit*, inderdaad als een bijkomend gebrek – het zoveelste in de rij. Dat moet welhaast bevreemding opwekken, omdat die wereldopenheid toch een ontegenzeggelijke troef kan uitspelen: de mens vermag zich ongeveer overal ter wereld, van Isla Decepción tot Saint-Kilda, (minstens tijdelijk) te vestigen en al handelend te overleven, al dan niet door een beroep te doen op daartoe ontwikkelde technische hulpmiddelen. De wereldopenheid zorgt er met andere woorden voor dat de mens zich ‘van nature’ als een ‘kosmopolitische’ aardbewoner mag beschouwen (daarbij even abstractie makend van de eventuele technische hulp, die zich, zoals meteen duidelijk wordt, ent op de menselijke gebreken en ontoereikendheden), al bevrijdt hem dat niet van de talloze risico’s die een dergelijk vermogen met zich meebrengt (die zich *a fortiori* uiten in de ontvouwing van de techniek). Diezelfde wereldopenheid sluit tevens de openheid van de zintuiglijke waarneming in. Concreet betekent dit dat de mens voor meer verschillende types externe prikkels gevoelig is dan eender welk ander wezen. Gehlen spreekt, in zekere zin voortbouwend op Simmels waarnemingen, over een tsunami aan binnenstromende indrukken, waarvan de menselijke psyche, bij gebrek aan specifieke receptoren, de kansen of de dreigingen amper snel genoeg kan inschatten en dus voor een buitengewone belasting zorgen: „[D]ie Weltoffenheit ist [...] grundsätzlich eine *Belastung*. Der Mensch unterliegt einer durchaus untierischen *Reizüberflutung*, der ‘unzweckmäßigen’ Fülle einströmender Eindrücke, die er irgendwie zu bewältigen hat.”⁵⁷¹ Over instincten als basisschema’s om op die prikkels selectief en passend te reageren, beschikt de mens niet. De mens heeft integendeel te kampen met een ‘*Hiatus*’ tussen de receptie van prikkels en het bepalen van een passende reactie daarop,⁵⁷² en bijgevolg „liegt [hier] eine Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit: aus eigenen Mitteln und eigentätig muß der Mensch *sich entlasten*, d.h. die *Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten*.”⁵⁷³ Als middelen tot *ontlasting* en overwinning van alle hiervoor opgesomde gebreken waar de mens van nature aan lijdt, denkt Gehlen aan het menselijk handelen en haar exploiten: de taal, het denken, de tucht, het karakter, de sociale instituties, kortom, aan *cultuur* en de haar omkaderende structuren.

Voor cultuur, handelingskaders en instituties als ontlastingsmechanismen verder kunnen worden uitgediept, en er opnieuw kan worden aangeknoopt bij de bizarre kafkaïaanse personages (en hun dito gemeenschappen), moet hier nog een ogenblik worden

VERBORGEN
RESSENTIMENT

⁵⁶⁹ *Mensch*, p. 37

⁵⁷⁰ *Mensch*, pp. 34 & 92; GEHLEN, 1942/1983, pp. 82-85

⁵⁷¹ *Mensch*, p. 35

⁵⁷² *Mensch*, pp. 393-400

⁵⁷³ *Mensch*, p. 35

haltgehouden om vanuit enkele andere perspectieven Gehlens mensbeeld en argumentatie daaromtrent te belichten. Het is goed mogelijk, zelfs waarschijnlijk, dat de lezer bovenstaande alinea's met een alsmat toenemende graad van bevreemding heeft doorgenomen. Niets van hetgeen werd aangehaald is immers vanzelfsprekend of onbetwist. Reeds Gehlens eerste lezers hebben zich ernstige vragen gesteld bij zijn opzet om een mensbeeld te ontwikkelen dat zich omwille van een ijverig ontlenen van gegevens uit de biologie een voor de menswetenschappen bovengemiddeld *sérieux* meende te mogen aanmeten. Vanuit traditioneel-idealistische hoek werd Gehlen bijvoorbeeld verweten dat hij de 'gebreken' van de mens te eenzijdig voorstelde en dat schijnbaar deed vanuit een boosaardig streven om die mens als een uitermate zwak wezen voor te stellen, dat zich alleen met doelgericht handelen en allerhande kunstgrepen in stand kan houden. Exemplarisch zijn de slotzinnen die men terugvindt in een bespreking van *Der Mensch* door Annelise Mahn (uit de school van de *bildungsidealistische* pedagoog Theodor Litt) in de vroege jaren 1950: „Gehlen hat mit seiner Darstellung der Handlung einen sehr differenzierten Beitrag geleistet zur Erhellung der Frage: wie lebt der Mensch? Seine Feststellung, der Mensch handelt, hat aber nur prädiktiven Charakter. Letztenendes unbeantwortet muß die Anthropologie Gehlens die Wesensfrage stehen lassen: was ist der Mensch?“⁵⁷⁴ Mahn wou zich door Gehlen nog wel laten inlichten over morfologische merkwaardigheden, en kon zich met enige moeite ook iets voorstellen bij de notie 'wereldopenheid' resulterend in een scala aan handelingsmogelijkheden, maar was er tegelijk van overtuigd dat iets *essentieels* over het hoofd werd gezien, dat tevens de potentie bezit om het schijnbaar trieste menselijke lot bij te stellen: de eigenheid van de menselijke ziel en, bovenal, zijn geest. In een repliek schoof Gehlen het verwijt dat hij een nihilistisch gestemde of zowaar *biologistische* antropologie voorstond – een aantijging die binnen dit studiedomein klaarblijkelijk als boemerang circuleert – terzijde door te benadrukken dat het alleen zijn bedoeling was geweest om in *Der Mensch* een bevattelijk mensbeeld te ontwikkelen dat vrij staat van metafysische interesses – een „notorische Zurückhaltung in Sachen der Metaphysik“ noemde hij dat zelf.⁵⁷⁵

Die laatste stellingname is allerminst triviaal. Bij een eerste lezing lijkt die mogelijks zelfs ongeloofwaardig, vermits Gehlens onverholven antropocentrische streven om voor de mens een apart statuut veilig te stellen (minstens voor de actuele lezer) enigszins geforceerd overkomt, en het vermoeden voedt dat die queeste wortelt in een of andere metafysische grondovertuiging. Hier toont zich niet toevallig de grote invloed van Max Scheler (1874-1928), aan wie Gehlen een *Magnetwirkung* en een *sozusagen katalysatorische Genialität* toedicht.⁵⁷⁶ In het bijzonder drukt Gehlen zijn waardering uit voor Schelers laatste werk, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), waarin de voorstelling wordt ontwikkeld dat de mens zich van het dier onderscheidt in een uniek vermogen om zijn lijflijk ervaren milieu te overstijgen, en door middel van ideeën en reflectie zo van buiten

⁵⁷⁴ MAHN, A. & GEHLEN, A. (1951/1952), 'Diskussion: Über die Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen', 71-99 in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band VI, p. 93

⁵⁷⁵ MAHN & GEHLEN, 1951/1952, p. 96

⁵⁷⁶ GEHLEN, A. (1975/1983), 'Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers', 247-258 in *GA 4*, p. 249

uit, dus *Weltexzentrisch*, inzicht te verwerven in de zuiverste *Aufbauformen der Welt*. Met andere woorden beschikt de mens volgens Scheler over een vermogen dat hij als *Geist* identificeert, waardoor de mens zich kan bevrijden van zowel zijn *Umwelt* als zijn innerlijke levensimpulsen of *Seele*, om zich te verheffen en door te stoten tot een positie van waaruit men met een vrije en *open* blik de bouw en werking van de kosmos kan monstere – een ultieme husserliaanse *Wesensschau* gelijk. Die wereldopenheid, en daarmee ook de bijzondere positie van het menselijke wezen, is als het ware een resultante van de door Ludwig Klages en Stefan George al eerder druk becommentarieerde strijd van *der Geist als Widersacher der Seele* (cf. Klages' gelijknamige hoofdwerk, 1929-1932). Hoewel, bij Scheler is het niet zozeer de *Geist* die het de *Seele* onmogelijk maakt zich ten volle te manifesteren, eerder het tegenovergestelde.⁵⁷⁷ De levensimpulsen, aandriften of 'wil' (cf. Schopenhauer) worden bij de mens net zoals bij het dier geacht oorspronkelijk oppermachtig te zijn. Een hogere zijnsvorm die door *Geist* wordt gekenmerkt, moet dus aan die aandriften weten te verzaken, bijvoorbeeld door ascese en *Bildung*, om het beoogde hogere schouwen mogelijk te maken en door te dringen tot de 'absolute geest' in een streven dat nog maar weinig verschilt van een *Selbstdeificatio* of een zichzelf-tot-God-maken.⁵⁷⁸

Die laatste stap, waarbij lichaam en geest worden voorgesteld als elkaars absolute tegengestelden, die bovendien van elkaar zijn los te koppelen als wereldgebonden *Dasein* versus wereldexcentrisch *Wesen*, is voor Gehlen echter volstrekt onacceptabel en zinloos. Geestdriftig stapt hij, zoals intussen duidelijk moet zijn, mee in de overtuiging dat de mens een aparte positie op het wereldschouwtoneel inneemt, maar van een absolute scheiding tussen een zintuiglijke en een geestelijke wereld kan geen sprake zijn.⁵⁷⁹ Schelers idee van een wereldexcentrisch schouwen transformeert en beperkt zich in Gehlens benadering daarom tot die van een *Sonderstellung binnen* de ervaarbare en kenbare wereld.⁵⁸⁰ Dat hoeft overigens het *Geist*-begrip niet meteen uit te rangeren, maar Gehlen gebruikt die term als een pseudo-synoniem voor de hegeliaanse objectieve geest, die onder meer kunst en wetenschap voortbrengt onder voorwaarden gecreëerd binnen een historische en maatschappelijke context (en daarom ook tot het sociologische

⁵⁷⁷ Scheler verwerpt uitdrukkelijk de idee van een *strijd* tussen enerzijds *Leben* of *Seele* en anderzijds *Geist* en begrijpt ze veeleer als elkaars noodzakelijke complement: „Daß der Geist primär nicht nur vergegenständlicht, sondern auch Schau von Ideen und Wesenheiten auf Grund von Entwirklichung ist, wird von Klages nicht anerkannt. Der so seines eigentlichen Wesens und Kernes beraubte Geist wird sodann völlig bei ihm entwertet. Er befindet sich nach Klages mit allem Leben und was zu ihm gehört, mit allem Seelenleben schlichten automatischen 'Ausdrucks' in einem ursprünglichen und grundsätzlichen *Kampf*-zustand – nicht in einem Verhältnis gegenseitiger Ergänzung.“ – SCHELER, M. (1928/1962), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern / München: Francke Verlag, p. 85

⁵⁷⁸ SCHELER, 1928/1962, pp. 87-93; GEHLEN, 1975/1983, pp. 248-253; NOTA, J.H. (1971), *Kerngedachten van Max Scheler*, Roermond: Romen, pp. 50-54

⁵⁷⁹ *Mensch*, pp. 34-35; 139-140

⁵⁸⁰ Voor een uitgebreide bespreking van Gehlens receptie van Scheler, cf. SAMSON, L. (1994), 'Gehlen und Scheler: Gehlens Anthropologie-Vorlesung von 1936', 569-603 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot

studiedomein behoort).⁵⁸¹ Gehlens erkentelijkheid ten aanzien van de door Scheler aangereikte basisgedachten voor zijn eigen wijsgerige antropologie, is desalniettemin groot. Bijgevolg mag men er zich niet over verbazen wanneer hij lofprijzing uitspreekt waarin Scheler wordt vergeleken met Arnold Winkelried, een legendarische Zwitserse strijder die zich ooit eigenhandig een weg zou hebben gebaad doorheen vijandelijke linies: „Max Scheler hatte etwas wie eine Winkelried-Funktion: er zog zahlreiche stachelige Probleme in sein Herz und bahnte so der Zukunft eine Gasse – als Begründer der philosophischen Anthropologie, deren weitere, immer mehr von der Metaphysik zur Empirie hin drängende Entwicklung ihn allerdings kaum befriedigt hätte.”⁵⁸² De loyaliteit en empathie die daaruit spreekt ten aanzien van de man die hem onder meer het kostbare begrip *wereldopenheid* schonk, hoeft geen betoog; net zo min als de erin besloten vastberadenheid om een denkkader te ontwikkelen dat is gebaseerd op in beginsel verifieerbare empirische gegevens, en aldus een stap voorwaarts zou moeten betekenen in de verwetenschappelijking van de wijsgerige antropologie – Gehlen noemt zichzelf niet zomaar en met graagte een *überzeugter Empiriker*.⁵⁸³

De voorwaardelijke wijs is hier aanbevolen, want behalve de reeds aangestipte kritiek vanuit idealistische hoek, kunnen er nog (minstens) twee andere problematische aspecten worden geïdentificeerd, die ertoe nopen het hiervoor gepresenteerde leerstuk niet zonder meer te omarmen. Als eerste moet Gehlens eigenzinnige lectuur en verwerking van diverse biologische onderzoeken worden aangestipt. Ook dat is een kwestie die reeds door zijn eerste lezerschare werd aangeroerd, en dan vooral door gedragsbiologen zoals Konrad Lorenz, met wie Gehlen steeds in contact bleef en wiens voortschrijdende inzichten hij zich steeds weer probeerde eigen te maken.⁵⁸⁴ Gehlens antropologie wordt door deze vorsers niet eenvoudig afgewezen, wel hevig bevestigd en verregaand genuanceerd. Lorenz tekende over het werk van zijn correspondent op dat het „niet biologisch gedacht” werd,⁵⁸⁵ begrijp: te zeer gericht op het scherpstellen en onderbouwen van een overtuiging, een *vooroordeel* zelfs, waardoor een aantal disparate bevindingen op een dusdanige manier aan elkaar werden geregen, dat zij inderdaad aan overtuigingskracht wonnen. Door steeds opnieuw te beklemtonen dat de mens als ‘ondeelbaar geheel’ of *Gesamtentwurf der Natur* moet worden benaderd, lijkt Gehlen zich

⁵⁸¹ *Mensch*, pp. 452-457

⁵⁸² GEHLEN, 1975/1983, p. 253

⁵⁸³ ADORNO, T.W. & GEHLEN, A. (1965/1975), ‘Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom Menschen? Ein Streitgespräch’, 224-251 in GRENZ, F. [RED.], *Adornos Philosophie in Grundgedanken. Auflösung einiger Deutungsprobleme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 237-238

⁵⁸⁴ Bij iedere revisie van *Der Mensch* winnen de inzichten van Lorenz aan belang en ook in diverse andere essays voert Gehlen hem zeer vaak op. Gehlen probeert voortdurend om de ontwikkelingen in de biologie bij te houden en verwerkt deze naar best vermogen, maar zonder afstand te doen van zijn eigen grote denkkaders. In het bijzonder heeft hij oog voor evoluties binnen het onderzoek naar (menselijke) instincten en tracht zijn eigen positie op dit punt bij te stellen. Was er aanvankelijk sprake van volstreekte *Instinktlosigkeit*, dan wordt gaandeweg plaats geruimd voor *Instinktarmut* of *Instinktresiduen*. Cf. o.a. *Mensch*, p. 93 (‘Anmerkung’); GEHLEN, A. (1961/1983), ‘Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen’, 175-202 in *GA 4*, pp. 178-183; GEHLEN, A. (1970?/1983), ‘Fortschritte der Instinktforschung beim Menschen’, 222-235 in *GA 4*

⁵⁸⁵ LORENZ, K., geciteerd in WEISSMANN, 2000, p. 42

van meet af aan bewust te zijn geweest van de hachelijkheid van zijn onderneming. Het zou te ver leiden al deze problematische elementen in detail te behandelen, maar de conclusie dringt zich op dat Gehlen net iets te voortvarend was om de mens in ruil voor een al te grenzeloze (doch bedreigende) *Weltoffenheit* ieder instinct te ontzeggen, en tevens het kosmopolitisme van de rat en de gors onderschatte, de neotene eigenaardigheden ten opzichte van de mensaap overschatte, en Portmann te enthousiast volgde in de door laatstgenoemde zelfverzonnen stringente tweedeling van nestblijvers en nestvlinders.⁵⁸⁶ Ondanks deze door Bischof sarcastisch als ‘schoonheidsfoutjes’ omschreven tekortkomingen, blijft de waardering voor deze syntheseoefening als *wegwijzer* in het denken over de mens bij een behoorlijk aantal geleerden onverminderd overeind (tenzij dan bij sociobiologen wier uitgangspunten onlosmakelijk met het *diehard* darwiniaanse denken verbonden blijven en, een zeldzame uitzondering buiten beschouwing latend, de mens alleen kunnen denken als een rechtop lopend dier, dat zich gedraagt overeenkomstig zijn voorondersteld zelfzuchtige genen). Een van Gehlens getrouwen, Paul Leyhausen, schrijft daarover in een brief aan de auteur:

„Es ist ja ganz sicher kein Versuch zur Schmeichelei, sondern eine einfache Tatsache, wenn ich feststelle, daß sowohl Lorenz als auch ich in unseren Gedankengängen hinsichtlich der Beurteilung menschlichen Verhaltens weit mehr von Ihrem Buch [*Der Mensch*] beeinflusst und angeregt sind, als uns dies selbst wohl immer bewußt ist und vielleicht auch Ihnen erkennbar ist. [...] Der Unterscheid ist doch nur der, daß Sie [...] nicht ohne einen radikalen Bruch in der Phylognese auskommen zu können glaubten, während wir immer mehr davon überzeugt sind, daß die Phänomene sich sehr gut einem Bilde fügen, das ohne einen solchen Bruch ist. Damit sind die *Sonderleistungen* des Menschen gar nicht bestritten.“⁵⁸⁷

Dat er een heleboel particulariteiten zijn aan te wijzen die de mens tot een bijzonder wezen maken, daarover schijnt men het vanuit diverse disciplines gemakkelijk eens te kunnen worden. De bezwaren concentreren zich evenwel rond de diepe kloof, ja zelfs onvergelykbaarheid tussen mens en dier, die Gehlen zijn hele actieve leven lang, en met slechts minimale herzieningen, blijft verdedigen. Het erkennen van *Sonderleistungen* door de genoemde biologen dekt evident een heel andere, aanzienlijk bescheidener, lading dan het in weerwil van tegenargumenten blijven bepleiten van een exclusief *Sonderentwurf* met een bovengemiddelde aandacht voor veronderstelde gebreken. Het radicalisme (of minstens bijzondere standvastigheid) dat Gehlen in deze materie karakteriseert, verontrust niet alleen biologen en commentatoren uit aanverwante disciplines, maar wekt ook wrevel op bij menswetenschappers. Welk venijn, welke wrok, welk *ressentiment* drijft hem toch om zijn mensbeeld te bouwen op een klein dozijn retorische steunpijlers die zonder uitzondering pejoratief klinken of tenminste gemakkelijk als zodanig kunnen worden begrepen, zoals de predicaten *gebrekig*, *niet-vastgesteld*, *‘riskiert’*,

⁵⁸⁶ Zie voor een verdere elaboratie o.a. WEISSMANN, 2000, pp. 42-45; THIES, 2000, pp. 64-68; 95-103 en – vooral – BISCHOF, N. (1985), *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*, München: Piper. Daarin vooral het negenentwintigste hoofdstuk, *Das nicht festgestellte Tier*, pp. 503-518

⁵⁸⁷ LEYHAUSEN, P. (1966) in *Mensch*, p. 901 [cursivering: M.B.]

ongespecialiseerd, primitief, (hoog)archaisch, de noties vroeggeboorte, retardatie, hiaat, het beeld van een *vloedgolf* aan prikkels die het menselijke gestel *belasten*, en die op de een of andere manier moet worden *bedwongen*? Gehlens mentor in Leipzig tijdens de eerste helft van de jaren 1930, Hans Freyer, stelt zich al vroeg zulke vragen – en hij is beslist niet de enige. Hetgeen Freyer in het bijzonder dwars zit, is de klaarblijkelijke lichtvoetigheid waarmee Gehlen het begrip ‘*Mängelwesen*’ introduceert, en daar vervolgens allerlei andere noties en denklijnen mee verbindt, maar nooit komt tot een grondige uitwerking van die term als volwaardig ‘*Substanzbegriff*’. Het is in dit verband trouwens opvallend hoe weinig het nochtans krasse en door iedereen opgemerkte begrip als dusdanig in Gehlens oeuvre verschijnt; in de registers van de *Gesamtausgabe* van diens oeuvre wordt het amper vermeld en van enige systematiek in het gebruik ervan schijnt amper sprake te zijn. Freyer formuleert het niet zo expliciet, maar eigenlijk beschouwt hij het nieuw gemunte concept als een flauwe goocheltruc: „Man setzt den Menschen fiktiv als Tier, um dann zu finden, daß er als solches höchst unvollkommen und sogar unmöglich ist.”⁵⁸⁸ Gehlens reactie op dat verwijt mag verrassend worden genoemd: hij neemt de kritische woorden in een latere druk van *Der Mensch* letterlijk over, en stelt vervolgens dat hij het er volmondig mee eens is.

Het gebruik van het begrip ‘*Mängelwesen*’ motiveert Gehlen ten aanzien van Freyer en andere critici vanuit een verlangen om te kunnen beschikken over een heuristisch hulpmiddeltje, als het ware *un mot bien trouvé* dat fungeert als helder baken in een complex betoog. Hij wil hiermee aangeven dat men aan dit zelfverzonnen begrip geen al te grote waarde hoeft toe te kennen. „Eben das soll der Begriff leisten,” noteert Gehlen met een sussend gebaar: „die übertierische Struktur des menschlichen Leibes erscheint schon in *enger* biologischer Fassung im Vergleich zum Tier als paradox und hebt sich dadurch ab.”⁵⁸⁹ Het begrip ‘*Mängelwesen*’ zou dus niet als streng wetenschappelijk concept zijn bedoeld, en evenmin als een formule om iedere aanwijzing van een menselijke sterkte *a priori* te devalueren, maar zou louter een signaalfunctie behoren te vervullen, die al wie zich aan een vergelijking tussen mens en dier waagt, eenvoudig moet herinneren aan de paradoxale aard van die onderzoeken. Rehberg toont zich niet meteen overtuigd door die uitleg, en vermoedt dat die (laattijdige) legitimering vooral is ingegeven door een poging om het oorspronkelijk gehanteerde begrippenkader aan de veranderende tijdsgeest aan te passen, en de zeer suggestieve uitgangspunten of vooroordelen van de studie te verhullen. Verhullen inderdaad eerder dan opgeven, want anders had Gehlen gerust een terminologie kunnen aanboren waarbij de negatieve connotaties minder voor de hand liggen. Het bij Gehlen steevast tussen aanhalingstekens geplaatste ‘*Mängelwesen*’ – alsof het een schuchtere verontschuldiging betreft voor de onvermijdelijke bijgedachten – vervangen door de formule ‘organisch ongespecialiseerd wezen’, zoals Rehberg suggereert, had desgevallend al een stap in die richting kunnen betekenen.⁵⁹⁰

⁵⁸⁸ FREYER, H. (1949), geciteerd in *Mensch*, p. 16

⁵⁸⁹ GEHLEN, *Mensch*, pp. 16-17

⁵⁹⁰ REHBERG, 1993, pp. 765-766; THIES, 2000, p. 37

Er is wellicht nog een reden aan te wijzen waarom Gehlen blijft vasthouden aan dat vreemde begrip, en die houdt verband met de herkomst ervan. Zoals reeds aangestipt, is 'Mängelwesen' een neologisme, een eigen creatie bovendien. Gehlen laat weliswaar uitschijnen dat hij het begrip niet zelf heeft gemunt, maar het heeft overgenomen uit Johann Gottfried Herders *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772). Als elfletterwoord vindt men het daarin evenwel niet terug. Herder heeft het wel enkele keren over *Mängel* en *Lücken* wanneer hij over de menselijke morfologie schrijft, maar hij doet dat uitsluitend met een polemisch doel voor ogen. Van een absolutering tot 'Mängelwesen' is in schrift en grondgedachten geen spoor te bekennen; dat zou ook haaks staan op de verlicht-humanistische zienswijzen die erin worden verdedigd, getuige onder andere scherpe aanvallen ten aanzien van J.-J. Rousseau's pathetische naturalisme, en het overtrokken geloof in een goddelijke oorsprong van de mens, zoals voorgestaan door J.P. Süßmilch.⁵⁹¹ Misschien is dit wel het grootste onderscheid tussen Herder en Gehlen, ongeacht hoeveel die laatste aan de eerste verplicht is: Herders traktaat is geschreven als inzending voor een prijsvraag van de Pruisische *Akademie der Wissenschaften*, en weliswaar bloederstig van opzet, maar gesteld in een taalregister dat volop de geest van *Sturm und Drang* ademt (men kan misschien beter zeggen: briest). Het betoog is rijk gestoffeerd – „Mehr noch: Herder denkt geradezu in [...] überlieferten Standpunkten, die er sich so innig anverwandelt, daß es oft unmöglich ist, Referat, Kritik und Anerkennung zu trennen”⁵⁹² –, maar neemt tegelijk een aardig loopje met de door de *Akademie* gestelde vormvereisten (in plaats van de gevraagde hypothese⁵⁹³ spelen dubieuze 'natuurwetten' een belangrijke rol), en bevat ter overbodige accentuering van Herders onstuitbare geestdrift letterlijk honderden quasi willekeurig uitgestrooide uitroepetekens. In *Der Mensch* is zulke verrukking en ontlading van een heroïsche stemming⁵⁹⁴ ter ondersteuning van een vastberaden discours onbestaande, en domineert een geheel andere stemming, die meetrilt met de in die studie ontwikkelde negatief klinkende sleutelbegrippen. Gehlen ontleent aan Herder wel een aantal treffende gedachten en frasen, en dan vooral die waarin de mens met zijn gebreken schalks te kijk wordt gezet, maar hij neemt die over als waren ze stilistisch ongeladen, in koele ernst neergepend en vrij van een grondtoon die allesbehalve treurnis uitdraagt.

Het is daarom niet helemaal koosjer wanneer Gehlen met Herder in de hand uitroept: „Und er definiert den Menschen als Mängelwesen!” en vervolgens, om die conclusie kracht bij te zetten, rijkelijk citeert uit Herders schrift, die op zijn beurt *for sake of argument* Plinius parafraseert en aanscherpt.⁵⁹⁵ „Nackt und bloß, schwach und dürrtig, schüchtern und unbewaffnet: und was die Summe seines Elends ausmacht, aller

⁵⁹¹ HERDER, J.G. (1772/2001), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: Philipp Reclam, pp. 36-38; 40-41

⁵⁹² IRMSCHER, H.D. (2001), 'Nachwort', 137-175 in HERDER, 1772/2001, p. 139

⁵⁹³ De oorspronkelijke vraag, gesteld in de taal van Pruisische Hof, luidde: „En supposant les hommes abandonnés à leurs facultés naturelles, sont-ils en état d'inventer le langage? Et par quel moyens parviendront-ils à cette invention? On demande une hypothèse qui explique la chose clairement et qui satisfait à toutes difficultés.” – Geciteerd in IRMSCHER, 2001, p. 137

⁵⁹⁴ Cf. voetnoot 526

⁵⁹⁵ *Mensch*, p. 91

Leiterinnen des Lebens beraubt”,⁵⁹⁶ leest men zo bij Herder over de bouw van het menselijk wezen en zijn gebrek aan instincten (die hij idiosyncratisch *Kunsthfertigkeiten* noemt), dat, als voorafname op Uexkülls uitwerking, een dierlijke *Umwelt* wordt ontzegd: „Der Mensch hat keine so einförmige und enge Sphäre, wo nur eine Arbeit auf ihn warte: eine Welt von Geschäften und Bestimmungen liegt um ihn. Seine Sinne und Organisation sind nicht auf eins geschärft: er hat Sinne für alles und natürlich also für jedes Einzelne schwächere und stumpfere Sinne. Seine Seelenkräfte sind über die Welt verbreitet; keine Richtung seiner Vorstellungen auf ein Eins: mithin kein Kunsttrieb, keine Kunstfertigkeit.”⁵⁹⁷ Men kan zich Gehlens enthousiasme licht voorstellen: zijn streven naar de conceptualisering van de mens als een wezen dat radicaal van het dier verschilt, en ermee in vergelijking organisch nogal gebrekkig is toegerust, waartoe een aantal andere eigenschappen moeten worden ontwikkeld om het menselijke bestaan überhaupt mogelijk te maken, treft hij reeds als blauwdruk in Herders werk aan. Gehlens lof klinkt bijzonder genereus; niet alleen wijst hij op Herders verwezenlijkingen als grondlegger voor een moderne wijsgerige antropologie, hij kent die fundamentele meteen eeuwigheidswaarde toe: „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan [...] Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.”⁵⁹⁸

Herder zou zich bij die woorden wellicht ongemakkelijk hebben gevoeld, want al ontwikkelt hij een boeiend referentieschema waaruit de onvergelijkbaarheid van mens en dier spreekt, en meer nog de *on*waarschijnlijkheid wordt uitgewerkt dat de mens in de loop van zijn ontstaansgeschiedenis ‘plots’ talige capaciteiten zou hebben verworven van moeder natuur of een zorgzame godheid, toch gaat het er Herder in de eerste plaats om de noodzakelijke band tussen de menselijke taal en haar geestrijke exponenten van onschatbare waarde, te weten *rede* en *bezonnenheid*, van een grondslag te voorzien. De verwijzingen en vergelijkingen met het dierenrijk zijn vanuit dat perspectief wel nuttig en noodzakelijk, maar tegelijk toch ook een ‘handigheidje’, zoals Herder tussen de regels door toegeeft, wanneer hij net iets te triomfantelijk het besluit noteert: „Und fänden wir in diesem neugefundnen Charakter der Menschheit sogar den notwendigen genetischen Grund zu Entstehung einer Sprache für diese neue Art Geschöpfe, wie wir in den Instinkten der Tiere den unmittelbaren Grund zur Sprache für jede Gattung fanden: so sind wir ganz am Ziele. In dem Falle würde die Sprache dem Menschen so wesentlich, als – er ein Mensch ist. Man siehet, ich entwickle aus keinen willkürlichen oder gesellschaftlichen Kräften, sondern aus der allgemeinen tierischen Ökonomie.”⁵⁹⁹ Welk doel Herder voor ogen hield, leert diens lezer snel: zijn traktaat is een levendig pleidooi voor *Bildung*, waarin de menselijke ontplooiing vanuit vier ‘natuurwetten’ dient te

⁵⁹⁶ HERDER, 1772/2001, p. 24. Ook Herder noemt, net als Gehlen, de naam Plinius niet, maar zijn vertrouwdheid met zijn werk staat buiten kijf, getuige onder meer een aanbeveling in een brief (1788) aan hertogin Luise Auguste von Sachsen-Weimar, cf. HERDER, J.G. (1979), *Briefe. Fünfter Band. September 1783 - August 1788*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger, p. 315

⁵⁹⁷ HERDER, 1772/2001, p. 22; *Mensch*, p. 92

⁵⁹⁸ *Mensch*, p. 93

⁵⁹⁹ HERDER, 1772/2001, p. 25 [cursivering: M.B.]

geschieden, met bijzondere aandacht voor de verdere ontwikkeling van de (nationale of 'volks'-) taal als de enige én geprivilegieerde middelen van de mens als een moderne Prometheus in de strijd tegen de culturele barbarij (en dat alles in het bijzonder binnen een context van een apolitiek 'geestesadellijk' pangermanisme).⁶⁰⁰ Over dat nochtans heldere doel hult Gehlen zich evenwel in stilzwijgen, en laat zo andermaal een kans onbenut om het 'Mängelwesen' in een minder ontluisterend licht te plaatsen.

Wrevel ten aanzien van Gehlens nihilistisch aandoende antropologische model treft men actueel ook aan bij Peter Sloterdijk, die hem in zijn typerende stijl zonder omhaal en met veel aplomb verwijt daarmee materiaal aan te reiken voor een *cultus van het depressieve denken*, waartoe volgens hem ook Adorno en Benjamin bijdragen (cf. *infra: Angelus Novus*).⁶⁰¹ Daarmee overtreft hij in zijn oordeel moeiteloos Lepenies, die bij Gehlen een „Hauch von Koketterie” vermoedt, wanneer hij gestalte geeft aan een „im Klima der Melancholie [gedeihende] traurige Wissenschaft”, die als ankerpunt „[d]ie Depression als konstitutiv für den Menschen [setzt].”⁶⁰² Sloterdijk kijkt nochtans met een bijzondere – in wezen sardonische – fascinatie naar het „bijna met succes” en overtuiging voltooide opzet om de mens „al op het meest elementaire niveau arm te praten”⁶⁰³ en hem biologisch te definiëren als een „*homo sapiens pauper*”.⁶⁰⁴ Het kost volgens Sloterdijk immers nogal wat moeite en een trefzekere vastbeslotenheid om goochelend met suggestieve beelden zoals Nietzsches notie van het nog niet vastgestelde dier of Schelers wereldopenheid uiteindelijk toch nog een deprimerend portret van de mens als *a priori* gebrekkige soort af te leveren, los van eender welke historische sociaal-culturele constellatie. Een strategische schurkenstreek van „de scherpzinnigste onder de belijdende conservatieven van de twintigste eeuw”, zo lijkt het wel.⁶⁰⁵

Aan spits geformuleerde aantijgingen heerst bij Sloterdijk alvast geen gebrek, maar daar blijft het niet bij. Sloterdijk accepteert een ogenblik lang het bekende setje veronderstelde menselijke gebreken, om na te gaan of hij met hetzelfde materiaal als Gehlen precies het tegenovergestelde betoog kan construeren. Of hij, met andere woorden, een portret kan schetsen van de mens als *luxewezzen*. Essentieel is het daarvoor de wereldopenheid en de daaraan gekoppelde noodzaak tot ontlasting opnieuw onder de loep te nemen. Zoals bekend gaat wereldopenheid voor Gehlen samen met een structurele

⁶⁰⁰ De vier 'natuurwetten' – begrijp: programmatische proposities die Herders denkkader (met een kwinkslag) omlijnen – luiden respectievelijk: „Der Mensch ist ein frei denkendes, tätiges Wesen, dessen Kräfte in Progression fortwirken; darum sei er ein Geschöpf der Sprache!” (1); „Der Mensch ist in seiner Bestimmung ein Geschöpf der Herde, der Gesellschaft: die Fortbildung einer Sprache wird ihm also natürlich, wesentlich, notwendig.” (2); „So wie das ganze menschliche Geschlecht unmöglich eine Herde bleiben konnte: so konnte es auch nicht eine Sprache behalten. Es wird also eine Bildung verschiedener Nationalsprachen.” (3); „So wie nach aller Wahrscheinlichkeit das menschliche Geschlecht ein progressives Ganze von einem Ursprunge in einer großen Haushaltung ausmacht: so auch alle Sprachen, und mit ihnen die ganze Kette der Bildung.” (4) – HERDER, 1772/2001, pp. 80 (1); 95 (2); 104 (3); 113 (4)

⁶⁰¹ SLOTERDIJK, 2009, p. 486

⁶⁰² LEPENIES, 1969, pp. 233; 247; 255

⁶⁰³ SLOTERDIJK, 2009, p. 495

⁶⁰⁴ SLOTERDIJK, 2009, p. 491

⁶⁰⁵ SLOTERDIJK, 2009, p. 489

overbelasting, die zich vooral uit in een overprikkeling op psychisch vlak, maar ook in de risico's en onzekerheden verbonden aan het brede scala van handelingsmogelijkheden die de kosmopolitische mens zijn gegund. Bij een eerste kennismaking werd er al op gewezen dat men dit, in weerwil van wat Gehlen bepleit, bezwaarlijk als gebreken kan inschalen, en dat is precies waar ook Sloterdijk zijn pijlen op richt. Dat een bijzondere ontvankelijkheid voor allerhande prikkels en (omwille van het 'Hiatus') een waaier aan potentiële handelingsstrategieën een zekere druk en zorg impliceren, dat is zeer aannemelijk, maar het gaat daarbij wezenlijk, zo stelt Sloterdijk, om uitingen van een enigszins ontspoorde *Qual der Wahl* of *l'embarras du choix*. Wat moet worden gevonden, is, anders gezegd, een *modus vivendi* om met een ongekende *rijkdom* om te gaan, veeleer dan een compensatie voor vermeende armoede. Hetgeen Gehlen ontlasting noemt, en zich uit in de creatie van onder meer handelingskaders en sociale instituties, zou ook beter niet worden begrepen als een instrument om de lichtgeraakte mens nog een minimum aan existentiële stabiliteit te bezorgen, wel als een 'besparingsmechanisme', dat de mens ervoor moet behoeden in iedere omstandigheid en handeling het uiterste van zichzelf te geven, en alle beschikbare rijkdom ongeremd en spilziek in te zetten. Ontlasting is dan een aspect van een economisch verantwoordbaar omgaan met de multitude aan mogelijkheden (als waren het schaarse goederen), en rust op de ontwikkeling van routines, rituelen en andere vereenvoudigde handelingspatronen die een zekere soliditeit en banaliteit in het dagelijkse leven installeren, maar tegelijk een vrijplaats verzekeren voor bezigheden met een groter belang, waarvoor een ruimere inzet van levensenergieën legitiem en gewenst is. Wat in het dagelijkse handelen aan inspanningen wordt bespaard door zich te beroepen op instituties en routines, kan gemakkelijk beschikbaar worden gesteld voor veeleisendere prestaties op bijvoorbeeld artistiek of intellectueel vlak, luidt de redenering.⁶⁰⁶

Zulk zuinig beheer van lichaamskrachten, dat van nature bescherming moet bieden tegen overprikkeling, acht Sloterdijk een mooie aanvulling op en wisselwerking met de zogenaamd gebrekkige morfologische toerusting van de mens. Samen met de lijfelijke kwetsbaarheid, de retardatie, de in aanleg puissante maar in isolement onvermogende hersenen, en andere particulariteiten, leidt dit tot een 'algemene economie van de menselijke existentie' waarin innovatie en een voortschrijdende ontwikkeling van intellectuele en artistieke vermogens een vaste plaats opeisen. Wanneer men dit totaalbeeld overschouwt – en was dat niet precies hetgeen Gehlen steevast vurig bepleitte te doen? –, lijkt het spreken over de mens als '*Mängelwesen*' ontsproten aan een jammerlijke misvatting die men best zo snel mogelijk kan bijstellen. Gehlen schijnt daar, tot Sloterdijks onverholven verbijstering, evenwel geheel anders over te denken. Hij laat, zo interpreteert Sloterdijk het althans, uitschijnen dat het aanwenden van de bijkomende energie, die werd veiliggesteld dankzij het spaarzaam verzekeren van de continuïteit van het samenleven door instituties en vaste handelingskaders, niet binnen het bereik van ieder menselijk *être* ligt, maar alleen toekomt aan een vrijgestelde elite binnen de samenleving. Alleen de leden van deze elite, bestaande uit onder meer charismatische

⁶⁰⁶ SLOTERDIJK, 2009, pp. 494-495

figuren, ‘ernstige’ kunstenaars en religieuzen, schijnen te weten hoe ze het energetisch surplus op een zinvolle en zekere wijze kunnen aanwenden, niet in het minst omdat ze zich daarbij uit vrees voor anarchie geladen onderwerpen aan specifieke reglementen en disciplineringsmechanismen. Sloterdijk verstaat en duidt deze argumentatie, waarbij herhaaldelijk intuïtieve en schijnbaar logische gevolgtrekkingen zonder overtuigende elementen ongeldig worden verklaard, en integendeel worden afgeleid naar een benadering die gewild bij een negatieve slotsom aankomt, als typerend voor een reactionaire antropologie die zich in tegenstelling tot wat ze zichzelf en haar publiek voorhoudt, niet wérkelijk op biologisch-empirische gegevens is gebaseerd, maar stoelt op ressentiment, overmatige schrik voor de geworpenheid (cf. supra) en andere reactieve krachten waarmee men eerder in Nietzsches *Zarathustra* kon kennismaken. Sloterdijk besluit zijn beschouwingen over Gehlens ‘*Mängelwesen*’-theorie daarom met het inzicht: „Het is dus niet een door de evolutie geproduceerd [*sic!*] gebrekkig wezen, dat de antropoloog zorgen baart: het is het luxewezen dat hem met zijn constitutieve verwendheid en onberekenbare protuberantie tot het bittere einde schrik aanjaagt.”⁶⁰⁷

Oordeelt en – vooral – veroordeelt Sloterdijk ondanks zijn waardevolle tegenwerpingen niet te snel? Dat Gehlen er geen graten in ziet om een mensbeeld te ontwikkelen dat wordt gedragen door een grondtoon die iedere misantroop muzikaal in de oren moet klinken, daarover hoeft inmiddels geen twijfel meer te bestaan. Het is evenwel een minder direct beantwoordbare vraag of dat nihilistisch geïnspireerde mensbeeld zich meteen en naadloos laat koppelen aan een voorondersteld conservatieve, of zelfs reactionaire, kritiek van de moderne samenleving en cultuur, die het behoud van waarde en zin alleen mogelijk acht zolang een voor wanorde zeer bevreesde aristocratische elite de touwtjes van de maatschappelijke poppenkast strak in handen houdt. Eerder in dit hoofdstuk, toen een aantal figuren uit de meer-dan-werkelijke wereld van onder meer Kafka en Beckett werden gepresenteerd, werd er op gewezen dat de Duitse en Oostenrijk-Hongaarse aristocratie daadwerkelijk deel had aan het bewaren en promoten van de klassiek-humanistische noties van cultuur en *Bildung*, in wier salons contrastfiguren zoals Goethes Wilhelm Meister het levenslicht zagen. Maar Wilhelm Meister zélf mag men toch onder geen beding een toonbeeld van hoofse aristocratie of rancuneus conservatisme noemen? Evenmin laat zich uit Gehlens exposé van de menselijke gebrekkigheid *dwingend* afleiden dat het met die mens zonder specialismen en instincten *onvermijdelijk* fataal *moet* aflopen, of dat iedere vorm van compensatie voor die veronderstelde gebreken, zoals ontlastende handelingskaders en instituties, de handelingsvrijheid van al wie niet in de ‘juiste’ stand of klasse werd geboren spoorlags aan kettingen vastlegt. Zoals reeds aangegeven, erkent Sloterdijk zélf de zinvolheid van routines en instituties als stabilisatoren voor een economisch en pragmatisch beheer van de menselijke rijkdommen. „Vereenvoudig jezelf, mens, maak jezelf voorspelbaar!”, klinkt het bij hem zonder al te sterke ironie.⁶⁰⁸ Evenmin verhindert die erkenning Sloterdijk om vervolgens diezelfde gewoontemens en zijn

VAN DE
ABSTRACTE NAAR
DE HISTORISCHE
MENS

⁶⁰⁷ SLOTERDIJK, 2009, p. 496

⁶⁰⁸ SLOTERDIJK, 2009, p. 494

gemeenschap allerhande scheppende capaciteiten toe te dichten, die precies kunnen ontstaan op die stabiele basis: „Ongetwijfeld berust het overlevingsvermogen [...] niet alleen op de (door Gehlen eenzijdig beklemtoonde) stabiliteitsprestaties van [...] symbolische ordeningen en instituties, maar evenzeer op de ondergrondse, door de gangbare cultuurtheorieën nauwelijks opgemerkte levitatiearbeid, met behulp waarvan de bewoners van het antropogene eiland hun ademruimten creëren.”⁶⁰⁹

Minder exaltief geformuleerd, maar daarom niet minder wetenswaardig, zegt ook Habermas de idee van ontlasting door wat hij (weliswaar niet geheel compatibel met het denken van Gehlen) als *Steuerungsmedien* herkent, te waarderen. Als stuurmedia identificeert hij in het bijzonder macht en geld. Die media lichten als het ware bepaalde doelrationele handelingen uit de alledaagse communicatieve context van de menselijke leefwereld, verzelfstandigen die, en dragen zo bij aan de vorming van maatschappelijke systemen zoals een economisch of een bestuurspolitiek stelsel. De stuurmedia ontlasten door op een specifiek terrein de noodzaak tot directe talige communicatie weg te nemen; ze vermijden ‘ruis’ door de adoptie van specifieke codes, maatstaven, overeengekomen definities van effecten en structuren. De mogelijke keerzijde van een dergelijke ontlasting, die gepaard gaat met een voortschrijdende *Technisierung der Lebenswelt*, behelst dan precies het aan zulke evolutie inherente gevaar dat de ontlasting op een gegeven ogenblik omslaat in vervreemding, met name wanneer de stuurmedia hun rol niet meer ter dege spelen en bijvoorbeeld het economische systeem doordringt tot de gehele leefwereld, en die bijgevolg gijzelt of ‘koloniseert’.⁶¹⁰ Een dergelijke vrees voor, of zelfs feitelijke diagnose van maatschappelijke verstoringen in de moderniteit, op goede (maar onderscheiden) gronden geformuleerd, leeft bij Habermas niet uitgesprokener dan bij Gehlen; in ieder geval is hun beider schrik bij een eerste kennismaking minder beklemmend, of minstens beter achter façades van stringente argumentatie verstoppt, dan die welke men bij Simmel kan optekenen, bij wie, zoals bekend, de objectieve cultuur (en dus ook de techniek) stuurloos evolueert in een richting totaal los van de subjectieve cultuur.

Ondanks het wikken en wegen, het kritisch monsteren en ontleden, waarbij aan Gehlen al eens een impliciet of expliciet woord van dank en lof wordt toebedeeld, blijven Sloterdijk én Habermas desalniettemin scherp in de woorden waarmee ze hem trachten te karakteriseren. Zo deinst Sloterdijk er geen ogenblik voor terug om hem, in aanvulling op de eerder aangestipte verwijten, ook nog een misère-conservatief, secretaris van de ‘Pessimistische Internationale’ en de ontdekker van de wet van het behoud van miserogene energie te noemen.⁶¹¹ Habermas laat hem dan weer figureren als een chroniqueur van een negatieve utopie, een saterspeler, een *Gegenaufklärer* en een orthodoxe vertegenwoordiger van een aan het Bildungshumanisme gelieerde elitaire mandarijencultuur.⁶¹² Zelfs wanneer men door die plagerige karikaturen van beide notoire

⁶⁰⁹ SLOTERDIJK, 2009, p. 515

⁶¹⁰ HABERMAS, J. (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 269-275; WEYNS, W. (1990), *De sociologie van Jürgen Habermas*, Leuven: Acco, pp. 137-154; 165-187

⁶¹¹ SLOTERDIJK, 2009, p. 488

⁶¹² HABERMAS, J. (1956/1987), ‘Der Zerfall der Institutionen’, 101-106 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 104; HABERMAS, J. (1970/1987), ‘Nachgeahmte Substantialität’, 107-126

stokebranden heen kijkt – want dat zijn ze in hun overdadig hyperboolgebruik vanzelfsprekend geworden –, rest een vreemd en op het eerste zicht onrespectabel silhouet van een auteur die met *Der Mensch* toch geen volslagen onzinboek presenteerde, en dus aan een nader onderzoek moet worden onderworpen. Ofschoon het verleidelijk is, en niet geheel naast de kwestie zou zijn om de oorsprong van zulke krasse formuleringen gemakshalve te zoeken in de receptie van Gehlens (oorlogs)biografie, die zoals bekend geenszins uitblinkt in heldhaftig handelen jegens de nazistische terreur, maar veeleer een ambigue, niet fundamenteel afzijdige relatie met het regime tentoonspreidt,⁶¹³ kan men voor een vol verstaan de blik beter richten op de cultuur- en maatschappijkritiek die Gehlen op zijn ‘depressieve, maar niet defaitistische’ mensbeeld ent.⁶¹⁴ Niet toevallig (of ongewenst) is in de vorige alinea’s met hulp van Sloterdijk en Habermas ongeaccentueerd een bruggetje gelegd tussen Gehlens wijsgerig-antropologische basiswerk dat de mens als quasi ahistorisch abstractum beschouwt, en diens latere beschouwingen over het denken, voelen en handelen van de historische *moderne mens*, die veel eerder in dit hoofdstuk al werden verkend middels enkele aantekeningen over kunst, kunstenaars en vreemdsoortige figuren allerhande in of op de drempel van de twintigste eeuw. Wanneer nu de vraag in alle hevigheid wordt opgeworpen hoe conservatief, rancuneus of reactionair gestemd het denken van Gehlen werkelijk is, zullen alle voorheen uitgezette lijnen met elkaar moeten worden verknoopt om tot een mogelijk antwoord te komen en het onverkwikkelijke silhouet gepast te kunnen in- of bijkleuren. Om die opdracht tot een goed einde te brengen, ontbreken evenwel nog enkele dadelijk voor te stellen denkbeelden, die precies betrekking hebben op de historische dimensies van Gehlens geestesarbeid.

In het herhaaldelijk herwerkte slothoofdstuk van *Der Mensch* reikt Gehlen als toeleiding naar zijn latere kritieken van de moderne mens, samenleving en cultuur alvast enkele elementen aan die kunnen helpen bij het expliciteren van de verbinding tussen de abstracte ‘biologische’ mens en zijn meer concrete historische complement. Hij benadrukt daarbij dat men niet in de klaarstaande val mag lopen om, zoals sociobiologen plegen te doen, de veronderstelde kenmerken eigen aan de mens als *homo sapiens (pauper)* in directe relatie te brengen met het feitelijke (en individuele) menselijke handelen, waar en wanneer ook ter wereld. Geen menswetenschapper kan zinnige aantekeningen neerpennen zonder in de geringste mate rekening te houden met historische horizonten, die onderscheiden maatschappelijke constellaties weerspiegelen. Van wijsheid kan het niet getuigen wanneer men over de concrete, empirisch waarneembare verschijningsvormen van religie, kunst, recht, techniek en andere ‘grootse’ instituties wil nadenken en daartoe een louter biologische redeneertrant aanwendt. Het is ook hier dat de eerder vermelde notie van ‘objectieve geest’ een plaats krijgt toebedeeld. Gehlen stelt zichzelf namelijk voor de uitdaging om in geschriften die voortbouwen op het fundament

in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 107; HABERMAS, 1988b, p. 222; HABERMAS, J. (1971/1987), ‘Die deutschen Mandarine’, 458-468 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 463-465

⁶¹³ Cf. voetnoot 531

⁶¹⁴ Ontleend aan LEPENIES, 1969, pp. 242-243

van *Der Mensch* (i.c. *Urmensch und Spätkultur*, 1956 en *Die Seele im technischen Zeitalter*, 1957) diverse „Welten’ des objektiven Geistes in ihrer geschichtlichen Konkretheit” te onderscheiden en aan een kritiek te onderwerpen.⁶¹⁵ Zoals later zou blijken, heeft Gehlen dat denkbeeld van ‘werelden van de objectieve geest’ nooit als dusdanig vorm gegeven. In plaats daarvan ontleende hij aan Erich Rothacker het begrip *Kulturschwelle* waarmee hij de volgens hem belangrijkste sociaal-cultureel-politieke cesuren in de (voornamelijk ‘avondlandse’) geschiedenis aanduidde. De perioden die daarmee worden afgebakend, worden verondersteld behoorlijk stabiel te zijn geweest qua bestaan en gezaghebbendheid van specifieke kerninstituties die het in tijd en ruimte bepaalde samenleven schragen. Gehlen noemt zulke kerninstituties *oberste Führungssysteme*, of, met een minder militaristisch aandoende en aan Maurice Hauriou ontleende woordformule, *idées directrices*.

Standvastigheid in het identificeren van *Kulturschwellen* kan men Gehlen echter niet toeschrijven. Doorgaans onderscheidt hij er nochtans twee: het zeer klassieke en weinig toelichting behoevende paar neolithische en industriële revolutie – twee *absolute* dorpels noemt hij ze weleens. In een aantal werken voegt hij er evenwel nog een derde aan toe, maar niet steeds dezelfde. In *Urmensch und Spätkultur* is die rol weggelegd voor de overgang naar het monotheïsme, die plaatsgrijpt ‘ergens’ tussen beide andere revoluties in. Gehlen laat immers na om die wende nader op de tijdslijn te situeren, hoewel men mag aannemen dat hij zich hiervoor liet inspireren door Karl Jaspers, die de periode tussen 800 en 200 v.Chr. omschreef als het – niet ongecontesteerde – *spiltijdperk* (*Aschenzeit*), tijdens hetwelk zich in alle windrichtingen belangrijke wijsgerige en religieuze stromingen manifesteerden (e.g. het ontstaan van het Talmoedische judaïsme, het confucianisme en de klassieke Griekse wijsbegeerte).⁶¹⁶ Van belang voor Gehlen is niet zozeer het moment waarop de opvatting van een wereld geschapen door een enkele godheid opgeld maakt, wel de meer geleidelijke tendens naar de minimalisering van allerhande rituelen en het afkalvende geloof in de ‘bezieldheid’ van de natuur, die tot dan werd bevolkt door vervaarlijke wezens en demonen, en waarin diverse andere mystieke krachten actief waren. Het monotheïsme zorgt ervoor dat een grotere afstand ontstaat tussen de mens en de hem omringende natuur (hoe boosaardig die ook moge wezen), ten voordele van een geloof aan een alles en iedereen (passief of actief) aansturend opperwezen.⁶¹⁷ De menselijke wereld die de archaische mens van heel nabij, ‘uit de eerste hand’ mocht ervaren, wordt door het geloof aan die almachtige godheid als het ware ‘geneutraliseerd’; er vindt een „Entmagisierung der Sprach- und Vorstellungswelt” plaats, die, eens ook het godsgeloof naderhand tot bijgeloof is gedegradeerd, de weg vrijmaakt voor de wetenschappelijk-rationalistische beschouwingwijzen van het industriële tijdperk.⁶¹⁸

⁶¹⁵ *Mensch*, pp. 452

⁶¹⁶ THIES, 2000, pp. 131-132; ZIJDERVELD, 2000, p. 57; WEISSMANN, 2000, p. 56

⁶¹⁷ *U+S*, pp. 17-18; 64; 137

⁶¹⁸ *U+S*, p. 166

Elders, zoals in *Die Seele im technischen Zeitalter*, wordt bij een uiteenzetting over de *Kulturschwellen* expliciet teruggerepen naar de beschouwingen in *Urmensch und Spätkultur*, maar wordt over het monotheïsme als derde gewichtige wende opmerkelijk genoeg niet meer gerept. In plaats daarvan presenteert Gehlen daar de aan Alfred Weber ontleende opvatting dat het ontstaan van de hoogculturen in de stroomgebieden van de Nijl, Tigris en Eufraat, Ganges en Indus rond 3500 v.Chr. als derde belangrijke mijlpaal in de menselijke geschiedenis moet worden beschouwd. Het ontstaan van het schrift en de ontwikkeling van steden onder dynastieke impulsen, gelden daartoe als voornaamste motivering.⁶¹⁹ Die minstens weifelende houding ten aanzien van historische afbakeningen en categorieën, en zijn omgang met geschiedenis als wetenschappelijke discipline *tout court*, is menig lezer niet ontgaan. Zo wijst Lepenies op een fundamentele ambiguïteit die in Gehlens gehele oeuvre aanwezig is, en zich uit in een schommelen tussen een uit noodzaak met mondjesmaat aanwenden van historische data (zoals in *Urmensch und Spätkultur*), en een radicaal afwijzen ervan als irrelevant voor zijn naspeuringen.⁶²⁰ Die afwijzing klinkt het sterkst wanneer hij zich waagt aan een kritiek van het moderne samenleven. Het *Gesamtgebilde* waarover eerder sprake was, te weten het samengaan van wetenschap, techniek, bureaucratie en industrie, is nooit eerder gezien in de menselijke geschiedenis, en derhalve is het ook niet van enig nut om zich ter oriëntering met die historische wetenswaardigheden bezig te houden, zo luidt de toch wel zeer betwistbare (en niet van enig hodiëcentrisme gespeende) redenering. Of in zijn eigen, behoorlijk krasse bewoordingen:

„Unsere industrielle Welt ist *erstmalig*. Noch nie gab es, seit Menschen leben, eine entfernt vergleichbare Erscheinung, und bekanntlich lassen sich die Ausstrahlungen der Industriekultur bis in die letzten Kammern der geistigen Welt verfolgen. Es gibt also *keine historischen Analogien*. Die moderne Technik und Wissenschaft, die Fabrik, die Großstadt, die Motorisierung, die Presse – alles das ist noch keine 200 Jahre alt, in vielen Fällen jünger. Aus der Geschichte geschöpfte Kategorien sind daher in der Regel wenig ergiebig, die Geschichte ist für uns als Soziologen nicht Lehrmeister.“⁶²¹

Lepenies schrijft de origine van deze problematische omgang met de geschiedkunde toe aan de bewondering voor Vilfredo Pareto, wiens streven om tot zeer uitgekookte, tot de laatste essentie herleide inzichten als taxonomieën te komen eveneens door Gehlen wordt betracht (zonder overigens in zijn geschriften zulke uitzonderlijke graad van gestrengheid te realiseren). Over de methode van de auteur van de *Traité de sociologie générale* (1917) schrijft Gehlen begeistert: „Sie setzt die Fülle des geschichtlichen Daseins voraus, stößt sich aber davon ab und wird *bewußt unhistorisch*, indem sie alle diese Daten zusammenschüttet und nivelliert, um den Exakt menschlicher Verhaltensweisen zu

⁶¹⁹ *Seele*, pp. 96-99; cf. GEHLEN, A. (1961b/2004), 'Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit', 434-450 in *GA 6*, pp. 436-437

⁶²⁰ LEPENIES, 1967, pp. 51-57

⁶²¹ GEHLEN, A. (1965/2004), 'Genese der Modernität – Soziologie', 605-619 in *GA 6*, p. 611

gewinnen.”⁶²² Tommissen merkt in die context fijntjes op dat Pareto zich wel eerst te goed heeft gedaan aan historische kennis om pas in tweede instantie in te zetten op een radicaal synthetische schriftuur die dan de zuiverheidsgraad van een destillaat bereikt, terwijl het er bij Gehlen sterk op lijkt dat hij alleen iets in een historisch perspectief wil plaatsen wanneer er geen mogelijkheid meer is om eraan te ontsnappen.⁶²³ Een soortgelijk commentaar vindt men bij Weiß, die opmerkt dat Gehlen er een veeleer ruw begrip van geschiedenis en historiciteit op nahoudt, dat hem welhaast nooit voert tot een bevraging van zijn eigen begrippenkader dat hem integendeel volstrekt onproblematisch lijkt en, naar het voorbeeld van Pareto, binnen zulk perspectief een zekere *ontijdelijkheid* en kristallijne neutraliteit nastreeft.⁶²⁴ Het komt over alsof de historische loop der gebeurtenissen zonder meer aan Gehlen voorbijtrekt, zoals een rivier voorbij de bolders en de kaden, en dat bovendien volgens een strikt lineair verloop.⁶²⁵ Een lineair verloop dat er een is van ononderbroken *verval*, want: „Es zeigt sich, daß Gehlen, [...] die Geschichte als ein *Fortschreiten in der Auflösung* einer ursprünglichen naturgemäßen Einordnung des Menschen ins Naturseiende verstehen muß. An den archaischen Zuständen glaubt Gehlen also sowohl die dem Menschen zufolge seiner biologischen Konstitution gestellten Aufgabe wie die Bedingungen und Mittel ihrer Bewältigung am *reinsten* und am *eindringlichsten* aufweisen zu können.”⁶²⁶ Een erg pertinente observatie is dat, waarmee terecht wordt gesuggereerd dat Gehlen met zijn opdeling van de geschiedenis in enkele grote tijdsvakken slechts een enkel doel voor ogen had: een sterke tegenstelling kunnen creëren tussen enerzijds de archaische mens (*Urmensch*), die hij bewondert omwille van de uitmuntendheid waarmee hij zijn biologische gebreken en instinctarmoede door sociaal handelen binnen instituties weet te compenseren, en anderzijds de (laat-)moderne mens, die met zichzelf en zijn eigen subjectiviteit eigenlijk geen blijf meer weet in een wereld waarin hij vervreemdt en per saldo slechter af raakt dan de zogenaamde ‘primitieve mens’. Gehlen gewaagt in die context zelfs van een curieuze *gegenläufige Primitivisierung* van de moderne mens.⁶²⁷

Op die laatste, erg voorlopige aantekeningen, wordt aanstonds verder ingegaan, maar eerst moet ter verduidelijking nog een voorbeeld worden uitgewerkt van een *idée directrice* en bijhorende kerninstitutie zoals die bestond bij de archaische mens, die nog niet actief of bewust dieren teelde of aan akkerbouw deed. Een van de meest frappante fenomenen die men bij dergelijke jagers-verzamelaarssamenlevingen kon aantreffen, was

⁶²² GEHLEN, A. (1943), geciteerd in LEPENIES, 1967, p. 53

⁶²³ TOMMISSEN, P. (1994), ‘Gehlen – Pareto – Schmitt’, 171-203 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 171-182, in het bijzonder p. 175

⁶²⁴ Er moet evenwel worden opgemerkt dat het werk van Pareto en Gehlen qua effectieve uitwerking volstrekt onvergelijkbaar zijn. Zoals reeds aangestipt, vat Pareto zijn *Traité* op als een op schrift stellen van een taxonomie van het sociale, en krijgt dat streven vorm in een boekwerk dat veel weg heeft van een codex, enigszins vergelijkbaar met de systematiek van L. von Wiese of T. Parsons. Gehlen daarentegen is veel meer een stylist, die wel een zekere voorkeur heeft voor zakelijk geformuleerde beschouwingen, maar daarbij nooit zijn eigen stemmingen kan of wil verbergen.

⁶²⁵ WEIß, 1971, pp. 67; 91-94

⁶²⁶ WEIß, 1971, p. 135 [cursivering: M.B.]

⁶²⁷ *Seele*, pp. 35-38

de wijd verspreide institutie van het totemisme en de sociale diercultus.⁶²⁸ Op alle continenten zijn sporen van zo'n cultus teruggevonden, en de invloed ervan reikt volgens Gehlen zelfs tot het antieke Griekenland waar op een gegeven moment Artemis haar ontrouwe nimf Callisto verandert in een beer, die vervolgens door Zeus samen met haar zoon Arcas (die Zeus bij haar had verwekt) aan het firmament worden geplaatst als respectievelijk Grote en Kleine Beer. Dat laatste is misschien wat vergezocht; noodzakelijk om van totemisme *pur sang* te mogen spreken zijn in ieder geval: een groep van samen rondtrekkende mensen die zich op de een of andere wijze identificeren met een totemdier waarvan ze geloven dat uitgerekend dat dier de stamvader van hun groep is. Zulke opvatting impliceert meteen een zekere mate van reflectiviteit, die zich evenwel niet manifesteert als zelfbewustzijn, maar zich beperkt tot opvattingen over de eigen groep in relatie tot de buitenwereld (i.e. de omringende natuur, andere groepen, etc.). Cruciaal is dat men zich identificeert met een niet menselijk wezen, duidelijk verschillend van het eigen 'ego', maar dat binnen een bepaalde sociale groep wel de functie vervult van een 'alter', dat voor iedereen binnen die groep gelijk is, en waarmee iedereen eenzelfde verhouding heeft. Een verhouding die berust op het verinwendigen door ieder lid van de nomadische gemeenschap van aan het totemdier toegeschreven eigenschappen. Dankzij de figuur van het totemdier ontstaat er een basis waarop zich een bewustzijn van de eenheid van de groep kan vestigen, en een mate van wederkerigheid in de relaties tussen de groepsleden bewerkstelligt. Zo kunnen bijvoorbeeld prille vormen van arbeidsverdeling worden ontwikkeld (cf. Durkheim), in de overtuiging en het vertrouwen dat de participerende leden dezelfde niet-menselijke voorouder hebben, over dezelfde specifieke eigenschappen beschikken, en geen reële bedreiging voor elkaar inhouden, maar integendeel menen dat coöperatieve taakverdelingen kunnen bijdragen tot het in stand houden en ontwikkelen van de gemeenschap. De erkenning van het totemdier zorgt met andere woorden indirect voor een min of meer stabiele basis waarop het alledaagse handelen zich zonder behoefte aan voortdurende reflectie of gevoelens van onzekerheid kan enten – de acuutste noden worden aldus gegarandeerd door hetgeen Gehlen een *Hintergrundserfüllung* noemt, of, naar Pareto, *une bienfaisante certitude*. Het totemisme vrijwaart zo alvast een minimale *Daseinssicherheit* en verstevigt het 'sociale cement' van de groep, al kan zulke institutie vanzelfsprekend nooit in de plaats treden van de soms erg verstorende of destructieve, en dus inherent destabiliserende, natuurfenomenen waaraan de archaische mens permanent is blootgesteld.⁶²⁹

Relatieve bestaanszekerheid en sociale cohesie zijn beslist belangrijke elementen voor het duurzaam samenleven, maar daarmee is de volle potentie van het totemisme nog niet blootgelegd. De erkenning van het totemdier lokt immers ook nog diverse reguleringen op individueel en collectief niveau uit. Het bekendste verbod betreft het doden en opeten van het totemdier. Dat leidt al enigszins de 'wilde' menselijke aandriften in goede banen, maar resulteert meteen ook in het verbod op het vermoorden en verorberen van groepsleden. Het doden van een groepslid zou immers gelijk staan aan het ombrengen

⁶²⁸ *Mensch*, pp. 468-480; *U+S*, pp. 231-238

⁶²⁹ *U+S*, pp. 49-60

van het totemdier zelf, dat door elk van die groepsleden op de een of andere manier geïncorporeerd is. Moord zou dan weinig minder dan zelfdoding betekenen. De overwinning op de ooit mondiaal verspreide antropofagische praktijken vindt hier mede haar oorsprong. Meer nog: vermits het doden van het totemdier van een andere, feitelijk of verondersteld vijandige groep wél is toegestaan, kan bij een conflict de fysieke agressie worden beperkt tot het vellen van een exemplaar van dat dier tijdens een ritueel, dat op zijn beurt verder bijdraagt aan het onder controle houden of brengen van aandriften, en de onderlinge spanningen zonder noodzaak tot democide ritueel (maar ook effectief) stabiliseert. Zelfs protohistorisch bewustzijn onder de vorm van mythes vindt zijn oorsprong in het totemisme, meent Gehlen, en dan met name door het doorvertellen (i.e. *traditie*) van bepaalde gebeurtenissen en wijzen waarop rituelen werden uitgevoerd over verschillende generaties heen. Met deze gegevens voor ogen mag het niet verbazen dat het totemisme alle kenmerken in zich draagt die volgens hem idealiter in een samenleving aanwezig moeten zijn om de historisch concrete specimen van zijn 'Mängelwesen' een stabiel bestaan te gunnen.

De archaische mens is er – uiteraard niet als individu, maar als collectieven van verwanten die geloven in de afstamming van een totemdier – in geslaagd om zijn gebrekkige organische uitrusting te compenseren door het instellen van een leidende idee, gerealiseerd onder de vorm van wat men een kerninstitutie zou kunnen noemen. Die cruciale institutie, gekoppeld aan een netwerk van ondergeschikte handelingskaders zoals gebruiken, rituelen en gewoonten, is er verantwoordelijk voor dat de natuurlijke menselijke omgeving, waarin hij met zijn wereldopenheid als een van nature bedreigd wezen vertoeft, kon worden omgevormd tot een echte door mensen aangestuurde natuur, te benoemen als een *tweede natuur*, of nog: de bron van zijn *cultuur*. Dat alles is gebeurd, en Gehlen legt daar sterke nadruk op, zonder een vast plan voor ogen, ook niet door (uitsluitend) instrumenteel handelen, echter wel dankzij een zogenaamd *ideatives Bewußtsein*.⁶³⁰ Een uniek menselijk scheppend vermogen mag zulks worden genoemd, dat, in tegenstelling tot het daarmee conflicterende (maar deels ook complementaire) instrumentele bewustzijn, niet de natuurlijke (an)organische rijkdommen aanwendt om met brute kracht en technische hulpmiddelen de wereld te vertimmeren, maar een alle handelen overkoepelend grondmotief dat een soort blauwdruk van sociale orde inhoudt – en daardoor ook meteen een normatief, appellerend en zelfs dwingend karakter heeft.⁶³¹ Aangedreven wordt dat vermogen niet, in weerwil van hoe bijvoorbeeld Malinowski het zou proberen te vatten, door behoeften of functionaliteit,⁶³² maar door het sociaal handelen zelf in een pulserend proces dat Zijderveld patent omschrijft als „acting, thinking and feeling, in which an 'inner world' of experiences, thoughts and feelings, and an 'outer world' of facts and events relate to each other and constantly influence each other.”⁶³³

⁶³⁰ *Mensch*, p. 467

⁶³¹ *Mensch*, pp. 472-473

⁶³² *U+S*, p. 69

⁶³³ ZIJDERVELD, 2000, p. 54

Ondanks het verplichtende karakter van een institutie om het concrete handelen aan haar te conformeren, hoeft men volgens Gehlen geheel niet te vrezen dat zij het menselijke bestaan zou laten verstarren in vastgeroeste routines. Waar instituties voor instaan, en daarin meer dan behoorlijk performant zijn, is het voorzien van een funderende stabiliteit, die zowel het *duurzame* samenleven faciliteert, alsook het eigen zielenleven minder kwetsbaar maakt voor plotse wisselingen in aandriften en emoties. De eigenlijke puls van het innerlijke menselijke 'leven', de aan Goethes *Parabase* herinnerende vitalistische dynamiek van '*Gestaltung, Umgestaltung*', laten zij echter ongemoeid.⁶³⁴ Instituties zoals Gehlen die begrijpt, zijn in eerste instantie *vormen van vermaatschappelijking*, maar dan niet, zoals bij Simmel, vormen die ontstaan in de interactie tussen enkelvoudige individuen zonder een noodzakelijk verondersteld samenleven binnen een groep, clan of dies meer, maar opgevat als grote hulzen gevormd door het samenbrengen van diverse automatismen en gewoontes die binnen het handelen van een gemeenschap bestaan. De meest basale handelingspatronen waarmee de mens zich op hoogst individueel vlak ontlast ten aanzien van zijn wereldopenheid, worden op een geaggregeerd niveau als institutie omschreven en als samenlevingsnorm ingesteld.

Desalniettemin blijft aan instituties een zekere dubbelzinnigheid kleven: ze schijnen *eo ipso* leeg te zijn, hun vormen – zoals bij uitstek het gezin, de religie en rechtstaat – zijn overdraagbaar naar andere chronotopen, en hun inhouden kunnen doorheen tijd en ruimte veranderen, zoals concepten in leerboeken. „[D]ie Institution [wirkt] wie eine stilisierte, zeremonialisierte Leerform,“ tekent Gehlen op, „welche die verschiedensten Rivalitätsmotive und Zwecksetzungen in sich aufnehmen kann. Institutionen jeder Art sind in hohem Grade formalisierbar, sie werden 'transportabel', so wie der Formalismus der politischen Demokratie über die halbe Welt gewandert ist, mit jedoch jeweils sehr verschiedener Inhaltsbesetzung. Sie funktionieren dann ähnlich wie Begriffe: die auch, auf keinen raumzeitliche bestimmten Individualgehalt *bezogen*, ihn nur schematisch umreißen, und eben damit auf jeden *beziehbar* sind.“⁶³⁵ Daarin zit evenwel meteen ook die dubbelzinnigheid, want *uiteindelijk* zijn de reëel bestaande instituties wel degelijk door en door historisch getekend. Instituties waaraan geen effectief handelen meer is gekoppeld, blijven immers niet eeuwig bestaan, of leiden nog slechts een onwerkelijk leven in geschiedenisboeken of als bevreemdend relict. Wie onverwacht met instituties wordt geconfronteerd die hem vreemd zijn, zal misschien nog het dwingende karakter ervan opmerken, maar zal zich niet meer overeenkomstig dat *soll*-aspect weten te gedragen. Dit toont de sterkte aan van een institutie als vorm, die zeer autonoom kan bestaan, los van haar oorspronkelijke singuliere bestaansredenen, maar tegelijk wijst dit op de zinloosheid ervan wanneer niemand meer oog heeft voor wat die institutie kan betekenen als zinbehouden surplus dat boven een concreet handelen uitsteekt. Gehlen illustreert dit voortreffelijk: „In einem hochstilisierten Barocksaal bewegt sich niemand unbefangen; seinerzeit war dieser Stil auf ebenso barocke Verhaltensformen abgestimmt,

⁶³⁴ U+S, p. 100

⁶³⁵ U+S, pp. 43-44

die jetzt verschwunden sind, aber die Sollsuggestion ist geblieben – sie setzt sich in Gehemmtheit um, die modernen Besucher stecken die Hände in die Hosentaschen.”⁶³⁶

Ongemakkelijk de handen in de broekzakken stoppen, dat is iets wat de archaische mens in het aanschijn van zijn totemdier beslist niet deed. De soliditeit en vanzelfsprekendheid (*Fraglosigkeit*) van die en verwante instituties zorgden niet alleen voor een hierboven omschreven basis voor sociale cohesie, die evoluties in het vreedzaam samenleven mogelijk maakten (cf. ontstaan van arbeidsverdeling, veeteelt en landbouw), maar ook op een meer individueel vlak zorgt het nochtans stringente kader van instituties als ‘stabiele achtergrond’ voor meer belangwekkende activiteit op het ‘voorplan’ (cf. Goffman). Waarde- en zinvolle voortbrengselen van menselijke productiviteit ontstaan volgens Gehlen immers niet in een context van sociale wanorde of daar waar allerhande overtuigingen, *Gesinnungen*, ideetjes en emoties hoog opklaaien en zich kriskras door elkaar heen bewegen. Niet in sociale constellaties waar de uitdrukking ‘*too much discriminative strain*’ bestaat, niet in een toestand van sociale entropie (cf. Z. Bauman) mag men de grootste progressie verwachten, doch uitsluitend daar waar (sociale) zekerheden bestaan die onder geen beding ter discussie worden gesteld.⁶³⁷ Het mag dan wel zo zijn dat de wereldbeschouwingen van primitieve, en zeker ook nog feodale samenlevingen worden gekenmerkt door een zeer grote geslotenheid, waarin een sterke intolerantie bestaat ten aanzien van afwijkende en louter subjectieve roerselen,⁶³⁸ het is volgens Gehlen echter precies die beperking van de individuele vrijheid, ‘versloten’ in instituties, die de beste waarborg biedt opdat het individu zich uiteindelijk ten volle zou kunnen ontwikkelen. Sterker nog: „Sich von den Institutionen konsumieren zu lassen gibt einen Weg zur Würde für jedermann frei [...] [D]ie Institutionen dürfen Forderungen stellen, weil sie uns aufrecht halten.”⁶³⁹ Wanneer men zich niet kan beroepen op de normzetting en de ontlastingscapaciteiten van een institutie zoals een cultus, een rechtssysteem of een duidelijk staatsbestel, zo luidt de achterliggende redenering, dan is ieder individu aan zichzelf overgeleverd, met als gevolg een overvloed aan te nemen beslissingen, zonder helder kader waarbinnen men die afwegingen kan plaatsen. Beter is het dan zich gewillig en volledig door die instituties te laten opslokken. Daarom ook onderwijst Gehlen, de vroeg-twintigste-eeuwse Duitse liberale politicus Friedrich Naumann parafraserend: „[W]er Menschen bilden will, muß Korporationen schaffen. Aller Geist, der nur individualistisch wirkt, verflattert; sobald der Geist als Organisationsgeist auftritt, wird er konstruktiv.”⁶⁴⁰

Gehlen vergaloppeert zich met die frasering enigszins, vermits het hem niet te doen is om de opbouw van in zijn ogen steeds vluchtige, want vanuit een louter doelmatig streven ontwikkelde organisaties,⁶⁴¹ echter wel om het gestalte geven aan duurzame

⁶³⁶ U+S, p. 26

⁶³⁷ U+S, pp. 46-49

⁶³⁸ U+S, pp. 23-24

⁶³⁹ GEHLEN, A. (1970), *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main / Bonn: Athenäum Verlag, p. 75

⁶⁴⁰ U+S, p. 49

⁶⁴¹ U+S, pp. 38-40; GEHLEN, A. (1994/2004), ‘Post-histoire’, 352-361 in *GA 6*

instituties. Gilden en ambachten bijvoorbeeld behoren daar zeker toe; hun werking veronderstelt niet zonder reden heel wat meer (geestelijke) inzet en betrokkenheid dan de uitgekende 'organisatiegeest' van pakweg een hedendaags logistiek bedrijf. De kern van de boodschap is niettemin gemakkelijk verstaanbaar. Instituties oefenen ongetwijfeld een zekere dwang uit, en misschien leggen ze zelfs een waar juk op, maar wanneer ze goed functioneren is dat uiteindelijk niet echt hinderlijk, en spreiden ze integendeel een sterke emanciperende, zelfs *bildende*, kracht tentoon. Instituties emanciperen omdat ze het 'Mängelwesen' effectief ontlasten van een permanente bekommernis om zijn primaire behoeften, en bij uitbreiding een minimaal handelingskader bewaken dat binnen een tijdruimtelijk bepaalde horizon een zekere en zorgeloze 'achtergrond' verschaft waartegen het maatschappelijke leven zich in volle intensiteit kan afspelen.⁶⁴² Sociale essentialia zoals een clan of gezin als kleinste samenlevingsverband, maar ook een rituele diercultus of een heuse monotheïstische eredienst met praalkerken en zangkoren, het ambachts- en gildewezen of de aristocratische salon, het gewoonterecht of de jurisdictie van een parlementaire democratie, en zelfs zoiets als de stilzwijgende afspraak hoe lang het mag duren vooraleer iemand een ontvangen brief beantwoordt: stuk voor stuk zijn het onmisbare instituties met een vaak lange traditie. Stuk voor stuk zijn het intersubjectieve handelingspatronen die al geruime tijd niet meer worden herkend als *ad hoc* instrumenten voor de oplossing van een particuliere kwestie; integendeel worden ze gekenmerkt door een bovenpersoonlijke ordening, met een geldigheid en legitimering *sui generis* – ze verwerven als het ware een *eigenauthentische Gültigkeit*. Een gezin bijvoorbeeld draagt zowel op individuele basis bij aan het realiseren van een aantal vermoede basisbehoeften zoals stabiliteit, affectie en geborgenheid, en is in die zin alvast een institutie die meerdere doelen tegelijk kan helpen realiseren (i.e. *Mehrzwecke-Institut*), maar staat bovenal symbool voor een set van maatschappelijk gesanctioneerde verwachtingen en handelingskaders, los van een concrete situatie of specifiek doel (i.e. *Mehr-als-Zweck-Institut*). Een goed functionerende institutie werkt dus heel wat verder door dan louter haar naam laat vermoeden, inclusief een daarmee samenhangende sterk normatieve dimensie, of, zoals Gehlen het met veel overtuigingsdrang stelt:

„Das Wesentliche einer dauerhaften Institution ist ihre Überdeterminiertheit: sie muß nicht nur im nächsten, praktischen Sinn zweckmäßig und nützlich sein, sie muß auch Anknüpfungspunkt und 'Verhaltensunterstützung' (*behaviour support*) höherer Interessen sein, ja den anspruchsvollsten und edelsten Motivationen noch Daseinsrecht und Daseinschancen geben: dann erfüllt sie die tiefen vitalen, aber auch geistigen Bedürfnisse der Menschen nach Dauer, Gemeinsamkeit und Sicherheit – sie kann sogar etwas wie Glück erreichbar machen, wenn dieses darin besteht, im Über-sich-Hinauswachsen nicht allein zu bleiben.“⁶⁴³

Een treffender citaat om aan te duiden hoeveel belang Gehlen hecht aan stabiele en duidelijk herkenbare instituties, kan men zich moeilijk wensen. Een weinig gechargeerd of niet; dat Gehlen het menselijke geluk en zijn kansen op een geestelijke ontwikkeling

⁶⁴² U+S, pp. 66-67

⁶⁴³ Seele, p. 130

ten nauwste verbindt met de ondersteunende aanwezigheid van instituties die voor hem even reëel en tastbaar zijn als eender welk object, maakt in ieder geval de kern uit van zijn denken over mens, samenleving en cultuur. Dat laatste begrip is hier echter nog maar weinig ter sprake gekomen, en met opzet, want pas nu heeft het zin duidelijk te maken welke inhoud Gehlen daaraan geeft. Cultuur is voor hem immers niet veel meer dan het conglomeraat van al die ontelbare kleine en grote intersubjectieve ontlastingsmechanismen die zo-even als instituties werden voorgesteld. Tenminste, voor zover ze door overlevering een vaste en vanzelfsprekende plaats hebben verworven binnen een normatieve blauwdruk voor de samenleving. Om tot het domein van de cultuur te mogen worden gerekend, dienen instituties over een meer dan behoorlijke 'stamboom' te beschikken en moeten ze passen binnen een 'verstandig' samenlevingsplan dat eenieders levensloop duurzaam richting kan geven. In de meest enge, doch door een humanisme zoals dat van Vico getekende, opvatting over cultuur die men bij Gehlen aantreft, omvat dit concept de grote traditievolle handelingskaders en geestelijke *Leitmotiven* van een samenleving, de *culturele immobiliën* zoals hij ze ook wel eens noemt,⁶⁴⁴ die zeker niet alleen bij de intellectuele en maatschappelijke elites bekend zijn en hen tot voordeel strekken, maar tevens de 'kleine lieden' moet inspireren en dwingen tot sociaal verantwoorde gedragingen en handelingen. Fratsen en strapatsen kunnen daar óók en probleemloos toe behoren, maar dan wel netjes geïnstitutionaliseerd als narrenpraat of carnavalstoet.

Onder cultuur mag men bijgevolg begrijpen al die vormen van vermaatschappelijking en bijhorende discoursen die ontstaan als uitwerking en ondersteuning van een chronotoopgebonden *idée directrice*. „Kultur ist ihrem Wesen nach ein über Jahrhunderte gehendes Herausarbeiten von hohen Gedanken und Erscheinungen,” tekent Gehlen in een van zijn zeldzame pogingen tot expliciete definiëring op, „aber auch ein Umgießen dieser Inhalte zu festen Formen, so daß sie jetzt, gleichgültig gegen die geringe Kapazität der kleinen Seelen, weitergereicht werden können, um nicht nur die Zeit, sondern auch die Menschen zu überstehen.”⁶⁴⁵ Daaruit mag men afleiden dat cultuur voor Gehlen per definitie is gekoppeld aan traditie en het conserveren van precies die institutionele vormen welke doorheen de tijd hun maatschappelijk deugdelijke – begrijp: civiliserende – werking hebben getoond. Daarin mag men uiteraard de signatuur van een conservatief denker herkennen, alhoewel dit in eerste instantie moet worden begrepen als een uiting van een wezenlijk pragmatische ingesteldheid. Gehlen zelf wijst er namelijk op dat zijn normatieve idee van het bewaren 'van wat werkt' „niemals perfekte und ideale Zustände” omvat, en zeker geen rigoureuus conservatisme impliceert, hetgeen volgens hem overigens quasi onbestaanbaar is (met het oude Chinese keizerrijk als notoire uitzondering).⁶⁴⁶ Integendeel houdt Gehlen vast aan de basisgedachte dat slechts op een stevig fundament iets nieuws en rijkers kan en moet worden opgebouwd; vooruitgang en ontwikkeling staan daarom voor hem niet noodzakelijk op gespannen voet met traditie, zoals de grote

⁶⁴⁴ Seele, p. 58

⁶⁴⁵ U+S, p. 25

⁶⁴⁶ GEHLEN, A. (1959/2004), 'Tradition und Fortschritt', 410-419 in GA 6, p. 417.

verlichtingsdenkers laten uitschijnen, maar veronderstellen precies een forse „Unterbau von Traditionen.”⁶⁴⁷

De stabiliteit die door traditie als sociaal fundament wordt beoogd, is echter geen zekerheid. Maatschappelijke vooruitgang en ontwikkeling steunen immers hoe dan ook op experiment en risico, en intrageren met de typisch menselijke *Weltoffenheit* en diens ‘nog niet vastgelegde’ aard. Het is dus alleen in potentie dat de mens zichzelf en zijn samenleving over de eeuwen heen kan verbeteren door te gehoorzamen aan het *besoin de faire quelque chose* (cf. Pareto): de door Gehlen veronderstelde verplichting tot handelen of *Reaktionsdruck* waarmee de mens van nature zou zijn toegerust alsof het een zeldzaam residu van een menselijk instinct betreft.⁶⁴⁸ De combinatie van die onweerstaanbare, misschien ingeboren, drang tot (desnoods onbestemd) handelen, een min of meer als noodzakelijk verstaan streven naar behoud van instituties die effectief stabiliserend werken – Gehlen laveert in zijn beschouwingen tussen de vermeende praktijk van een *produktives Akzeptieren* van instituties⁶⁴⁹ en een *konservierender Grundwille*⁶⁵⁰ – en de altijd aanwezige onzekerheden van de menselijke geworpenheid in een (*Kultur-*)*Welt*, zorgt ervoor dat cultuur te allen tijde een hachelijke onderneming blijft. Ter verduidelijking van deze redeneertrant herinnert Gehlen aan de lange weg die een aantal bekende instituties hebben afgelegd om door een opeenvolging van steeds bijgeschaafde geboden tot een (plusminus) optimaal stabiliserende toestand te komen: „Es sind sehr langsam, über Jahrhunderte und Jahrtausende herausexperimentierte feste und stets auch einschränkende, inhibitorische Formen wie das Recht, das Eigentum, die monogame Familie, die bestimmt verteilte Arbeit, welche unsere Antriebe und Gesinnungen, sehr mühsam heraufgedrückt, heraufgezüchtet haben auf die hohen exklusiven Ansprüche, welche Kultur heißen dürfen.”⁶⁵¹ Hoe waardevol dat alles ook moge zijn, toch blijft er steeds ruimte voor verbetering, en de mens zal ook niet aarzelen om daartoe handelingen te stellen die hem gepast lijken binnen een bepaald tijdsgewricht. Helaas, jammert Gehlen, kan dat al te gemakkelijk desastreuze gevolgen hebben, want „[d]iese Institutionen sind so riskiert, wie der Mensch selbst, und sehr schnell zerstört[.]” Daarom moeten die instituties op permanente basis „versteift, hochgehalten und hochgetrieben werden,” want in het andere geval, „dann primitivisieren wir schnell, dann vernatürlicht sich der Mensch und wird zurückgeworfen auf die konstitutionelle Unsicherheit und Ausartungsbereitschaft seines Antriebslebens.”⁶⁵² Kortom, de mens bouwt de instituties die hij zo nodig heeft om aan zijn organische zwakten te ontkomen slechts uit in een context waarin cultuurverval steevast om de hoek loert van iedere inspanning tot ontwikkeling en civilisatie. Ultieme zekerheid en stabiliteit bereikt hij nooit, altijd dreigt een overgave aan (meer-dan-) primitieve aandriften en sentimenten die het dierlijke

⁶⁴⁷ GEHLEN, 1959/2004, p. 410

⁶⁴⁸ *U+S*, pp. 156-163

⁶⁴⁹ *U+S*, p. 101

⁶⁵⁰ GEHLEN, A. (1964a/2004), ‘Über kulturelle Evolutionen’, 315-329 in *GA* 6, p. 318

⁶⁵¹ *U+S*, p. 120

⁶⁵² *U+S*, p. 120

niveau niet overstijgen. Een menselijke samenleving uitbouwen staat gerant voor een niet aflatend balanceren tussen cultuur en barbarij – vandaag niet anders dan in het verleden.

De in dit hoofdstuk ondernomen exploratieve tocht dwars doorheen Gehlens oeuvre, opgevat als een aandachtig luisteren in de traditie van Gadamer, zou zich nog kunnen voortzetten langsheen onder meer uitdiepende beschouwingen over de positie van de wijsgerige antropologie en de sociologie als wetenschappen, of het zoeken naar verwantschappen met het denken van George Herbert Mead, Niklas Luhmann of Hannah Arendt. Die zijpaden zouden echter verdonkeremanen dat Gehlens mens- en maatschappijbeelden hier slechts uitgebreid werden toegelicht om een antwoord te kunnen bieden op enkele eerder geformuleerde vragen. Allereerst die vragen welke werden geëvoceerd naar aanleiding van Gehlens opvallende geloofsbelijdenis – de confessie dat het (Duitse) Bildungshumanistische cultuurideaal onversaagd strijdt om haar overleven in een haar vijandig gezinde era. Vragen dus naar de werkelijkheid, de eigentijdsheid en de menselijkheid van Vladimir en Estragon, die, terwijl ze tot de volgende dag wachten op Godot, elkaar uit verveling jennen, en gelijkaardige vragen betreffende Joseph K. als deerniswekkende gegijzelde van de bureaucratie, Gustav von Aschenbach als rusteloze reiziger en heimelijke minnaar, Hans Castorp die onbedoeld transformeert van sanatoriumgast tot ziekelijk dolende in de discussies tussen Naphta en Settembrini, en Harry Haller, Hesses steppewolf die zich oefent in het nergens thuis horen, tenzij misschien in de verloren werelden van Goethe en Jean Paul. Vragen met andere woorden naar de realiteit en de levensvatbaarheid van de moderne mens en diens cultuur in meerdere mogelijke verschijningsvormen. En dan, in tweede, maar niet minder belangrijke orde, de vragen naar Gehlens ressentiment, zijn zelfhaat misschien ook, zijn verondersteld reactionaire gezindheid – kortom, vragen naar zijn *grondstemming*, vakkundig opgeroepen door onder meer Freyer, Lepenies, Sloterdijk en Habermas. De zoektocht naar mogelijke antwoorden heeft stap voor stap een heel wetenschapsprogramma ontbloot, dat zich hier en daar sterk normatief en suggestief toont, en het eindoordeel over de moderne mens en zijn cultuur soms betrekkelijk voorspelbaar voorbereidt (zoals snel zal blijken). Als doel en slot van dit hoofdstuk moet alleen nog de twintigste-eeuwse westerling langer dan een ogenblik in Gehlens radiografische kamer worden gelokt en vastgehouden, opdat hij in zijn naaktheid ‘definitief’ op de gevoelige plaat kan worden vastgelegd – evenwel niet zonder aanvullende beschouwing over het instrumentarium van de doorlichtende fotograaf.

DE MODERNE
MENS EN ZIJN
CULTUUR
DOORLICHT

Voor het maken van zulke ‘culturele röntgenopnamen’ zouden de genoemde theater- en romanfiguren beslist in aanmerking komen als exemplarische specimen van de laatmoderne mensen die hier de aandacht opeisen. Hoe onderscheiden ze ook zijn, wat hen bindt is hun fundamenteel andere opstelling ten aanzien van de gemeenschap en haar instituties dan de eerder opgevoerde schurken van Kafka. Die naamloze booswichten hadden er maar weinig moeite mee om Gehlens devies en ordewoord op te volgen en zich te verenigen in corporaties, ja, zich zelfs te laten opslokken door hun gemeenschap en de ermee verbonden instituties. Ook hun handelen stemt overeen met het verwachtingspatroon van wie zich laat leiden door nimmer in twijfel getrokken

vanzelfsprekendheden; tradities en routines staan bij hen hoog aangeschreven, overmatige reflectie wordt honend terzijde geschoven. Voornamere gildemeesters dan Kafkas schurken mag men zich eigenlijk niet wensen. Een voortdurende reflectie, een neiging tot tobben en een uitzonderlijk grote mate van zelfbewustzijn treft men daarentegen aan bij de personages wier namen bij de geletterde Europeaan voldoende bekend zijn. Enkele onder hen, zoals Hesses Harry Haller, Papinis Ottone Kressler of Musils Ulrich leunen qua chronische reflectiedrang en marginale maatschappelijke positie zelfs dicht aan bij de vreemde 'intellectuele voddenrapers', de benjaminiaanse *Lumpensammler frühe im Morgengrauen*, geboren en getogen in de grootstad, waarvoor onder anderen Kracauer, Kraus, Simmel en Ortega y Gasset model stonden. Het mag daarom niet verrassen dat Gehlen uitgerekend die voor romanciers zo dankbare drang tot eindeloos (en vaak doelloos) nadenken over alles, tot de meest vanzelfsprekende traditie of basishandeling toe, en liefst nog in behoorlijk abstracte formuleringen, aanstipt als een van de meest karakteristieke eigenschappen van de (laat-)moderne mens. Niet alleen de (beeldende) kunstenaar heeft er, zoals eerder geïllustreerd aan de hand van Kandinsky en Mondriaan, mee te kampen, welhaast ieder lid van de *Industriegesellschaft des Massenzeitalters* is er volgens hem mee besmet.

Die wijd verspreide pathologie met als voornaamste symptomen piekeren en verveling (cf. Steiners *ennui*) – begrijp: niet-handelen – draagt bij Gehlen de naam *subjectivisme*. De ziekteverwekker is gauw te vinden. Zoals reeds eerder aangestipt, hanteerde Gehlen de notie van de twee of drie absolute *Kulturschwellen* met het oog op het scherpstellen van tegenstellingen tussen, ten eerste, de (geïdealiseerde) archaisch-prometeïsche mens die genoeg had aan de diverse uit- en nevenwerkingen van het totemisme om zich verzekerd te weten van een min of meer stabiel bestaan, ten tweede, de (ook al stereotype) sedentaire mens die al te snel het monotheïsme omarmde en zich zo langzaam distantieerde van een direct contact met de niet-menselijke natuur hoewel hij zich gelukkig wel kon beroepen op een uitgebreid stelsel aan stabiele instituties, en tot slot, de empirisch goed te observeren moderne mens die de industriële revolutie ondergaat en terecht komt in een maalstroom die hem effectief psychisch sloop. Het hoeft beslist geen betoog dat de industriële samenleving met haar democratische tendensen er wezenlijk anders uitziet dan de agrarische en feodale die haar vooraf ging. Wat daarbij meestal meteen in het oog springt, en dat is hier wel van belang, is de nadrukkelijke aanwezigheid van machines en andere technische instrumenten in het nieuwe tijdperk. Oswald Spengler en Martin Heidegger, of daarna Jacques Ellul en Ivan Illich zijn wellicht de bekendste, maar beslist niet enige denkers die de ontwikkeling van de techniek en haar (ook morele) consequenties tot scharnierpunt van hun maatschappijkritiek maken, en dat op een bijzonder kritische, soms zelfs ronduit vijandelijke wijze. Gehlen volgt hen daarin enigszins, maar beslist niet fanatiek. Wanneer Gehlen zich over techniek uit, is dat in beginsel zelfs met een behoorlijk positieve ondertoon. Herhaaldelijk wijst hij bijvoorbeeld op de noodzaak of tenminste grote zinvolheid van de techniek voor de lotsverbetering en de zelfverwerkelijking van het '*Mängelwesen*'. Techniek toont zich voor de mens op diverse wijzen hulpvol: ter aanvulling van vermogens en organen waarover de mens fysiek niet kan beschikken (e.g. vliegen), als versterking voor een handelen dat

anders veel meer inspanning zou kosten (e.g. een spijker in een houtblok hameren), maar ook als pure ontlasting, ofwel het quasi overbodig maken van een menselijke orgaaninzet (e.g. wielen om een last in een karretje voor te duwen in plaats van op de schouder mee te zeulen). Het verlies van al deze hulpmiddelen zou ongetwijfeld een verarming, zo niet een aderlating, betekenen voor de kosmopolitische mens zoals hij eerder werd voorgesteld.

Blinde angst en onbehagen ten aanzien van de techniek als een ongedifferentieerd gegeven, als was het een bedreigende cycloop, beschouwt Gehlen bijgevolg als ridicuul. Een essay over dit thema, veelzeggend getiteld *Das Vorurteil gegen die Technik*, vat Gehlen zelfs hoogst geamuseerd aan met de waarneming: „Über alle Bereiche des Schrifttums, von der Philosophie bis zur Romanliteratur, verbreitet sich heutzutage eine kulturkritische Literatur pessimistischer Färbung, die häufig mit düsteren Prognosen einer entseelten Roboterwelt durchsetzt ist.”⁶⁵³ Zulke duister gestemde, veralgemenende fantasieën getuigen niet bepaald van een helder inzicht in hetgeen techniek voor de mens betekent, meent Gehlen. In *Die Seele im technischen Zeitalter* expliciteert hij: „Wenn man unter Technik die Fähigkeiten und Mittel versteht, mit denen der Mensch sich die Natur dienstbar macht, indem er ihre Eigenschaften und Gesetze erkennt, ausnützt und gegeneinander ausspielt, so gehört sie in diesem allgemeinsten Sinne zum Wesen des Menschen.”⁶⁵⁴ Techniek behoort de mens, die de natuur naar zijn hand probeert te zetten, wezenlijk toe. Sterker nog, zoals Tijmes het vanuit zijn Gehlenlectuur treffend formuleert: „de mens is naar zijn aard technicus.”⁶⁵⁵ Van vijandigheid is geen sprake, tenminste zo lang de mens die natuur van nabij, ‘uit de eerste hand’ ervaart, en zich ten volle bewust is van het waarom en het functioneren van de instrumenten die hij ter beheersing van het ‘wilde’ nodig heeft. Techniek is voor de mens een ‘*nature artificielle*’, die resoneert met zijn noden en gebreken. Opdat techniek haar hulpvaardigheid zou behouden en geen verschrikkingen zou opwekken, mag die nauwe band tussen een ‘tekort’ en het aanreiken van een hulpvaardig ‘instrument’ evenwel nooit worden doorgeknipt. Precies daar situeert zich in het nieuwe tijdvak echter een gewichtige dreiging, die met name tot uiting komt in de ongeziene snelheid waarmee technische vernieuwingen elkaar opvolgen.

Zoals Simmel eerder al opmerkte, vergt iedere vernieuwing net als eender welke prikkel een zekere psychische inzet, een tijdsnede die ruim genoeg is om verstandelijk en handelend ‘greep’ te krijgen op het nieuwe. Zoals bekend is dat een van de ‘kosten’ verbonden aan ‘s mensen *Weltoffenheit*, die zich in een moderne, en liefst nog grootstedelijke context ten volle uit. „Die moderne Kultur ist die strapaziöseste, die je existiert hat, die Nervenbelastung ist ungeheuerlich”, stelt Gehlen met volle overtuiging en tegelijk verwondering vast.⁶⁵⁶ Het helse tempo waarmee technische ontwikkelingen zich in de afgelopen twee- tot driehonderd jaar manifesteren, oefent een onbetwistbare

⁶⁵³ GEHLEN, A. (1954/2004), ‘Das Vorurteil gegen die Technik’, 164-169 in GA 6, p. 164

⁶⁵⁴ *Seele*, p. 7

⁶⁵⁵ TIJMES, P. (1992), ‘Arnold Gehlen: het antropologisch vertrekpunt’, 177-204 in ACHTERHUIS, H. [RED.], *De maat van de techniek*, Baarn: Ambo, pp. 185; 202

⁶⁵⁶ GEHLEN, A. (1953a/2004), ‘Mensch und Technik’, 141-150 in GA 6, p. 147

druk uit; een 'overdruk' veroorzaakt door een teveel aan 'abstracte concentraten', i.e. instrumenten, machines, bureaucratische protocollen en andere technische data, waarmee de mens nog slechts moeizaam een nauwe, geheel verinwendigde band kan onderhouden.⁶⁵⁷ Het begrijpen van een hydraulische machine, en vatten welke ingrepen op de natuur daarmee mogelijk zijn, vergen immers heel andere kundes dan de voordien door traditie overgeleverde bouw en het gebruik van een windmolen of een waterrad. Idem dito voor het telegrafieapparaat en de daguerreotypie, de inductiestroom en *3D-printing*, in contrast met over de eeuwen heen onmisbaar gebleken basistechnieken gebaseerd op het archaische trio vuur, touw en mes.⁶⁵⁸

Gehlens onzekerheid springt nochtans in het oog wanneer hij een antwoord probeert te verzinnen op de aan zichzelf gestelde vraag welke sociale gevolgen men van het „überstürzte Tempo” van de technische verwezenlijkingen mag verwachten. „Wir fühlen uns wie verwickelt in einem Erdrutsch mit unübersehbaren Folgen”, vat hij de algemene stemming samen van zijn tijd zoals hij die ervaart. Een onrustwekkende aardverschuiving, „den die Menschen zwar verursacht haben, aber nicht verantworten, denn der Fortschritt ist seinem Wesen nach eine Sache, die niemand verantwortet”, vult Gehlen nog aan.⁶⁵⁹ Techniek heeft, net zoals de bredere cultuur eigenlijk, een Janushoofd: ze lokt voor- en tegenspoed uit, ze verschaft het menselijke leven faciliterende instrumenten die zijn biologische ongespecialiseerdheid kunnen opvangen, maar ze kan evengoed een ziekmakende of zelfs dodelijke uitwerking kennen, en dat niet alleen in tijden van oorlog. Dat is op zich niets nieuws, maar de technische versnelling, de „autokatalytische Beschleunigung”, de „selbstanreizende Multiplikation von Multiplikationen” leidt nu naar een *beschleunigte Welt* zonder officiële directie, zonder enige formeel verantwoordelijke actor, met daarentegen slechts die ene zekerheid dat de technische ontwikkeling zichzelf niet zal stoppen of reguleren – een opvatting die ongeveer een halve eeuw later door Hartmut Rosa nog eens uitdrukkelijk in de verf werd gezet.⁶⁶⁰

Ondanks deze weinig gemoedsrust verzekerende bevindingen, keert Gehlen zich nooit bruut tegen de techniek, ook niet tegen die in de tegenwoordige tijd. Er is geen reden om tegen haar polemieken te voeren; problematisch is immers niet de techniek *eo ipso*, wel de verknoping van techniek met wetenschap, bureaucratie en industriële productiewijzen tot het al vaker genoemde *Gesamtgebilde* of *Großapparat*. Merkwaardig genoeg wijdt Gehlen zelden over die notie uit, maar de voorstelling van oude, waarde- en traditievolle instituties die zich met elkaar verbinden tot een reusachtig, ongrijpbaar *monstrum*, past moeiteloos binnen zijn bredere opvattingen over institutioneel verval. Dat klinkt vreemd, ofschoon de paradox zich eenvoudig laat verstaan. In de moderniteit laten zich volgens Gehlen twee grote tendensen optekenen, die elkaar versterken in hun consequenties. Een eerste tendens is die van een *Institutionsabbau*, een proces van desintegratie zoals zich dat in mindere of meerdere mate laat optekenen wanneer het gaat om het belang en de

⁶⁵⁷ GEHLEN, A. (1953b/2004), 'Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie', 151-163 in *GA 6*, pp. 158-159

⁶⁵⁸ GEHLEN, 1953a/2004, pp. 143-147

⁶⁵⁹ GEHLEN, 1954/2004, p. 169

⁶⁶⁰ GEHLEN, A. (1963a/2004), 'Die beschleunigte Welt. Leitmotive der Industriegesellschaft', 180-188 in *GA 6*, p. 183; ROSA, H. (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

autoriteit die aan bijvoorbeeld het gezin, de religie en de schone kunsten worden toebedeeld. Het moderne individu distantieert zich duidelijk van deze instituties, die bijgevolg aan een gelijkaardig verval worden prijsgegeven als de eerder genoemde barokke omgangsvormen. In omgekeerde richting is er de opvallende clustering van instituties tot nieuwe, vanuit een verlicht denken rationeel en wetenschappelijk vormgegeven superstructuren.

Die nieuwe constellaties, die zich laten vertegenwoordigen door *organisaties* (i.e. bedrijven, bureaucratische administraties, privaat- of publiekrechtelijke instellingen zoals ziekenhuizen en scholen), oefenen wel een druk uit op het individu dat zich gewillig moet laten meten, onderzoeken en anderszins kwantificerend beoordelen door werkgever, arts en bureaucraat, maar tegelijk blijven ze, vooral op moreel vlak, hoofdzakelijk *leeg*, plaatsen ze zich buiten de tradities en zo ook buiten het domein van de cultuur. In het beste geval, zoals in de continentaal-Europese welvaartsstaat, spreiden ze een zekere barmhartigheid, of, zoals Gehlen het vol afkeer formuleert, een *weekhartigheid*, een *humanitarisme* of ‘*Masseneudaimonismus*’ tentoon.⁶⁶¹ Zulke ethiek ten gunste van de ‘ellendige middelmatigheid’ beschouwt Gehlen echter als waardeloos, gelijk aan een, uitgedrukt in nietzscheaanse termen, *Sklavenmoral*. Zowel het proces van samenvoeging van oude instituties tot een *allmächtige Superstruktur*, als het verbrokkelen van bestaande traditievolle handelingskaders leiden dus tot het verzelfstandigen of, sterker, *verwezen* van het individuele subject ten aanzien van die structuren die hem in het verleden, *a fortiori* in premoderne tijden, hielpen om zijn organische gebreken te compenseren en een bestaan met een minimale stabiliteit op te bouwen. Zelfs de humaniora gaan ten onder aan de druk van het *Gesamtgebilde*; de echte wijsheid kwijnt weg onder het juk van de wetenschappelijke ontwikkelingen die zich een mate van specialisatie hebben aangemeten, die alleen kan zijn ontstaan na een besmetting met geestesvijandige bureaucratische ideaalbeelden. Ook daarop kan het individu zich dus niet meer verlaten in de hoop een betrouwbare steun te vinden.⁶⁶² Precies deze opvattingen vormden er voor Habermas goeddeels de reden toe om Gehlen als *Gegenaufklärer* te bestempelen, hoewel het absoluut geen uitgemaakte zaak is dat Gehlens afkeer voor de Verlichting verder reikt dan de uitwassen en ontsporingen ervan. Nogmaals moet in deze context worden verwezen naar Gehlens confessie, die toch een uiting is van een gehechtheid aan het klassieke humanisme, en dus aan een renaissancedenken dat voorbereidt op de Verlichting. Bijzonder treffend, en vervuld van melancholie en ressentiment om wat is verloren gegaan, tekent Gehlen in *Urmensch und Spätkultur* zijn visie op, die ook gerust als alternatieve geloofsbelijdenis mag gelden:

„Was in der modernen Welt die Sprache der Begrifflichkeit nicht spricht, ist überhaupt nicht öffentlichkeitsfähig, und gerade deswegen gibt es die Sehnsucht nach dem ‘Mythos’. Das Wissen hat eine soziale Funktion bekommen, sagte schon d’Alembert, es bildet die Atemluft, der wir das Leben verdanken. Folglich ist auch die Bildungsidee verwissenschaftlicht, es gibt nicht, wie noch zur Goethezeit, ein Schonverständigtsein darüber, was das am meisten Wissenswerte ist,

⁶⁶¹ GEHLEN, 1970, pp. 79-93

⁶⁶² GEHLEN, A. (1963/1978), ‘Aufbau und Wandel der Gesellschaftsstruktur’, 49-59 in *GA 7*, pp. 56-57

und noch weniger darüber, daß hier auch das am meisten Anschauenswerte liegen müsse. Die Genauigkeit im Einzelnen, die Resignation betreffs der großen Fragen, das Bewußtsein der Vorläufigkeit des Festgemachten und eine Gewißheit, die sich an Ausschnitten festhält, bieten kein günstiges Klima für die pädagogischen und kulturpolitischen Leidenschaften, wie sie früher den klassischen Humanismus begeisterten.”⁶⁶³

Een hoofdrol, maar allerm minst een glansrol, is binnen het veronderstelde distantiëringsproces tussen het individu en de traditievolle instituties weggelegd voor nog een ander verwant fenomeen waarmee eerder al Simmel, Kracauer en, zoals nog zal blijken, ook Adorno het moeilijk hebben: arbeidsdeling. Onbekend was die notie in archaische en premoderne tijden, waarin daarentegen wel zoiets bestond als arbeidsverdeling, te begrijpen als het maken van afspraken binnen een sociale groep over wie welke taken zal uitvoeren, met idealiter de geschiktheid en vaardigheden van elkeen als uitgangspunten. Specialist in het uitvoeren van een sociaal erkende deeltaak mag men hen, zo men wil, al net noemen; eenzijdig opgeleide experts of vakidioten nog bij lange niet.⁶⁶⁴ Geen middeleeuwse (of vroegmoderne) messenmaker bijvoorbeeld zou op het domme idee zijn gekomen om het snijden en bewerken van het hout voor het handvat en de messchede in gedachten en in praxis los te koppelen van het vervaardigen van een lemmet waaraan naderhand een juiste scherpte kan worden gegeven. Die idee is dom en dwaas omdat een mes een instrument uit een stuk is, vervaardigd met het oog op een specifieke toepassing – ook een mes ontworpen voor een hele waaier aan toepassingen blijft een speciaal daartoe ontwikkeld multifunctioneel instrument. Die idee is bovendien krankzinnig omdat het vervaardigen van een mes een ambacht is waarvan het eindresultaat alleen kan bekoren en bevredigen wanneer de maker alle noodzakelijke stadia van het totstandkomingsproces volkomen beheerst. Beheersen betekent in deze context het verinwendigen van materiaalkennis, het oefenen van de hand als voornaamste werktuig, het aanscherpen van een esthetische fijnzinnigheid, het respecteren van de juiste volgorde waarin de verschillende onderdelen bij elkaar moeten worden gepast, zoals tradities voorschrijven en aanleren. Het uit ruw materiaal scheppen van een mes is een kunst en kunde die alleen van meester op leerling kan worden doorgegeven; alleen wie voldoende heeft geleerd en geoefend, alleen wie kan snijden, plooiën en scherpen (‘aanzetten’) zonder over iedere handeling eindeloos na te hoeven denken, is in staat om finaal een mes af te leveren dat niet alleen snijdt zoals het hoort, maar er bovendien fraai uitziet. Een messenmaker moet zich dus kunnen verlaten op vanzelfsprekendheden, samengebald in wat men de institutie van het messenmaken zou kunnen noemen, van waaruit hij dan zijn eigenlijke meesterschap kan botvieren door het geheel een aanlokkelijk voorkomen mee te geven.

Zulke overpeinzingen moeten Gehlen door het hoofd zijn geflitst, telkens hij met afgrijzen dacht aan wat er van die ambachtsman in de voorbije tweehonderd jaar is geworden. Afgrijzen is inderdaad het enig passend woord om de stemming aan te duiden die overheerst in zijn geschriften wanneer het thema van de arbeidsdeling opduikt.

⁶⁶³ U+S, p. 71

⁶⁶⁴ U+S, pp. 35-38

Weinig schijnt te deugen aan het industrieel-wetenschappelijk-bureaucratische productieproces waarin dat principe, zeker in navolging van de industriëlen F.W. Taylor, H. Ford en L. Renault, hoogtij viert. Sterker: „[E]in Übermaß an Arbeitsteilung [führt] leicht zu einer gewissen Verkümmern der vitalen Kraft des Menschen.”⁶⁶⁵ Naar redenen daarvoor hoeft men niet lang te zoeken. De lezer kan zich wellicht moeiteloos een beeld voor de geest halen van de modale moderne arbeider, staand aan een lopende band in een fabriekshal of gezeten in landschapskantoor. Hij voert stipt een of meerdere deeltaken uit die behoren tot een omvattender intellectueel of materieel productieproces waarvan hij misschien het eindproduct niet kent, en er al helemaal geen verantwoordelijkheid voor draagt of hoeft te dragen. Hij voert uit wat hem is opgedragen, niet zelden gedicteerd door machines die om hem heen een hels kabaal maken en drukkende warmte genereren of tenminste een tokkelend geluid voortbrengen. Alleen al daardoor wordt het menselijke zenuwgestel ferm op de proef gesteld.⁶⁶⁶ Om de taken waarvan hij het doel niet precies weet, desalniettemin correct uit te voeren, gecontroleerd door stopwatch en prikklok, moet hij geconcentreerd blijven. Hij moet zich inspannen, nadenken, ‘het hoofd erbij houden’, middenin die *gemanagede* chaos en dat rumoer. Elke dag opnieuw. Een „Überbelastung und Überreizung des Nervensystems bis in die Kernschichten” moet zich onvermijdelijk manifesteren.⁶⁶⁷ Zelfs de meest geestdodende arbeid verwordt zo tot een verstandelijke en lichamelijke geseling. Ieder contact met de buitenwereld dat verder gaat dan het procedureel voorgeschrevene, wordt verhinderd en bestraft met werkloosheid; langzaam maar zeker verdwijnt zo de realiteitszin uit het leven van de handen- en hoofdarbeider. Om zich staande te houden verruilt hij het contact en het besef van directe, ‘eerstehandse’ ervaringen voor een zo welwillend mogelijke *aanpassing* aan de technische denkwijzen die hem worden opgedrongen. De complexiteit van de (sociale) realiteit verliest hij allengs uit het oog.⁶⁶⁸ Arbeiders menen op een gegeven ogenblik ‘experten’ te zijn geworden, dragers van specifieke kwaliteiten en vaardigheden waarover ze zich niet zelden fier tonen. Ze dwalen echter, want het enige wat ze zich eigen hebben gemaakt, zijn rationalistisch-wetenschappelijk vormgegeven procedures en wiskundige formules. In het ideale geval denkt en spreekt de hedendaagse (hoofd)arbeider immers in een op het binair en hexadecimaal talstelsel gebaseerde *Sondersprache*. Hun persoonlijkheid hebben ze daardoor niet ontwikkeld. Hun moreel besef al helemaal niet; dat reikt niet verder dan het credo: „Accepteer wat je aantreft, pas je aan en blij fit, functioneer!” Ze zijn slachtoffers van de overal om zich heel grijpende *sociometrie* en *sociotechniek*.⁶⁶⁹ Zo dreigt het duistere toekomstbeeld van een ‘ontzielde robotwereld’ toch nog werkelijkheid te worden.

Of toch niet, want de arbeidsdeling binnen dat wat Gehlen met bitter cynisme als de *industriecultuur* omschrijft,⁶⁷⁰ drijft nu net datgene bij de mens tot het uiterste waaraan

⁶⁶⁵ RÖPKE, W., geciteerd in *Seele*, p. 49

⁶⁶⁶ GEHLEN, 1953a/2004, pp. 147-150

⁶⁶⁷ GEHLEN, 1953a/2004, p. 147

⁶⁶⁸ *Seele*, pp. 41-51

⁶⁶⁹ *Seele*, p. 25

⁶⁷⁰ *Seele*, pp. 24; 43; 58; 80

het een robot ten ene male ontbreekt: een zenuwgespannen leven als (hyper)bewust subject. Moderne mensen schijnen nogal divers te reageren op de zinledige dwang die door het arbeidsproces op hen wordt uitgeoefend. Sommigen proberen hun verlies aan realiteitszin en *Erfahrungsverlust* te compenseren door in het imaginaire te vluchten, door zich naar de utopie te richten in het zog van Thoreau, Van Eeden, en eerder al Fourier en Godin. Zij vluchten, maar scheppen doorgaans niet werkelijk een nieuwe realiteit, weinig *phalanstères* en *familistères* worden door hen gebouwd, waardoor ze meer dan eens gevangenen blijven van hun eigen utopische gedachtestroom – actueel nog meer dan voor een halve eeuw. Anderen gehoorzamen integendeel welwillend aan de lokroep van de *Konsumpflicht*: ze kopen, gemedieerd door de ‘informatie-industrie’ (nog een fraai oxymoron), allerhande goederen aan waarvan het bezit hen geen ogenblik kan bevredigen omdat ze wezenlijk onvermogen zijn te verstaan wat ze eigenlijk hebben gekocht, en hollen dan maar opnieuw naar een warenhuis om alweer iets nieuws te kopen. In plaats van zich een stabiele identiteit te vormen, zien ze zichzelf nog alleen als consumenten – en scheppen daar een wonderlijk genoeg in. De zinledigheid van hun bestaan schijnt hen niet te deren, net zo min als hun „darauf angewiesen [sein], die 34 Wörter zu verwenden, auf die nach George Steiner fünfzig Prozent der modernen Verkehrssprache zurückgehen.“⁶⁷¹ Utopische denkbeelden blijven voor hen onontvond, behalve het waanbeeld van de *American Dream*, die zich verwerkelijkt in de insomnia van de egocentrische *Erlebnisgesellschaft* (cf. Schulze).

Weer anderen zoeken compensatie voor het verlies van ‘wereld’ in de vervormde spiegelwereld van de kranten. De commerciële horizon van de pers bakent voortaan hun eigen ervarings- en belevingswereld af. Net genoeg perspectieven biedt dat om zich overal een *mening* over te vormen, die vrolijk taterend in *Gerede*, *chitchat*, *mingling* en *mitmischen* wordt gedeeld met omstanders. Met de ontwikkeling van een subtiele denkcultuur houdt men zich niet meer bezig, „[f]ür andeutungsreiche, beziehungsvolle Denkfiguren, für den Ausdrucksreichtum des Nichtgesagten, für stilistische Feinheiten, für trennscharfe begriffliche Distinktionen mit ihren Obertönen fehlt es heute in sehr weiten Kreisen an Organen, alles muß eingängig, einprägsam und gestanzt geboten werden.“⁶⁷² Voor geduldig luisteren, aandachtig waarnemen, wikken en wegen, en oprecht esthetisch genot is geen plaats meer, dat alles is binnen de horizon van de pers en de openbare mening, geprivilegieerd door het grondwettelijk vastgelegde recht op vrije *meningsuiting* van geen nut meer. Bovendien staan zulke ouderwetse geestelijke activiteiten onder de verdenking

⁶⁷¹ GEHLEN, 1968/2004, p. 281; Steiner zelf formuleert het in zijn essay *The Retreat from the Word* iets minder provocatief en met meer duiding: „The real point lies not in the number of words potentially available, but in the degree to which the resources of the language are in actual use. If McKnight’s estimate is reliable (*English Words and Their Background*, 1923), fifty percent of modern colloquial speech in England and America comprises only thirty-four basic words; and to make themselves widely understood, contemporary media of mass communication have had to reduce English to a semi-literate condition. The language of Shakespeare and Milton belongs to a stage of history in which words were in natural control of experienced life. The writer of today tends to use far fewer and simpler words, both because mass culture has watered down the concept of literacy and because the sum of realities of which words can give a necessary and sufficient account has sharply diminished.” – STEINER, 1970/1998, p. 25

⁶⁷² *Seele*, p. 38

elitair en aristocratisch van aard te zijn,⁶⁷³ en dus vijandig in een samenleving waarin het volk, gesterkt door het discours van de ‘vierde macht’, zich verbeeldt dat hun vertegenwoordigers de wetten stemmen die hen bestaanszekerheid moeten garanderen. Instemmend citeert Gehlen de cassante aantekening van Ortega y Gasset in diens *Der Aufstand der Massen*, dat „heute der Durchschnittsmensch die deutlichsten Vorstellungen von allem hat, was in der Welt geschieht oder zu geschehen hat. Es ist nicht mehr an der Zeit zu hören, sondern zu urteilen, zu befinden, zu entscheiden. Im öffentlichen Leben gibt es keine Frage, in die er sich, taub und blind wie er ist, nicht einmischte, seine Ansichten durchsetzend.”⁶⁷⁴

Nog minstens een mogelijkheid schijnt te bestaan om aan de beklemming en afstomping veroorzaakt door arbeidsdeling, te ontkomen. Die bestaat erin de onophoudelijk voortmalende bewustzijnsstroom, de *monologue intérieur à la Proust*, proberen te overstemmen door emoties ten volle, of waar nodig nóg heviger, te beleven. *Erlebnis* of zelfs een *Erlebnishunger* komt dan centraal te staan als het enige dat nog zin aan het leven kan geven.⁶⁷⁵ Eenvoudig is dat niet, want door een overlading van de menselijke receptoren met prikkels allerhande is nog slechts een uitzonderlijk intense beleving mogelijk wanneer die prikkels zich op het subject afvuren in een „pistolenschußartigen Stil [...]: kurz und dramatisch.”⁶⁷⁶ In plaats van het beoogde emotioneel rijke leven in balans met scheppende activiteiten, leidt dat in modernere tijden weliswaar niet meer als vanzelf tot het lot waar Goethes Werther voor koos, wel tot een bestaan dat de psychoanalyse als levensbeschouwing omarmt.⁶⁷⁷ Op die wijze vervalt het zich niet willen overgeven aan overdadige reflectie uiteindelijk toch nog in het tegendeel, en houdt men zich onledig met *Traumdeutung* en andere vormen van intellectuele charlatanerie. In die mate zelfs dat doorheen Europa een door Freud veroorzaakte „Wind allgemeiner, alles ergreifender Hanswursterei” waait.⁶⁷⁸

Alles bij elkaar genomen ontstaat uiteindelijk uit de lectuur van Gehlens cultuurkritische aantekeningen een impressie van de moderne mens, die niet toevallig door Kafka opvallend treffend werd verwoord in diens befaamde, luttele regels tellende *Kleine fabel*. Een verhaaltje dat overigens eens te meer suggereert waarin de spanning tussen hem en Gehlen, tussen het beschrijven van een meer-dan-realiteit en een bitter afwijzen van de empirisch waarneembare afgrijselijke werkelijkheid – de *verandering* van het menselijke bewustzijn onder invloed van arbeidsdeling als geest en vitaliteit dodend principe bij uitstek –, zich situeert:

„’Ach,’ zei de muis, ‘de wereld wordt iedere dag kleiner. Eerst was hij zo groot dat ik bang was. Ik liep verder en ik was blij dat ik eindelijk links en rechts in de verte muren zag, maar die lange

⁶⁷³ GEHLEN, A. (1952/1978), ‘Das Elitenproblem’, 105-109 in GA 7

⁶⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, J. (1930), geciteerd in *Seele*, p. 50

⁶⁷⁵ *U+S*, p. 126

⁶⁷⁶ *Seele*, p. 67

⁶⁷⁷ *Seele*, p. 72

⁶⁷⁸ *Seele*, p. 108

muren lopen zo vlug naar elkaar toe, dat ik al in de laatste kamer ben en daar in de hoek staat de val, waar ik in loop.’ – ‘Je moet alleen je koers veranderen,’ zei de kat en at haar op.”⁶⁷⁹

De bovenstaande alinea’s laten zich uiteraard verstaan als een reconstructie, een benjaminiaans geïnspireerde collage zo men wil, van aspecten uit het denken van Gehlen. Toch is geen woord ervan overdreven of brutaal uit zijn context losgewrikt; veeleer integendeel is het slechts een kleine interpretatieve selectie uit zijn met vitriool neergepende beschouwingen over de moderne mens en zijn bestaanspijnen. Belangrijk voor de opzet van dit hoofdstuk en de studie waarin dat kadert, is het om de lezer daarin te laten delen, zodat duidelijk wordt dat Gehlens lamentatie over de arbeidsdeling en haar consequenties die (vooral de *psyche* van) de hedendaagse westerling teisteren, meer is dan een pose en door Gehlen wel degelijk werd doorleefd. Dat wordt des te duidelijker wanneer er nog wordt aan toegevoegd dat deze overpeinzingen slechts een klein onderdeel vormen van alle treurnis en verval die bij Gehlen ressorteren onder de noemer subjectivisme – zoals Habermas terecht stelt een wat ruw aandoend containerbegrip voor nagenoeg alles wat in de moderniteit het „Glauben an die Institutionen erschüttert.”⁶⁸⁰ Ook Weiß stoort zich aan het gebruik van het begrip *subjectivisme* als een wat achteloze metonymie. „Gehlens kritisches Verfahren erscheint aus dieser Perspektive höchst fragwürdig: Mannigfache und zweifellos heterogene Erscheinungen werden unter eine Leithinsicht ‘Subjektivität’ subsumiert. Das Gemeinsame dieser Phänomene ist zunächst nur: daß sie sich negativ zur institutionellen Festlegung im Sinne der Anthropologie verhalten.”⁶⁸¹ Dat is inderdaad de pointe van de treurzang: het verval van traditionele instituties en cultuur hangt ten nauwste samen met het verval van de moderne mens zelf, die degenerereert tot een wezen lijdend aan *Dauerreflexion*, en niet langer tot zinvol handelen in staat blijkt. Net zoals de techniek aan zichzelf genoeg heeft om zich verder te ontwikkelen, heeft de mens aan zijn moderne behoefte tot reflectie voldoende om in een autokatalytisch proces steeds verder af te takelen. Wie zich waagt in een tijdperk waarin tradities en instituties permanent worden bevraagd en niets nog vanzelfsprekend zijn mag, en waarin bovendien *voortgang* als een afgod wordt vereerd, die ontkomt niet aan een maatschappelijke en persoonlijke catastrofe, luidt Gehlens these in een notendop.

In historisch perspectief geplaatst, kan een dergelijke catastrofe moeilijk als *novum* voor de twintigste eeuw gelden. Instituties komen weleens vaker onder druk te staan door crises allerhande, van revoltes en revoluties tot aardbevingen en tsunamis. Men hoeft ter illustratie slechts te denken aan de aardbeving van Lissabon in 1755, aan Robespierre en Danton die ondergingen aan hun eigen Revolutie en daaropvolgende Terreur, of, veel vroeger nog, aan het Romeinse rijk met zijn talrijke hoogte- en dieptepunten, en daarbij in het bijzonder aan keizer Nero, die – zo wil de geschiedschrijver Suetonius het althans – in 64 uit verval en uit onvrede over het

⁶⁷⁹ KAFKA, 1977, p. 922

⁶⁸⁰ HABERMAS, 1970/1987, p. 123

⁶⁸¹ WEISS, 1971, p. 213

uitzicht van de stad, Rome liet verwoesten door een ‘majestueuze’ brand.⁶⁸² Straten hoeven nochtans niet onder het puin van gebouwen, bezet door Barbaren of vol dode lichamen te liggen om het einde van een tijdperk te mogen vermoeden. Het zijn integendeel de fraaist aangelegde lanen en plantsoenen in economisch welvarende en goed gereguleerde samenlevingen die potentieel het grootste verval verhullen. Om dat aannemelijk te maken, ontleent Gehlen aan Pareto de notie *culturele kristallisatie*. Net zoals bij het begrip ‘*Mängelwesen*’ valt uit die term niet meteen af te leiden welke observaties daaronder ressorteren, en opnieuw toont Gehlen zich niet te beroerd om dat ootmoedig toe te geven. „Der Ausdruck [‘kulturelle Kristallisation’] ist insofern vielleicht mißverständlich als er an Anorganisches erinnert”, bekent hij, en vervolgt: „Ich fand ihn aber brauchbar und würde vorschlagen, mit dem Wort Kristallisation denjenigen Zustand auf irgendeinem kulturellen Gebiet zu bezeichnen, der eintritt, wenn die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind.”⁶⁸³ Met de initiële bundel van mogelijkheden worden de ideeën en waardenstelsels van de Verlichting bedoeld. Van ruwweg 1650 tot vandaag zijn met dat basismateriaal alle mogelijke leerstelsels ontwikkeld, gebaseerd op het vrije denken, de zelfbeschikking van de mens en zijn geestelijke ontwikkelingsmogelijkheden, maar ook beïnvloed door de vermogens tot medemenselijkheid en altruïsme.

Dat levert voor de geschiedenis van de wijsbegeerte een in alle opzichten uniek palet aan stromingen op, niet zelden verbonden aan een centrale figuur: Spinoza, Descartes, Berkeley, Hobbes, Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard, Nietzsche en Heidegger – om slechts enkele van deze *Alleinunternehmer* (zoals Gehlen ze noemt) op te sommen.⁶⁸⁴ De namenlijst is even lang voor de wijsbegeerte als voor de schone letteren en andere kunsten. Enkele twintigste-eeuwse vertegenwoordigers daarvan werden hier al meermaals genoemd. Een lange lijst, maar toch geen eindeloze. Idem ook voor het aantal politieke leerstelsels dat de afgelopen eeuwen werd geconcipieerd en in de praktijk (op grote of kleine schaal) beproefd: het liberalisme, het socialisme, de christendemocratie, het anarchosyndicalisme, etc. These en antithese zijn daarin vertegenwoordigd, in een multitude aan conflicterende én complementaire varianten. De voorraad nieuwe wijsgerige, artistieke en politieke ideeën is echter uitgeput geraakt, de bron voor radicaal vernieuwende, nog nooit eerder tentoongespreide denkbeelden is opgedroogd. Een nieuwe Bentham of Marx hoeft men binnen het domein van de politieke economie bijvoorbeeld niet meer te verwachten. „Denn inzwischen sind wir im *nachgenialen Zeitalter* angekommen, mit dem Heraufpumpen der Vulkanismen und der idealistischen Verarbeitung ist es vorbei”, klinkt het met een mengeling van spot en treurnis.⁶⁸⁵ Wat men nu nog als vernieuwend probeert te slijten, zoals *de derde weg*, is de moeite van de kennisname niet waard; meer dan een alchemistisch brouwsel van oude, snel bij elkaar geklutste concepten kan het niet zijn. Het basismateriaal van de Verlichting is uitgewerkt

⁶⁸² KIERKEGAARD, S.A. (1843/2000), *Of/of*, Amsterdam: Boom, p. 310

⁶⁸³ GEHLEN, A. (1961a/2004), ‘Über kulturelle Kristallisation’, 298-314 in *GA* 6, p. 307

⁶⁸⁴ GEHLEN, 1975b/2004, p. 342

⁶⁸⁵ GEHLEN, 1968/2004, p. 280 [cursivering: M.B.]

en vertaald in een stelsel van fundamenteën waaraan niets meer zal veranderen. In sommige fraseringen toont Gehlen zich net dat tikkeltje voorzichtiger, en heeft hij het over *een evolutie in de richting van kristallisatie*, in plaats van over een reeds gerealiseerde sociaal-culturele ‘*aggregatietoestand*’, maar de portee van de argumentatie blijft ongewijzigd. „Ich [...] würde vorschlagen,“ klinkt het dan, „mit dem Wort Kristallisation denjenigen Zustand auf irgendeinem kulturellen Gebiet zu bezeichnen, der eintritt, wenn die darin angelegten Möglichkeiten in ihren grundsätzlichen Beständen alle entwickelt sind. Man hat auch die Gegenmöglichkeiten und Antithesen entdeckt und hineingenommen oder ausgeschieden, so daß nunmehr Veränderungen in den Prämissen, in den Grundanschauungen *zunehmend unwahrscheinlich* werden.“⁶⁸⁶ Met mondjesmaat of zienderogen: in haar kern verstart de westerse cultuur in ieder geval tot iets wat zo hard is als een kwartskristal, moeilijk te verwoesten en inert. Een nieuwe dynamiek in die kern hoeft men niet te verwachten; er liggen bij wijze van spreken geen beeldenstormers of antieke barbaren meer op de loer die met iets fundamenteel nieuws zouden kunnen aanzetten.

De metafoor van het kristal voortzettend, wijst Gehlen erop dat men zulk tamelijk kostbaar steentje nochtans op vele mogelijke manieren kan wentelen, en kan laten schitteren in het zonlicht. Dat geeft zowaar de indruk van beweging; beweging net zoals men die meent waar te nemen in de hedendaagse samenleving waar aan de oppervlakte niets lijkt te wijzen op verstarring. Wie bij wijze van voorbeeld een snelle blik op de wereld der kunsten werpt, en zich een beeld probeert te vormen van de stagnatie of de progressie in dat domein sinds pakweg 1910 tot het ogenblik waarop Gehlen zijn aantekeningen neerpent, zal allerminst eentonigheid of herhaling registreren. Met wat goede wil is het misschien zelfs mogelijk de artistieke activiteit tijdens die halve eeuw samen te vatten onder de *Generalnener* ‘avant-garde’. Is het dan niet wat komisch of misplaatst om precies die beweeglijkheid en vitaliteit vooronderstellende notie te verbinden met de gedachte aan kristallisatie? Integendeel, stelt Gehlen: „[I]ch habe den Ausdruck Kristallisation hierfür vorgeschlagen und bitte Sie zu merken, daß die Buntheit, die Fülle und Wandelbarkeit der umspielenden Erscheinungen die Starrheit der Grundentscheidungen verhüllt.“⁶⁸⁷ Wat in de samenleving lijkt te wijzen op vernieuwing, dynamiek en vitaliteit, ongeacht of het gaat om de bouw van nieuwe bruggen, nieuwe muziekklinken, ‘nieuwe politieke cultuur’ of iedere dag een nieuwe krant bij de krantenboer: het is variététheater, het lijkt echt, maar het zijn niet meer dan lichtfakkels roterend om hun as in de kop van een vuurtoren. Deze bevindingen lopen opvallend parallel met die van Adorno, welke in het volgende hoofdstuk uitgebreid worden belicht. Ook deze tijdgenoot en opponent, maar tevens goede bekende, vreest voor culturele *stasis* in een samenleving die wordt gedomineerd en gedirigeerd door het *Großapparat*, en wijst in het bijzonder op de dreiging die uitgaat van de zogenaamde *cultuurindustrie*. Desondanks benadrukt Adorno in een gedachtewisseling met Gehlen dat die tendens naar

⁶⁸⁶ GEHLEN, 1961a/2004, p. 307 [cursivering: M.B.]

⁶⁸⁷ GEHLEN, 1961/2004a, p. 308; cf. GEHLEN, A. (1966/1978), ‘Unsere persönliche Freiheit – Morgen’, 79-87 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman, p. 86

kristallisatie niet noodzakelijk onomkeerbaar hoeft te zijn. Hij stelt: „Die moderne Kultur enthält trotz ihres stationären Verhaltens immer noch Sprengstoff, der den gegenwärtigen Zustand zerstören und neue Bahnen eröffnen kann.”⁶⁸⁸

Nieuwe wegen voor de cultuur, en dus, vanuit zijn definitie van cultuur, nieuwe instituties die dezelfde autoriteit en stabiliteit kunnen aanhouden als de eeuwenoude traditionele, die nu ofwel verbrokkelen, ofwel samensmelten tot iets ongrijpbaars monstrueus, daaraan hecht Gehlen geloof noch hoop. Onverzettelijk blijft hij vasthouden aan de opvatting dat in een tijdperk waarin het subjectivisme onder meer onder invloed van arbeidsdeling hoogtij viert, geen nieuwe vaste vormen, geen duurzame ontlastingsmechanismen kunnen ontstaan. Ook niet nadat een van Gehlens naaste medewerkers en vriend, Helmuth Schelsky, zich een tijdlang op de vraag „Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?” heeft toegelegd, en daarop uiteindelijk volmondig affirmatief antwoordt. Schelsky focust op de in de moderniteit veranderende geloofsvormen onder invloed van een „dauernde Steigerung des Bewußtseins in sich selbst”,⁶⁸⁹ zoals hij dat beslist niet afkeurend omschrijft. Dat verhoogde bewustzijn heeft heel wat wijzigingen in de traditionelere belevingsvormen van religie teweeg gebracht, en niet al te zachtzinnig, want de „erstrebte höhere Spiritualität, Vergeistigung und Intellektualisierung ist fast gleichmäßig in einer Zerstörung und Deformierung der traditionellen Gegenständlichkeit durch Isolierung und Verselbständigung der geistigen Vollzüge erreicht worden.”⁶⁹⁰ Ook in dit domein heeft de verhoogde graad aan reflectie de oude vanzelfsprekendheden, *Hintergrundserfüllungen* en instituties aangetast, maar niets staat volgens Schelsky in de weg om nieuwe evidenties en instituties op te bouwen. Sterker nog, dat gebeurt volgens hem ook, en hiervoor verwijst hij naar de *dialog* die vandaag als nochtans op het eerste zicht erg banaal principe de religieuze praktijk stuurt en vormt. Dat uit zich bijvoorbeeld in een andere invulling die aan de preek in een eucharistieviering wordt gegeven. Niet langer het commentaarloos verkondigen van het woord Gods aan een schare zwigende toehoorders staat daarin centraal, veeleer wordt dit een moment voor duiding, voor interpretatie van wat er op het wereldschouwtoneel en in de parochie plaatsgrijpt. Zoals het Tweede Vaticaans Concilie aantoonde, hoeven veranderingen in het zelfbewustzijn en een toenemende mate aan reflectiviteit niet meteen het einde in te luiden van de religiositeit als dusdanig; veranderingen kunnen wel degelijk resulteren in nieuwe en vernieuwde instituties. Gehlen blijft desalniettemin erg sceptisch: wat hem betreft komen instituties nooit tot stand als resultante van een innerlijk zielenleven – „das subjektive Innenleben ist in bezug auf Institutionen steril.”⁶⁹¹ Er kunnen best nieuwe organisatievormen ontstaan, maar dat die een blijvend karakter zouden kunnen verwerven, gelooft Gehlen niet.

De lezer herinnert zich wellicht nog het dozijn geringschattende adjectieven en omschrijvingen die Gehlen toeschreef aan de mens als gebrekkig wezen, geworpen in een

⁶⁸⁸ ADORNO, T.W. (1964), geciteerd in GEHLEN, 1964/2004a, p. 315 n1

⁶⁸⁹ SCHELKY, H. (1957/1965), 'Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?', 250-275 in *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag, p. 257

⁶⁹⁰ SCHELKY, 1957/1965, p. 259

⁶⁹¹ U+S, p. 132

Umwelt-loze wereld. Het ontlokte aan Sloterdijk de opmerking dat Gehlen daarmee een wezen beschreef dat niet werkelijk bestaat: de *homo sapiens pauper*. Wanneer men vervolgens nagaat welke waardegeladen en stemmingsvolle verwoordingen in Gehlens geschriften opduiken bij de zo-even in kort bestek gepresenteerde doorlichting van de moderne mens en zijn cultuur, dan kan men zonder veel moeite opnieuw een tamelijk sinister ogend lijstje samenstellen. Rondom de sleutelbegrippen *subjectivisme* en *culturele kristallisatie* cirkelen immers andere termen zoals *verstarring*, *onomkeerbaarheid*, *immobilisme*, *ervaringsverlies*, *onoverzichtelijkheid*, *'Ichverhaftetheit'*, *'Selbstgenuß der Subjektivität'*, *'schmerzliche Vorgang der Industrialisierung'* en *'Algebra im Kopfe'*. Zoals Berger het enigszins verbloemend stelt: Gehlen „makes it very clear that he does not like what he sees.”⁶⁹² Het zou gemakkelijk zijn om hem op basis van dit repertorium van afkeurende formuleringen andermaal alle reeds opgesomde verwijten naar het hoofd te slingeren, en hem, na lectuur van zijn *Mensch* en de daaropvolgende cultuurkritische geschriften, definitief in te schalen als een provocateur, een aartsconservatieve denker, een praatjesmaker, of, zoals Habermas hem allerminst vleiend portretteert, als iemand in wie dat alles zich verenigt: „Respektable Lebensweisheiten und theoretisch interessante Annahmen mischen sich mit dem politischen Stammtisch eines aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen, der den lebensgeschichtlichen Aporien seiner Rolle nicht mehr gewachsen ist.”⁶⁹³ Met zulke brutale typeringen staat Habermas evenwel betrekkelijk geïsoleerd. Een meer genuanceerde invulling van het eerder getekende silhouet is op zijn plaats, vinden zowel Berger, Thies, Tijmes als Zijdeveld. Weissmann meent zelfs te weten in welke bekommernissen Habermas' beschrijvingen wortelen:

„Habermas hat die Möglichkeit einer Wiederentdeckung Gehlens immer beunruhigt [...] Nur ganz vordergründig polemisierte er [...] gegen einen 'aus dem Tritt geratenen Rechtsintellektuellen', in Wirklichkeit fürchtete Habermas in Gehlens Denken das Potential einer geistigen 'Wende', weg von den liberalen Traditionen des Westens, die man nach 1945 in der Bundesrepublik rezipiert hatte [...] Habermas sah in dem, was Gehlen vertrat, [...] eine Verteidigung des 'autoritären Legalismus' und – das vor allem – einer 'pessimistischen Anthropologie' –, Vorstellungen, die mit der von einer auf 'herrschaftsfreier Kommunikation' basierenden Gesellschaft nicht zum Ausgleich zu bringen waren.”⁶⁹⁴

Zo geëxcerpeerd treffen Habermas' tegenwerpingen beter doel. Met grote stelligheid mag men poneren dat Gehlen zich niet opstelde als strijdmakker van de legendarische *soixante-huitards*, en zich evenmin geroepen voelde om spitsroede te lopen ten behoeve van de uitbouw van de naoorlogse sociale welvaartsstaat. Integendeel vindt men in de essays die rond die tijd verschenen, meer dan eens een terechtwijzende toespeling naar wie de straten in chaos omtovert of zodanig hard aan sociale structuren sleurt en trekt

⁶⁹² BERGER, 1980, p. xvi

⁶⁹³ HABERMAS, 1970/1987, p. 108

⁶⁹⁴ WEISSMANN, 2000, p. 85

dat hun degeneratie nog wordt bespoedigd.⁶⁹⁵ Eerder werd al gewezen op zijn afkeer voor een *humanitarisme*, of een zogenaamde weekhartigheid zoals die zich volgens hem vertaalt in een roep tot ‘zorg’ voor alle wereldburgers of *Weltethik*.⁶⁹⁶ Een echt politiek programma heeft Gehlen echter nooit ontwikkeld. Hoewel het beslist niet foutief is te stellen dat zijn antropologie, maatschappij- en cultuurkritiek aanleunt bij de denkbeelden die voorvechters van een werkelijk autoritaire politiek koesteren, is het toch vooral het latente gebruik of de ‘politieke recuperatie’ van zijn denkbeelden die maken dat hij steevast tot het conservatieve kamp wordt gerekend. De polemieken die Habermas tegen hem voerde, heeft in dat opzicht zijn uitwerking niet gemist. Ook Berger erkent impliciet dat Gehlens geschriften moeiteloos die politici zouden kunnen inspireren die het hardst strijden tegen maatschappelijke chaos, en zonder mededogen of barmhartigheid *law and order* en *l'état gendarme* bepleiten. Gehoorzaamheid aan traditionele instituties prediken, is nu eenmaal iets wat meer progressieve politieke denkers zich niet gauw in het hoofd halen. En toch, stelt Berger, passen vele van zijn beschouwingen naadloos binnen een veeleer politiek links georiënteerd cultuurkritisch kader, zoals bijvoorbeeld dat van de *Frankfurter Schule* en hun geanimeerde woordenstrijd tegen de cultuurindustrie.⁶⁹⁷ Wat bij Gehlen ontbreekt, betreft vanzelfsprekend een marxistisch of minstens sociaaldemocratisch strijdvocabularium; klassentegenstellingen, een ongelijk bezit van productiemiddelen, uitbuiting inherent aan loonarbeid of minstens een bekommernis voor een rechtvaardige verdeling van de welvaart, vormen bij hem nooit themata van beschouwing of kritiek. Gehlen omarmt de fundamentele denkbeelden van het kapitalisme weliswaar niet, maar wijst ze evenmin in heldere bewoordingen af. Het is trouwens markant dat Gehlens werken na de Tweede Wereldoorlog op aanzienlijk ruimere schaal binnen de *Deutsche Demokratische Republik* in druk en herdruk circuleerden dan binnen de *Bundesrepublik Deutschland*. *Politieke onverschilligheid*, dat drukt, ondanks alle gemaakte allusies in navolging van Habermas, en rekening houdend met zijn dubieuze persoonlijke oorlogsbiografie, zijn attitude misschien nog het treffendst uit.

Onverschilligheid – dat klinkt wel heel ironisch als bepaling van een houding ten aanzien van een auteur die zich de wandel van het wereldgebeuren meer aantrekt dan hij zelf in zijn geschriften wil toegeven. Wanneer politiek geladen beschouwingen aan de orde komen, zet hij weliswaar steevast zijn joker in en hult hij zich in stilzwijgen, maar zijn observaties van het samenleven, zijn ontwerp van een cultuurkritiek vanuit een vernuftig wijsgerig-antropologisch denken en zijn uitspraken over het verwoeste

⁶⁹⁵ Cf. „In unserer Erfahrungswelt zweiter Hand arbeiten die Ereignisschemata, die Urteilsraster, die Meinungsformeln und die moralischen Reaktionen zusammen, um aus dem halbgeordneten Chaos eine imaginäre Verlaufsrichtung herauszuzonstruieren. So erklärt es sich auch, daß gerade bei jungen und in diese Strukturen hineingewachsenen Menschen, die keine Vergleichsmöglichkeiten haben, das Bewußtsein zeitungshaft und medienkonform wird, und zwar nicht etwa nur in den Inhalten. [...] Sondern in seiner *Struktur* selbst wird das Bewußtsein verändert, weil es Teil des elektronischen Netzwerk geworden ist. Zumal Studenten denken und sprechen in Schlagworten, Überschriften, in Sprachpointierungen und Antithesen, mit gekonnter Beherrschung des ethischen Schnellschusses.“ – GEHLEN, 1974/2004, p. 210

⁶⁹⁶ *Seele*, p. 47

⁶⁹⁷ BERGER, 1980, p. xvi

psychische en geestelijke leven van het moderne individu, kunnen nergens anders getuige van zijn, dan van een diepe betrokkenheid. Welbeschouwd maakt ook hij deel uit van het aan het begin van dit hoofdstuk voorgestelde lijstje van intellectuele voddenrapers. Zijn stijl is minder idiosyncratisch en minder impressionistisch van aard dan die van Simmel, Kracauer, Benjamin, Ortega y Gasset of Kraus. Maar net als zij, schudt hij de verbleekte katoenen uit, waarop eens die woorden prijken die er echt toe doen: *Menschentum*, *Innerlichkeit*, *Vertiefung*. Ook hij glimlacht en spot wel eens, al verkiest hij doorgaans meer *sérieux* aan de dag te leggen. Even marginaal dan weer is zijn strijd om het behoud van cultuur (zelfs in zijn ietwat afwijkende definiëring) en zijn gehechtheid aan de Renaissancemens, waarvan Goethe als een late en mogelijk laatste vertegenwoordiger geldt. Wanneer hij in zijn cultuurkritiek het samenspel van subjectivisme en culturele kristallisatie finaal samenbrengt onder de noemer *post-histoire*, is dat dan ook geen uiting van een uiterst sterk ontwikkeld defaitisme, of een ultieme gevolgtrekking uit zijn toch wel met opzet donker bijgekleurde beschouwingen, maar een laatste oproep om te trachten te bewaren wat zich doorheen de eeuwen in Europa aan geestrijk erfgoed heeft ontwikkeld. Men hoeft daartoe alleen de looprichting van de tredmolen van het *Großapparat* tijdig te wijzigen. Immers: „Eine stationäre Dauer kann nur eintreten, wenn die einst lebendige geschichtliche Tradition abgestorben ist und mit ihr der Grund für das Interesse an dem, was gewesen ist. Traditionelle Überlieferungen würden nicht mehr Motive in den Seelen der Menschen sein, sondern Sache gouvernementaler Denkmalspflege um einen Hohlraum der Nostalgie herum.”⁶⁹⁸ Het tijdperk van de *post-histoire*, als resultante van het opgeven van tradities en (dus) cultuur, staat voor de deur – maar het is nog niet ingetreden.

⁶⁹⁸ GEHLEN, 1975b/2004, pp. 345-346

(ON)GELEZEN FLESENPOST —
THEODOR W. ADORNO & MAX HORKHEIMER

*Sei allem Abschied voran, als wäre er hinter
dir, wie der Winter, der eben geht.
Denn unter Wintern ist einer so endlos Winter,
daß, überwinternd, dein Herz überhaupt übersteht.*⁶⁹⁹

Schrander en gehaaid noemen de interpretatoren over de eeuwen heen Odysseus, de enige zoon van Laërtes en koning van Ithaka. Ze bewonderen hem om zijn welsprekendheid, vindingrijkheid, durf en doorzettingsvermogen. Die woorden van lof dankt hij vooral aan zijn bijdrage in de tien jaar durende legendarische Griekse strijd tegen de Trojanen. Het was immers op zijn aangeven dat een kunstig houten paard, listig gevuld met Griekse strijders, als wijgeschenk de muren van de vijandelijke stad werd binnengeloodst.⁷⁰⁰ Ook na de daaropvolgende inname en verwoesting van Troje, op een lange en problematische zeereis huiswaarts, dwong Odysseus meermaals bewondering af vanwege het voluntaristische streven waarmee hij schip en bemanning met zo min mogelijk verliezen terug naar Ithaka trachtte te voeren. Daartoe verschalkte de antieke held de toornige cycloop Polyfemos, beraamde hij met Hermes een plan om aan Circe's goddelijke toverkunsten te ontkomen en leerde, eens zij haar nederlaag had erkend, van diezelfde Circe dat het opportuener was zes scheepslieden als prooi aan Scylla's bloeddorstige hondenkoppen te gunnen, dan met man en muis te vergaan in het afschuwelijk keelgat van Charybdis.

Een bange wezel mag men hem inderdaad niet noemen; als veronderstelde koene durfal slaat hij somtijds evenwel een mal figuur. Wanneer men de *Odyssee* nauwkeuriger bestudeert, transformeert de hoofdpersoon van het verhaal zich immers langzaam tot een veeleer tragische figuur, die zijn falen moet erkennen en anderen tot vertwijfeling voert. De episode waarin Odysseus aan de Sirenen tracht te ontkomen, reikt, bij wijze van exploratief divertimento, de nodige elementen aan om zulke interpretatie te ondersteunen, waarvan de onvermoede relevantie voor een mogelijk cultuurverstaan in de denkrichting van Theodor Wiesengrund-Adorno (1903-1969) en – in zoverre het hun directe samenwerking in de noodlottige jaren negentienhonderdveertig betreft – Max Horkheimer (1895-1973) gaandeweg zal blijken.

⁶⁹⁹ RILKE, 1922, Zweiter Teil, XIII

⁷⁰⁰ GRAVES, R. (2003), *Griekse mythen*, Houten: De Haan, pp. 659-662. Graves wijst er overigens op dat deze list volgens de obscure Latijnse mytheverzamelaar Hyginus 'Mythographus' slechts door Odysseus werd geclaimd, hoewel ze eigenlijk was bedacht door Hermes' zoon, de ziener Prylis, die het idee op zijn beurt kreeg ingegeven door Pallas Athena.

De ruwe variant van het mythische relaas is bekend: langs de scheepsroute van Troje naar Ithaka die Odysseus en de zijnen volgen, ligt ergens in de Egeïsche Zee een groen eiland bewoond door de Sirenen.⁷⁰¹ Twee zangeressen zijn dat (bij Homerus althans, andere auteurs zoals Vergilius tellen er drie, bij Plato is er zelfs sprake van acht), gevormd uit een symbiose van vrouw- en vogelgedaanten, wier heldere gezangen zo begeisteren dat alle zeelieden die in hun buurt komen, erdoor worden gegrepen. Door de schoonheid van de liederen verstrooid, wenden ze hun schepen in de richting van deze fraaie klanken en vergeten daarbij oplettend te zijn voor de rotsen waarmee de vaargeul is bezaaid, waarop ze bijgevolg alras te pletter slaan. Dat niemand ooit de Sirenen verschalkte, schrikt Odysseus niet af, vermits hij als sluwe vos de gepaste middeltjes meent te kennen om aan de verlokkingen van de wrede musici te ontkomen. Zijn scheepsmakkers druppelt hij bijenwas in de oren opdat ze de betoverende vrouwenstemmen niet zouden opvangen. Hijzelf daarentegen verkiest horend te blijven, al laat hij zich uit voorzorg aan de mast van het schip vastsjorren. Zijn ondergeschikten geeft hij daarbij de opdracht de touwen nog vaster te knopen, in het geval hij hen met lichaamsgebaren zou bevelen deze losser te maken. Hij wil die wonderlijke gezangen immers zelf wél horen, om er als eerste man van vlees en bloed eerezuchtig over te kunnen vertellen, zij het uitsluitend na eliminatie van het geringste risico schipbreuk te lijden. Het inventieve plan lukt wonderwel. Een stevig vastgebonden Odysseus hoort de heerlijke stemmen, zonder zijn galei een ogenblik in gevaar te brengen of te hinderen in de aan te houden koers huiswaarts. De Sirenen lijken roemloos verslagen, terwijl de deugdzame zoon van Laërtes eens te meer zegeviert.

Zo overgeleverd vindt men in dit heldendicht weinig elementen die twijfel kunnen zaaien over Odysseus' listige vermogens. Wanneer men evenwel het aandeel van Circe bij het smeden van dit plan in herinnering brengt, rijst fluks onzekerheid over diens vernuftigheid. Zij was het immers die het scenario met de bijenwas en de touwen aan Odysseus voorstelde, hij voerde het louter en zonder de geringste aarzeling, uit zoals het hem werd aangepreut. Een bizarre geschiedenis mag men dat gerust noemen. Men dient immers te beseffen dat deze tovenaress zelf, net als de Sirenen, met een buitengewoon prachtige stem was begiftigd, waarmee ze nietsvermoedende mannen naar haar paleis lokte om ze daar middels een giftige drank in knorrende zwijnen te veranderen (weliswaar met het behoud van hun menselijke bewustzijn).⁷⁰² Zou uitgerekend dit vrouwelijke wezen, nadat Odysseus met Hermes' hulp aan haar magie is ontkomen, zich werkelijk zo inschikkelijk kunnen tonen dat ze concrete en correcte richtlijnen mededeelt om zonder doodsgevaar aan de sensueel-esthetische verlokkingen bloot te staan en die andere zingende feeksen bijgevolg een loer te draaien? „De vrouw beschermt de man tegen de vrouwen. De getemde feeks waarschuwt de man dat andere vrouwen feeksen zijn. Circe speelt in op het beeld dat Odysseus heeft van de vrouw als heks, om hem dan middeltjes tegen die hekserij aan de hand te doen. Maar wie gelooft dit? Een vrouw die het vrouwelijke geheim aan een man zou verklappen!”, roept Vande Veire vanuit zijn

DIVERTIMENTO:
STILLE
ONTMOETING
MET DE SIRENEN

⁷⁰¹ HOMERUS, (ca. 800 v.Chr./2002), *Odyssee. De terugkeer van Odysseus, ingeleid en vertaald door H.J. de Roy van Zuydewijn*, Amsterdam: De Arbeiderspers [hierna verkort tot: *Odyssee*], pp. 228-229 en 231-232 (Boek XII, verzen 36-54 en 154-200)

⁷⁰² *Odyssee*, p. 199 (Boek X, verzen 210-243)

lectuur geestdriftig uit.⁷⁰³ Heeft het er niet veeleer alle schijn van dat Circe haar nederigheid slechts veinst en de naïeve (of mogelijks domme⁷⁰⁴) Odysseus alsnog in het verderf wil storten? Of is hier slechts een vrouwelijke jaloezie in het spel, die bij het overwonnen serpent de vurige begeerte opwekt om alle andere vrouwen mee in de eigen ondergang te sleuren? Zelfs indien ze hem niet langer voorgoed zou willen uitschakelen, moet men erop bedacht zijn dat er aan de hem voorgestelde list een dubieus kantje kan vastzitten. Daar komt nog bij dat Odysseus in beginsel zwak staat: hij is geen god, hij kent de route naar Ithaka niet en weet niets af van de gevaren onderweg. Hij wendt wel pienterheid voor, maar wanneer hij eerlijk is tegenover zichzelf moet hij toegeven dat dit niet meer dan een pose kan zijn. Vandaar wellicht dat hij, vanuit zijn ongerustheid, aan enkele van zijn scheepsmakkers tamelijk getrouw – met slechts enkele verdraaiingen – de raadgevingen van Circe schetst, die hij bij deze gelegenheid handig als *voorspellingen* presenteert.⁷⁰⁵ Ook die mannen hechten zonder voorbehoud geloof aan de slaagkansen van het plan met de was en de ketens, vermoedelijk door een blind vertrouwen in en dienstbaarheid aan hun voorman.

Circe's twijfelachtige oprechtheid beroert wel meerdere interpretatoren. Zo ook een van de intussen erg prominent geworden leden van de in deze studie geconstrueerde symphonische intellectuele gemeenschap. In diens zoektocht naar een bevredigende interpretatie *herschrijft* Franz Kafka ei zo na de homerische sirenenepisode. Het resultaat, bekend onder de uitdagende titel *Het zwijgen van de Sirenen*, is onthullend en bijwijlen onthutsend voor de lezer die alleen met het klassieke relaas vertrouwd is. Reeds in de openingszin van diens reconstructie keurt Kafka de trucjes van Circe af als „ontoereikende, ja kinderlijke middelen.”⁷⁰⁶ Odysseus stelt zich aan als een goedgelovige slungel, suggereert de Boheemse literator. Net als iedereen had hij moeten weten dat was en ketens niets vermogen tegen de lokzang van de Sirenen, die door alles (en zeker bijenwas) heen dringt en een grotere verleidingskracht bezit dan die waartegen touwen rond een scheepsmast beschermen. Mochten die foefjes werkelijk helpen, dan zouden die reeds door vele zeevaarders zijn aangewend, meent Kafka stellig, maar integendeel stond het „in de hele wereld bekend, dat dit onmogelijk kon helpen.”⁷⁰⁷ De juveniele argeloosheid waarmee Odysseus zich verheugde op de doeltreffendheid van Circe's malle aanbevelingen, liet de Sirenen evenwel niet onberoerd. Verbijsterd over zijn vastberaden lichtgelovigheid beseften zij dat hun liederen niet zouden doordringen tot het gehoor van hij die zich volkomen in een waanwereld had opgesloten. Niet de boeien en de primitieve oordopjes – waarvan Kafka beweert dat Odysseus er ook zijn eigen gehoorgang mee afschermde – dreigden de Sirenen buiten spel te zetten, wel het irrationele geloof van de Griekse held in zichzelf en de mogelijkheid om op de allereenvoudigste wijze aan de

⁷⁰³ VANDE VEIRE, F. (2007), 'Het gemurmel van de sirenen' in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press, p. 75

⁷⁰⁴ ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. (1947/2003), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. T.W. Adorno. *Gesammelte Schriften Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: DA], p. 65

⁷⁰⁵ *Odyssee*, p. 231 (Boek XII, verzen 154-155)

⁷⁰⁶ KAFKA, F. (1977), *Verzameld werk*, Amsterdam: Querido, p. 897

⁷⁰⁷ KAFKA, 1977, p. 897

zingende feeksen te ontkomen. Hen restte in deze omstandigheden klaarblijkelijk niets anders dan hun afschuwelijkste wapen in te zetten: verschrikkelijker nog dan hun gezang – zo leert Kafka diens lezers – was hun intentionele en wraakzuchtige *zwijgen*.

Hun monden en lippen brachten waarlijk geen lied meer voort toen Odysseus hen naderde, meent de grootmeester van het literaire magisch realisme. Nochtans „hoorde [hij] hun zwijgen niet, hij geloofde dat zij zongen, en alleen hij was ertegen beschermd het te horen. Vluchtig zag hij eerst het draaien van hun halzen, het diepe ademen, de betraande ogen, de half open mond, maar hij geloofde dat dit bij de gezangen hoorde, die ongehoord langs hem wegstierven.”⁷⁰⁸ Een opmerkelijke machtsstrijd speelt zich hier af.⁷⁰⁹ De overwinnaar van de Trojaanse oorlog waant zich onsterfelijk op het ogenblik dat hij door een corridor gevuld met sublieme klanken meent te navigeren, zonder uit koers te slagen. Kortstondig beleeft hij daar, bij de aanblik van zijn tegenspeelsters, het ultieme superioriteitsgevoel dat culmineert in een extatische zelfverheerlijking – of veeleer de roes van een slechts vermeende triomf. Op hun beurt nemen de Sirenen immers hun zogenaamd niet te verleiden bezoeker-op-veilige-afstand in de maling. Ze verlenen hem niet de eer aan hun gezangen te mogen weerstaan, maar besluiten, in verwarring gebracht door zijn onwankelbare geloof in het welslagen van zijn onbehouwen list, een woordeloos spektakel op te voeren waarbij ze zich „mooier dan ooit”⁷¹⁰ presenteren. Toch kan die opvoering niet verhinderen dat Odysseus aan hen ontsnapt. Circe’s kinderlijke middeltjes blijken uiteindelijk toch tot (lijfelijke) redding te kunnen dienen, hoewel ze er niemand tegen beschermen gemeen te worden belazerd.

Het machtsspel dat in Kafkas bewerking van het klassieke epos tot het uiterste wordt gedreven en waarin de opponenten elkaar bovendien beurtelings bedriegen, kan de indruk wekken dat de auteur zich wel erg gretig van de dichterlijke vrijheid heeft bediend. Nochtans vindt men bij Homerus voldoende elementen om de geloofwaardigheid van deze ongewone (en voor sommige lezers beslist schokkende) interpretatie te schragen. Eens te meer weet Kafka de werkelijkheid zo voor te stellen dat ze in haar meer-dan-realiteit bevreedt. Zo is het best mogelijk dat de Sirenen *werkelijk* zwegen toen ze Odysseus eenmaal goed in het oog kregen. Het relaas zoals het in de *Odyssee* is opgetekend, besteedt immers opvallend veel aandacht aan het technische aspect bij de uitvoering van de list. Het snijden van de bijenwas met vlijmscherp koper, het kneden ervan door de sterke handen van de held, het knopen van een stevig touw om de scheepsmast, de snelheid waarmee het schip zich verplaatst – dat alles, en meer, wordt erg gedetailleerd overgeleverd. Beduidend minder komt de lezer evenwel te weten over het eigenlijke gezang, waarvan in deze episode nochtans de noodlottige dreiging uitgaat. Odysseus geeft wel aan dat het gezang helder en heerlijk klonk, maar die appreciatie schijnt louter te zijn gebaseerd op de lokroep die de Sirenen al uitten op een ogenblik dat zijn vaartuig nog een flink eind van hun eiland was verwijderd en veeleer een aankondiging van hun liederen inhield dan een volwaardig melodramatisch zangstuk.

⁷⁰⁸ KAFKA, 1977, p. 897

⁷⁰⁹ LISKA, V. (2007), ‘Het lied van de sirenen en het zwijgen van de goden’ in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press, p. 67

⁷¹⁰ KAFKA, 1977, p. 898

Odysseus vertelt bovendien wel dat ze over hem zongen als was hij een grote held en dat ze zich daarbij beriepen op hun kennis over wat hem en zijn manschappen was overkomen. Meer nog, ze zongen dat geen zeeman aan hen ooit voorbijkwam, „voordat hij uit onze mond de verruklijke stem had vernomen en, na 't genot van de zang, met grotere kennis naar huis voer.”⁷¹ Welke kennis hebben de Sirenen Odysseus dan wel bijgebracht? Geen enkele beslissing of handeling tijdens het vervolg van de zeereis grijpt terug naar hetgeen zij Odysseus zouden hebben ingefluisterd. Integendeel, wanneer na de Sirenen een volgende beproeving wacht in het ontsnappen aan Scylla en Charybdis, beroept hij zich expliciet opnieuw op hetgeen Circe hem had aangepraat. Het avontuur met de Sirenen schijnt dan al te zijn vergeten en irrelevant geworden. Dat het raadselachtig blijft wat de Sirenen precies zongen, bewijst ook het genoeg dat keizer Tiberius er als liefhebber van de epiek in schiep om aan bevriende geleerden in de Griekse literatuur steeds weer onmogelijke vragen voor te leggen zoals: „Who was Hecuba's mother? What name did Achilles assume when he disguised himself as a girl at the court of King Lycomedes? What song did the Sirens sing?”⁷² Een sluitend antwoord op die vragen werd nooit gevonden; de enige zekerheid die met deze vragen kan worden geassocieerd, is de garantie op een uurtje voortreffelijk vermaak.

In een samenvatting van de weinige onbetwistbare karakteristieken van het Sirenengezag, wijst Manguel er op dat hun lied niet alleen wordt verondersteld gevaarlijk te zijn en een soort openbaring inhoudt, maar dat hun gezang klaarblijkelijk door alle zeevaarders werd begrepen, ongeacht hun afkomst of hun moedertaal.⁷³ Dat kan er op wijzen – zoals een even voorzichtige als valabele interpretatie luidt, die in wezen teruggrijpt tot Plato, die op zijn beurt in hun gezang de octotonische harmonie van de hemelse sferen ontwaarde⁷⁴ – dat de verleidende kracht louter uitgaat van de muzikaliteit en de sonoriteit van hun stemmen, onverschillig welke libretti ten gehore worden gebracht. Alleen al het horen van weliswaar geoefende en harmonieus klinkende zingende vrouwenstemmen zou volstaan om de zinnen der zeevaarders te verbijsteren.⁷⁵ Minstens even aannemelijk is dan evenwel die rijker geschakeerde kafkaïaanse these dat eens de Griekse zeevaarders voldoende dicht waren genaderd, zodat de zangeressen de gestalten op de boot duidelijk konden waarnemen, zij hun lokzang staakten bij het aanschouwen van een gelukzalige Odysseus, die zich geheel verliet op de vermeende doeltreffendheid van zijn beschermende middeltjes en door dat vertrouwen überhaupt het menselijke vermogen verloor om vol overgave te luisteren naar de betoverende klanken die hij weldra had kunnen aanhoren. Odysseus leek de Sirenen eigenlijk niet eens te *willen* horen, hij wou hen slechts verslaan door aan hen te ontsnappen. Zijn vege lijf kon hij zo redden, maar om zijn diepe falen – dat erin bestaat dat hij niet over een verbeeldingskracht

⁷¹ *Odyssee*, p. 232 (Boek XII, verzen 178-188)

⁷² SUETONIUS TRANQUILLUS, C. (121/1960), *The Lives of The Twelve Caesars. Translated by Robert Graves*, London: Penguin, p. 144 [Tiberius, §70]

⁷³ MANGUEL, A. (2011), *De kunst van het lezen*, Amsterdam: Ambo, p. 198

⁷⁴ PLATO (1975), *Politeia*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, p. 300

⁷⁵ LERNOUT, G. (2007), 'Muzieksirenen' in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press, p. 33

beschikt die hem in staat stelt als een empathische toehoorder deel te nemen aan de sublieme muzikale en dramatische kunsten van de Sirenen – te verbergen en zijn eer niet aan spot over te leveren, restte hem niets anders dan het *fabuleren* van een auditieve ontmoeting met de beruchte zangeressen, waarover hij zoals reeds aangestipt bij gebrek aan enige esthetische *Erfahrung* niets zinnigs heeft te vertellen.⁷¹⁶

Het zo-even tentoongespreide ietwat gemene literaire duw- en trekwerk om Odysseus te laten wankelen op zijn voetstuk zou spelerei kunnen zijn, of in het betere geval een amusante casus voor gedreven classici en gretige mytheverzamelaars, mocht dit epos niet op een onuitputtelijke en gepassioneerde belangstelling hebben kunnen rekenen van een curieus amalgaam denkers, die er elk op hun hoogst eigen wijze en met het oog op zeer verschillende, sociologisch of sociaalpsychologisch vaak interessante doeleinden zelfs nog in de twintigste eeuw mee aan de slag zijn gegaan. Een korte rondgang leert bijvoorbeeld dat het homerische thema voor James Joyce de basis vormt van een geheel nieuwe *stream-of-consciousness*-vertelling die een inkijk biedt op het alledaagse leven in het Dublin van net na de eeuwwende (gepubliceerd onder de aperte titel *Ulysses* – Odysseus' Romeinse naam),⁷¹⁷ terwijl specifiek het *gezang* der Sirenen voor Maurice Blanchot volkomen de esthetische verleidingskracht uitdrukt van alle literatuur die steeds tussen verbeelding en werkelijkheid gevangen zit (en is verknoopt met zogenaamd vrouwelijke, verleidelijke én vervaarlijke, naar muzen en *femme fatale* verwijzende uitdrukkingwijzen),⁷¹⁸ en Jacques Derrida in het gegeven dat de *Odyssee* niet eindigt bij de hereniging van de dolende koning met zijn echtgenote Penelope een argument vindt om duidelijk te maken dat de reis naar Ithaka geen terugkeer is naar het vaste en zekere *zelf*, maar dat integendeel de geestelijke dwaaltocht ook met vaste grond onder de voeten binnen de fysieke grenzen van zijn eilandrijk voortduurt.⁷¹⁹ Ondanks de veelduidig- en veelvormigheid van dergelijke interpretaties, blijken allen in de lotgevallen van Odysseus een mens- en wereldbeeld te ontwaren, dat als een *tableau vivant* vanaf enige afstand en onder verschillende gezichtspunten wordt beschouwd. Wat zich op het denkbeeldige doek afspeelt, blijkt onloochenbare (symbolische) overeenkomsten te vertonen met het actuele maatschappelijke schouwtoneel, zoals zij dat menen te mogen duiden. De *Odyssee*

EPISCHE
AANKONDIGING
VAN DE
MODERNITEIT

⁷¹⁶ *Erfahrung* mag hier in navolging van Walter Benjamin worden begrepen als een gebeuren dat een zekere plaats binnen het geheugen veroverd en ook steeds onvrijwillig in herinnering kan worden gebracht door bijvoorbeeld het stellen van associatieve handeling of het spelen met een nabij liggend denkbeeld (paradigmatisch zijn de ervaringen die bij Proust onverwacht worden opgeroepen wanneer een madeleinnetje in een kopje thee wordt ondergedompeld). Zo'n *Erfahrung* wordt geplaatst tegenover een *Erlebnis*: een zeer plots, bewust en intens ervaren belevens, die evenwel niets meer omvat dan een momentane sterke prikkeling of een schokkend moment en waaraan de herinnering steeds bewust moet worden opgeroepen (indien deze belevens überhaupt in het geheugen wordt opgenomen). Cf. BENJAMIN, W. (1939/1980), 'Über einige Motive bei Baudelaire', 50-91 in *Zeitschrift für Sozialforschung* [DTV Reprint Band 8], VIII/1-2, pp. 50-60

⁷¹⁷ Voor een beknopt geformuleerde explicitering van de parallellen tussen Homerus' *Odyssee* en Joyces *Ulysses*, cf. WILSON, E. (1931/2004), *Axel's Castle. A Study of the Imaginative Literature of 1870-1930*, New York: Farrar, Straus and Giroux, p. 153-173

⁷¹⁸ BLANCHOT, M. (1959), *Lire à venir*, Paris: Gallimard, pp. 9-18

⁷¹⁹ GEYER-RYAN, H. & LETHEN, H. (1987), 'Von der Dialektik der Gewalt zur *Dialektik der Aufklärung*. Eine Re-Vision der *Odyssee*' in VAN REIJEN, W. & SCHMID NOERR, G. [REDS.], *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Frankfurt am Main: Fischer, p. 64

evolueert zo van een mogelijks enigszins belegen antieke vertelling tot een spannend actuele allegorie van (aspecten van) het (laat)moderne samenleven.

Een niets ontziend scherp exemplar van zo'n voorstelling treft men aan in de *Dialektik der Aufklärung*, een zeldzaam spitant en door twee auteurs voldragen traktaat, dat een gezamenlijke intellectuele harstocht tot uiting brengt, zoals die bij beiden tijdens hun Amerikaanse ballingschap in de veertiger jaren opflakkerde. Het is een proeve van toegewijdeheid die de geestelijke verheffing van de humaniteit tot voorwerp heeft en met dat doel voor ogen de destructieve schaduwzijden van het moderne samenleven met waarneembare gemoedsbewegingen navorst.⁷²⁰ De waargenomen destructie is uiteraard niet los te denken van de smartelijke oorlogsomstandigheden die zij beleefden, maar blijft, zoals uit de scherpte van hun observaties mag blijken, daartoe anderzijds niet beperkt. Tekenend voor die scherpte, die ook een mate van een even oprechte als een inherente intellectuele onzekerheid insluit, is bijvoorbeeld reeds de ondertitel van hun werkstuk, die veeleer onbeslist luidt: *Philosophische Fragmente*. Een keuze die wellicht is ingegeven om vooreerst het te verwachten literaire genre aan te duiden (hoewel die vlag te krap is bemeten om de te grote lading te dekken), maar ook het enigszins disparate en rafelige karakter van hun denkbeeld expliciteert en finaal evenzeer de gebrokenheid der cultuur en beschaving – waarvan de origine teruggaat tot Odysseus – evoceert.⁷²¹

Voor Theodor Wiesengrund-Adorno en Max Horkheimer belichaamt de beschadigde Odysseus, zoals die naar voor komt in interpretaties die verder gaan dan de standaarduitleg en minstens het aandeel van Circe belichten, niets minder dan het ideaaltypische subject van de Nieuwe en de Nieuwste Tijd. „In diesem Sinne ist die Rede von Odysseus als dem ersten Bürger zu verstehen”, duidt Thyen hun beider fascinatie voor de antieke Griek.⁷²² Hij wordt daarom niet langer bejegend als een wonderlijke figuur uit een schimmig verleden, wel als een modern burgerlijk individu, *anachronistisch* worstelend met de consequenties van het verlichte denken en de geïnstrumentaliseerde rede, die hij zelf op paradoxale wijze representeert. Verlicht en rationalistisch-instrumenteel redelijk denken mag hier erg ruim worden geïnterpreteerd als iedere

⁷²⁰ Het auteurschap van de *Dialektik der Aufklärung*, in het bijzonder van de afzonderlijke hoofdstukken, is evenwel niet probleemloos. Zoals men kan verwachten, verraden sommige passages eerder de penvoerende hand van Adorno, andere dan weer die van Horkheimer. 'Positivistisch' filologisch onderzoek van G.S. Noerr heeft in dit verband geen sluitende of bevredigende conclusies opgeleverd. Essentieel is het immers om te weten dat het tekstcorpus tot stand is gekomen tijdens intensieve discussiemomenten, waarbij beiden rechtstreeks en in dialoog hun zinnen lieten optekenen door Gretel Adorno en de aldus ontstane tekst nadien ook weer op dezelfde wijze redigeerden. Zelfs delen die zeer duidelijk de stilistische en conceptuele signatuur van Adorno dragen, vertonen daarom nog meer dan slechts enkele sporen van Horkheimers invloed, en vice versa. Cf. HULLOT-KENTOR, R. (1989), 'Back to Adorno', 5-29 in *Telos*, 81, pp. 7-9. – De *Dialektik der Aufklärung* is dus wezenlijk en werkelijk een *collectief* en *hybride* werk; niet zonder reden merken de auteurs in het voorwoord tot de tweede druk in 1969 (de eerste druk verscheen in 1947 bij de emigrantenuitgever Querido te Amsterdam, nadat in 1944 een gestencilde oerversie door de auteurs binnen een kleine kring werd verspreid) op: „Kein Außenstehender wird leicht sich vorstellen, in welchem Maß wir beide für jeden Satz verantwortlich sind” (DA, p. 9).

⁷²¹ DA, pp. 11-12

⁷²² THYEN, A. (1989), *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 66

geestelijke activiteit die zich primair (en liefst exclusief) beroept op het abstracte en rationele menselijke redeneervermogen in een context van ultieme miskenning van ‘de wijsheid van het hart’ of ‘die andere soort kennis’ (cf. Dickens),⁷²³ en integendeel gericht op demythologisering, secularisering en onttovering, en dit los van een al te strakke historische tijdsafbakening – ofschoon het duidelijk mag zijn dat die variant van het redelijke denken gestaag zijn opmars binnen de samenleving is begonnen vanaf de late zeventiende eeuw.⁷²⁴

Niet alleen de held Odysseus wordt door de auteurs in wezen ontheven van zijn heldhaftigheid, niets minder dan het gehele epos wordt door hen ontdaan van zijn conventionele mythische omkleedsel, ten gunste van een herpositionering van de narratieve ervaringswereld in een dialectisch spanningsveld tussen mythe en moderne rationaliteit, waarbij die laatste in het bijzonder wordt gerepresenteerd door het menselijke subject, dat binnen de traditie van de moderne subjectfilosofie de werkelijke, psychisch en geestelijk autonome en autarkische, spil van alle samenleven vormt. Ze beroepen zich voor zo’n lezing op het gegeven dat de *Odyssee* niet is samengesteld als een ratjetoe van diffuse, door het volk overgeleverde sagen, doch een consistente verhaallijn aanhoudt, zorgvuldig en bezonnen door zijn antieke *auteur* gecomponeerd, welhaast in weerwil van het moeilijk grijpbare wonderlijk-avontuurlijke basismateriaal waaruit het is opgebouwd. „[D]er ehrwürdige Kosmos der sinnerfüllten homerischen Welt offenbart sich als Leistung der ordnenden Vernunft, die den Mythos *zerstört* gerade vermöge der rationalen Ordnung, in der sie ihn spiegelt”,⁷²⁵ stellen Adorno en Horkheimer, waarmee ze duidelijk willen maken dat reeds het homerische epos een tweespalt tussen de sociaal- en geschiedfilosofische categorieën van mythe en Verlichting uitdrukt.⁷²⁶ Volgens hen laat het heldendicht zich met andere woorden verstaan als een prelude tot de – ook vandaag nog niets aan felheid ingeboete – moderne strijd tussen enerzijds de betovering van mens en natuur door traditie en (bij)geloof en anderzijds de onttovering ervan door de Rede, eerst nog vrijzinnig en humanistisch, daarna steeds strakker gebonden aan formalistisch denken. De lotgevallen van Odysseus vormen voor Adorno en Horkheimer dan ook niets minder dan *der Grundtext der europäischen Zivilisation*,⁷²⁷ waaruit diverse grondmotieven van het moderne samenleven op ethisch, economisch, sociaal en cultureel vlak zijn te destilleren en daarom een grondiger onderzoek verdienen.

⁷²³ PEETERS, C. (2008), *Gevoelige ideeën*, Amsterdam: De Harmonie, pp. 11-19

⁷²⁴ BERNSTEIN, J.M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 90

⁷²⁵ *DA*, p. 61 [cursivering: M.B.]

⁷²⁶ Adorno en Horkheimer bezigen dit begrippenpaar heel duidelijk niet als een weergave van een historisch-antropologische realiteit met het oog op een *bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen* (cf. L. von Ranke). Wel fungeren ze als geestrijke elementen in de totstandkoming van een allegorische voorstelling. Mythe en Verlichting zijn immers in de empirie van de niet-hermeneutische wetenschapper dermate andersoortige gegevens (respectievelijk een voorhistorisch verteld verhaal en een modern intellectueel project), dat beide uiteindelijk onvergelykbaar zijn. Cf. THYEN, 1989, pp. 82-84.

⁷²⁷ *DA*, p. 63

De dialectiek van mythe en Verlichting, zoals die door Adorno en Horkheimer wordt geëvoceerd vanuit hun beider intellectuele achtergrond die, onder meer, op marxistisch-materialistische en (hegeliaans-)idealistische pijlers steunt, waarbij het individu als subject in ieder geval de onvolmaakte, zich dwingend en onophoudelijk vormende drager blijft van een aantal onvervreemdbaar menselijke eigenschappen die in hun intacte vorm niet kunnen worden teruggevoerd tot 'iets' anders, wordt in weinig episodes van de *Odyssee* treffender (en expressiever nog dan de ontmoeting met de Sirenen, waarbij aanstonds opnieuw wordt aangeknoopt) uitgedrukt, dan deze waarin de Griekse scheepslieden worden geconfronteerd met de menseneter Polyfemos. Nog voor ze het land van de cyclopen betreden, verneemt men bij Homerus, kon men Odysseus al horen mopperen. De man die gewend is aan een (vroeg)geciviliseerde en hiërarchisch gestructureerde staatshuishouding ergert zich aan de schijnbaar ordeloze en lakse levenswijze die de eenogige reuzen erop nahouden. Hun voedselvoorziening berust louter op hetgeen de goden hen schenken. Akkers bewerken ze bijgevolg niet, ze produceren alleen wat kaas en wijn om in hun hoogst individuele behoeften te voorzien (en misschien, hoewel dat twijfelachtig blijft, als een marginale uiting van zorg om het geschapene).⁷²⁸ Een staatsstructuur, compleet met wetten en morele gedragsvoorschriften, bezitten deze voedselverzamelaars en primitieve herders al helemaal niet. Met een stilzwijgende verwijzing naar Durkheim benadrukken Adorno en Horkheimer tevens dat vrijwel niets bij het cyclopendolk wijst op het bestaan van zelfs maar een mechanische solidariteit tussen de clanleden: ieder lid leeft primair op en voor zichzelf, men onderhoudt geen andere contacten dan die met het kleinvee dat men hoedt, van vaste eigendom of een strikte hiërarchie is geen sprake en men roept slechts in uiterste nood de andere Eenogen te hulp.

MYTHE EN
VERLICHTING:
EEN DIALECTISCH
PAAR

Hoewel het vanuit een Grieks perspectief volstaat om deze aculturele, asociale en apolitieke levenswijze als *barbaars* terecht te wijzen, legt Homerus zijn heldenfiguur *a fortiori* nog andere geringschattende adjectieven in de mond om de woestheid en de onbeschaafdheid van deze samenleving te becommentariëren. Als bijzonder aanstootgevend geldt, op Odysseus' eigen aangeven, het gebrek aan enig gereguleerd arbeidsethos en het 'vermetel vertrouwen'⁷²⁹ waarmee de voedselovervloed wordt genoten zonder een greintje van respect ten aanzien van de goden te betonen (wel integendeel, vermits de cyclopen zich sterker en ouder dan de goden achten).⁷³⁰ In die verwijten lezen Adorno en Horkheimer meer dan louter het afwijzen van die ongefatosoneerde creaturen, wanneer ze optekenen: „Die Fülle bedarf des Gesetzes nicht, und fast klingt die *zivilisatorische* Anklage der Anarchie wie eine Denunziation der Fülle [...]”.⁷³¹ Niet slechts de luiheid en de wetteloosheid van de mythische gestalten vervullen Odysseus klaarblijkelijk met afschuw, ook de overvloed aan vlees, granen en vruchten als dusdanig, en impliciet zelfs de goden die zulke luxe vrijelijk ter beschikking stellen, wekken afgrijzen.

⁷²⁸ DA, p. 85

⁷²⁹ *Odyssee*, p. 180 (Boek IX, vers 107)

⁷³⁰ *Odyssee*, p. 184 (Boek IX, verzen 272-276)

⁷³¹ DA, p. 83 [cursivering: M.B.]

De geuite verontwaardiging lijkt wel ontsproten aan de mercantilistische geest van een eigengereide burgerlijke koopman, voor wie slechts de zon voor niets opgaat en zich wegens die pecuniaire ingesteldheid druk maakt om alles wat *om niet* wordt genoten – zoals men dat in het koopliedenjargon pleegt uit te drukken.⁷³² „Der listige Einzelgänger [Odysseus] ist schon der homo oeconomicus, dem einmal alle Vernünftigen gleichen”,⁷³³ merken Adorno en Horkheimer snedig op. Wat hem tot een prototype van de latere berekenende burgerman maakt, in het grootst mogelijke contrast met de afgrijselijke cyclopen, behelst specifiek zijn risicovol handelen: bewust kiest hij – en hij alleen, als een over een autonoom *zelf* beschikkend *individu* met een weinig solidaire private moraal⁷³⁴ en zonder zich rekenschap te geven van de vertwijfeling zijner gezellen – voor de mogelijkheid verliezen van materiële en menselijke aard te lijden. Voortgestuwd wordt hij, zo kan men gerust argumenteren vanuit een voortzetting van Adorno’s en Horkheimers redenering, door een verzengende begeerte naar een winstmaximalisatie die hij kan realiseren wanneer een tweestrijd met een mythisch element wordt gewonnen.

In tegenstelling tot het barbaarse gedrag van de cyclopen, is zijn meedogenloze en onsociale houding dan geen uiting van een onoverdachte, wilde natuurtoestand, maar een bewuste keuze die correspondeert met zijn ‘missie’ als koninklijke held, die aan geen menselijk wezen verantwoording is verschuldigd. Bovendien verkrijgt het potentiële voordeel dat kan voortvloeien uit het middels een weloverwogen keuze aangaan van risico’s meteen een moreel fundament (althans volgens de maatstaven die de koopman eropna pleegt te houden), precies omdat de winst op een periculouse, doch tegelijk doordachte wijze door list en bedrog wordt verkregen. Naar een treffende illustratie hoeft men niet lang te zoeken: wanneer Odysseus met een dozijn van zijn mannen het land der cyclopen verkent en daarbij de grot van Polyfemos doorzoekt, weigert hij gehoor te geven aan het dringende en enigszins bangelijke verzoek van zijn ondergeschikten om enkele slachtrijpe geiten en enige hompen kaas te roven van de afwezige holbewoner, opdat ze zo snel mogelijk naar hun veilige schip zouden kunnen terugkeren. Odysseus is er zich weliswaar van bewust dat de plaats waar ze zich bevinden allerminst pluis is en rekent ook niet werkelijk op de gemoedelijke gastvrijheid van de eenoog, maar kiest desondanks resoluut voor de blootstelling aan een onbekend gevaar door te wachten op de thuiskomst van de onvermoede gastheer. Het motief hiervoor is kennelijk een kapitalisme nabij staand winstbejag, verstrengeld met een vorm van hoogmoed. Snel, anoniem en

⁷³² Opgemerkt mag worden dat zulke gemakkelijk te leggen verbanden tussen de attitudes en de belevenissen van de epische figuren enerzijds en de alledaagse ervaringen van de contemporaine lezer anderzijds, integraal deel uitmaken van het retorische opzet van de *Dialektik der Aufklärung*. De eenvoud waarmee de narratieve metafoor van de *Odyssee* kan worden overgenomen in het generaliserende (mee)denken van de lezer, moet ervoor zorgen dat de door Adorno en Horkheimer vurig geformuleerde cultuur- en maatschappijkritiek des te gretiger wordt verinnerlijkt – meteen ook de reden waarom in onderhavige tekst zo uitgebreid, of minstens *uitgebreider* dan in de meeste commentaren, wordt stilgestaan bij het wedervaren van Odysseus. Zoals Honneth het terecht formuleert: „[T]he identification with the tragic hero which is produced through narrative illustration in single episodes of the story should compel us [readers, M.B.] to experience familiar events happening to us as something monstrously strange and thus to see their excessive demand.” in HONNETH, A. (2000), ‘The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The *Dialectic of Enlightenment* in Light of Current Debates in Social Criticism’ in *Constellations*, 7/1, p. 124

⁷³³ DA, p. 80

⁷³⁴ BERNSTEIN, 2001, p. 103

risicoarm een maximum aan mondvoorraad roven die toelaat in de dringendste voedselbehoeften te voorzien, is hem duidelijk te min.

Integendeel wenst Odysseus de reus in hoogsteigen persoon te ontmoeten en het wezen dat god noch gebod kent door verbale overtuigingskracht of puur bedrog ertoe te overhalen de grote noden van de bezoekers met overvloedige gastgeschenken te lenigen. Waarnaar wordt gestreefd is met andere woorden pure winstmaximalisatie en daarvoor zijn alle schurkachtige middelen goed die ook de moderne koopman zou aanwenden. Dit machtsspel – want dat is het binnen het raamwerk van de kritische theorie, beïnvloed door het paradigma van de klassenstrijd zeker geworden – schijnt daarom de verdere ontwikkeling van Odysseus' calculerende zelfbewustzijn en de aanscherping van zijn sowieso reeds pedante ego als finaliteit te hebben. De heftige strijd om heerschappij en blind pecuniair profijt wordt gestreden: vier mannen en kostbare goddelijke wijn worden aan Polyfemos' vraatzucht geofferd, wat deze laatstgenoemde echter zijn enige oog kost en de Griekse zeelieden op hun beurt een karige winst van een kleine kudde vetgemeste schapen oplevert, inclusief de wraakgevoelens van de zeegod Poseidon (als vader van de door Odysseus verminkte Polyfemos) jegens hen. Bloed wordt onbeschroomd vergoten en aan geestelijke inzichten niets gewonnen: het is de typische uitkomst van een nochtans weloverwogen risicovolle wedkamp waaruit Adorno en Horkheimer voor hun midden twintigste-eeuwse lezerspubliek de lering trekken dat „Odysseus nach den Urprinzip [lebt], das einmal die bürgerliche Gesellschaft konstituierte. Man hatte die Wahl, zu betrügen oder unterzugehen. Betrug war das Mal der Ratio, an dem ihre Partikularität sich verriet.”⁷³⁵

Uit die laatste zinsnede valt af te leiden dat de beide Frankfurters in hun toch wel wat apocriefe duiding van Odysseus' risicovolle duel met Polyfemos een sterker en frequenter beroep op de vermogens van het redelijke denken veronderstellen dan die waarover de held – als hij überhaupt nog zo mag worden genoemd en niet gewoon een koopman is onder alle anderen, met hetzelfde chronische gebrek aan moraliteit en geweten – werkelijk beschikt. Het idee dat bij Schopenhauer en Nietzsche nog leeft als zou Odysseus zich vooral beroepen op een soort praktische intelligentie, die eerder drijft op een kunnen denken, voelen, willen en herinneren, en zich niet manifesteert als een uiting van het beschikken over rationalistisch-verlichte redelijke vermogens, maar zich veeleer toont onder druk van een externe, levensbedreigende noodzaak, wordt hier duidelijk verlaten.⁷³⁶ Integendeel wordt Odysseus hier tamelijk eenzijdig voorgesteld als een schaakgrootmeester die iedere confrontatie met een onverwachte zet (i.c. een nieuwe tegenslag tijdens de roemruchte zeereis) slechts pareert middels een weloverwogen tegenzet, waarvan de uitkomst weliswaar risicovol, maar tevens redelijk voorstelbaar is. Een aan overmoed grenzende deugdzaamheid, eigen aan een ware held, en de durf om daden te stellen waarvan de afloop krachtens de geldende machten van verondersteld (boven)natuurlijke aard welhaast noodlottig moet zijn, worden deze aan antieke Griek

⁷³⁵ DA, pp. 80-81

⁷³⁶ BARNOUW, J. (2004), *Odysseus, Hero of Practical Intelligence. Deliberations and Signs in Homer's 'Odyssey'*, Oxford: University Press of America, pp. 204-207

door de Frankfurtse maatschappijcritici ontzegd. Deze deels marxistisch geïnspireerde, maar ook aan Jacob Burckhardt verplichte lezing van een nog slechts *zogenaamde held* die eigenlijk alleen maar een naïef-egoïstische, kapitalistische patroon *avant la lettre* blijkt te zijn, komt nog sterker tot uiting in het commentaar op de fabuleuze doch effectieve list die het fijner gebouwde mensenkind Odysseus moest aanwenden om in de strijd waarvan zonet de afloop werd geschetst, het fysieke krachtsonevenwicht met de reusachtige cycloop wijselijk te omzeilen.⁷³⁷

Nadat de weinig inschikkelijke gastheer de Griekse strijdmakers had gevangengenomen om naderhand als lekkernijen te kunnen oppeuzelen, bood Odysseus aan Polyfemos immers een kroes naar ambrozijn smakende thracische wijn, die zijn mannen van het schip hadden meegebracht, met de bedoeling de geweldenaar dronken te voeren. Toen de cycloop vervolgens – licht beneveld en oprecht genietend – al wat vriendelijker vroeg naar de naam van de schenker van het edele druivenvocht, stelde Odysseus zichzelf voor als *Oudeis* (Οὐδεις).⁷³⁸ In het klassieke Grieks betekent dat zoveel als *Niemand* en fonetisch is het woord nauw verwant (zelfs quasi homofoon) met de naam van de (veronderstelde) held. Dit woordspelletje, door Polyfemos wellicht niet begrepen,⁷³⁹ vormde de clou van het slinkse plan dat Odysseus beraamde om aan de macht van de eenoog te ontsnappen.

„Vrienden, Niemand doodt mij met list; van geweld is geen sprake”⁷⁴⁰ – met deze woorden, zich geenszins bewust van de ongerijmdheid van het gezegde, alarmeerde de cycloop zijn soortgenoten en mede-eilandbewoners nadat de Griekse strijders zijn enige oog met een puntige boomstam hadden doorboord terwijl hij als drinkebroer een diepe slaap genoot. Het antwoord van de andere reuzen bleef niet uit: „Als jou dan niemand belaagt en jij daar alleen bent, – wat wil je: tegen een ziekte van Zeus is nu eenmaal niets te beginnen. Bid maar eens goed tot je vader, de grote heerser Poseidon.”⁷⁴¹ Odysseus kon er na deze onverschillige reactie op vertrouwen dat geen van de cyclopen een barrière zou opwerpen of grof geweld zou gebruiken tegen hem en zijn bootslieden wanneer ze met nog een laatste list uit het hol van de nu blinde Polyfemos zouden ontsnappen. Hiertoe bonden ze zich aan de buik van diens schapen vast om zo eerst aan de controlerende tastzin van de invalide reus te ontkomen en vervolgens het vee als buit

⁷³⁷ Over de invloed van Burckhardt en in het bijzonder over het naïeve egoïsme waardoor hij blind blijft voor het ‘algemeen belang’, en zo uiteindelijk zichzelf ten gronde richt, verneemt men meer in HORKHEIMER, M. (1967/2007), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, p. 148

⁷³⁸ *Odyssee*, pp. 186-187 (Boek IX, verzen 355-368)

⁷³⁹ Adorno en Horkheimer merken evenwel op dat zelfs indien Polyfemos het woordgrapje niet heeft begrepen (wat in ieder geval aannemelijk blijft), dit toch niet zonder direct gevolg bleef voor de houding van de cycloop ten aanzien van zijn ongewenste bezoekers. Polyfemos beloofde Odysseus immers een gastgeschenk wanneer hij zijn naam bekend zou maken, maar de eenoog schijnt geen woord te houden wanneer hij uiteindelijk aan ‘Niemand’ slechts beloofde om hem als laatste van zijn gezellen op te peuzelen. Wat Polyfemos er van af bracht daadwerkelijk een gastgeschenk toe te kennen, was misschien wel zijn letterlijke interpretatie van de naam ‘Niemand’, die weinig meer betekent dan ‘niet bestaand’ en bijgevolg geen donatie waardig – zelfs tegen zijn aanvankelijke, mogelijks eerlijke, voornemen in. Cf. *DA*, p. 85

⁷⁴⁰ *Odyssee*, p. 188 (Boek IX, vers 408)

⁷⁴¹ *Odyssee*, p. 188 (Boek IX, verzen 410-412)

mee te voeren naar hun schip, waar ze door de achtergebleven Griekse manschappen met vreugde om hun nog in leven zijn werden onthaald.

Andermaal laat het overgeleverde standaardverhaal schijnbaar weinig ruimte tot twijfel aan de schrandereheid van Ithaka's monarch. Net zoals toen de Sirenen werden verschalkt, wordt een beproeving met een vervaarlijke mythische figuur door een beroep op de vermogens van de menselijke rede doorstaan en kan de hachelijke zeereis met hernieuwde moed worden voortgezet, in de hoop spoedig het thuisland te bereiken. De overwinning van de rede – of toch minstens een goed ontwikkelde praktische intelligentie – op de brute kracht van de cycloop smaakt hier des te zoeter vermits Odysseus in deze confrontatie zelf de hersenen van de rationele denker (die hij evenwel pas werkelijk zal worden in de interpretatie van Adorno en Horkheimer) of minstens de genietter van een zelfhandhavende rede heeft moeten pijnigen, en niet louter de aanbevelingen van een godheid of een ander welgezind fabuleus personage met de *air* van een held diende op te volgen.

Het imago van de vorst als (zin)adequaat handelend of zelf redelijk denkend individu vaart er wel bij. De *tour de force* die Odysseus hier tentoonspreidt, bestaat er immers uit dat hij zich aan de mythische krachten tracht te onttrekken door in de listige woordspeling *Oudeis* de naam (*Odysseus*) en de intentie (*Niemand*) als onderscheiden elementen te verenigen. Odysseus rekt er op dat Polyfemos en zijn soortgenoten het woord *Oudeis* slechts op een enkele manier begrijpen. De cyclopen hebben er – net als de aan animisme en mythen geloof hechtende prehistorische (en tot op zekere hoogte ook premoderne) mensen – geen weet van dat betekenaar en betekende niet hoeven samen te vallen en dat door beide opzettelijk te laten divergeren zelfs met het eenvoudigste woord door een rationeel denkend wezen bedrog kan worden gepleegd. In de mythische taal die zij gebruiken, huist „tout le sens [...] dans le mot et ce mot dit toujours la même chose, exprime toujours la même réalité. L'ensemble symbolique qui règle l'ordre cosmique, incluant celui des hommes, est fermé et total dans la mesure où toutes les parties ne font en elles-mêmes sens que par leur rapport à l'ensemble”, zoals Hamel en Coché als hedendaagse waarnemers raak opmerken.⁷⁴² Dit maakt dat zelfs in het onwaarschijnlijke geval waarin de Eenogen zich de zorg voor hun gewonde kompaan zouden aantrekken en Polyfemos in diens grot met de beste zorgen zouden omringen, zij daar aangekomen nog steeds niet Odysseus zouden aantreffen, doch slechts de geweldenaar *Niemand*. De eigenlijke list, steunend op de superieure kennis van het talige symbolysysteem voorbij het animistisch-mythische en de mogelijkheid tot het abstract reflecteren over het eigen handelen, zou niet worden ontdekt, hoewel de kans op het overleven van de held wel erg zou slinken.

Adorno en Horkheimer verwijten Homerus in omfloerste termen dat hij aan de uitwerking van deze passage in het epos te weinig aandacht heeft besteed. Het lepe handelen van Odysseus lijkt, zo betogen zij vanuit hun kritisch-geëngageerde lectuur, bij een doorsnee (haastige) lectuur toch niet veel meer om het lijf te hebben dan een povere

⁷⁴² HAMEL, C. & COCHÉ, F. (2010), *L'Odyssee d'Adorno et Horkheimer*, Paris: Ollendorff & Dessesins, p. 77

spitsvondigheid, een „dünne rationalistische Hülle” gelijk.⁷⁴³ Daardoor kan de lezer al te gemakkelijk over de volgens hen eigenlijke – ontstellende – consequenties van de list heen kijken, ofschoon die gevolgen noodzakelijk vragen zouden moeten oproepen bij de werkelijke daad- en draagkracht van de rationele vermogens waarop de Griekse eilandkoning – als allegorische representant van het moderne individu in het kader van een subjectfilosofisch denken – zich beroept. Dreigend klinkt het bij het schrijversduo: „In Wahrheit verleugnet das Subjekt Odysseus seine eigene Identität, die es zum Subjekt macht und erhält sich am Leben durch die Mimikry ans Amorphe.”⁷⁴⁴ Het prototype van het moderne subject, dat met veel moeite een individueel en redelijk zelf ontwikkelt door zich in penibele omstandigheden niet langer op bovenmenselijke krachten (i.e. van goddelijke, mythische of natuurlijke oorsprong) te verlaten, maar middels een beroep op de eigen verstandige vermogens beslist over het eigen levenslot – dat ontluikende subject wordt hier door Adorno en Horkheimer meteen terechtgewezen in diens zelfbewustzijn vormende activiteiten, precies *omdat* het de ontwikkeling van een eigen identiteit bedreigt. Met andere woorden: in de vorming van een redelijk zelfbewustzijn, dat een getrouwe invulling tracht te geven aan een embryonaal *Sapere aude!*, verloochent dat prille rationeel denkende zelf reeds zichzelf. Of nog, lapidair uitgedrukt: op het moment dat het moderne subject de vorming van een redelijk zelfbewustzijn aanvat, verspeelt het meteen iedere kans op een stabiele identiteit.

Erg aannemelijk klinkt die brutale these bij een eerste kennismaking niet, of toch niet voor de actuele lezer die ver weg van postmoderne theorieën is opgegroeid met de voorstelling of het vooroordeel dat het denken en zelfbewust handelen vanuit de rede onder alle omstandigheden als superieur en constructief moet worden beschouwd. Er volgt immers uit dat het redelijke denken is behept met een bevreemdend donkere schaduwzijde die het vermogen van een zelfdestructieve rede omvat en het moderne individu van meet af bedreigt met een langzame uitholling van diens reflectieve zelfverstaan. Voldoende ruimte moet hierna dan ook worden voorzien ter verheldering van hoe men deze tamelijk merkwaaardige, maar tevens hoogst pertinente these (en haar implicaties voor het verstaan van de samenleving en de moderne cultuur) kan en mag begrijpen. – En dat zonder naar hulpmiddelen te grijpen die men uit de eerder vermelde postmoderne of minstens *post-linguistic turn*-theorieën zou kunnen putten, vermits die zich ten ene male buiten het blikveld van deze studie ophouden.

Die broodnodige verduidelijking kan slechts worden geboden door dieper door te dringen in de fundamentele maatschappij- en cultuurkritiek die Adorno en Horkheimer bedrijven in hun ontleding van de *Odyssee*. Het door een koele ratio gestuurde handelen waarin de enige blijk van emotie zich presenteert onder de vorm van een rabiaat egocentrisme, zoals het zo beeldrijk in hun voorstelling van Odysseus’ persoon en list naar voor komt, is inderdaad geen iel deklaagje om dat handelen heen, maar bepaalt het volkomen. De rationele en utilitaire calculus vormt tegen die achtergrond allerm minst een sfeer waar

(ZELF)VER-
NIETIGENDE
VERMOGENS VAN
DE REDE

⁷⁴³ DA, p. 86

⁷⁴⁴ DA, p. 86

men naar believen in en uit kan stappen; het stoot iedere vrijblijvendheid af waardoor men zich anders gemoedereerd zou kunnen bewegen tussen enerzijds de irrationele pool van mythe, natuur, traditie en intuïtie, en anderzijds de tegenpool van de gestreng (instrumentele) rede. In hetzelfde ogenblik waarin Odysseus het redelijke denken en handelen met het oog op zelfbehoud besluit aan te wenden, verliest hij zich in de ogen van de Frankfurters meteen ook noodzakelijk in het kluwen van de doelrationaliteit, dat zijn denken en handelen op een dwingende wijze zal gaan beheersen.⁷⁴⁵ Hij interioriseert het middel – de weloverwogen list – zodanig snel en grondig, dat hij zich plotsklaps *werkelijk* identificeert met de onwezenlijke figuur *Niemand*.

Misschien dacht Odysseus op het moment dat hij zijn list beraamde, dat hij een onschuldig semantisch spelletje kon spelen met lege, subjectief ongeladen, woorden. De niets ontziende roekeloosheid waarmee hij na het initieel welslagen van het ontsnappingsplan, maar nog net niet uit het directe bereik van Polyfemos, zijn eigen naam opnieuw tracht op te eisen door vanop zijn schip de blinde cycloop alsnog tweemaal toe te schreeuwen hoe hij echt heet, toont evenwel aan dat de jongste adept van de rede op het punt stond zijn pril gevormde zelf en zelfbewustzijn te verliezen. Het beroep op de rede dwong hem ei zo na om definitief zijn eigen naam af te leggen en zijn bestaan als individu zo te annuleren. Heel even kon hij als gewiekste en snuggere held zelfbewust op het dek van zijn schip staan, maar net op tijd voelde hij nog intuïtief aan hij dat zijn overwinning in geen enkel geschiedenisboek zou worden vermeld als zij door Niemand was behaald en niet door de fiere Odysseus, ongeacht hoe vernuftig die de situatie naar zijn hand wist te zetten. „Die Infiltrierung des mythischen Denkens und Handelns mit rationalen Überlegungen”, merkt ook Van Reijen op, „hat nun allerdings zur Folge, daß sich das Selbst, das erhalten werden soll, verwandelt. Das Mittel dominiert inhaltlich und formal den Zweck, richtet sich geradezu gegen das Selbst, das erhalten werden sollte. Selbstbehauptung ist nicht nur Selbstverleugnung, sondern Selbstzerstörung.”⁷⁴⁶ Zelfverloochening en zelfvernietiging bedreigen klaarblijkelijk de mens die zichzelf en zijn sociale omgeving wenst te begrijpen, te controleren, te beheersen en aan te sturen.

Wat de moderne mens in het denken van Adorno en Horkheimer karakteriseert, is precies die ongelimiteerde, door de Verlichting verhevigde en gelegitimeerde, drang naar kennis, controle, beheersing en omvorming van zijn leefomgeving, zodat hij zich zelfbewust, listig en fier kan gedragen als een *maître et possesseur de la nature*; niet

⁷⁴⁵ Beide concepten – instrumentele rede en doelrationaliteit – worden doorheen de gehele *Dialektik der Aufklärung* met een impliciete vanzelfsprekendheid welhaast tot elkaar herleid. Geen enkele andere vorm van rationaliteit dan die welke kan worden gelieerd aan de instrumentele rede, krijgt een plaats in het betoog. Deze op goede gronden als reductionistisch te omschrijven visie heeft onder meer tot gevolg dat handelingen die als waarderationeel zouden kunnen worden beschouwd, in dit werk zonder erkenning van enige religieuze of metafysische zingeladenheid als louter instrumentele handelingen worden gecatalogeerd. Dit limiteert enigszins de reikwijdte van de uiteenzetting, maar hoeft geen afbreuk te doen aan Adorno's en Horkheimers poging tot het vrijmoedig blootleggen van de verborgen destructieve krachten van de verlichte rede, die ook een verondersteld authentiek affectief, traditioneel en waarderationeel handelen belagen. Cf. THYEN, 1989, pp. 65 en 106-107

⁷⁴⁶ VAN REIJEN, W. (1987), 'Die Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie' in VAN REIJEN, W. & SCHMID NOERR, G. [REDS.], *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Frankfurt am Main: Fischer, pp. 194-195

noodzakelijk als een gratuite uiting van machtswellust (hoewel de *Bewältigung* van de natuur een zeker genot kan opwekken dat naar méér dorst), wel als een exploit van zelfverdediging in het menselijke gevecht met de hem bedreigende natuur.⁷⁴⁷ Want de natuur wordt in deze context als vervaarlijk en gemeen beschouwd, terwijl de cultuur en de geciviliseerde samenleving als antidotum tegen die natuurlijke vergiften hoog worden geschat. Tot dat doel wordt vanaf Descartes het abstracte denken steeds verder en systematisch ontwikkeld en wordt onophoudelijk gezocht naar instrumenten en methoden om de kennis en de beheersing van de natuur te vervolmaken – alsof ze schoollopen in Mr. Gradgrinds *School of Hard Facts* waaraan Dickens in zijn *Hard Times* gestalte gaf. Dat laatste overigens vaker mét dan zonder winstoogmerk en slechts zelden vanuit een zuiver intellectuele belangstelling. „Technik ist das Wesen dieses Wissens”, oordelen Adorno en Horkheimer. „Es zielt nicht auf Begriffe und Bilder, nicht auf das Glück der Einsicht, sondern auf Methode, Ausnutzung der Arbeit anderer, Kapital.”⁷⁴⁸ Deze door de Frankfurters als onstuitbaar ingeschatte evolutie van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel dat zich als een (dominant en alle materialiteit en immaterialiteit accaparierend) ‘systeem’ manifesteert, schijnt de aanlokkelijke belofte in te houden dat men hierdoor kan ontsnappen aan de gevaarvolle magische en ruw-natuurlijke wereld waarin de mens wordt beheerst of minstens misleid door geesten, goden en andere hogere krachten, terwijl tegelijkertijd het individuele zelf kansen krijgt om zich cultureel te ontvouwen en het sociale milieu (mede daardoor) aan beschaving wint.

Zoals de homerische geschiedenis aantoont, dreigt deze al te menselijke belofte, die in de verlichte vooruitgangsidee een hoogtepunt bereikt, evenwel al gauw om te slaan in een onmenselijke nachtmerrie: „Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löst sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete. Die älteste Angst geht in Erfüllung, die vor dem Verlust des eignen Namens.”⁷⁴⁹ Hybris is de werkoorzaak van deze onmenselijkheid,⁷⁵⁰ op zijn beurt opgewekt en aangestuurd door een aan het rationele denken inherent streven naar strenge rechtlijnigheid en consequent redeneren, die al het ‘objectief’ ervaarbare en waarneembare op basis van formele overeenkomsten nuchter (of *logisch*) tracht te herleiden tot systematisch benoembare categorieën. Ook en vooral daar waar zulke methodisch planmatige zuiverheid een voorafgaandelijke hertaling in systeembegrippen van de te observeren fenomenen veronderstelt, opdat ze überhaupt kunnen worden waargenomen (waardoor, ironisch genoeg, een *petitio principii* kan ontstaan). Ieder theoretisch paradigma herconfigureert de werkelijkheid immers tot een doek waarop wezenlijk slechts vooroordelen (in lijn met Gadamer, cf. *Prelude*) worden geprojecteerd en dat naadloos en eenduidig binnen het vooraf aangemaakte theoretische kader past.

⁷⁴⁷ APOSTEL, L. (1989), ‘De Dialectiek van de Verlichting: Adorno en Horkheimer. Een paradoxale bron voor een herbeginnen’, 271-297 in RAES, K. [RED.], *Denkers van het Licht. Opstellen over Verlichting, Revolutie en Moderniteit*, Gent: Masereelfonds / Vlaams Marxistisch Tijdschrift, p. 275

⁷⁴⁸ DA, p. 20

⁷⁴⁹ DA, p. 48

⁷⁵⁰ DA, p. 87

„Als Sein und Gesehen wird von der Aufklärung vorweg nur anerkannt, was durch Einheit sich erfassen läßt;“ observeren Adorno en Horkheimer, om daaruit geringschattend te concluderen: „ihr Ideal ist das System, aus dem alles und jedes folgt.“⁷⁵¹ Deze dwang tot systematische conformiteit en identiteit is bijzonder krachtig en herleidt alle materiële *Gegenstände* en iedere immateriële gedachte, intuïtieve verklaring, sensitieve gewaarwording of kunstzin in deze heteromorfe en complexe wereld onverbiddelijk tot van zin verstoken abstracte begrippen en al te vaak mathematisch uitgedrukte gelijkelijke grootheden. Immers: „Was dem Maß von Berechenbarkeit und Nützlichkeit sich nicht fügen will, gilt der Aufklärung für verdächtig.“⁷⁵²

De gehele kenbare wereld wordt *volens nolens* aan deze macht onderworpen, die alles wat niet onder zijn genadeloze bevel staat, veroordeelt als *irrationeel*, onnuttig en ontsproten aan verderfelijke tradities, onbehouden natuurtoestanden, zondige sentimenten, burlesk estheticisme of het eigenlijke rijk der fabelen. „Die Zahl wurde zum Kanon der Aufklärung“,⁷⁵³ luidt het onverminderd minachtend, terwijl „Gedächtnis als unberechenbar, unzuverlässig, irrational *tabuiert* [wird].“⁷⁵⁴ Bovendien, zo wordt er nog aan toegevoegd, mag men vooral niet denken dat deze getalsmatige dwingelandij beperkt blijft tot het domein van de bètawetenschappen (waarin de cijferliefde zich vaak en oprecht verdienstelijk toont), of binnen de alfa- en gammawetenschappen (waarin de cijferzucht veel sneller problematisch wordt), maar zowat de hele samenleving wordt ermee besmet: „Dieselben Gleichungen beherrschen die bürgerliche Gerechtigkeit und den Warenaustausch. [...] Die bürgerliche Gesellschaft ist beherrscht vom Äquivalent. Sie macht Ungleichnamiges komparabel, indem sie es auf abstrakte Größen reduziert. Der Aufklärung wird zum Schein, was in Zahlen, zuletzt in der Eins, nicht aufgeht [...]“⁷⁵⁵ Ongemerkt geeft deze bloede- en hersenloze pressie of *intellektuelle Kurzatmigkeit*⁷⁵⁶ tot rationele mathematische unificatie volgens Adorno en Horkheimer gestalte aan een nieuwe illusie, die de Verlichting *ongeveinsd* koestert: „Die trockene Weisheit, die nichts Neues unter der Sonne gelten läßt, weil die Steine des sinnlosen Spiels ausgespielt, die große Gedanken alle schon gedacht, die möglichen Entdeckungen vorweg konstruierbar, die Menschen auf Selbsterhaltung durch Anpassung festgelegt seien – *diese trockene Weisheit reproduziert bloß die phantastische*, die sie verwirft [...]“⁷⁵⁷ Met deze laatste pittige zinsnede is het hoge woord eruit: de Verlichting vertoont kennelijk overeenkomsten met de mythische wereld die ze in alle hevigheid meent te bestrijden. De enthousiaste pleitbezorger van de verlichte rede wordt ongemerkt betoverd door de sjamaan die hij meende als bedrieger te kunnen ontmaskeren.

Om zulke claim hard te maken, brengen de auteurs vooreerst enkele kenmerken van de mythe in herinnering. Adorno en Horkheimer beweren dat althans te doen, hoewel

⁷⁵¹ DA, p. 23

⁷⁵² DA, p. 22

⁷⁵³ DA, p. 23

⁷⁵⁴ MM, p. 139 (§ 79) [cursivering: M.B.]

⁷⁵⁵ DA, p. 24

⁷⁵⁶ MM, p. 139 (§ 79)

⁷⁵⁷ DA, p. 28 [cursivering: M.B.]

hun voorstelling van de mythe soms bevreedt en veeleer naar een zorgvuldig beraamde *modus operandi* toewerkt om het initiële contrast tussen mythe en Verlichting aan te scherpen. Mythen worden in hun lezing niet zomaar van generatie op generatie overgeleverd, het zijn geen onschuldige verhaaltjes die aan kinderen voor het slapengaan worden verteld en al evenmin verzinsels die bij een gezellig samenzijn tot vermaak te berde worden gebracht, of die de nachtelijke lezer meevoert op de golven van zijn slaap verdringende fantasie. Correct merken zij op dat de mythe integendeel een heel ernstige aangelegenheid is, die verklaringen aanreikt voor zeer diverse sociale en natuurlijke verschijnselen, zoals ze onbegrepen of vol vrees worden waargenomen door diegenen die bewust of onbewust (uit overlevering) aan de mythe geloof hechten. De mythe vertelt over het functioneren van de gehele door de mens ervaren wereld, maar evenzeer leert ze de betrokken toehoorder op een beklijvende wijze welke relaties er bestaan en moeten worden geëerbiedigd tussen hogere, goddelijke of bovennatuurlijke en tastbare realiteiten. Het erkennen van deze relaties leidt vervolgens de verbazing of de huiver in sociaal gediensbanen. „Der Mythos wollte berichten, nennen, den Ursprung sagen: damit aber darstellen, festhalten, erklären”, benadrukken Adorno en Horkheimer.⁷⁵⁸ Mythen behoeven in oorsprong geen nadere exegetische uiteenlegging (zoals die in de onderhavige tekst ter wille van het betoog wel wordt aangeboden), maar behoren integendeel als natuurlijk vanzelfsprekend en beslist niet als gekunsteld, te worden aanvaard en ervaren. Adorno en Horkheimer wagen dit met een behoorlijk problematische omschrijving – die andermaal verraadt hoezeer ze de mythe en de reflectie erover naar hun hand zetten – te duiden als het *dogmatische* element van het mythische denken: een fenomeen of een gebeuren, al dan niet in combinatie met opgemerkte voortekenen, wordt in een mythische context weliswaar nooit duidelijk met een of enkele begrippen verklarend geduid zoals de vakman-expert later zal doen, maar telkens het zich voordoet of aan de orde wordt gesteld door *hetzelfde* verhaal uitgelegd en verbeeld (al kunnen de exacte bewoordingen wel variëren).⁷⁵⁹ Een *kiem*, niet meer dan dat, van een instrumentele classificerende activiteit die de directe waarneming loskoppelt van een uitlegging zou dus reeds in het mythische denken aanwezig zijn, wat Adorno en Horkheimer aan de hand van de *Odyssee* grandioos weten te illustreren en hen naderhand brengt tot de kernachtig geformuleerde overtuiging: „schon der Mythos ist Aufklärung.”⁷⁶⁰ Maar dan wel zo dat de latere verlichte scheiding tussen een subjectieve ervaring en een objectief (of intersubjectief) gegeven nog ongeprononceerd blijft, evenmin wordt beoogd en niet de minste kennisvormende bijdrage aan de beleving van mythe levert.

De zelfgekozen opdracht van het verlichte, rationele denken schijnt fundamenteel haaks te staan op deze wijze waarop de mythe verklaring en uitdrukking probeert te geven aan de natuurlijke en sociale wereld. Dat wat men de verlichte analytische methode zou kunnen noemen, is er net op gericht om een maximale afstand te genereren tussen enerzijds hetgeen subjectief wordt ervaren en anderzijds hetgeen objectief kenbaar is en

⁷⁵⁸ DA, p. 24

⁷⁵⁹ BERNSTEIN, 2001, pp. 87-88 en 91

⁷⁶⁰ DA, p. 16

bij voorkeur kwantitatief kan worden uitgedrukt, liefst nog, zoals hierboven reeds aangestipt, met het oog op het modelleren van een stringent en idealiter middels sociotechniek regelbaar, kennissysteem. De mens en zijn leefwereld door redelijke kennis verlossen van iedere tover, samen met de vrees die met welhaast iedere tover gepaard gaat, is haar uitdaging en doelstelling.⁷⁶¹ Een proces van onttovering kan dat worden genoemd, waarvan Adorno en Horkheimer, in bewoordingen die de gedecideerdheid van de Verlichting ten aanzien van dit thema imiteren, stellen dat het de „Ausrottung des Animismus”⁷⁶² veronderstelt, gezien voor het redelijke denken „Magie blutige Unwahrheit [ist].”⁷⁶³ Hieruit volgt dat het moderne project, het richtlood van de Verlichting, mag worden begrepen als een voortdurend cumulerende kritiek, een vernietigende ontkenning gelijk, van het mythisch-animistische en alles wat daartoe enigszins is te herleiden. Vanzelfsprekend worden de pijlen daarbij vooreerst gericht op religieuze en andere metafysische overtuigingen, sentimenten en gebruiken, maar al gauw worden ook (zogenaamd *achterhaalde*) rationeel opgebouwde redeneringen in het vizier genomen omdat ze de subjectieve projectie en het objectieve kennen nog niet voldoende volmaakt uit elkaar houden – of veeleer abstract uit elkaar *scheuren*. Men mag hierbij denken aan het latere misprijzen en onbegrip dat verdienstelijke vroegmoderne wetenschappers zoals F. Bacon, T. Brahe, J.B. van Helmont en achttiende-eeuwse metafysici en idealistische wijsgeren zoals G. Berkeley, J.G. Fichte en G.W.F. Hegel te beurt vielen. Een onbevredigbare drang naar zogenaamd *ware kennis*, onder het uitsluitende mom van het ontdekken van *brute feiten*,⁷⁶⁴ die onder een dergelijke druk al het particuliere van het menselijke denken en handelen in stukken breekt, ontbloomt volgens Adorno en Horkheimer dra het tragische schouwspel der „rastlose Selbstzerstörung der Aufklärung.”⁷⁶⁵

De autodestructie van de verlichte rede wordt in het bijzonder uitgelokt doordat dit naar zijn aard kritisch-destructieve denken zich langzaam maar zeker opsluit in een eendimensionale betekenishorizont (bij uitstek die van het logisch empirisme), die tendeert naar een even gesloten orde zoals Adorno en Horkheimer die (hoogst betwistbaar) menen te onderkennen in de mythe.⁷⁶⁶ De ooit evidente sensibele en intelligibele verbinding tussen de (methodisch verworven) kennis en de (tastbare) werkelijkheid wordt doorkliefd; buiten de mathematica en de abstracte categorieën blijft er immers nergens nog ruimte voor een idee, een gegeven of een gebeuren, laat staan een sentiment, dat niet meteen past in de vooraf reeds nauwgezet omschreven categoriale grondbegrippen van het gekozen formele paradigma. De kantiaanse notie van waarneming heeft hier zijn meest radicale en gematerialiseerde gedaante aangemeten gekregen. Het is niet meer mogelijk iets unieks of particuliers waar te nemen, als *bestimmte Negation* onderscheiden van wat reeds bekend en beschreven is onder de vorm

⁷⁶¹ HULLOT-KENTOR, R. (1992), 'Notes on *Dialectic of Enlightenment*: Translating the Odysseus Essay', 101-108 in *New German Critique*, 56, p. 102

⁷⁶² DA, p. 21

⁷⁶³ DA, p. 25

⁷⁶⁴ DA, p. 45

⁷⁶⁵ DA, p. 11

⁷⁶⁶ BERNSTEIN, 2001, p. 93

van onwrikbare wetmatigheden. Het unicaat of de eenmalige gebeurtenis wordt enkel nog door het oog waargenomen, daar waar de blinde vlek zich situeert. Iedere uitzonderlijke gedachte kwijnt zelfs onopgemerkt weg. „De drang naar kennis maakt kennis onmogelijk”, tekent Apostel verrassend unisono met Adorno en Horkheimer op, „omdat ‘ware kennis’ de synthese van het universele en het particuliere, van het repetitieve en het unieke is en deze synthese onmogelijk wordt omdat één van de twee polen verdwijnt.”⁷⁶⁷ Niets waarneembaars wordt nog geestelijke gelaagdheden toegedicht die pas kunnen worden ontdekt in en door een meticuleuze reflectieve activiteit; integendeel verschijnt alles als onmiddellijk en variatieloos heldere numerieke specimen van wat in beginsel reeds bekend is, inclusief iedere maatschappelijke, historische en menselijke *zin* (voor zover die niet eerst al tot *sinnloses Geplapper* is verlaagd).⁷⁶⁸

Wat de moderne mens waarneemt, redeneren Adorno en Horkheimer klaarblijkelijk, is dus thans nooit meer dan een herhaling van wat wordt verondersteld reeds conceptueel bekend, geïnventariseerd en onderwezen te zijn. Het bestaan verwordt tot het in een soort dwangmatige kringloop gedachteloos registreren van steeds herhaalde *exempla* en bewijzen van dezelfde vooraf gelabelde processen en fenomenen. Mocht de uitdrukking niet door Nietzsche in een andere context zijn gebezigd, zou men daar een echo van een *ewige Wiederkunft des Gleichen* in kunnen herkennen.⁷⁶⁹ De verwondering, nieuwsgierigheid en ontroering die het onbekende zou kunnen opwekken, wordt herleid tot een formalistische oefening in het onderbrengen van een gebeuren in de juiste categorie, zoals een steekkaart achteloos in het passende thematische schuifje wordt gestopt. Ergens kennis van nemen is niet langer gebaseerd op het ontdekken van inhoudsrijke verschillen met het reeds bekende, die juist het unieke en eenmalige van het *andere* blootlegt, maar wordt gereduceerd tot oppervlakkig waarnemen, herkennen en statistisch verwerken of archiveren. De geduldig beschouwende interpreet wordt omwille van zijn sensibele en vermeend irrationalisme weggehoond, terwijl de statisticus-boekhouder als standaard van de rationele kennisverwerving wordt gelauwerd. Adorno en Horkheimer zijn ervan overtuigd dat hierdoor niets minder dan „der ganze Anspruch der Erkenntnis wird preisgegeben. Er [dieser Anspruch, *M.B.*] besteht nicht im bloßen Wahrnehmen, Klassifizieren und Berechnen, sondern gerade in der bestimmenden Negation des je Unmittelbaren. Der mathematische Formalismus aber, dessen Medium die Zahl, die abstrakteste Gestalt des Unmittelbaren ist, hält statt dessen den Gedanken bei der bloßen Unmittelbarkeit fest.”⁷⁷⁰ In plaats van zinvolle inzichten te ontwikkelen, of in het meest bruikbare geval een toetsingsinstrument *a posteriori* te zijn om volstrekt onsamenhangende argumentaties te kunnen opsporen,⁷⁷¹ doelt dit logisch formalisme

⁷⁶⁷ APOSTEL, 1989, p. 277

⁷⁶⁸ DA, p. 42

⁷⁶⁹ SCHWEPPENHÄUSER, G. (2005), *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius, p. 44

⁷⁷⁰ DA, pp. 43-44

⁷⁷¹ Voor reflecties inzake de toepasbaarheid van een procedurele uitbreiding van de formele logica om als een retrospectief hulpmiddel de conclusies van een argumentatie op hun aannemelijkheid te toetsen, maar er niet voorafgaandelijk het denken door te laten (ver)vormen, cf. TOULMIN, S. (1974), *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press, o.a. pp. 4-6 en 94-95

slechts rond in diens eigen blinde tautologische muizenissen die niet verder reiken dan een beperkte set abstracties, terwijl deze nochtans voor gezaghebbende *realiteiten* worden aangenomen.

Correct wordt het dan – zoals de lezer die de overpeinzingen van Adorno en Horkheimer andermaal verder doordenkt, moet beamen – te stellen dat „la force initiatrice du regard scientifique, et de la philosophie qui lui emprunte sa logique mécaniciste, n’est pas si émancipée et neutre qu’elle croit : de la terreur persiste en elle.”⁷⁷² Het verlichte denken wenste de mensheid van alle tover te bevrijden en het licht van de discursieve rede ononderbroken te laten schijnen, maar de realisatie van dat ideaal blijkt te leiden naar een welhaast even ondoordringbare duisternis van ongrijpbare waanvoorstellingen die voorheen de mythe omringde en vernietigt de typisch menselijke spelende en ongeleide omgang met het sociale en natuurlijke milieu (cf. F. Schiller), door het instellen van een intellectuele terreur van het abstract gelijke en gelijkende in het domein der kennis. Het oordeel van Adorno en Horkheimer, als precisering van hoe de Verlichting zich tot de mythe verhoudt, is dienovereenkomstig scherp: „Damit schlägt Aufklärung in die Mythologie zurück, der sie nie zu entrinnen wußte.”⁷⁷³ Het verlichte kennismaken van de werkelijkheid *in summo gradu* ontbeert een frisse, onbezwaard vrije blik en leidt niet tot de verhoopde *open society*, die wordt gekenmerkt door zowel de verlossing van iedere metafysische tover, als door een werkelijke bevrijding van alle mogelijke dwingende ‘oude vormen en gedachten’ (cf. H.R. Holsts Nederlandse vertaling van de *Internationale*), maar wordt tragisch teruggeworpen in een door een enkele (positivistische) mythe beheerste en betoverde samenleving, zodat uiteindelijk „die vollends aufgeklärte Erde strahlt im Zeichen triumphalen Unheils.”⁷⁷⁴ – Een woordkeuze die andermaal tegelijk de weloverwogenheid van de argumentatie, als de spitante grondtoon ervan illustreert.

Die beide laatste frases mogen ondanks hun pertinentie nochtans niet al té letterlijk worden genomen. Geenszins tracht de *Dialektik der Aufklärung* de lezer ervan te overtuigen dat de Verlichting (en de humanistische erfenis waarop ze is gebouwd) en al haar onmiskenbare intellectuele en sociale verwezenlijkingen (of minstens emancipatoire stimuli) op diverse domeinen van het samenleven niets méér zijn dan een mythe volgens de meest pejoratieve connotatie die men het woord kan toedichten. Beide auteurs beroepen er zich zelfs expliciet op niet louter kinderen, maar zelfs vaandel dragers van die Verlichting te zijn, weze het nadrukkelijk niet onvoorwaardelijk.⁷⁷⁵ Veeleer stellen zij zich op als beoefenaars van een *immanente kritiek* op de Verlichting; met andere woorden een kritisch schouwen vanaf de figuurlijke binnenzijde van het verlichte denken, zonder de redelijkheid en bedachtzaamheid van dat denken definitief op te heffen en zich moedwillig terug over te leveren aan door metafysica doordrongen redeneerwijzen.

SCHRIK-
WEKKENDE
NERVOSITEIT
HYPERBOLISCH
VERWOORD

⁷⁷² HAMEL & COCHÉ, 2010, p. 81

⁷⁷³ DA, p. 44

⁷⁷⁴ DA, p. 19

⁷⁷⁵ DA, pp. 9-10

Mythe noch godsgeloof worden gepromoot; er wordt slechts op een tamelijk drieste en scrupuleuze wijze gewezen op de tekortkomingen van een Verlichting die iets te vaak in haar eigen 'grote gelijk' schijnt te geloven en zich te snel laat misbruiken voor utilitaire doeleinden. Bernstein geeft de portee van hun positie goed weer: „[T]here has been a mismatch between the aims and ideals of enlightenment, and its method of progressive demythologisation. Progressive demythologisation has yielded disenchantment but not liberation. [...] Their task is *to continue* the process of reflection, forcing enlightenment to 'examine itself'.”⁷⁷⁶ De zelfvernietigende krachten van de Verlichting – de onder haar blazen ressorterende en naar hegemonie strevende positivistische natuur- en wereldbeschouwing, zoals in het bijzonder toegepast op en binnengeloodst in het domein van de *humaniora* – zijn weldegelijk reëel voor de Frankfurtse denkers en hun fraseringen moeten dan ook, zoals Habermas terecht aanstipt, letterlijker worden gelezen dan als waren het louter metaforen.⁷⁷⁷

In wat volgt zal een en ander nog strakker in de verf worden gezet, maar belangrijk is het wel aan te stippen dat de opdracht van de Verlichting, zoals Adorno en Horkheimer die inschatten, desalniettemin hoeft niet te eindigen in een *cul-de-sac*, tenminste zolang men zich een soort zelfreflectieve attitude kan aanmeten, die zich in tegenstelling tot de nuchtere varianten van het denken niet emotioneel verwijderd van hetgeen men empirisch aanschouwt. Het aantreden van een nieuwe fase van de Verlichting, bescheidener en gevoeliger voor het eigen falen dan voorheen, maar terdege in staat om het sociale handelen in zijn geheel te vatten, beogen Adorno en Horkheimer veeleer dan een radicaal *tabula rasa* waarbij de gehechtheid aan het zelfbewustzijn als spil van alle geestelijke en sociale activiteiten wordt opgegeven.

De laatste overgenomen zinsneden, net als menig voordien aangehaald citaat, wijzen er niet toevallig op dat Adorno en Horkheimer tot het uitdrukken van hun vrees en afkeer voor die destructie door een uit de hand gelopen drang naar bereken- en beheersbaarheid niet terugdeinzen om een in het oog springend en emotief taalregister te hanteren, dat bol staat van erg krasse woordformules. Vermits het niet overdreven is te stellen dat de hele *Dialektik der Aufklärung* tot de kern van deze – hoegenaamd niet noodzakelijk negatief te connoteren – grootspraak is doordrongen,⁷⁷⁸ loont het de moeite om na te gaan wat hierachter kan schuilen en dit met aandacht voor zowel het inhoudelijke betoog als de daarmee verknoopte stemmingen. Alvast een reden voor de door de lezer ervaren hevigheid van het betoog ligt voor de hand: het dialectische beeld van de verlichte rede die tot haar (veronderstelde) voorafgaandelijke en vermaledijde tegendeel terugvalt, is een erg suggestieve metafoor, zoals er in het hele werk meerdere dozijnen kunnen worden aangetroffen. De dienstbaarheid van een dergelijke stijlfiguur behoort buiten kijf te staan; het is een eenvoudig en toch effectief instrument om een betoog aanschouwelijker te maken, intuïtief ingang te laten vinden en narratief coherent vorm

⁷⁷⁶ BERNSTEIN, 2001, pp. 86-87 [cursivering: M.B.]

⁷⁷⁷ HABERMAS, J. (1988a), *Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 507-508

⁷⁷⁸ HOHENDAHL, P.U. (1995), *Prismatic Thought. Theodor W. Adorno*, Lincoln/London: University of Nebraska Press, p. 126

te geven. Het is zelfs niet onmogelijk, ofschoon geenszins uitputtend, om de lectuur van de *Dialektik der Aufklärung* primair te richten op de literaire kracht die uitgaat van de vele erin verwerkte metaforen, zodat een lezer kan besluiten de aangebrachte beschouwingen als het verhalende proza van twee exilauteurs, veeleer dan als een wijsgerig-sociologisch traktaat te genieten.⁷⁷⁹

Er schuilt echter een nog sterkere „aesthetic device of exaggeration” in die opvallende sententies, „through which a certain characteristic is presented in a grotesque or shrill way to make something visible about a state of affairs that would otherwise remain hidden in the horizon of accepted meanings.”⁷⁸⁰ Neemt een lezer aanstoot aan de dissonante formulering van een specifieke gedachte, dan wordt hij op die wijze uitgedaagd om het betoog nog eens goed op zijn geldigheid te controleren en zich eventueel meteen in een felle polemiek in te schrijven, zo suggereert Honneth. Nochtans behoort het uitlokken van controverses niet werkelijk tot het instrumentarium van beide auteurs; de dringende gedecideerdheid waarmee ze hun ideeën tegen de achtergrond van een verwoestende oorlog en (Amerikaanse) barbaarse ‘cultuurindustriële’ praktijken verwoorden, staat daarbij in de weg. Waarschijnlijker is het vermoeden van Hansteen dat de hyperbolen dienen ter beklemtoning en doelgerichte verheldering van hetgeen men onder de aandacht wenst te brengen. De overdrijving dus als een soort educatieve stijlfiguur die een helderder en krachtiger voetlicht laat schijnen op enkele van de meest essentiële noties in de tekst.⁷⁸¹ Hij verwijst daarvoor naar een toepasselijk aforisme in Adorno’s uitermate sensibele *Minima Moralia*:

„Die Echternacher Springprozession ist nicht der Gang des Weltgeistes; Einschränkung und Zurücknahme kein Darstellungsmittel der Dialektik. Vielmehr bewegt diese sich durch die Extreme und treibt den Gedanken durch äußerste Konsequenz zum Umschlag, anstatt ihn zu qualifizieren. Die Besonnenheit, die es verbietet, in einem Satz zu weit sich vorzuwagen, ist meist nur Agent der gesellschaftlichen Kontrolle und damit der Verdummung.”⁷⁸²

Hoewel er wordt gewezen op het subversieve element van het uiterst consequente doordenken en de bijpassende ongeremde uitdrukking, schijnt de nadruk uiteindelijk toch op het laatste woord te vallen: waar het denken om draait, is het aanscherpen en verhelderen van de geest in een strijd tegen de algehele verdomming, of wat met een modieuzer woord vervlakking wordt genoemd, en daar kan een tikkeltje doel- en zelfbewust literair vormgegeven (en aanstekelijke) overdrijving best bij helpen, zelfs wanneer het onderwerp van de beschouwingen de op zichzelf reeds bijzonder schrikwekkende ondergang van de cultuur en de geciviliseerde samenleving betreft.

⁷⁷⁹ De *Dialektik der Aufklärung* als onvruchtbaar voor een kritische maatschappijtheorie inschatten en het werk vervolgens herlezen als een prozatekst met een onmetelijke rijkdom aan stijlfiguren, is precies wat ondernomen wordt door VAN DEN BRINK, B. (1997), ‘Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der “Dialektik der Aufklärung”’, 37-59 in *Neue Rundschau*, 108/1

⁷⁸⁰ HONNETH, 2000, p. 125

⁷⁸¹ HANSTEEN, H.M. (2010), ‘Adornos philosophische Rhetorik oder “Wie zu lesen sei”’, 97-124 in *Zeitschrift für kritische Theorie*, 16/30-31, pp. 105-106

⁷⁸² *MM*, pp. 96-97 (§ 51)

Waar Honneth en Hansteen, aan wie de bovenstaande overwegingen vrijelijk zijn ontleend, evenwel iets te vlot aan voorbij schaatsten, is de typerende expressie van een gestemd verstaan van het midden twintigste-eeuwse tijdsgewricht zoals het tot uiting komt in de hyperbool en andere stijlfiguren (zoals het chiasme en het oxymoron), maar ook op te tekenen valt door het karaktervolle vocabularium van de *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia* (beide geconcipeerd rond 1944) in ogenschouw te nemen – of onthullender: te beluisteren.⁷⁸³ Het openslaan van slechts twee willekeurige bladzijden in het eerstgenoemde werk levert meteen een aanzienlijke collectie van woorden en woordgroepen op die klinken als waren het pauken: *neue Art von Barbarei, wachsenden Zerfall theoretischer Bildung, positivistischen Reinigern, gegenwärtigen Zusammenbruch der bürgerlichen Zivilisation, eisernen Faschisten, heuchlerisch anpreisen, anpassungsfähigen Experten der Humanität, rastlose Selbstzerstörung, Depravation, selbstvergeessenen Instrumentalisierung der Wissenschaft, Scheiterhaufen für Bücher und Menschen, liquidieren, prostituieren, abgegriffene Sprache*, en zo gaat het onverstoort verder.⁷⁸⁴ Men kan zich licht voorstellen dat deze termen met veel bitterheid zijn ontleend aan een diep in de Duitse taal verborgen subharmonisch klankenspectrum; hun resonantie veroorzaakt in ieder geval een onaangename zinding die door een opletende toehoorder niet kan worden genegeerd.

Dat die woordformules op een gelijkende wijze zijn gestemd, is alvast de goed luisterende Habermas niet ontgaan, hoewel het hem niet meteen lukt die dreunende slagen helder en adequaat te benoemen. De verleiding is groot om ze alleen te willen horen als resonanties van het oorlogsgeweld en de aanslagen op de menselijke waardigheid in kampen en getto's, maar de origine ervan schijnt toch dieper te liggen dan bij de gelijkende woordformules die Kraus of Klemperer vanuit hun waarnemingen en belevenissen wisten neer te pennen. Bittere satire (cf. Kraus) noch ontsteltenis en filologisch aangestuurde verzameldrift (cf. Klemperer) zijn hier immers aan de orde, wel iets wat zo dadelijk en misschien niet geheel adequaat, een schrikwekkende nervositeit zal worden genoemd. Ook Habermas schijnt dat te beseffen en omschrijft die knallende

⁷⁸³ Zoals de lezer al heeft kunnen vaststellen, beperkt deze studie zich in hoofdzaak tot een stemmingsvolle lectuur van de *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia*. Beide werken worden hier samen beschouwd als de eminente specimen van een cultuurkritiek waarin lang niet alleen het redelijke argument tot uitdrukking komt, maar de interpreet voeling kan krijgen met diverse stemmingen die de weg naar de redelijke uitlegging niet hebben gevonden, en dat wellicht ook niet kunnen. De andere werken uit het oeuvre van Adorno en Horkheimer, inclusief de *Negative Dialektik* en *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, worden hier, ondanks hun mogelijke statuut als 'hoofdwerken' van beide auteurs afzonderlijk, samen met diverse en verspreide essays, lezingen en aantekeningen als de parerga en paralipomena beschouwd, waaruit, indien dat illustratief en verantwoord is, wel wordt geput, maar zonder expliciet de focus naar die werken te verleggen. Prozaïscher uitgedrukt: de *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia* verraden een levenspuls die slechts onder heel veel beperkende voorwaarden kan worden teruggevonden in andere geschriften. Te ruw gesteld, zou men kunnen beweren dat een overvloed aan nuances in die werken een bedreiging vormt om de grondstemming ervan na te speuren. Als vanzelfsprekende gevolgtrekking hieruit, geldt dat wanneer in het algemeen wordt verwezen naar 'het' denken van Adorno en Horkheimer, in beginsel slechts de inhoud van deze twee werken in ogenschouw mag worden genomen. Dat is beslist een aanzienlijke beperking, maar men hoeft het bekende adagio van Goethe – *In der Beschränkung zeigt sich erst der Meister* – niet onnodig op de proef stellen.

⁷⁸⁴ DA, pp. 11-12

woordcollecties (daarom?) letterlijk als wetenschapsceptische en vooruitgangskritische *Stimmungslagen*. Voor wie tussen de regels leest, mag het duidelijk zijn dat hij daarmee een loden en wanhopige ondergangsstemming bedoelt die zijn oorsprong *niet* vindt in het wapengekletter en de folteringen, doch daardoor slechts wordt verhevigd. Die (tenminste bij hem) afschuw opwekkende duiding dat het negativisme ten aanzien van de kansen van het redelijke denken bij de auteurs diepere gronden heeft dan het contact met de gewapende waanzin, fungeert vervolgens als een grondslag om de *Dialektik der Aufklärung* voor te stellen als een gitzwart boek, misschien wel zwartste dat ooit van een drukpers is gerold.⁷⁸⁵ Het werk van Hobbes of Schopenhauer mag dan donker zijn – zeker wanneer het de kansen op een humane en verlichte ethiek betreft –, zo kan men Habermas' gedachtegang trachten te capteren, het kan tenminste nog een constructieve bijdrage aan een kritische maatschappijtheorie leveren. Beslist meer althans dan het zwarte oeuvre van Markies de Sade, in wiens voetsporen Adorno en Horkheimer volgens Habermas *rücksichtslos* wandelen en hem overtreffen met de presentatie van een nog zwarter document, waarin zelfs van een laatste sprankeltje hoop geen spoor meer is te bekennen.⁷⁸⁶ Wie Habermas' oordeel volgt, moet wel de indruk krijgen dat de *Dialektik der Aufklärung* in wezen een onleesbaar geschrift is; onleesbaar doordat de duistere sfeer waarin het werk en hun veronderstelde veroordeling van de Verlichting baden, het onderscheid tussen inkt en papier onherkenbaar maakt.

Een andere duiding is evenwel mogelijk, die precies kan aanvangen waar de Frankfurtse criticus van de tweede generatie de vermeende origine van de somberste drukinkt situeert. In de excursus over De Sade's *L'histoire de Juliette* drukken Adorno en Horkheimer klaarblijkelijk en met enige stelligheid hun waardering uit voor het geschrift dat zonder scrupules of voorbehoud van eender welke aard de geschiedenis van het denken als een orgaan van brutale machtsuitoefening illustreert, ongeacht hoe schokkend die *chronique scandaleuse* kan worden ervaren. Nochtans scharen zij er zich niet achter als zou het voor hen een (literair) leidmotief inhouden; in de grauwe wereld van misbruik en doodslag gepleegd op louter hedonistische gronden die daar wordt ontbloot, ontwaren zij louter een *frühes Denkmal*, of beter nog een *Mahnmal* voor wie blind in de Verlichting zou willen geloven.⁷⁸⁷ Ook de lof voor De Sade's overdrijvingen als zouden alleen die *waar* zijn, baden in een sfeer van waarschuwing en vrees. Nergens valt daarentegen de geringste sardonische grimas te bekennen, die in de habermasiaanse interpretatie onuitgesproken wordt verondersteld. Adorno en Horkheimer maken hun lezer duidelijk dat ze de rede en de mens die stringent en geroutineerd – instrumenteel – naar haar voorbeeld handelt, niet het volle vertrouwen wensen te schenken, en verwijzen *daarom* met een opgeheven wijsvinger naar de kille, maar terdege beredeneerde en bedachtzame gruwel die De Sade in al zijn wreedheid van de gedrukte bladzijde laat spatten. Dat het gemakkelijker is, zoals De Sade's Juliette meermaals doet, door een beroep op de rede een

⁷⁸⁵ HABERMAS, J. (1986), 'Nachwort von Jürgen Habermas', 277-294 in HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, p. 277

⁷⁸⁶ HABERMAS, J. (1988c), 'Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno', 130-157 in *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 130

⁷⁸⁷ DA, pp. 106 en 138-140

moord te vergoelijken dan ze te veroordelen, en dat des te meer wanneer die rede slechts doelen en middelen kent en ieder ethisch discours miskent, geldt als paradigmatische aanzegging. Lijdzaamheid noch wanhoop vormt daarop een antwoord, daarvoor klinkt het slagwerk in hun zinsneden nog te schrill – gelijkend op de somtijds frenetieke toonzetting van onder meer de xylofoons in Camille Saint-Saëns' *Danse macabre*.

Wie de sonore zinnen van die dodendans toch nog te vormvast, te ritmisch of te harmonieus zou inschatten om als metaforische vergelijkingsbasis te mogen dienen, kan zich wellicht iets geschikters, maar dan in beeldende vorm, voorstellen bij de oliedruktekening *Angelus Novus*. Dat kleine en fragiele werkje, waarvan kopieën te pas en te onpas als een fetisj worden opgehangen binnen het kader van exposities die een maatschappijkritisch thema pretenderen te behandelen, werd door Paul Klee middels een experimenteel reproductieprocedé vervaardigd als onderdeel van een hele reeks technisch gelijkaardige werken waarmee hij zich tijdens de woelige jaren negentienhonderdtwintig het hoofd financieel boven water trachtte te houden. De meest enthousiaste liefhebber van die tekening was Walter Benjamin, een inspiratiebron, vriend, opponent en zoveel meer van zowel Adorno als Horkheimer. Benjamin koesterde de Engel, die hij oorspronkelijk in opdracht van Gershom Scholem verwierf, als een heus icoon. Wanneer hij zich in 1940 voorbereidde om illegaal het binnen de Duitse invloedssfeer liggende Frankrijk te ontvluchten, bezorgde hij onder meer dit kleinood aan George Bataille opdat die het voorlopig veilig zou kunnen verstoppert in de *Bibliothèque Nationale*, met het verzoek dit zo gauw als mogelijk aan Adorno, die op dat moment al naar de Verenigde Staten was gevlucht, te bezorgen.

De Engel staat in de geconsacreerde interpretatie van Benjamin (behoorlijk fors beïnvloed door spiritueel zeer geofende Scholem) symbool voor de menselijke geschiedenis en de verwoestingen op onder meer ethisch en cultureel gebied die daarin vallen op te merken.⁷⁸⁸ Men ziet een engel afgebeeld die beide ogen, net als zijn mond en vleugels wijd heeft opengesperd. Zijn blik drukt vrees uit en verraadt ook een zekere nervositeit. Wat zijn netvlies prikkelt, is de loop van de geschiedenis die hij voor zich aanschouwt. Waar anderen deze geschiedenis vaak nog aanzien als een reservoir aan mogelijkheden en toekomstige uitdagingen, „da sieht er *eine einzige Katastrophe*, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.”⁷⁸⁹ Hij zou wel even willen blijven staan om als paradijselijke redder puin te ruimen, de doden voor zijn voeten op te wekken en hen te behoeden voor nader onheil, maar het handelen wordt deze messianistisch-allegorische figuur onmogelijk gemaakt doordat hij zijn vleugels niet meer kan dichtklappen. Een hevige stormwind stuwt hem genadeloos voort, steeds verder de toekomst in. „Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser Sturm*”, besluit Benjamin vertwijfeld.⁷⁹⁰ De vreeswekkende blik van de Engel en de harde verwijten

⁷⁸⁸ STEINER, J. & KERBER, A. (2008), *Lost Paradise. Der Blick des Engels*, Bern: Zentrum Paul Klee, pp. 4 en 33-39

⁷⁸⁹ BENJAMIN, W. (1940/1974), 'Über den Begriff der Geschichte' in BENJAMIN, W. [REDS. TIEDEMANN, R. & SCHWEPPENHÄUSER, H.], *Gesammelte Schriften Bd. I/2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 697 [cursivering: M.B.]

⁷⁹⁰ BENJAMIN, 1940/1974, p. 698

van zijn interpretatie aan het adres van de Verlichting, vinden minstens even rusteloos als de hoger genoemde dodendans hun weerklank in de *Dialektik der Aufklärung*.

In geen geval mag men daarom zeggen dat dit boekwerk werd gecomponeerd vanuit een onverschillige of lusteloze stemming door liederen die eerder de *laatste mensen* werden genoemd (cf. *supra*: *Ontdekking van het nihilisme*) en niets anders meer willen – voor zover de *volonté de néant* hen nog niet volledig heeft verlamd – dan de totale en roemloze destructie van de mensheid. Ook geen huichelaars die bij de levenloze resten van de verlichte rede waakten, alvorens zich over te geven aan traditionele gebruiken en mythische rituelen, hielden de pen vast. Adorno en Horkheimer tonen zich veeleer als *hogere mensen*; misschien wel (in tweevoud en met enige stoutmoedige fantasie) de cultuur representerende dunne, grauwe, holle, afgeleefde schaduw van Zarathustra,⁷⁹¹ die vanuit een schrikwekkende nervositeit en *Heimatlosigkeit* de voor hen actuele humane conditie (nota bene in staat van oorlog en democide) gadeslaan en er over berichten. Helemaal ongevoelig bleek een lichtjes onderkoelde lezer zoals Habermas hiervoor uiteindelijk ook niet te zijn; ergens laat hij zich ontvallen dat er een „*Unruhe im Uhrwerk des Adornoschen Opus*” leeft.⁷⁹² Dat mag men beschouwen als een heel merkwaardige en unieke stemming, die behalve in de *Dialektik der Aufklärung* nog slechts hier en daar in het enigmatische *Minima Moralia* kan worden aangetroffen – waaruit in deze studie overigens spaarzaam wordt geciteerd omdat dit werk zich slechts door een zeer voorzichtige benadering langzaam laat ontsluiten – en zich laat ervaren door een schrijfstijl die als het ware een ontblote zenuw nabootst. Een geweldige schrik voor het voortleven van de moderne cultuur, zoals de *Angelus Novus* die evoceerde, vindt daarin de passende bewoordingen en dat zonder een verblinding van het observatievermogen door de zenuwpijnen.

Geconfronteerd met een louter op de wetenschappen vertrouwende instrumentele rede die iedere zuivere geestelijke ervaring tot *schlechterdings artfremd*⁷⁹³ verklaart en bijgevolg niet alleen zichzelf, maar tevens de gehele maatschappelijke orde die meer en meer op haar steunt, van het typisch menselijke vervreemdt en steeds verder verdingelijkt tot er alleen nog koopwaar en doelrationele ‘acten’ resten (of er in zulke context nog sprake kan zijn van menselijkheid suggererend ‘handelen’ blijft immers een open vraag), zou menigeen volstaan om met een hartverscheurende schreeuw die dreiging proberen af te wenden. Zeker wanneer deze ontwikkeling tegelijk plaatsgrijpt met de moord en vernietiging van om en bij de twintig miljoen Europeanen, lijkt een ongeremde verklanking van Munchs *Skrik* evident, gepast en afdoend. Weinig is daarvan te merken bij de exilauteurs Adorno en Horkheimer. De zenuwen staan gespannen, de pen glijdt meermaals uit, afschuw klauwt in de arabesken van de argumentatie, maar de geest blijft onversaagd standvastig; aantonen hoezeer de mens gevaar loopt om zijn eigen zelf en diens cultuurvormende opdracht als een intellectuele passie (cf. M. Arnold) kwijt te

⁷⁹¹ Zarathustra, pp. 338-341 [IV, Der Schatten]

⁷⁹² HABERMAS, J. (1963/1987), ‘Theodor W. Adorno. Ein philosophierender Intellektueller’, 160-166 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 164

⁷⁹³ *MM*, p. 52 (§ 25)

spelen, is daarbij een doel, maar evenzeer om dit gebeuren door en door te laten *gewaarworden*. In plaats van een forse klaagzang te laten horen om het verlies van de instituties en het traditionele handelen uit te drukken zoals A. Gehlen, opteren zij (onder andere) voor een trage, breed uitgesponnen herlezing van de *Odyssee*, uiterst sensibel voor elementen die bij een snelle lectuur verloren gaan, hoewel deze, zoals reeds uitvoerig belicht, nochtans getuigen van een – door Adorno en Horkheimer weliswaar geforceerde en apologetisch gepresenteerde – aloude fundamentele spanning tussen mythe en Verlichting, en zo een bijdrage leveren aan een gestemd verstaan van de huidige (wan)toestand der cultuur in een tijd waarin het menselijke leven (volgens hun nauwelijks overtrokken inschattingen) ongenadig lichamelijk en verstandelijk wordt gemutileerd. De ondertitel van het fragiele *Minima Moralia*, dat als prikkelende verzameling van min of meer losse overpeinzingen en aforismen de *Dialektik der Aufklärung* complementeert, luidt immers niet voor niets *Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.

Het is vanuit zulke schrikwekkende nervositeit ten aanzien van het voortleven van de cultuur dat zoveel aandacht werd gevestigd op de overmoed die Odysseus in een vaste greep hield nadat hij zich als *Oudeis* voorstelde. Hij bleef aan die ontkenning van zijn naam verslingerd om levend en wel te kunnen ontsnappen aan de hogere krachten die hem fysiek vasthielden, maar bleef daardoor tegelijk in een geestelijke doodstrijd verwickeld, waaraan hij slechts ontkwam door zich opnieuw lijflijk aan de mythe bloot te stellen en zijn ware naam te declameren. De vrees die Adorno en Horkheimer spoedeisend aan de orde stellen, bestaat erin dat de moderne mens op een gelijkaardige manier met de dood flirt wanneer hij in eerste instantie dankzij de verlichte rede en wetenschap aan iedere magische invloed ontsnapt en er zo effectief in slaagt om de natuur naar zijn hand te zetten, maar zich in een tweede beweging acuut van die intellectuele gereedschappen moet ontdoen om een wurging door de autoritaire instrumentele rede te voorkomen. Die zich van iedere moraal losgewrikte rede vertoont gelijkenissen met een dodelijke boemerang die een opgejutte strijder naar een welbekende vijand gooit, maar jammerlijk laattijdig het terugkerende werphout opmerkt. Zoals Odysseus zijn listige schuilnaam uiteindelijk moest afleggen, bestaat de redding van de moderne mens er wellicht in zich tijdig los te wrikken van de *homo oeconomicus* als beklemmende naamgeving en onwaarachtig (want louter doelrationeel) discours, opdat hij zich opnieuw (of eigenlijk voor het eerst) kan toeleggen op zijn echte taak als een vrij en intelligent wezen dat zichzelf door kennis en ervaring in een geest van vrijheid, gelijkheid en broederschap ontwikkelt. De Verlichting die, zoals hiervoor uiteengezet, dialectisch in haar tegendeel omslaat en tot een nieuwerwetse mythe devalueert, maakt immers behalve haarzelf nóg een onverholen slachtoffer: het (autonome) individu van de subjectfilosofie – waarin ook Adorno's en Horkheimers betoog zich enigszins op gespannen voet laat plaatsen⁷⁹⁴ – dat eigengereid zijn kennisverwerving, ethische praxis

VERMINKING
VAN HET
INDIVIDU

⁷⁹⁴ In de *Dialektik der Aufklärung* spreken de auteurs zich nergens ondubbelzinnig uit over hoe het ideaalbeeld van het individu eruit zou moeten zien. Het relaas dat rond Odysseus is opgebouwd, biedt vooral een kijk op

en esthetische beleving wenst te ontplooien. Onder ontplooiing moet worden verstaan: zich cultureel vormen, daartoe aangevuurd door een onvervreemdbaar humanistisch ethos dat zich, met een schalkse (en ietwat geforceerde) knipoog naar het dwarse betoog van Heidegger, ent op een *Sorge* voor het welzijn van de samenleving en haar verheffende voortbrengselen. De dreiging op die drie domeinen (rede, ethiek en esthetica) ongevormd in de ban van een afgod te moeten blijven, prikkelt, zoals intussen duidelijk mag zijn, het geestelijke zenuwstelsel van Adorno en Horkheimer mateloos.

Het op zichzelf en anderen aangewezen individu dat zich ten volle als mens moet trachten te vormen en te vervolmaken, zo volgt uit de overwegingen van deze auteurs waarvan in dit hoofdstuk de stemmingsvolle grondstromen als geestesvolle exercitie opzettelijk een tikkeltje worden verhevigd om een duidelijke betekenis-horizont af te lijnen, heeft zeer te lijden onder de eendimensionale kennisstructuur waarin de Verlichting zich geleidelijk heeft opgesloten en daardoor direct en fundamenteel de amplitude van de individuele denkactiviteit beperkt. Wanneer zogenaamd traditionele denkinhouden uit de gratie vallen, omdat ze in hun rijkgeschakeerde beschouwingen barstensvol niet aan de nieuwe orde conformerende observaties en speculatieve intuïties weigeren te voldoen aan de valse helderheid van de holle frases die als *pensée unique* de geleerde maatschap bestiert, worden er sociaal gemedieerde grendels geplaatst op hetgeen nog in vrijheid mag worden gedacht zonder (minstens) te worden aanzien als een charlatan die de jeugd bederft. Al wie zich nog waagt in de vrije oefening van het sensitieve intellect, als een verre, onvolmaakte en bescheiden nazaat van Socrates – *Nach-Sokratiker*, zoals Adorno hen liefdevol noemt⁷⁹⁵ –, krijgt te maken met een door een op hol geslagen rationalisme ingesteld *Denkverbot*. Er heerst in de late moderniteit immers een voor wie geestelijke activiteiten liefheeft huiveringwekkende algemene verdachtmaking ten aanzien van wie het *Sapere aude!* stoutmoedig ter harte durft te nemen. De ijverige controleurs die toezien op de naleving van het geestelijk despotisme, vaak uit vrees voor de subjectieve verantwoordelijkheid die het vrije onderzoek en de

de destructieve krachten van de Verlichting, die zich al te snel *te ver* doorzet en vernietigt wat ze zo-even heeft gecreëerd – in het bijzonder de mensheid en de samenleving als geheel. Daarin toont zich een marxistische invloed, maar tegelijk wordt daardoor de vraag niet beantwoord of het (kantiaanse) ideaalbeeld van een vrij en ongebonden *autonoom* denkend individu – de *Einzelpersonlichkeit* – nog enigermate nastrevenswaard is of blijft, nog los van de feitelijke (begrijp: maatschappelijk-materiële) of epistemologische mogelijkheid daartoe (waardoor een meer fundamentele discussie over het statuut van de subjectfilosofie wordt vermeden). In ieder geval wordt dat beeld van een aantal amendementen voorzien, waaruit (onder meer) een hegeliaanse invloed blijkt. Zo mag het duidelijk zijn dat een zelfbewustzijn zich niet in het sociaal luchtledige en dus louter uit zichzelf, kan vormen, maar dat dit moet gebeuren in relatie tot een historisch (mede) vormgegeven context, waarin wordt geïnteractueerd met de reële, ‘objectieve’ wereld en introspectie nog slechts een mogelijkheid is onder vele andere denk- en handelingswijzen. In de onderhavige studie wordt de aandacht evenwel primair gericht op een beschrijving en evocatie van de destructie van het individu door de door hemzelf verworven redelijke vermogens en wordt niet beoogd een catalogus van potentiële amendementen samen te stellen, en evenmin een studie naar hoe Adorno en Horkheimer zich verhouden tot Kant en Hegel. Als richtsnoer wordt nochtans aangehouden de eerder aangestipte belijdenis van trouw aan de humanistische beginselen van de Verlichting, zoals die door Adorno en Horkheimer wordt geëxpliciteerd in de inleiding tot hun coöperatieve geestesarbeid. Dat impliceert minstens dat het eigenstandige *Cogito* niet geheel verweesd wordt achtergelaten, maar wel wordt gekoppeld aan de loop der geschiedenis.

⁷⁹⁵ *MM*, pp. 78-79 (§ 44)

vrije gedachte vereist, laten geen gelegenheid onbenut om hun onbehagen te uiten over dat weerbarstige onding dat ze trachten in te tomen, door de voorstelling te promoten als zou het subject niets vermogen, doch slechts in een net van contingenties en structuren zou zijn opgesloten. (Zelfs Foucault bezondigt zich daaraan, hoewel hij die praktijken evenzeer als Adorno en Horkheimer vanuit een geëngageerd perspectief aanklaagt, maar anders dan zij zich in geen enkele omstandigheid zou wagen aan het bepleiten van een bestaan van zoiets als een *freischwebende Intelligenz*.) De geestelijke onderdrukking houdt zichzelf moeiteloos in stand, want: „Rasch wird aus der Unlust zum Denken die Unfähigkeit dazu: Leute, welche mühelos die raffiniertesten statistischen Einwände finden, sobald es darum geht, eine Erkenntnis zu sabotieren, vermögen es nicht, ex cathedra die einfachsten inhaltlichen Voraussagen zu machen. Sie schlagen auf die Spekulation und töten in ihr den gesunden Menschenverstand. [...] Ihr Ressentiment wird gesellschaftlich rationalisiert unter der Form: *Denken ist unwissenschaftlich*.”⁷⁹⁶ Een scherpe conclusie en andermaal een onmiskenbare getuige van Adorno's educatieve hyperboolgebruik houdt dit citaat, afkomstig uit het alleen door hem geconcipieerde, maar wel aan Horkheimer opgedragen, *Minima Moralia* in. Niet in het minst omdat het de sluier, die nonchalant over het alledaags geworden redelijke denken is gelegd, brutaal wegtrekt en menig lezer in het diepst van zijn gedachten treft.

Uiteraard overdrijft Adorno enigszins in de gedachtegang die zo-even evocatief werd weergegeven, maar tegelijk moet worden erkend dat hij niet doelloos, mateloos of als een wildeman zijn frustraties en boosheid de vrije loop laat. Geen denkverbod, onder de zwaarste sociale druk tot stand gekomen, zal ooit dermate strak de bankschroeven kunnen aandraaien zonder enkele ogenschijnlijk masochistische lieden er toe te verleiden hun dwarse en eigenzinnige denkactiviteiten ondanks al het voorzienbare lijden te continueren. *Tbloet cruypt daert niet ghegaen en can*, leert een Middelnederlands spreekwoord dat inmiddels klinkt als een platitude, maar toch schijnt Adorno daaraan te refereren wanneer hij enige hoop – een wens die doorgaans vreemd is aan de wildeman, die hij dan ook niet kan zijn – blijkt te koesteren dat de denkvermogens blijven woekeren daar waar en wanneer het intellect het hevigst aan regressie blootstaat.⁷⁹⁷ Misschien is het wel precies daar waar het geestesvolle denken het scherpst onder druk kom te staan, dat de immanente kritiek vanuit de Verlichting zelf het rijkelijkst kan bloeien. Adorno kan zulke overwegingen overigens noteren als een ervaringsdeskundige, vermits hij zelf lange tijd (ook na het einde van de Tweede Wereldoorlog) in het Hessense Frankfurt als *außerplanmäßiger außerordentlicher Professor* in de marge van het universitaire bestel heeft geleefd en gewerkt. Aan geen van weerszijden van die kantlijn krijgt het vrije denken veel speelruimte toebedeeld, zo getuigt hij in het fragment *Drinnen und draußen* (opgenomen in *Minima Moralia*). Aan de binnenzijde heerst wat Adorno ironisch *ambtelijke diepzinnigheid* noemt: de georganiseerde tautologie die zich steeds sterker in nietszeggendheid laat gelden en het grossieren in naïeve en zouteloze onderzoekjes en beleidsadviezen die de carrière van de intellectueel in overheidsdienst veilig moet stellen.

⁷⁹⁶ *MM*, pp. 140-141 (§ 80) [cursivering: M.B.]

⁷⁹⁷ *DA*, p. 54

Buiten de tuin van Academos dreigt evenwel de vernietiging van iedere authentieke denkactiviteit onder de economische druk van de vrije markt, die de broodschrijver er al snel toe verleidt zich te bekwamen in geurige schrijfsels, verkocht als de zoetigheden van *Halbbildung*,⁷⁹⁸ met louter ressentiment, leugenachtige babbelsucht en zelfaanprijzing als profijtelijke ingrediënten. „Zwischen der Lust an der Leere und der Lüge von der Fülle läßt der herrschende Stand des Geistes kein Drittes mehr zu”, zo lijkt het wel.⁷⁹⁹

Desalniettemin blijft nog ergens, misschien niet meer dan een luchtbel onder een duikerklok groot, een vrijplaats bestaan om maatschappij- en cultuurkritiek (want dat is wat bij Adorno *par excellence* schuilgaat onder het vrije denken) te beoefenen vanuit een bevroed existentieel *müssen* (en niet louter een *sollen*) of zowaar een *Lebensnot*,⁸⁰⁰ het zo-even genoemde humanistische ethos van de geestesadel (cf. T. Mann) gelijk: „Die Zirkulationssphäre, deren Male die intellektuellen Außenseiter tragen, eröffnet dem Geist, den sie verschachert, die letzten Refugien in dem Augenblick, in dem sie eigentlich schon gar nicht mehr gibt.”⁸⁰¹ Een hoogst deplorabel refugium mag men dat gerust noemen, maar tegelijk is dit een van die schaarse, goed verborgen momenten in het oeuvre van Adorno – of tenminste de *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia* die in dit hoofdstuk centraal staan – waar middenin een paradox hoop opborrelt en, om het met de woorden van de al eerder geciteerde Apostel te formuleren, *sporen naar Utopia* komen vrij te liggen: een ‘*nóg niet plaats*’ waar het verlichte individu zijn intellectuele bestemming al had kunnen vinden, mocht de Verlichting niet verstart het enkelsporige tracé van het totalitaire logische en empirische denken zijn opgereden, maar daarginds nog altijd kan aankomen indien men werk maakt van een *andere* Verlichting (en een nieuwe kritiek, cf. *infra*), die mogelijk terugrijpt naar Spinoza of Vico en zich van daaruit, met kennis van de historische valstrikken, verder ontwikkelt tot een gezond permanent zelfreflectief project.⁸⁰²

Zoals reeds enkele malen terloops vermeld, zijn Adorno en Horkheimer ervan overtuigd dat op de instrumentele rede gebaseerde kennisvergaring zich verontrustend eenvoudig (en misschien wel onontkoombaar, dat wil zeggen: historisch noodzakelijk) laat verweven met het heersende economische systeem ter vorming van een hegemoniaal en (als paradoxaal en conflicterend neveneffect van het vrijemarktdenken) bureaucratisch beheerd wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch bestel. Het eendimensionale (wetenschappelijke en zogenaamd zuivere) denken, de operationalisering en absorptie daarvan door de techniek in een breed scala productiekrachten en de kapitalistische vrijemarkteconomie, klitten aldus samen tot een enkel omvattend *Gesamtprozeß der Produktion*,⁸⁰³ waarin dissidente stemmen uit eender welke discipline geen plaats meer

EEN WETEN-
SCHAPPELIJK-
TECHNOLOGISCH-
KAPITALISTISCH
'GESAMTPROZEß'

⁷⁹⁸ ADORNO, T.W. (1959/2003), 'Theorie der Halbbildung', 93-121 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 93-121

⁷⁹⁹ *MM*, p. 75 (§ 41)

⁸⁰⁰ *ND*, p. 399

⁸⁰¹ *MM*, p. 76 (§ 41)

⁸⁰² APOSTEL, 1989, pp. 281-283

⁸⁰³ *DA*, p. 12

mogen of kunnen opeisen, of, als ze dat toch doen, door een tactiek van repressieve tolerantie en inkapseling binnen de dominante sociaaleconomische ideologie actief worden bestreden (cf. H. Marcuse, T. Roszak). Wat Habermas naderhand, in nog een andere bewoording, de kolonisering van de leefwereld door het totaalkapitalisme zal noemen, slokt als een veelvraat alles op wat van waarde en (dus) weerloos is en beheerst voortaan het geheel van de menselijke praxis tot in het diepste van het bestaan als individu of als lid van een (hechte) gemeenschap. Ieder individu wordt er onzacht toe gedwongen om de zich nieuw vestigende productieverhoudingen te accepteren en zich in zijn denken en handelen te onderwerpen aan een repressieve egaliserende en totaliserende kracht die van dat monstrueuze *Gesamtprozeß* uitgaat. Cynisch tekenen Adorno en Horkheimer op: „Nicht bloß werden im Gedanken die Qualitäten aufgelöst, sondern die Menschen zur realen Konformität gezwungen. Die Wohltat, daß der Markt nicht nach Geburt fragt, hat der Tauschende damit bezahlt, daß er seine von Geburt verliehenen Möglichkeiten von der Produktion der Waren, die man auf dem Markte kaufen kann, modellieren läßt.”⁸⁰⁴ Een ondoordringbare versmelting van die drie maatschappelijke domeinen met een dwingende machtsuitoefening die in stand wordt gehouden en voortdurend in intensiteit wordt versterkt door het verblinde samenlevingscollectief dat bijna zelf gaat geloven in de vanzelfsprekendheid van de dramatische productieverhoudingen en dat zich bijgevolg tamelijk gewillig laat meesleuren in een materialistische ideologie, waarborgt de coherentie en het voortleven van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel.⁸⁰⁵

Een cruciale rol in dat mechanisme komt toe aan het principe van de arbeidsdeling, zoals dat eerder ook al bij Simmel en Gehlen prominent naar voor kwam. Een samenleving die zich in belangrijke mate volgens dat principe organiseert, zou in beginsel aan ieder individu moeten toelaten om zich naargelang de eigen kennis en vaardigheden diepgravend – *en profondeur*, zoals dat bij Durkheim heet – te ontwikkelen, vermits eenieder precies die posities, rollen en taken zou kunnen opnemen die het beste bij zijn *être* – bij zijn behoeften en preferenties, zullen economen pretenderen – passen en tegelijk als autonome bron van actie ook sociale integratie bewerkstelligen.⁸⁰⁶ In werkelijkheid, menen Adorno en Horkheimer tamelijk eendrachtig met de voorgenoemde denkers, creëert of behoudt de opsplitsing van het arbeidsbestel in vele kleine specifieke deeltaken evenwel een hiërarchische maatschappelijke machtsstructuur, die minder gelijkenissen met een veronderstelde organische solidariteit op basis van (gereguleerde) wederzijdse afhankelijkheid en complementariteit vertoont, dan met een permanente dreiging van sociale uitsluiting of fysieke vrijheidsberoving van wie zich niet door het *systeem* laat gebieden en onderdrukken. Die macht wordt deels uitgeoefend door oligarchische potentaten die, zoals eens Odysseus in Adorno's en Horkheimers goeddeels marxistisch geïnspireerde lectuur, hun ondergeschikten verplichte taken opleggen zonder hen deelachtig te maken aan het hogere, hoewel mogelijks slechts particuliere, doel

⁸⁰⁴ DA, p. 29

⁸⁰⁵ DA, p. 38

⁸⁰⁶ DURKHEIM, É. (1893/1960), *De la division du travail social*, Paris: Presses Universitaires de France, pp. 398-402

waartoe deze karweien moeten dienen. Wat echter nog belangrijker is: die repressieve macht wordt ook steeds meer uitgeoefend door de samenleving als collectieve macht, een zelfstandig bestaande entiteit gelijk (zoals de durkheimiaanse observator trouwens zou verwachten). Doorgedreven specialisatie en rationalisering van de arbeid dienen in eerste instantie immers helemaal niet de zelfontplooiing van het individu in de volle breedte van diens menselijke vermogens (de *homo universalis* zaliger indachtig), wel het zelfbehoud van een samenleving die voortschrijdt in een dwaalrichting bepaald door de ongevormde massa's onder invloed van een doelloze en geestdodende, doch rationeel meerwaarde genererende kapitalistische economie.

Doordat die arbeidsdeling effectief resulteert in een hechter worden van de functionele betrekkingen tussen diegenen die zich zonder een besef van zinvolle alternatieven min of meer gewillig aan dit instrumentele beginsel onderwerpen, legitimeert dit beginsel zichzelf. Bovendien staat er klaarblijkelijk geen maat of grens op de vernietigende druk die een samenleving in de ban van specialisatie op haar constituerende handelende subjecten uitoefent. „Die Macht aller Mitglieder der Gesellschaft, denen als solchen kein anderer Ausweg offen ist, summiert sich durch die ihnen auferlegte Arbeitsteilung immer von neuem zur Realisierung eben des Ganzen, dessen Rationalität dadurch wiederum vervielfacht wird”, noteren Adorno en Horkheimer.⁸⁰⁷ Het *Ganze* staat hier voor een maatschappijproject die naam onwaardig, dat zich verbeeldt ieder individu en zijn zelfbewustzijn te kunnen laten versmelten tot een de hele samenleving omvattende eenheidsstructuur, waarin eenieder zowel door arbeidsdeling met elkaar is verknoopt, alsook volstrekt inwisselbaar en vervangbaar is ter eindeloze reproductie van die maatschappelijke performatieve structuur, gedragen door zoiets als een absolute en dus niet langer individuele identiteit. Het resultaat is de „Einheit der total vergesellschafteten Gesellschaft”,⁸⁰⁸ die dus het individu zelfs in zijn dagelijkse handelen niet de geringste graad van zelfbeschikking of onverwisselbaarheid⁸⁰⁹ toelaat (hoogstens nog de illusie van een *al-sof*-identiteit, een pseudo-individualiteit) en waarover Adorno zijn afkeer uitdrukt middels een stoutmoedige omkering van Hegels dictum tot: „Das Ganze ist das Unwahre.”⁸¹⁰

Nog is daarmee het laatste woord niet gezegd over hoe schrikwekkend een dergelijke houdgreep van een maatschappij die zich op een totaliteitsaanspraak laat betrappen, moet worden ingeschat. Het is niet ondenkbeeldig dat een enkeling op basis van het voorgaande zou blijven betogen dat er zowel ethisch als functioneel niets fundamenteel en onvergeeflijk *fout* is met een samenleving die als één man instrumenteel denkt en handelt. In diens beschouwing is het misschien juist een behoorlijke meevaller dat een *pensée unique* alle onreine elementen uit de gemeenschap sluit en de *homo inermis* of het *Mängelwesen* (cf. A. Gehlen) de zekerheid en bescherming van een omvattende sociale institutie biedt, zodat hij zich niet meer hoeft te bekommeren om het fundament waarop

⁸⁰⁷ DA, p. 38

⁸⁰⁸ ND, p. 309

⁸⁰⁹ MM, pp. 146-147 (§ 83)

⁸¹⁰ MM, p. 55 (§ 29)

een samenleving verder kan bouwen binnen de door het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel aangegeven, bewaakte en bureaucratisch geadmistrateerde grenzen. Wie dat denkt, geeft er evenwel blijk van het beeld van de Griekse roeiers in de sloep van Odysseus uit zijn herinnering te hebben gewist (en te zijn vergeten dat Gehlen het hier bedoelde *Gesamtprozeß* nooit als waarachtige institutie, doch slechts als bedreigende organisatie zou erkennen). Odysseus' manschappen genoten inderdaad de zekerheid van een onderdrukkende maatschappelijke machtsstructuur waarin hun rol, door arbeidsdeling en sociale stand bepaald, zich beperkte tot het als één man zo snel mogelijk roeien. Boetelingen lijken ze te zijn, veroordeeld tot louter uitvoerende praxis, zonder enige mogelijkheid individueel of collectief verzet aan te tekenen. Niet in hun denken en al evenmin door hun handelen.

Hun uniforme en gedachteloze gedwongen handelen lijkt niet alleen figuurlijk maar ook quasi letterlijk op de werking van een machine, los van iedere menselijke zingeving bewegend op een eigen cadans, een eigen mechanisch leven als automaat of lopende productiebend leidend.⁸¹¹ Zij schijnen zich te schikken naar wat Erich Fromm vanuit een zuiverdere psychologische, marxistisch-freudiaanse duiding als een *automaton conformity* omschreef.⁸¹² Fromm was beslist niet de eerste om in die termen over de (psychische) weerstand brekende consequenties van de arbeidsdeling na te denken; ook Durkheim wist al dat dit denkbeeld behoorde tot „un des plus graves reproches” die men het principe van de arbeidsdeling kon maken en merkte daar in een poging tot bijstelling van dat schrikbeeld, waarin eenieder uiteindelijk tot een geestloze androïde degradeert, eloquent over op:

„On [...] a souvent accusée [la division du travail] de diminuer l'individu en le réduisant au rôle de machine. Et en effet, s'il ne sait pas où tendent ces opérations qu'on réclame de lui, s'il ne les rattache à aucun but, il ne peut plus s'en acquitter que par routine. Tous les jours, il répète les mêmes mouvements avec une régularité monotone, mais sans s'y intéresser ni les comprendre. Ce n'est plus la cellule vivante d'un organisme vivant, qui vibre sans cesse au contact des cellules voisines, qui agit sur elles et répond à son tour à leur action, s'étend, se contracte, se plie et se transforme suivant les besoins et les circonstances ; ce n'est plus qu'un rouage inerte, qu'une force extérieure met en branle et qui se meut toujours dans le même sens et de la même façon.”⁸¹³

Ofschoon Durkheim grammaticale keuzes maakt die verwarring kunnen zaaien, moet hetgeen deze passage tot uitdrukking brengt, ten stelligste als een *irrealis* worden opgevat. De voorstelling als zou het principe van de arbeidsspecialisatie zich ooit zó kunnen ontwikkelen dat de individuen – die metaforisch als organen worden voorgesteld van het grote organisme dat maatschappij wordt genoemd (en daarom ook aanleiding geeft tot een *organische* solidariteit) – totaal gealiëneerd zouden raken van iedere zin of

⁸¹¹ DA, p. 54

⁸¹² FROMM, E. (1942/2001), *The Fear of Freedom*, London: Routledge, pp. 158-177; BAUMAN, Z. (2004), 'An Intellectual in Dark Times', 25-45 in ZUCKERMANN, M. [RED.], *Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens*, Göttingen: Wallstein Verlag, p. 36

⁸¹³ DURKHEIM, 1893/1960, p. 363

betekenis van hun handelen en niets anders meer *kunnen* denken of doen dan hen door een sinister groepje potentaten wordt opgelegd en aangepraat, wuifde hij immers als een ongeloofwaardig spookbeeld, strijdig met de door hem veronderstelde sociale integratieprocessen, weg.

Niet in het minst onder de indruk van zulke geruststelling beogende bewoordingen, geformuleerd door iemand die met groot vertrouwen of met een iets te grote graad van naïviteit het sociale leven schijnt te omarmen, nemen Adorno en Horkheimer het schrikbeeld in hun *Dialektik der Aufklärung* voor ei zo na verwerkelijk aan en versterken het nog tot een heuse onheilstijding, die men kan lezen als de zwanenzang der humaniteit en menselijke waardigheid. Een individu dat zich onderwerpt aan een regime van doorgedreven specialisatie verwordt volgens hen – *en wie kan een valide tegenargument aanvoeren?* – tot een wezen dat een beperkt aantal handelingen uitvoert of in het betere geval binnen een klein vakgebiedje enig gespecialiseerd labeur kan verrichten (de *expert* of de *vakidoot*, zoals hij sinds Henrik Ibsens *Hedda Gabler* wordt genoemd), maar in beide gevallen nagenoeg zeker beroofd en vervreemd van een heldere blik op een zinnig maatschappelijk doel waartoe hij zijn daden stelt en daarbij de grootste moeite ervaart zijn eigenstandige denken te blijven ontwikkelen. Zelfs indien dat intellectuele zelfbewustzijn zich nog zou kunnen doorzetten, loopt het allengs het risico tot een zaak, tot een ding, tot een *werktuig* te degraderen. Niet alleen het handelen begint onder het juk van de rationele arbeidsdeling te gelijken op de werking van een machine, ook het nog weinige resterende denkvermogen wordt aan het blinde zelfsturende eendimensionale proces van maatschappelijke ontwikkeling overgeleverd, waarbinnen geen plaats is voor een individueel 'vrijheidsinstinct'. Het denken schijnt zich te conformeren zich aan de mathematica, waardoor het een instrument wordt en als dusdanig uiteindelijk op de markt als gereïficeerde handelswaar tegen een onheuse dumpingprijs wordt aangeboden. „Denken verdinglicht sich zu einem selbsttätig ablaufenden, automatischen Prozeß, der Maschine nacheifernd, die er selber hervorbringt, damit sie ihn schließlich ersetzen kann”, profeteren Adorno en Horkheimer in navolging van Georg Lukács alsof de verdingelijking van de verstandelijke vermogens een onontkoombaar gegeven binnen het wereldhistorische civilisatieproces is geworden.⁸¹⁴ In bewoordingen die grotesk schijnen, mochten ze niet zijn ontsproten aan de hoger geduide nerveuze stemming waarmee ze werden opgetekend, schetsen ze naderhand het regressieve lot van het mensdom: „Die Menschheit, deren Geschicklichkeit und Kenntnis mit der Arbeitsteilung sich differenziert, wird zugleich *auf anthropologisch primitivere Stufen* zurückgezwungen, denn die Dauer der Herrschaft bedingt bei technischer Erleichterung des Daseins die Fixierung der Instinkte durch stärkere Unterdrückung.”⁸¹⁵ Zoals de lezer zal hebben opgemerkt, komt deze zinsnede, behoudens de verwijzing naar een *verstarring* van (menselijke) *instincten*, aardig in de buurt van Gehlens even vernietigende en radicale argumentatie omtrent arbeidsdeling.

⁸¹⁴ DA, p. 42; HABERMAS, 1988a, p. 489

⁸¹⁵ DA, p. 52 [cursivering: M.B.]

Eerder werd al duidelijk – wanneer men tenminste de denkoefeningen van Adorno en Horkheimer navolgt en men zich niet laat leiden door een alle individualiteitsaanspraken annulerend contingentiedenken, dat op slinkse wijze toch weer het instrumentele voluntarisme als ideologie kan dienen – dat een individu, op eigen krachten zoekend naar kennis, mogelijkheden tot maatschappij- en cultuurkritiek en verlangend naar *Denkräume der Besonnenheit*, in diens streven ernstig wordt belemmerd door een *Denkverbot*, ontstaan vanuit een ontsporing van het verlichte vooruitgangsgeloof. De beschouwingen over de gevaren inherent aan het principe van de rationele arbeidsdeling voegen daar een dimensie aan toe. Een gebrek aan volle handelingsvrijheid en een wegdeemsterend besef van zin waartoe het menselijk handelen leidt, annuleert immers ook wezenlijke kansen voor het individu om een zelfbewuste ethische praxis, een *Lehre vom richtigen Leben* gestalte en inhoud te geven. Wanneer voorheen preliminair werd gewaagd van een mutilatie van het menselijke leven, mogen deze beide inperkingen als evenzovele aspecten van deze dreiging worden begrepen. Met hoorbare ontgoocheling merkt Adorno daarover op: „Was einmal den Philosophen Leben hießen, ist zur Sphäre des Privaten und dann bloß noch des Konsums geworden, die als Anhang des materiellen Produktionsprozesses, ohne Autonomie und ohne eigene Substanz, mitgeschleift wird.”⁸¹⁶ Hij rept er met geen woord over, maar zonder veel omhaal zou men hieruit kunnen opmaken dat wat hem betreft alvast twee kantiaanse *Kritiken* in de twintigste eeuw bij de confrontatie met de harde werkelijkheid een substantieel deel van hun waarde en hoop hebben verloren.⁸¹⁷ Dan rest enkel de vraag welke rol de esthetische *Urteilkraft* en andere overblijvende domeinen van de cultuur nog kunnen opnemen ter ontwikkeling van het moderne individu, tenminste als ook zij niet aan verval zijn blootgesteld.

Voorlopig zal hier slechts een poging worden ondernomen om een partieel en intuïtief antwoord te formuleren, waarvoor eens te meer de homerische vertelling over de ontmoeting met de Sirenen, zoals beschreven in het divertimento bij het begin van dit hoofdstuk, voor de geest moet worden gehaald. Slechts erg geringe kansen op het beleven van een esthetische ervaring zijn aan Odysseus' scheepslieden als leden van een sociale onderklasse toebedeeld. Van meet af aan wordt het hen immers verboden de gezangen te aanhoren. Volgens een klassieke (begrijp: schoolse) lezing wordt hun gehoorgang op commando door bijenwas afgesloten, waardoor hen alleen een deelname als toehoorder wordt gegarandeerd wanneer ze niets kunnen horen en in dat lot te berusten. Hetzelfde geldt in beginsel voor de kafkaïaanse versie, met dit verschil dat er behalve de stilte ook helemaal geen gezang is te horen, waardoor, en dat is cruciaal, überhaupt geen smaakoordeel tot stand kan komen. Dat belooft weinig goeds voor de onderhorige moderne mens die zich door het ritme van de maatschappelijke machine en diens tirannieke directeurs laat dirigeren. Odysseus is er als bevelhebber nochtans niet beter aan toe. Volgens het standaardverhaal heeft hij zich immers laten vastspijeren, zoals een schouwburgbezoeker zich aan handen en voeten zou laten vastbinden op een klapstoeltje. Zelfs al hoort hij dan wondermooie gezangen, toch zal hij ze amper kunnen ervaren zoals

⁸¹⁶ MM, p. 13 [Zueignung]

⁸¹⁷ APOSTEL, 1989, p. 280

iemand die vrij en ongebonden naar een cantate luistert. Zijn aandacht zal zich ongetwijfeld richten op de gevoelde ketens en op het beramen van alweer een nieuwe rationeel tot stand gekomen list om de vrijheid te herwinnen. Reeds hier duikt de retorische vraag op, die zoals bekend in de latere herwerking van Kafka nog meer op de voorgrond treedt: wou Odysseus de Sirenen eigenlijk wel echt horen en was hij daar als leidsman met een koopmansgeest mentaal wel voldoende toe uitgerust? Ook hij wordt dus, als een instruerende patroon in het mechanisme van de arbeidsdeling, van zijn esthetische waarnemingsvermogens beroofd. Hetzij omdat hij als vastgeketend subject in de (zelf uitgelokte) onmogelijkheid verkeert te luisteren, hetzij omdat hij vanuit een naïef superioriteitsgevoel een waanwereld creëert, waarin hij zich verbeeldt gezangen te horen die in werkelijkheid louter een stom pantomimespel behelzen. Voor Adorno en Horkheimer is het kristalhelder dat de moderne mens zich permanent in een toestand bevindt die lijkt op die van de roeiers of die van Odysseus. In het ene geval maakt primair de specialisatie van de arbeid het schier onmogelijk kunstzinnige genietingen te ervaren, in het andere geval annuleert het voortdurende beroep op de instrumentele rede iedere potentiële notie van schoonheid en fantasie.

Volgende elementen zijn intussen verzameld om een balans op te maken over hoe de dialectiek der Verlichting het moderne individuele denken, handelen en esthetisch beschouwen verminkt. In de vorige alinea's zijn meermaals harde woorden gevallen, waarvan werd verondersteld dat ze ontsproten aan een combinatie van overdachte hyperbolische voorstellingen en een onderliggende (maar met het verstaan en de redelijke uitlegging gelijksoortig) zenuwachtige stemming die een sterke vrees bij de aangehoorde auteurs verraadt. Zulke woordkeuzes maken het beslist niet eenvoudig om de geladen boodschap die ze uitdragen te rijmen met de woordelijke *confessie* van Adorno en Horkheimer dat ze oprecht zorg wensen te dragen voor de (immanent en inherent ambigue) erfenis en traditie van de Verlichting – de *zorg om het Avondland*, zoals het ooit treffend werd omschreven.⁸¹⁸ De stelling van Hohendahl dat de *Dialektik der Aufklärung* gestalte geeft aan een dystopie of negatieve utopie die sterke gelijkenissen vertoont met Aldous Huxley's *Brave New World*, waarin een totalitaire consumptiesamenleving wordt opgevoerd die tot in de kleinste details technologisch en eugenetisch kan worden aangestuurd en het soevereine denken door stereotype en instrumentele woordformules wordt vervangen, is in die context niet overdreven vergezocht.⁸¹⁹

Nochtans hoeft die indruk niet onoverkomelijk te zijn, tenminste wanneer men, zoals eerder aangehaald, openstaat voor het tussen de regels door zoeken naar sporen die in de richting van een werkelijk en humaan Utopia kunnen leiden, en dat in een nog zuiverdere vorm dan bij Huxley, die zijn boodschap, dixit Adorno, *l'art pour l'art*-gewijs in de satire verdrinkt.⁸²⁰ Een Heidegger-liefhebber kan het zoeken naar het Arcadië van Adorno en Horkheimer gerust opvatten als het naspeuren van *Holzwege* doorheen een

⁸¹⁸ DE VISSCHER, J., geciteerd in VANHEESWIJCK, G. (2011), 'Over de onuitroeibare metafysische behoefte. Reflecties van Kolakowski en Steiner', 72-76 in *Streven*, p. 75

⁸¹⁹ HOHENDAHL, 1995, p. 126; HORKHEIMER, 1967/2007, pp. 70-72

⁸²⁰ ADORNO, T.W. (1951/2003c), 'Aldous Huxley und die Utopie' [partim 'Prismen'], 97-122 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

donker woud waarin her en der werd gerooid, maar waaraan enkel betekenis kan worden gegeven door de bekenden van het woud. De beschouwingen van Heidegger in herinnering roepend (cf. *Prelude*), weet men dat het geen eenvoudige opdracht is om door te dringen tot de grondtoon van het Dasein dat de wereld rondom zich (en waarvan hij vanzelfsprekend zelf deel uitmaakt) stemmig in zich opneemt en met behulp van woorden die zo vaak tekortschieten, probeert uit te leggen. De lezer-interpret heeft geen werkelijk andere keuze dan zich, zoals de houthakkers in hun woud doen, te laten meevoeren in een uitdiepend luisterspel in de hoop hier en daar, in de dichte begroeiing van woorden een zelden in citaten te vatten doorkijk te vinden die iets verraad over hoopvolle toekomstmogelijkheden. *Ondoenlijk* is die opdracht gelukkig evenmin, getuige deze bemoedigende woorden: „Im Gegensatz zu ihren Verwalten bezeichnet Philosophie mit anderem das Denken, sofern es vor der herrschenden Arbeitsteilung nicht kapituliert und seine Aufgaben von ihr sich nicht vorgeben läßt. Das Bestehende zwingt die Menschen nicht bloß durch physische Gewalt und materielle Interessen sondern durch übermächtige Suggestion. Philosophie ist nicht Synthese, Grundwissenschaft oder Dachwissenschaft, sondern die Anstrengung, der Suggestion zu widerstehen, *die Entschlossenheit zur intellektuellen und wirklichen Freiheit*.“⁸²¹ Op welke manier *dwardsdenkers* hun krachten kunnen bundelen met het oog op het opwerpen van effectieve dammen in het repressieve discours van alledag, wordt echter niet geëxpliciteerd, mogelijks om de inkapseling van een *Leitmotiv* te vermijden.

Dat het mogelijk is om zulke nuances te formuleren die een eenzijdige, maar wijd verspreide receptie van de *Dialektik der Aufklärung* als een lofdicht der zwartgalligheid beogen terzijde te schuiven, en die nog nader zullen worden uitgewerkt, neemt evenwel niet weg dat Adorno en Horkheimer hoe dan ook een behoorlijk radicaal beeld ophangen van de overlevingskansen van het zelfbewuste, in relatieve autonomie denkende individu en daarmee onlosmakelijk verbonden de menselijke samenleving in haar geheel, binnen het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel. De *Wortlaut* is onmiskenbaar somber gearticuleerd, ook in deze samenvattende zinsneden, die het verdienen *in extenso* te worden geciteerd:

„Die Vereinheitlichung der intellektuellen Funktion, kraft welcher die Herrschaft über Sinnen sich vollzieht, die Resignation des Denkens zur Herstellung von Einstimmigkeit, bedeutet Verarmung des Denkens so gut wie der Erfahrung; die Trennung beider Bereiche läßt beide als beschädigte zurück. [...] Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwanghaft gelenkten Kollektivität [...] Die konkreten Arbeitsbedingungen in der Gesellschaft erzwingen den Konformismus und nicht die bewußten Beeinflussungen, welche zusätzlich die unterdrückten Menschen dumm machten und von der Wahrheit abzögen.“⁸²²

⁸²¹ DA, p. 280

⁸²² DA, pp. 53-54

De overweldigende druk van de misleide massa's die het zelfstandige denken en het esthetische waardeoordeel al vaarwel hebben gezegd, tast door haar machtsoverwicht ieder van haar constituerende subjecten aan, zodat ze allen ontbinden tot schamele *soortwezens*. Wezens zijn dat, die ontheven van hun humane faculteiten, in het bijzonder door het verlies van iedere notie van waarde of zin, nog slechts weinig meer dan een levenloos verhandelbaar *ding* inhouden. De tot het uiterste geïnstrumentaliseerde verlichte rede – en alleen *die* rede, vanzelfsprekend niet de overgeleverde humanistische, die het denken sinds Erasmus, Montaigne en Bruno heeft opgeklaard en op de een of andere manier tracht te overleven in onder meer sommige vormen van cultuurkritiek⁸²³ –, die een alliantie aangaat met de kapitalistische economie en de nieuwerwetse cultus van het getal en het brute feit, leidt tot de creatie van een rede die er eigenlijk geen meer is en ieder spoor van humaniteit heeft verloren. Een rede met andere woorden die zichzelf in de verloochening van haar *promesse de bonheur* voor de mensheid omvormt tot een *antirede*, een *Widervernunft*, die tot slot culmineert in de *Ausrottung der Menschen*⁸²⁴ – als het ware een nog aangescherpte versie van Gehlens notie *gegenläufige Primitivisierung* van de moderne mens, zoals die in een vorig hoofdstuk kon worden ontdekt.

Die conclusie, dat het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel leidt tot weinig minder dan de vernietiging van de mens als individu en uiteindelijk de gehele mensheid, klinkt behoorlijk radicaal, wellicht ongenueanceerd of te sterk geredeneerd vanuit een idealistisch wereldbeeld en oogst in ieder geval slechts weinig bijval onder meedenkende lezers van verscheiden allure. De redenen voor die relatief geringe instemming betonende recepties zijn vanzelfsprekend divers en gekleurd door een scala aan paradigma's en dito (voor)oordelen, maar zijn mede daardoor niet eenvoudig of

HABERMAS' NON
SEQUITUR

⁸²³ Een uitstekende behandeling van verschillende 'types' *Vernunft* en in het bijzonder van het contrast tussen enerzijds een humanistische, in contact met de sociale en materiële werkelijkheid staande, 'objectieve' *Vernunft*, die waarheidsuitspraken niet *noodzakelijk* uit de weg gaat, daarom ook onbekommerd over een 'hoogste goed' durft te *reden* (en zo in wezen teruggaat tot Socrates) en anderzijds een instrumentele en 'subjectieve' *Vernunft*, gevormd door het wijsgerig empirisme (cf. Hume), wetenschappelijk positivisme (cf. Bacon) en later ook het pragmatisme (cf. James, Dewey), die alle drie gestalte geven aan een zekere (Angelsaksisch gemerkte) 'rationalistische', of wellicht iets preciezer geformuleerd, 'cognitieve metafysica', die redelijkheid verbindt met een juiste – (logisch) analyseerbare – verhouding van ingezette middelen om een bepaald doel te bereiken, vindt men in het hoofdstuk *Mittel und Zwecke*, opgenomen in Horkheimers *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Hieruit mag overigens ook de gehechtheid van Horkheimer aan de humanistische erfenis (andermaal en) expliciet blijken, wat niet in het minst kan worden verstaan uit zijn verzet tegen het pragmatisme, dat wat hem betreft de instrumentele rede en (dus) het ethisch ongeïnspireerde utilitarisme het meest van al huldigt, en wel omdat het zich voor het vellen van oordelen louter baseert op het succes van het feitelijke handelen, geïsoleerd van een hecht stelsel van verplichtingen ten aanzien van mens en natuur als vanzelfsprekend zinvol 'geheel'. Misprijzend tekent Horkheimer op: „Nach dem Pragmatismus ist Wahrheit nicht um ihrer selbst willen wünschenswert, sondern insofern, als sie am besten funktioniert, als sie uns zu etwas führt, das der Wahrheit selbst fremd oder zumindest von ihr verschieden ist. [...] Gerechtigkeit, Gleichheit, Glück, Toleranz, alle die Begriffe, die [...] in den vorhergehenden Jahrhunderten der Vernunft innewohnen oder von ihr sanktioniert sein sollten, haben ihre geistigen Wurzeln verloren. Sie sind noch Ziele und Zwecke, aber es gibt keine rationale Instanz, die befugt wäre, ihnen einen Wert zuzusprechen und sie mit einer objektiven Realität zusammenzubringen.“ – HORKHEIMER, 1967/2007, pp. 16-72 (citaten: p. 59 & p. 36-37)

⁸²⁴ *DA*, p. 73

ondubbelzinnig te identificeren. Een generaliserende (en dus vereenvoudigende) poging daartoe kan de aandacht vooreerst vestigen op een epistemologische kwestie, die voorheen al uitgebreider werd aangekaart (cf. *supra*: *Prelude*) en cirkelt rond de moeilijkheid van de vertaling. Borges merkte daarover op: „Ningún problema tan consustancial con las letras y con su *modesto misterio* como el que propone una traducción.”⁸²⁵ Gadamer, Steiner en vele anderen besteedden er zoals bekend hun beste levensjaren aan om werkbare en eerbare ‘methoden’ te vinden om met die onoplosbare kwestie om te gaan. Dat lijkt misschien een triviale kwestie, gezien de algemeenheid van de problematiek, maar die is in deze context nochtans van wezenlijk belang. Specifiek voor wat het oeuvre van Adorno en Horkheimer betreft, worden vooral Angelsaksische interpreten dwingend geconfronteerd met het ‘bescheiden mysterie’ van semantische verschuivingen zodra ideeën van het Duits naar het Engels (of, welbeschouwd, eender welke taal) worden *overgezet* – het woordbeeld van het Duitse werkwoord *übersetzen* is wat dat betreft erg accuraat. Velen rapporteren problemen zowel met de beschikbare vertalingen in een leesbaar en actueel Engels (in de hoedanigheid van een taal die als een Zwitsers zakmes kan worden aangewend en niet, zoals Adorno ergens suggereert, als de moedertaal van de reclame⁸²⁶), als met de zuivere vertaalbaarheid van het Duitse proza, dat beslist nog de stilistische signatuur van het idealisme draagt en soms behoorlijk bevreedende voorstellingswijzen uitdraagt. Om hieraan stelselmatig te verhelpen, stelt de Adorno-exegeet Hullot-Kentor in diverse bijdragen voor om in de bestaande vertalingen minstens de meest twijfelachtige woorden en woordgroepen te corrigeren,⁸²⁷ terwijl de wat scherpere Hohendahl zonder meer pleit voor een grondige revisie of vervanging van discutabele werkstukken,⁸²⁸ en Jameson als eigenzinnige neomarxistische interpreet schijnbaar met de handen in het haar uitroept: „Thus, unfortunately, this whole monumental undertaking will have to be done again.”⁸²⁹ Het spreekt voor zich dat wie zich op zulke min of meer gecontesteerde vertalingen baseert of moet baseren om een oordeel te vellen over de steekhoudendheid van de voorliggende traktaten, zich zelfs geheel ongewild op glad ijs begeeft en niet altijd de volle mogelijkheid krijgt om in sommige aan vocabularium en grammatica gerelateerde kwesties inzicht te verwerven.⁸³⁰

Een ander probleem is daaraan verwant, maar betreft niet zozeer strikt talige kwesties, als wel de historische en de wijsgerige achtergrond waartegen het oeuvre van Adorno en

⁸²⁵ „Geen probleem is zo volmaakt verweven met de literatuur en met het bescheiden mysterie van de literatuur als het probleem dat een vertaling oproept.” [vertaling: M.B.] – BORGES, J.L. (1957), ‘Las versiones Homéricas’, geciteerd in STEINER, G. (1998), *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford: Oxford University Press, pp. xx-xxi [cursivering: M.B.]

⁸²⁶ *MM*, pp. 52-53 (§ 26)

⁸²⁷ HULLOT-KENTOR, 1989, pp. 27-29; HULLOT-KENTOR, 1992, pp. 107-108

⁸²⁸ HOHENDAHL, 1995, pp. vii en 3

⁸²⁹ JAMESON, F. (2007), *Late Marxism. Adorno or the persistence of the dialectic*, London: Verso, pp. ix-x

⁸³⁰ Ten overvloede, maar in het volle bewustzijn van de al te grote eenvoud waarmee woorden en zinnen op een andere manier kunnen worden gelezen dan uitdrukkelijk beoogd, moet worden benadrukt dat met die laatste zinsnede geen hooghartig oordeel wordt geveld, doch slechts een reëel ‘probleem’ wordt gepresenteerd. Precies daarom werd gewezen op het ‘bescheiden mysterie’ van de vertaling, dat niet als ‘negatief’ of als ‘ongunstig’ moet worden ingeschat, maar als een *datum* en uitdaging moet worden opgepikt.

Horkheimer tot stand kwam. De intellectuele bagage die zij meedragen en vaak niet meer dan half-verholen in hun geschriften tentoonspreiden, is impressionant. Voor wie op het Europese vasteland zijn *Wander-* en *Lehrjahre* heeft doorgebracht met de (minstens partiële) lectuur en studie van ‘de grote namen’, waarmee een quasi onoverzichtelijke stapel sleutelwerken uit de achttiende tot twintigste-eeuwse wijsbegeerte, sociologie, geschiedkunde, literatuur en aanverwante disciplines wordt bedoeld, is de geïncorporeerde eruditie van beide auteurs in het beste geval nog gedeeltelijk te behappen. Maar hoe verder buiten de ‘autochtone’ Duitstalige cultuurwereld en zeker hoe verder men in tijd en ruimte afstaat van de continentaal-Europese geestesgrenzen, hoe moeilijker het wordt om het werk van onvervangbare auteurs zoals I. Kant, J.G. von Herder, J.W. von Goethe, G.W.F. Hegel, A. Schopenhauer, K. Marx, F. Nietzsche, M. Weber en talrijke anderen, inclusief diverse tweede generatiedenkers, zoals de beide neokantiaanse scholen met H. Cohen en H. Rickert als respectievelijke representanten, minimaal tot zich te nemen en intellectueel te verwerken als basis voor volgende stapels ‘verplichte en aanbevolen lectuur’.⁸³¹ Een – in het licht van Adorno’s en Horkheimers gecontesteerde observaties ironischer wijze misschien wel verschoonbaar – relatief gebrek aan vertrouwdheid met deze bakens van onbedorven *esprit* en hetgeen binnen een joods-christelijk-humanistisch waardenstelsel ongearticuleerd aan ethische en educatieve beginselen wordt verondersteld, vormt bijgevolg een ander obstakel voor een sensitieve interpretatie van doorwrochte geschriften zoals de *Dialektik der Aufklärung* bij hele generaties anderstalige en niet-Europese hermeneuten en andere onderzoekers.⁸³²

Men vindt voor deze, ietwat slordig geformuleerde, vervreemdingshypothese ten aanzien van de continentaal-Europese ethische en wijsgerige erfenis tamelijk opvallende illustraties in commentaren van vorsers verbonden aan bijvoorbeeld het voormalige *Centre for Contemporary Cultural Studies* (cccs, 1964-2002) in Birmingham. Dat is men althans gerechtigd te vermoeden op basis van de waarneming dat zij het werk van de Frankfurters vanuit een niet altijd even heldere motivering primair schijnen te gebruiken als een startblok om hun pleidooien voor een waardering van de *populaire cultuur* tegen af te veren. Verwondering wekkend zelden wordt door hen bovendien uitgeklaard of men die term *populaire cultuur* moet begrijpen als oxymoron, dan wel als synoniem voor *volkskunst*, of nog als een onverschillige omschrijving voor activiteiten die worden aangestuurd door kooplieden, die tegen aanzienlijke financiële vergoedingen politiek ongevaarlijke ontspanningsmogelijkheden aanbieden aan kapitaalkrachtige ‘consumenten’ (wat nochtans een wezenlijk verschil uitmaakt). Tevens slaagt men er bijna nooit in om overtuigend te duiden waarom het denken van Adorno en Horkheimer sociale *exclusie* zou reproduceren of *elitair* zou zijn en niet, zoals in dit hoofdstuk werd

⁸³¹ Voor een bespreking van de biografisch specifieke intellectuele vorming van Adorno (en deels Horkheimer), cf. onder anderen STEUNEBRINK, G. (1999), ‘Cultuur in functie van de cultuurindustrie’, 89-109 in BOEY, K. & COOLS, A. [REDS.], *Kritiek van de despotische rede. Essays over de ‘Dialectiek van de Verlichting’*, Leuven/Amersfoort: Acco, pp. 91-96; CLAUSSEN, D. (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, en daarin vooral het hoofdstuk *Von Teddie Wiesengrund zu Dr. Wiesengrund-Adorno*, pp. 87-142

⁸³² Tot die groep van ‘geïnteresseerde omstanders’ rekent zich in alle nederigheid en vanuit het besef van zijn onvolkomen kennis en inlevingsvermogen overigens ook de auteur van de onderhavige zinnen.

getracht duidelijk te maken, veeleer een geestelijk appel tot zelfverwerkelijking en intellectuele waakzaamheid inhoudt.⁸³³ Het lijkt er al te vaak op alsof men de emancipatorische potentie van het humanisme en de Verlichting niet in overweging kan, of in het ergere geval *wil*, nemen en men de massa's willens en wetens iedere aanspraak op 'iets hoger menselijks' (cf. Seneca) ontzegt, om hen in plaats daarvan als menigte met brood en spelen dom en stil te houden zoals eertijds de Romeinse patriciërs, door hen de illusie te verschaffen dat ze *participeren* aan een *massacultureel* gebeuren dat uiteraard nooit (pre)revolutionaire allures zal aannemen. Een enkele frase van Horkheimer licht wellicht het beste toe waarop de cccs-leden al dan niet moedwillig hun zinnen hebben gezet en hun motto hebben gestoeld: „Die Filme, das Radio, die populären Biographien und Romane haben denselben Refrain: dies ist unser gewohntes Gleis, dies ist die Spur des Großen und dessen, was gern groß wäre – dies ist die Wirklichkeit, wie sie ist und sein sollte und sein wird.”⁸³⁴ Volgt men het gebaar van de cccs, dan mogen de grote verhalen van het Europese geestesleven gerust worden vergeten, mogen bibliotheken en musea sluiten en kan men integendeel volstaan met het lezen van de nouvelles die men thans kan vinden in de drank- en snoepautomaten van de Berlijnse *Ringbahn*. Of zulks werkelijk tot het streven van de cccs behoorde, blijft evenwel duister; uitgaande van hun emancipatorische beweegreden zou dat in ieder geval bevreemden.

De ambiguïteit verbonden met de raadselachtige omgang met het werk van Adorno en Horkheimer door de cccs mag nochtans niet de indruk wekken dat er zich alleen buitenkamers critici ophouden die hun denken niet kunnen of wensen te volgen; ook binnen hun onmiddellijke intellectuele sfeer kan men verrijkend protest optekenen. Een recente proeve hiervan, die gerust exemplarisch mag worden genoemd voor een weldoordachte – maar stemmingen veronachtzame en louter op het echelon van de uitleggende rede werkzame – vorm van ideeëncritiek, biedt een spits verwoord essay van Andreas Käusers hand, dat al vanaf de eerste zin duidelijk maakt in welk classificatorisch 'schuifje' hij onder anderen Adorno, Horkheimer en ook Gehlen wil onderbrengen: „Moderne und Modernisierung, deren ökonomisch-technische Durchsetzung, sind in Deutschland durch einen *Antimodernismus* kontrastiert und konterkariert worden [...]”⁸³⁵ Geoordeeld wordt dat de genoemde denkers zich verlaten op een weliswaar gefundeerde, maar reactionaire of toch minstens latente antimodern-conservatieve ingesteldheid, wanneer zij het moderne samenleven en zijn cultuur monsteren. Scherp is Käuser niet zozeer voor hun legitieme uitingen van twijfel en bezorgdheid ten aanzien van een zich doorzettend wetenschappelijk-technologisch-kapitalistisch bestel en hun voorzichtig doch niet melancholisch of *sehnsüchtig* lonken naar de ambachtelijkheid van pre-industriële samenlevingen, maar wel voor de retorische wijze waarop ze die aan- en opmerkingen wereldkundig maken. Kenmerkend voor die retoriek zijn volgens hem de

⁸³³ Enkele van zulke commentaren zijn terug te vinden in GUREVITCH, M., BENNETT, T., CURRAN, J. & WOOLLACOTT, J. (1982), *Culture, society and the media*, London / New York: Methuen. Meer specifiek in de bijdragen van T. Bennett (*Theories of the media, theories of society*, pp. 30-55, en daarin vooral pp. 44-47) en S. Hall (*The rediscovery of 'ideology': return of the repressed in media studies*, pp. 56-90, en daarin vooral pp. 58-59).

⁸³⁴ HORKHEIMER, 1967/2007, p. 160

⁸³⁵ KÄUSER, 2007, p. 129 [cursivering: M.B.]

verbinding van, ten eerste, een hoogst persoonlijke en dus ook emotioneel betrokken, eloquente argumentatiewijze die evenwel niet altijd even ernstig schijnt over te komen en veeleer gestalte geeft aan een bij Käuser weinig enthousiasme opwekkende ‘*publizistisch-feuilletonistische Kulturkritik*’, die zou afsteken tegenover recente sociologische en cultuurwetenschappelijke ‘analyses’ (waardoor zijn tegenwerpingen zich in de richting van een grondslagendiscussie over preferentiële genres en taalregisters voor het bedrijven van cultuurkritiek bewegen) en, ten tweede, het elaboreren van een wijsgerig-antropologisch discours dat zich voorneemt om de moderne mens in contrast met het humanistische ideaal van *der ganze Mensch* (cf. Goethe) of sterker nog, *die Idee des Menschen* (cf. Schiller)⁸³⁶ als een intellectueel en biologisch beschadigd wezen voor te stellen, waartoe geen enkele vorm van ondersteunende geestesacrobatiek onbenut wordt gelaten.⁸³⁷ Manifest komt dat laatste uiteraard tot uiting in de eigenzinnige verwerking van biologisch basismateriaal in *Der Mensch*, maar ook wanneer Adorno het bijvoorbeeld heeft over een *Regression des Hörens*, evocert dat het beeld van een lichamelijk gemutileerde of minstens onderontwikkelde moderne muziekluisteraar, zelfs wanneer de tekst niets anders bevat dan schetsen van een sociale kunstgeschiedenis of een maatschappijkritische muzieksociologie waarin de standaardisatie door een eindeloze herhaling van een beperkte selectie muziekstukken en de sterrencultus rond bekende componisten en uitvoerders die zich in de concertzalen alleen als kooplieden onderscheiden, worden aangeklaagd, maar omineuze (tussen)zinnen de toon zetten, zoals: „Die Liquidierung des Individuums ist die eigentliche Signatur des neuen musikalischen Zustands.” Of nog: „[Mit eine Regression des Hörens] ist nicht ein Zurückfallen des einzelnen Hörers auf eine frühere Phase der eigenen Entwicklung gemeint, auch nicht ein Rückgang des kollektiven Gesamtniveaus [...]. Vielmehr ist das zeitgemäße hören das *Regredierter, auf infantiler Stufe Festgehaltener*.”⁸³⁸

Met zulke, hierboven enigszins verder uitgewerkte, overwegingen schaaft Käuser zich goeddeels achter de in het vorige hoofdstuk toegelichte kritiek op het werk van Gehlen, zoals in het bijzonder Sloterdijk die uitte. In tegenstelling tot Sloterdijk veronderstelt Käuser evenwel geen ressentiment als onderliggende motivering voor de vinnige aanvallen op de uit de hand gelopen moderniteit en de begeleidend apocalyptische toonzetting van het cultuurkritische proza, maar verwijst naar een hachelijke „Kurzschluss zwischen Theorie und Empirie, indem empirische Beobachtungen an aufklärerischen Idealen gemessen werden.”⁸³⁹ Anders gesteld: de voorhoededenkers van de *Frankfurter Schule* en hun intellectuele voorouders of verwanten zoals Simmel of Kracauer, hebben er zich geen rekenschap van kunnen of willen geven dat het ‘utopische’ pleidooi voor mondigheid en zelfbeschikking, inclusief morele humanistische imperatieven, niet werkelijk deugt als maatstaf om reëel waarneembaar sociaal handelen te beoordelen, laat staan te veroordelen. Käuserschijnt dus te suggereren dat ze de

⁸³⁶ HORKHEIMER, 1967/2007, p. 14

⁸³⁷ KÄUSER, 2007, pp. 130-132

⁸³⁸ ADORNO, T.W. (1969/2003c), ‘Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens’, 14-50 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 14*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 21 & p. 34

⁸³⁹ KÄUSER, 2007, p. 134

fameuze relativerende (en later door I. Berlin opgepikte) passus van Kant zijn vergeten, waarin die stelt: „[A]us so krummen Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden.”⁸⁴⁰ Welbeschouwd is het daarom tamelijk *vals* en tegengesteld aan de ernst die men van verlichte denkers mag verwachten, suggereert hij, om het wijsgerig-antropologische ideaal van een ‘volmaakte mens’ zo prominent naar voor te schuiven dat de actuele, laatmoderne onvolmaakte oefeningen in het denken, studeren en ervarend leven zoals die waarneembaar en oprecht plaatsgrijpen, meteen als *Halbbildung* moeten worden neergesabeld, of dat het geringste en bedachtzaamste gebruik van getallenreeksen in een argumentatie binnen het bereik van de ‘alfawetenschappen’ moet worden verketterd als een symptoom van een geestdodende pathologie. Kortom, Käuser verwijt Adorno, Horkheimer en anderen, een zekere mate van onrechtvaardigheid die door hun schijnbaar blinde, hoewel tevens erg eigenzinnig en markant verwoorde, verdediging van een verlicht-humanistisch ideaalbeeld paradoxaal in een *antimoderne Denkgestus* terecht komen, die te brutaal en te agitatorisch klinkt, en daarom ook onnodig de discouselementen van de notoire zwartkijker adopteert.

Käuser staat en stond niet alleen met dit soort kritiek. Zonder enigermate badinerend te willen klinken, kan men stellen dat geruime tijd voor hem op de belangrijkste barricade die in het Duitse intellectuele milieu tegen Adorno en Horkheimer werd opgeworpen, reeds figuren verschenen zoals Albrecht Wellmer (met onder meer *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* in de aanslag)⁸⁴¹ en Axel Honneth (gewapend met *Pathologien der Vernunft*),⁸⁴² daartoe opgeruid door Jürgen Habermas, die een klein arsenaal krasse intellectuele portretten opbouwde en in dit gebeuren de rol van eminente stokebrand mag worden toegedicht. Zoeken beide eerstgenoemde auteurs naarstig naar ammunitie om met en tegen de erfenis van de *Dialektik der Aufklärung* (en de *Kritische theorie* in het algemeen) een laatmoderne werkelijkheid chronologisch en conceptueel *voorbij* dat sleutelwerk te denken, dan is het toch vooral Habermas die vanuit een originele lectuur de creatie van Adorno en Horkheimer een duidelijke plaats binnen het intellectuele landschap probeert te geven en daarbij niet nalaat diverse gebreken onder de aandacht te brengen. Vermeld werd reeds zijn inschatting als zouden de coöpererende auteurs er in zijn geslaagd een gitzwart, ei zo na apocalyptisch geschrift samen te stellen, wat bij Habermas, net zoals bij Käuser of Sloterdijk, beslist geen applaus ontlokt. Daarmee is meteen de toon gezet van de explosieve beschouwing over de *Dialektik der Aufklärung*, die hij op vraag van de Samuel Fischer Verlag neerpende en als nawoord enkele drukken van dit werk vergezeld. Daarin wordt de ontstaansgeschiedenis van het boek geschetst, met specifieke aandacht voor de levenspaden van Adorno en Horkheimer die elkaar herhaaldelijk kruisten, maar geestelijk pas werkelijk ontmoetten in Santa Monica, tijdens

⁸⁴⁰ KANT, I. (1784), *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, geciteerd in BERLIN, I. (1994), *Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is. Episoden uit de ideeëngeschiedenis*, Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans, p. 2, cf. p. 9

⁸⁴¹ WELLMER, A. (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

⁸⁴² HONNETH, A. (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

hun Amerikaanse ballingschap. Dat historiserende en biografisch-contextualiserende verhaal beoogt, de somtijds bevreemdend scherpe bewoordingen ten spijt, een eerder obscuur doel. Habermas schijnt er vooral mee te willen aantonen dat de denkwerelden van beide auteurs zodanig ver uit elkaar liggen dat ze quasi onverzoenbaar zijn, wat hun gemeenschappelijke werk daarom tot een onaanzienlijk kladschrift zou maken. Dat zijn andermaal harde woorden, maar ze capteren in ieder geval wel de stelligheid van het nawoord dat hier onder de loep wordt genomen.

De enige reden waarom Horkheimer aan het traktaat heeft meegewerkt, nog steeds volgens Habermas, zou erin bestaan dat hij na het gedwongen afscheid van het Frankfurtse *Institut für Sozialforschung* en het spoedig daaropvolgende stopzetten van het *Zeitschrift für Sozialforschung*, in onzekerheid verkeerde over de nieuw te volgen intellectuele route. De gebroken man werd zo als het ware *vatbaar* voor de pessimistische en speculatieve cultuur- en maatschappijkritiek van Adorno, die op zijn beurt al werd beïnvloed door Benjamins donkere geschiedfilosofische overpeinzingen (waartoe bijvoorbeeld ook de eerder toegelichte interpretatie van *Angelus Novus* behoort).⁸⁴³ Uit eigen beweging zou Horkheimer als geëngageerde, stringente en toegewijde liefhebber van grote omvattende, politiek socialistisch geïnspireerde theorieën nooit aan een monstrueuze aanklacht tegen de Verlichting zijn begonnen en al helemaal niet onder de losse vorm van fragmenten die nog moeten worden geïntegreerd tot een groter literair-argumentatief geheel en aforismen met heel onderscheiden vluchtlijnen, suggereert Habermas.⁸⁴⁴ Eigenlijk is hij er wel zeker van, getuige zijn woordkeuze die weinig mogelijkheid tot twijfel openlaat: het was de door het tijdsgewricht bepaalde *ongelukkige* samenloop van omstandigheden die Horkheimer bracht (en dwong) tot een „exklusive Beziehung zu Adorno”, die resulteerde in „den Rückzug ins Spekulative, den *Übergang* zu einer tief pessimistischen und zugleich attentistischen, aufs Überwintern angelegten Geschichtsphilosophie.”⁸⁴⁵ Dit is nochtans beslist niet de enig mogelijke interpretatie van Adorno's en Horkheimers samenwerken, en Habermas' hieruit voortvloeiende inschatting dat de *Dialektik der Aufklärung* enkel past binnen het gehele oeuvre van Adorno en daarentegen slechts als een *Fremdkörper* aanwezig is in het verzamelde werk van Horkheimer (dat nadrukkelijker een marxistisch heilsgeloof en een systematischer denkkader zou uitdragen), kan niet iedere waarnemer overtuigen.

Wie een poging waagt Horkheimers leven en werk te overschouwen, kan immers zonder veel moeite tot een andere conclusie komen: dat een specifieke melange van donkere, pessimistische stemmingen en met twijfel vervulde hoop altijd aanwezig is

⁸⁴³ Nochtans mag men Benjamins denken geenszins over de gehele lijn als donker of pessimistisch bestempelen. In tegendeel kan worden verwezen naar de hoop die hij – zoals nog zal worden aangescherpt in scherp contrast met de inschattingen van Adorno en Horkheimer – stelde op de emancipatorische kracht van de massacultuur, in het bijzonder door 'nieuwe' technieken en mechanische reproductiewijzen zoals gekoppeld aan de fotografie en de film. Die beide media worden door hem in staat geacht om de aura dat het authentieke kunstwerk schijnt te omgeven, te doorprikken, waardoor kunstuitingen als het ware van een belemmerend voetstuk worden gehaald en gemakkelijker nieuwe sociale functies kunnen vervullen. Cf. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*.

⁸⁴⁴ HABERMAS, 1986, p. 285

⁸⁴⁵ HABERMAS, 1986, p. 280 [cursivering: M.B.]

geweest, zowel voor, na als tijdens de intense samenwerking met Adorno. Reeds in zijn inaugurale rede, uitgesproken bij de acceptatie in 1931 van het directeurschap van het *Institut für Sozialforschung*, benadrukt hij dat de sociale filosofie zoals hij die begrijpt en voorstaat, niet alleen de meest diverse fenomenen, gerelateerd aan het sociale (samen)leven moet beschouwen, en (dus) de traditionele disciplinaire grenzen tussen de wetenschapsgebieden en de tweespalt theorie versus empirie moet overstijgen, maar ook dat zij, niet in het minst vanwege een zoektocht naar een zinvol, handelingsgericht antwoord op Heideggers voorstelling van het Dasein als Sein-zum-Tode, „heute der *Sehnsucht* nach einer neuen Sinngebung des in seinem individuellen *Glücksstreben* gehemmten Lebens entgegen [kommt].”⁸⁴⁶ Zulk verlangen naar een wereldbeeld dat op gefundeerde wijze een optimistisch en naar de toekomst toe lichtend en tot praxis aanzettend portret van de mens en mensheid kan tentoonspreiden, duikt in Horkheimers biografie zelfs nog vroeger op en is niet te scheiden van het ‘metafysische pessimisme’ van Schopenhauer, dat Horkheimer reeds als adolescent oppikte en waaraan hij in zekere zin zijn hele leven trouw bleef. Cruciaal daarin schijnt voor hem de idee te zijn dat menselijk geluk slechts is te vinden in een hoop op een toekomstige verlossing van het actuele lijden en dus in feite slechts een negatieve benadering van die hoop, als het zich losrukken vanonder een juk, inhoudt. Mocht het afleggen van de ketenen slagen, wijzigt voor het overige weinig; in plaats van een dwingende last komt dan slechts een overleven dat geen enkele verwachting koestert. In het allerbeste geval kan die hoop zich manifesteren onder de vorm van een humanistische moraal of een oprecht gevoelen van medelijden ten aanzien van de andere individuen, die evenzeer *Häftlinge* zijn van een werkelijkheid die alleen treurnis uitdraagt.

In een later levensstadium, in de periode tijdens en enkele jaren na de Tweede Wereldoorlog, wanneer Horkheimer en Adorno eerst in de Verenigde Staten en daarna opnieuw in Frankfurt zowel samen als apart aan hun kritische studiën sleutelen, weet Horkheimer, zoals Habermas terecht opmerkt, die hoop te verbinden met een meer marxistisch heilsgeloof, zoals dat hier en daar weliswaar ook in de *Dialektik der Aufklärung* doorschemert, maar nadrukkelijker tot uiting komt in hetgeen Horkheimers hoofdwerk mag worden genoemd: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Misschien baseert Habermas zich daarop om een wig te drijven tussen het denken van Horkheimer en Adorno, waarbij van de eerstgenoemde wordt verondersteld meer openheid te betonen ten aanzien van een toekomstige zinvolle en rechtvaardige wereldorde, die bovendien ook met behulp van de sociale wetenschappen en wijsbegeerte systematisch uiteengelegd en geoptimaliseerd zou kunnen worden. Die meer dan een louter negatieve invulling omvattende notie van hoop houdt evenwel niet lang stand. In het voorwoord bij de Duitse vertaling van *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* uit 1967, dat twintig jaar eerder onder de Engelse titel *Eclipse of Reason* was verschenen, luidt het ondubbelzinnig: „Am Ende des Nationalsozialismus, so glaubte ich damals, werde in den fortgeschrittenen Ländern, sei es

⁸⁴⁶ HORKHEIMER, M. (1931/1988), ‘Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung’, 20-35 in *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, p. 26

durch Reformen oder Revolution, ein neuer Tag anbrechen, die wahre menschliche Geschichte beginnen. Mit den Begründern des Wissenschaftlichen Sozialismus hatte ich gemeint, die kulturellen Errungenschaften der bürgerliche Epoche, freie Entfaltung der Kräfte, geistige Produktivität, nicht mehr gezeichnet durch Gewalt und Ausbeutung, müßten in der Welt sich ausbreiten.”⁸⁴⁷ Datzelfde voorwoord besluit Horkheimer vervolgens met de mededeling dat hij de voorliggende studie als *Dokumentation* aan zijn lezers aanbiedt, als betref het een historisch document dat mijlen ver af stond van zijn actuele denken, dat zich in hoogst gefragmenteerde vorm alweer op nieuwe intellectuele wegen begaf, die soms explicieter en instemmender dan ooit voerden naar het donkere, maar nog net niet hopeloze pessimisme van Schopenhauer.

Een exemplarische getuige van het verkennen der duisternis vormt de uiteenzetting *Die Aktualität Schopenhauers* (1961), waarin Horkheimer op beklijvende wijze betoogt dat Schopenhauers filosofie een unicum is wat de betreft de nuchterheid en de *Naturell* waarmee hij de wereld in zijn lamentebele toestand tegemoet treedt en de irritatie die eruit spreekt ten aanzien van andere denkoefeningen die altijd opnieuw goden aanroepen, utopieën verzinnen, of sluiers van morele goedheid draperen rond een werkelijkheid die eigenlijk door en door grauw en ruw is. In dat licht verrast het niet dat Horkheimer zijn presentatie besluit met een proclamatie van Schopenhauer tot de *leermeester* bij uitstek voor de tegenwoordige, laatmoderne tijd. „Die Lehre Schopenhauers,” klinkt het stellig, „hat in der Gegenwart schon darum Bedeutung, weil sie unbeirrbar die Götzen denunziert [...] Indem sie ganz im Gegensatz zum Positivismus das Negative ausspricht und im Gedanken bewahrt, wird das Motiv zur Solidarität der Menschen und der Wesen überhaupt erst freigelegt, *die Verlassenheit*.”⁸⁴⁸ Pas wanneer de menselijke verlatenheid ter dege wordt gevoeld en men van het besef van de „unbarmherzige Struktur der Ewigkeit”⁸⁴⁹ doordrongen raakt, maakt het volle inzicht een kans dat men, onder invloed van al die wijsgerig, theologisch, economisch en politiek geïnspireerde praatjesmakers, is overgeleverd aan groot maatschappelijk *Unrecht* en *Terror*. Alleen een *Gemeinschaft der Verlassenen* kan zichzelf onder die omstandigheden omvormen tot een *Gemeinschaft der Widerstrebenden*. Hoopvol en nog steeds uiting gevend aan een zijn denken ten grondslag liggend humanisme, richt Horkheimer het woord tot de jongeren, waarvan hij overigens met een soort ‘zorgelijke monterheid’⁸⁵⁰ aanneemt dat zij dit denken ‘instinctief’ zullen adopteren: „Wenn die Jugend den Widerspruch zwischen dem Stand der menschlichen Kräfte und dem der Erde erkennt und weder durch fanatisierende Nationalismen noch durch Theorien transzendenter Gerechtigkeit den Blick sich trüben läßt, steht zu erwarten, daß Identifikation und Solidarität in ihrem Leben entscheidend werden. Der Weg dahin führt durch die Kenntnis sowohl der Wissenschaft und Politik wie der Werke der großen Literatur.”⁸⁵¹ Zowel het transcendentiedenken als het positivisme worden,

⁸⁴⁷ HORKHEIMER, 1967/2007, p. 11 [cursivering: M.B.]

⁸⁴⁸ HORKHEIMER, M. (1961/1985), ‘Die Aktualität Schopenhauers’, 122-142 in *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, p. 139-140 [cursivering: M.B.]

⁸⁴⁹ HORKHEIMER, 1961/1985, p. 140

⁸⁵⁰ Expressie ontleend aan PEETERS, C. (1988), *Hollandse pretenties*, Amsterdam: De Harmonie, p. 83

⁸⁵¹ HORKHEIMER, 1961/1985, p. 140

zoals de voorgaande citaten illustreren, door Horkheimer duidelijk afgewezen, terwijl zijn gehechtheid aan de humaniora zijn gehele leven lang overeind schijnt te blijven, daarin, in weerwil van Habermas' insinuaties, door Adorno allerm minst supplementair negatief beïnvloed in de richting van een onherstelbaar cultuurpessimisme.

De vraag dringt zich ter afsluiting van deze beschouwingen op of het uiteindelijk zinvol is om, zoals Habermas doet, Adorno en Horkheimer uit elkaar te willen spelen. Zonder enigszins te willen suggereren dat het gehele oeuvre van beide auteurs onderling inwisselbaar zou zijn, mag alleszins worden vastgesteld dat er weinig ruimte is om Adorno te presenteren als een uitzonderlijk 'zwart beest' van pessimistische cultuurkritiek in oppositie tot Horkheimer, die dan als een bijna lichtvoetige observator, zoals Ortega y Gasset zich in enkele van zijn geschriften toont (cf. *El Espectador*), wordt opgevoerd. Veeleer integendeel schijnen *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia* meer dan losjes met elkaar te kunnen worden verbonden. Het zou te gewaagd zijn om ze als een drie-eenheid te beschouwen, maar alle diepen ze hetzelfde basisthema uit: dat van de verlichte rede, die een instrumenteel en formalistisch karakter heeft aangenomen en zo langzamerhand zichzelf, de natuur en de mensheid bedreigt. Verschillen zijn er ook, zeker wanneer men luistert naar de grondtoon waarop de composities zijn gebouwd. Van de *Unruhe* die Habermas in Adorno's werk identificeerde en die hiervoor ook als schrikwekkende nervositeit werd omschreven, is in *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* bijvoorbeeld minder te merken. Daarin overheerst eerder de relatieve, want allerm minst lome rust die men zo vaak kan aantreffen in weloverwogen studies waarin alleen de precisie van de woordkeuze een nauwe betrokkenheid verraadt. Van het intellectuele gedruis van de *Dialektik der Aufklärung* of de gespletenheid van het argument in *Minima Moralia* is daar slechts een verre echo te merken.

Nochtans put Horkheimer ontegenzeggelijk uit precies hetzelfde reservoir aan gedachten, argumentaties en woordformules, maar deze volgen elkaar niet op als door een acuut onheil gedreven. Pauken noch xylofoons hebben zich verweven met het betoog. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* is daarom beter te verstaan als een steviger in elkaar getimmerde reprise van wat in de *Dialektik der Aufklärung* schijnbaar ten voorlopige titel met niet meer dan enkele haringen (maar met behulp van luid gehamer) in de grond werd vastgezet, terwijl Adorno ondertussen zijn meest intieme reflectieve ogenblikken gebruikte om de fragmenten en aforismen van *Minima Moralia* op te tekenen – om precies even onvoltooid te blijven en aan myriaden uiteenlopende interpretaties bloot te staan als de *Dialektik der Aufklärung*, waarvan de afsluitende collectie *Aufzeichnungen und Entwürfe* overigens welhaast letterlijk een opstapje vormt naar *die Lehre vom richtigen Leben* en de *Blick aufs Leben*, die *Minima Moralia* op de een of andere manier wil aanreiken. Van een diepe kloof tussen het werk van Adorno en Horkheimer is, zo beschouwd, geen sprake. Twee verschillende karakters en temperamenten zijn het, en dat valt aan de toonzetting en het taalregister van hun geschriften te merken, maar uiteindelijk is er meer wat hen bindt dan wat hen scheidt, waaronder in het bijzonder ook een latente mogelijkhedenzin (cf. Musil) en een hoop op ontsnapping (cf. Bloch). Niet toevallig verwijzen Adorno en Horkheimer in de voorwoorden van hun zelfstandige publicaties

voortdurend naar elkaar, om te benadrukken hoe moeilijk het ook voor henzelf is om hun beider gedachtenlijnen strikt te onderscheiden. Het blijft daarom een blijvend raadsel waar men Habermas' bron van ergernis en weerstand jegens hun gezamenlijke werkstuk in alle oprechtheid zou kunnen situeren, vooral omdat sommige passages in diens venijnig-kritische aantekeningen neigen naar een onverkwikkelijke *ad hominem* argumentatie en dan vooral daar waar Adorno meer dan plagerig als *Teddie* wordt aangesproken.

Er echter (uit het ongerijmde) van uitgaande dat zulke ingesteldheden een andere dan strikt persoonlijke origine kennen, kan men de blik richten op Adorno's en Horkheimers affiniteit met het radicale denken van Nietzsche, dat bij Habermas niet in goede aarde blijkt te vallen. Eerder werd gesteld dat het denken van Nietzsche een soort visioen – of in ieder geval iets waar rationaliteitsbegrippen geen vat op krijgen – herbergt, een hoopvolle uitkijk op de intrede van een nieuwe, vitale en vrolijke, niet meer menselijke creatuur die het typisch menselijke nihilisme heeft overwonnen door dit nihilisme volmaakt ten einde te denken. De zich her en der ophoudende doemdenkers en beroepspessimisten, die niets anders meer willen dan het menselijke bestaan zachtjes te laten uitdoven, werden als hinderlijk voor dat ontwikkelingsproces in de richting van de toekomstige *Übermensch* ervaren en als de *laatsten der mensen* verfoeid. Voorbij die treurige figuren die verzwelgen in verveling moest men volgens Nietzsche durven denken en daarbij iedere aanspraak op hogere, metafysische, evenzeer als (militant-)humanistische, leerstellingen van welke aard dan ook verwerpen. Wat Habermas meer ten gronde aan Adorno en Horkheimer verwijt, blijkt precies te zijn dat zij zich in zijn ogen opstellen als twee exemplaren van dit type suspecte mensen die het kritische denken net iets te destructief hanteren om het vertrouwen in hun oprechtheid nog langer te kunnen behouden. Adorno en Horkheimer pleiten immers niet alleen voor een kritische evaluatie van de mate waarin de onttoveringsbeloftes van de Verlichting zijn gerealiseerd en zij mogelijk ongezien nieuwe (seculier-wetenschappelijke) dogma's heeft gegenereerd. Dat zou een toonbeeld zijn van een zelfkritische Verlichting, waar Habermas hoegenaamd niets op tegen heeft. Problematisch wordt het slechts wanneer als uitkomst van een dergelijk zelfbevragend onderzoek de verrassende en overrompelende mededeling volgt dat de rede zich zuiver en volmaakt in het verderf van de instrumentele beheersing van de menselijke leefwereld heeft gestort en de humaniteit ondanks de volle tegenwoordigheid van redelijk denken, handelen en taalgebruik zo onvermijdelijk in zijn totaliteit vergiftigt.

Het mag dan al zo zijn dat het verlichte vooruitgangsgeloof en de ontwikkeling van de instrumentele rede meer dan eens elkaar ondersteunden en dat bijgevolg de moderne leefwereld inderdaad een instrumenteel-rationalistische stempel draagt; nochtans hoeft dit volgens Habermas nog niet meteen en noodzakelijk te impliceren „daß die Vernunft bis in ihre *spätesten Produkte*, bis in die moderne Wissenschaft, die universalistischen Rechts- und Moralvorstellungen und die autonome Kunst hinein dem Diktat der Zweckrationalität unterworfen bleibt.”⁸⁵² Adorno en Horkheimer houden er met andere

⁸⁵² HABERMAS, 1988c, p. 135

woorden een te simplistische, reductionistische of mogelijks zelfs louter karikaturale voorstelling op na, die om de een of andere reden – die wellicht (al te) gemakkelijk kan worden geïdentificeerd als geëvoceerd door het bestaan van de fascistische ideologieën, die het leven van beide auteurs minstens een tijdlang hebben beheerst en het onderwerp vormen van het voorlaatste deel van hun *Dialektik der Aufklärung* – al het redelijke denken reduceert en in relatie brengt tot een spel van machtsverhoudingen waarin het kritische denken het onderspit moet delven ten voordele van de weinig geconcretiseerde supermachten die zouden uitgaan van het toch wat vage wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel (maar ook van het heel wat minder abstracte fascistische handelingsschema, waarbinnen zelfs het ‘traditionele’ antisemitisme vanuit intellectueel oogpunt al te bezonnen en sensitief overkomt – ongeacht hoe mal dat bij een eerste lectuur mag lijken⁸⁵³). Opnieuw moet zulke denkattitude worden gewaardeerd om haar (marxistische) ideologiekritische potentieel, waardoor effectief ongelijke machtsbalansen binnen de samenleving kunnen worden ontmaskerd en er bijgevolg kan worden ingegrepen daar waar bijvoorbeeld wetenschappelijke kennisclaims de duimen moet leggen voor verdachte politiek (e.g. racistisch of etnisch) geïnspireerde claims, maar moet zij worden verworpen wanneer door dit denkbeeld tot een *absolutum* te verheffen iedere kans op een gezaghebbend en belangeloos oordeel over waarheid en leugen, recht en onrecht, en het esthetisch waardevolle *a priori* onmogelijk wordt geacht. Habermas wenst uitdrukkelijk vast te houden aan een geloof in de mogelijkheden van wetenschappen (cf. H. Poincarés *libre examen*) die zich volgens een hoogst eigen dynamiek progressief en cumulatief ontwikkelen, aan een vertrouwen op een universalistische grondslag voor recht en moraal, en aan het bestaan van esthetische capaciteiten die voorbij de alledaagse waarneming gestalte kan geven aan kunstwerken. Alleen moet binnen het moderne denken meer aandacht worden besteed aan talige aspecten en moet het

⁸⁵³ Adorno en Horkheimer betogen dat het fascisme nog slechts weinig van doen heeft met de verschillende vormen van antisemitisme die zich in de voorafgaande eeuwen hebben ontwikkeld. Het is nog slechts een geformaliseerde, gerationaliseerde, eendimensionale en daarom degeneratieve variant van die onderscheiden antisemitische ideologieën die onder druk van de verdingelijking van het denken overleefd binnen de context van het fascisme, gevoed wordt door maatschappelijke verdomming, *Verelendung* en het gebrek aan consideratie, zodat *in fine* vooral de belangen van de grootindustrie worden behartigd en het bestaan van individuen als denkende subjecten overbodig en ongewenst wordt gemaakt. Er hoeft niet langer te worden nagedacht, echte keuzes gemaakt of zelfs maar gehaat (op basis van overtuiging of geloof aan verspreide vertelsels); wat aan de orde is, bestaat uitsluitend uit het blind navolgen van een stringent politiek-maatschappelijk programma, aangeleverd door de organen van de nazipartij, waarin het antisemitisme niet meer dan een element is, als onlosmakelijk onderdeel van het totalitaire rijksbestuursplan dat eveneens de vernietiging van de vakbonden en het socialisme nastreeft. Derhalve past zelfs het ‘verval’ van het ‘historische’ antisemitisme prima binnen het ruimere kader van het wetenschappelijk-technisch-kapitalistisch *Gesamtprozeß*, dat daardoor meteen ook heel wat minder vaag wordt. In de *Dialektik der Aufklärung* luidt het: „Aber es gibt keine Antisemiten mehr. [...] Der Antisemitismus war noch ein konkurrierendes Motiv in subjektiver Wahl. Die Entscheidung bezog sich spezifisch auf ihn. [...] Seit je zeugte antisemitisches Urteil von Stereotypie des Denkens. Heute ist diese allein übrig. [...] Anstelle der antisemitischen Psychologie ist weiterhin das bloße Ja zum faschistischen Ticket getreten, dem Inventar der Parolen der streitbaren Großindustrie. [...] Antisemitismus ist kaum mehr eine selbständige Regung, sondern eine Planke der Plattform: wer irgend dem Faschismus die Chance gibt, subscribiert mit der Zerschlagung der Gewerkschaften und dem Kreuzzug gegen den Bolschewismus automatisch auch die Erledigung der Juden.” – DA, pp. 226-227

wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische systeem worden gecomplementeerd met beschouwingen over het communicatieve handelen binnen de sociale leefwereld (hetgeen, niet verrassend, Habermas' levenswerk constitueert). Voor hem is er dan ook geen nood om in de sporen van Nietzsche te treden en zich te ontpoppen als radicale *Enthüllungstheoretiker* die een laatste aanval op het bestaan van eender welke waarheid lanceren, zoals (zelf)geproclameerde postmoderne figuren zoals G. Deleuze en J.-F. Lyotard later nog zullen doen.⁸⁵⁴

Het verlichte redelijke denken, oordelen en vormgeven is, zoals het oorspronkelijk werd geconcipieerd door Descartes en zeker Spinoza, niet alleen voldoende zelfreflectief; het alternatief om de Verlichting voor een tweede keer reflectief te maken, zodat haar oordeelsbasis zelf aan een fundamentele (ideologie)kritiek wordt onderworpen, is integendeel logisch onhoudbaar, stelt Habermas nog. Immers: „Wenn die Aufklärung in einem unaufhaltsamen Prozeß der Selbstzerstörung begriffen ist, woraus bezieht dann die Kritik, die das feststellt, noch ein Recht zu dieser Diagnose?“⁸⁵⁵ Op welke maatstaven kan een radicale verlichtingskritiek zich baseren om de geformuleerde diagnose van verrotting en aftakeling van een stevig fundament te voorzien, zodat die verder reikt dan roekeloze agitatie? Nietzsche voorzag daar nog in, blijkens de ‘theorievorming’ rond het onderscheid tussen actieve en reactieve krachten (althans in de formaliserende lectuur van Deleuze en Haar, cf. *supra*), maar Adorno en Horkheimer schijnen zelfs hieraan te verzaken en beperken zich tot het *ad hoc* praktiseren van een *bestimmte Negation*, waarmee ze buiten het classificerende denken om tot interessante gedachtenkronkels proberen te komen, zonder noodzaak om een nieuwe dragende theorie uit te werken.⁸⁵⁶ Ze trekken zich klaarblijkelijk terug uit een ‘groot verhaal’, werpen een balletje op over het doorbreken van moderne taboes door diezelfde moderniteit, maar bieden in ruil daarvoor niets meer dan onsamenvangende fragmenten die wel iets beweren over de

⁸⁵⁴ Hiermee wordt uitdrukkelijk *niet* gesuggereerd dat Adorno en Horkheimer zonder meer mogen worden beschouwd als postmoderne denkers *avant la lettre*. Het bestaan van een laatste waarheid wordt bij hen niet betwijfeld, ook al is die enkel *ex negativum* te benaderen. Van de dood van het subject (cruciaal bij bijvoorbeeld Lyotard) is weliswaar als dreiging sprake, maar daaruit kan verder weinig intellectuele vreugde worden geput – wel integendeel. Een rizomatische structuur van het denken (cf. Deleuze en Guattari) wordt evenmin toegelaten; alleen het dictaat van het eenheidsdenken wordt afgezworen. Wel vertoont het denken van Adorno (en Horkheimer) zekere overeenkomsten met het deconstructiedenken van Derrida (de notie *différance* in het bijzonder) en de disciplinaire institutiekritiek van Foucault, zij het telkens minder scherp en radicaal geformuleerd, met bovendien steeds in het achterhoofd een veeleer utopische visie op maatschappij en cultuur, waaruit een gehechtheid aan de verlichte rede spreekt. Zoals Verbruggen in een specifiek aan dit thema gewijde verhandeling opmerkt: „[Adorno] staat heel wantrouwig tegenover elk gedisciplineerd denken, dat hij ideologisch bovendien negatief valoriseert. Toch vindt men bij hem geen afwijzing van ordening (dialectiek), wel chaos en orde verbonden in een dialectische (eeuwige?) relatie. Bovendien houdt hij vast aan een substantiële, utopische rede, die zou moeten komen tot een ‘geordend’-chaotisch systeem, dat dan weer onwaar zou zijn. Het proces van de dialectiek gaat immers verder [...]” in VERBRUGGEN, F. (1992), ‘Postmodernistische elementen bij Adorno/Horkheimer?’, 107-127 in MORTIER, F. & VAN DEN ENDEN, H. [REDS.], *Tristes modernistes. Hoe modern is het postmodernisme?*, Gent: Masereelfonds, p. 119. Meer lezenswaardige overpeinzingen over dit thema zijn ook te vinden bij APOSTEL, L., WALRY, J. & KEUNEN, B. (1998), *Hopeloos gelukkig. Leven in de postmoderne tijd*, Amsterdam: Meulenhoff, pp. 173-179

⁸⁵⁵ HABERMAS, 1986, pp. 287-288

⁸⁵⁶ HABERMAS, 1988c, pp. 154-155

toestand waarin de samenleving en de cultuur zich bevindt, maar zonder toetsingsmogelijkheden of een helder en strak narratief kader waarover meer kan worden gezegd dan dat men wel of niet ‘gelooft’ in de totale corrumpering en bezetenheid van de samenleving. Bijzonder pijnlijk dreigt dat gemis aan een duidelijke theoretische structuur te worden wanneer men de stap wil zetten van de ‘ontmaskering’ naar een effectieve ‘verandering ten goede’ van het samenleven – nochtans essentieel voor een marxistisch geïnspireerd denken waarin Adorno en Horkheimer zich (net als Habermas en de andere collegae van het *Institut für Sozialforschung*) inschreven.

Habermas stelt dat hij niet begrijpt hoe twee intellectuelen van een dergelijk kaliber, beschikkend over zoveel eruditie en volkomen vervuld van het verlichtingsdenken, tot zulke nihilistische en somtijds cynische werkwijze kunnen komen, die meer nog dan andere dubieuze methodieken een aanval op het redelijke denken schijnt in te zetten en zich tegelijk tracht te isoleren van kritiek op die werkwijze door open en bloot aan te geven dat men niets meer beoogt dan ‘fragmenten’ aan te leveren. Verwijtend concludeert hij dat de door Adorno en Horkheimer beoefende „Kritik des instrumentellen Geistes als Schlüssel zu einer Ideologiekritik, zu einer an beliebigen Objektivationen des beschädigten Lebens ansetzenden Tiefenhermeneutik [dient], die sich selbst genug ist und der empirischen Fortbildung der Gesellschaftstheorie nicht mehr bedarf.”⁸⁵⁷ Adorno en Horkheimer lijken wel bezetenen, overtuigd van de historisch miserabele toestand van de samenleving, zonder instrumenten aan te reiken om die bezetenheid op een deugdelijke en verifieerbare manier in een maatschappij- en kennistheoretische reflectie gestalte te geven. Men kan, zoals Hullot-Kentor doet (en zoals dat ook mogelijk zou zijn vanuit de in de prelude tot deze studie uitgewerkte zoektocht naar kansen op het verstaan voorbij de methode), Habermas in deze context berispen om het klaarblijkelijke gemak waarmee hij het denken van Adorno en Horkheimer terzijde schuift, louter en alleen omdat er geen ‘laatste criterium’ stabiele basis meer zou overblijven om een betoog als ‘juist’ of ‘fout’ te beoordelen en daardoor iedere argumentatieve dialoog te belemmeren.⁸⁵⁸ Het ten alle prijze willen vasthouden aan zulke stabiele, noodzakelijk intersubjectief gedeelde basis als essentiële voorwaarde om een argumentatie te beoordelen, wijst op een fundamentele weigering om de grondslagen van het redelijke denken zelf in vraag te durven stellen. Hier wordt dan klaar dat het *non sequitur* van Habermas ten aanzien van de in de *Dialektik der Aufklärung* gevorderde hogere graad van zelfreflectiviteit uiteindelijk mede berust op een wellicht onoverbrugbaar methodologisch geschil, waarbij Habermas zich als een soort ‘hoge beschermheer’ van de geformaliseerde Vernunft niet in staat toont een behoorlijk uitgebalanceerd amalgaam van veeleer hermeneutische, dialectische en ook wel subjectief getinte tot zelfs idiosyncratische denkwijzen te erkennen als een werkvorm⁸⁵⁹ om tot een diepgravende, maar noodzakelijk noch idealiter naar een intelligibele synthese toewerkende (en vanuit

⁸⁵⁷ HABERMAS, 1963/1987, pp. 178-179

⁸⁵⁸ HULLOT-KENTOR, 1989, p. 10

⁸⁵⁹ ROSE, G. (1978), *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press, p. 8

die optiek als *negatief* te beschouwen) kritiek van de moderne cultuur en samenleving te komen.⁸⁶⁰

Dat is ook de indruk die bij de lezer van Habermas' *Theorie des kommunikativen Handelns* nablijft. In een tamelijk breed opgezette paragraaf over Adorno's en Horkheimers denkbeeld drukt hij daarin zijn ongelof uit over de slaagkansen van het ontwikkelen van een degelijk onderbouwde theorie die zichzelf over de instrumentele rede heen kan zetten en op een minder dan wazige en expliciet niet-metafysische, manier meent te kunnen aanknopen met woordeloze intuïties en een praxis die natuur en geest niet langer uit elkaar speelt. Adorno en Horkheimer zijn – het weze herhaald – te hard van stapel gelopen met hun niets ontziende en overdreven generaliserende kritiek op het redelijke denken dat zich in de loop van civilisatieproces inderdaad steeds meer heeft geformaliseerd en geïnstrumentaliseerd. Hun eigen denken is daarvan echter ook een resultante en kan niet met de nodige gestrengheid overeind blijven wanneer sentimenten, intuïties en andere ongearticuleerde geestelijke ervaringen een prominente rol mogen spelen in een (volgens Habermas lichtzinnige) strijd *tegen* te rede. Wat meer is: vermits zij in hun denken geen andere actieve actoren onderscheiden dan het relatief eenzame subject, dat slechts een weinig minder absoluut wordt voorgesteld dan het bewustzijn in de traditionele subjectfilosofie, blijft er geen handelingskrachtig 'element' over nadat dat subject op een zogenaamd gewelddadige wijze door het beroep op de instrumentele rede is verminkt en overgeleverd aan verdingelijking.

Rekent men bij die positie ook nog Adorno's en Horkheimers gefundeerde weerlegging van Lukács hegeliaans-marxistische geloof aan historisch beïnvloedbare objectiveringsvormen die de blauwdrukken zouden bevatten van de fundamentele maatschappelijke verhoudingen, zoals die uiteindelijk gestalte moeten geven aan een samenlevingsvorm gefundeerd op de noden van het proletariaat, dan wordt duidelijk dat de beide denkers zichzelf aardig klem hebben gezet.⁸⁶¹ Het bovenzintuiglijke, het objectief *Ganze*, het naar zelfbehoud strevende subject dat zich door de instrumentele rede en haar alliantie met de wetenschappelijk-technisch-kapitalistische oligarchische krachten heeft laten corrumperen: geen uitweg uit die *Einbahnstraße* schijnt mogelijk te zijn. Misschien is er nog een mogelijkheid tot 'verzoening' via de kunst en de esthetica, en haar voorondersteld 'mimetische impulsen' weet Habermas, welwillend refererend naar Adorno's veel later dan de *Dialektik der Aufklärung* en *Minima Moralia* (waartoe deze studie zich beperkt) uitgewerkte en slechts postuum gepubliceerde *Ästhetische Theorie*, maar hoe dan ook valt dat buiten het perspectief van een échte sociale en kennistheoretische theorie, die met duidelijk gedefinieerde begrippen werkt.⁸⁶² Immers: „Aber selbst wenn das Denken der Idee der Versöhnung mächtig wäre, diese sich nicht von außen geben lassen müßte, wie sollte es diskursiv, in seinem eigenen Element und nicht bloß intuitiv, in stummen 'Eingedenken', die mimetischen Impulse in Einsichten verwandeln, wenn doch Denken stets identifizierendes Denken ist, an Operationen gebunden, die außerhalb

⁸⁶⁰ *MM*, pp. 280-283 (§ 152)

⁸⁶¹ HABERMAS, 1988a, pp. 505-508

⁸⁶² HABERMAS, 1988a, pp. 514-515

der Grenzen instrumenteller Vernunft keinen angebbaren Sinn haben, zumal heute, wo mit dem Siegeszug der instrumentellen Vernunft die Verdinglichung des Bewußtseins universal geworden zu sein scheint?”⁸⁶³ Steunend op deze inzichten, zal Habermas er vervolgens voor kiezen om een geheel andere ‘oplossing’ voor deze problemen uit te werken, waartoe hij ten eerste de subjectfilosofie definitief probeert achter zich te laten door in te zetten op de studie van communicatieve rationaliteit binnen het kader van een handelingstheorie, waarin articuleerbare taal tot het alfa en omega van alle socialiteit wordt gepromoveerd.

Habermas’ kritiek en ongeloof ten aanzien van een sociaal-wijsgerige onderzoekpraktijk die oog en voeling heeft met meer dan alleen de rede die zich in nauwkeurige bewoordingen weet uit te drukken, worden hier met opzet *niet* gevolgd. Al van in het inleidende hoofdstuk werd in een andere richting betoogd en hier komt het er dan ook op aan om te demonstreren dat de door Adorno en Horkheimer ontwikkelde gedachtenlijnen, inclusief het (vanuit een vooroordeel) vasthouden aan het ideaal of minstens de illusie van het humanistische en vrijdenkende subject, wel degelijk vruchten kunnen afwerpen bij de uitwerking van een cultuurkritiek. Een uitwerking moet dat worden, waarin alle in dit hoofdstuk uitgezette gedachtenlijnen samenkomen en waardoor tevens een hernieuwde inschatting kan worden gemaakt van de stemming die deze kritiek voortstuwt. Zulke beschouwingen vergen opnieuw, Heidegger en Gadamer indachtig, een volkomen onderdompeling in de brongeschriften, waarbij de lezer interpreet zich door de teksten in een ogenblik van luisterende afhankelijkheid *iets laat zeggen* – niet als een dictaat, maar wel als een in vrijheid aanhoren van eminente stemmen. Een aanvang nemen deze beschouwingen, die nadrukkelijker dan voorheen de stem van Adorno zullen verraden (en die van Horkheimer bijgevolg naar de achtergrond laat verschuiven), bij een korte observatie van het culturele leven zoals dat door eender wie kan worden vastgesteld en geverifieerd vanaf (ten laatste) het midden van de twintigste eeuw.⁸⁶⁴ Dat leven heet rijk te zijn, vol mogelijkheden en uitdagingen. Daartoe helpt een innemend aardige chaos, een goedaardige atmosfeer die de samenleving omhult en bestaat uit de meest uiteenlopende materiële en immateriële artefacten die tot het culturele domein behoren. Eenieder schijnt op eigen discretie, voor eigen rekening en

CULTUUR-
INDUSTRIE, EEN
VERWOESTENDE
IDEOLOGIE

⁸⁶³ HABERMAS, 1988a, p. 514

⁸⁶⁴ Een nauwgezette en intelligente uitwerking van deze schets, inclusief vele concrete voorbeelden van (Angelsaksische) twintigste-eeuwse cultuurproducten, vindt men bijvoorbeeld bij Jim Collins, die middels een ferm aantal detectiveromans, films, stripverhalen, *performance art* en toonbeelden van hedendaagse architectuur de tijdsgeest probeert te vatten en zonder schromen de kritische theorie tegen haarzelf in stelling brengt (als het ware een variant op Bernard Gendrons appelerend essay *Theodor Adorno Meets the Cadillacs*, waarin hij wijst op enkele moeilijkheden die opduiken wanneer men een auto en een popsong beide wil beschouwen als *exempla* van een zelfde vorm van standaardisatie en Umberto Eco’s even humorvolle als indringende *Travels in Hyperreality*) vanuit zijn overtuiging dat „the Grand Hotel [Abgrund] is not replaced by the Wasteland, but by a multiplicity of structures all insisting on their ability to perform certain viral functions for the same social formations.” – COLLINS, J. (1989), *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-Modernism*, New York / London: Routledge, p. 42; GENDRON, B. (1986), ‘Theodor Adorno Meets the Cadillacs’, 18-36 in MODLESKI, T. [RED.], *Studies in entertainment: critical approaches to mass culture*, Bloomington: Indiana University Press; ECO, U. (1986), *Travels in Hyperreality*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich

voor het construeren van een hoogsteigen zelfbewustzijn of identiteit, aan die sfeer precies die elementen te ontnemen welke men *hic et nunc* meent nodig te hebben. Grootse en minder grootse gedachten, schone en spannende literatuur, avant-garde- en amateurtheater, kunst- en popmuziek, reizende tentoonstellingen van Oude Meesters en kortstondige happenings van jeugdig talent, statige erfgoedbibliotheken en razendsnelle berichtenuitwisseling: dat alles lijkt in zijn ontzaglijke heteromorfie ter lering of ter verstrooiing te worden geoffreerd aan de inmiddels hooggeschoolde bewoner van de (post)geïndustrialiseerde wereld. De voorstelling dat zoiets reusachtig en wijdvertakt op de een of andere manier door een centrale wereldmacht zou worden aangestuurd of dat er richtlijnen tot het genot van die overvloed met succes zouden worden uitgeschreven door een sociaal-culturele elite, komt bij menigeen als bespottelijk over. Zoals bekend is dat laatste ooit wel anders geweest. Een tikkeltje badinerend, maar daarom niet minder treffend, verhaalt Terry Eagleton de aldus afgelegde weg van de sociale sanctionering in het literaire veld:

„In the epoch of Addison and Steele [de uitgevers van *The Spectator*, een Engels dagblad dat hoffelijkheid en goede smaak promootte, *M.B.*], the frontiers between ‘polite society’ and the rest of the nation were rigorous and palpable. There were, naturally, many degrees of literacy in eighteenth-century England; but there was an obvious distinction between those who could ‘read’, in a sense of the term inseparable from ideological notions of gentility, and those who could not. The nineteenth-century man of letters must suffer the blurring and troubling of the reasonable precise boundary. What is now most problematical is not illiteracy, which is after all a sort of absolute, determinable condition, but those who, while well able to read, are not quite able to ‘read’ – those who, capable of reading in a physiological and psychological but not culturally valorized sense, threaten to deconstruct the fixed opposition between ‘influential persons’ and ‘multitude’.”⁸⁶⁵

Multitude, dat wordt inderdaad het gaandeweg positief geconnoteerde kernbegrip om het culturele landschap te omschrijven. Ver weg van het door Georg Lukács geëvoceerde beeld van een *Grand Hôtel Abgrund*, een „mit allem Komfort ausgestattetes modernes Hotel am Rande des Abgrundes, des Nichts, der Sinnlosigkeit”, bewoond door de meest gewichtige Duitse en Europese denkers die van tijd tot tijd vanaf hun balkon met een zekere bezadigdheid het wereldschouwtoneel overzien en de culturele puinhoop laag onder hen beschouwen,⁸⁶⁶ verblijdt een uiterst vitale culturele productie al wie vermoeid (of verveeld) de fabriek of het kantoor na arbeidstijd verlaat. De voortschrijdende technologie wordt daarbij ten volle omarmd en als idool aanbeden. Steeds opnieuw vult zij het reeds aanwezige reservoir van opties en keuzemogelijkheden met nog meer cultuurgoederen, op vraag en op maat van de cultuurconsument vervaardigd door bloeiende economische sectoren. De eenduidige en richtinggevende kritiek van de ouderwetse moraliserende schrijvers van het *Feuilleton* of *Cultureel Supplement* ruimt

⁸⁶⁵ EAGLETON, T. (1984/1997), *The Function of Criticism. From The Spectator to Post-Structuralism*, London: Verso, pp. 51-52

⁸⁶⁶ LUKÁCS, G. (1954/1974), *Die Zerstörung der Vernunft. Georg Lukács Werke Band 9*, Darmstadt: Luchterhand p. 219

plaats voor een multipliciteit aan zelfverklaarde en mondiaal (hoewel primair Angelsaksisch georiënteerd) opererende critici, met elk hun eigen volgelingen en criticasters. Een culturele eenheidsworst hoeft men dus niet te vrezen, censuur evenmin: de massa's bepalen het culturele leven en doen dat in beginsel op anarchistische en vrijgevochten, *populaire*, wijze. Het complete vrijetijdsaanbod, een onontwarbaar kluwen van creatieve expressies, legt bijgevolg geen dictaat meer op aan het individu hoe het zich moet vormen om als fatsoenlijk man of vrouw door het leven te gaan. Niet dat daarmee alle *bourdivin* distinctiemechanismen hun bestaan verliezen, maar de rol van de strak omlinjende sociale klassen is uitgespeeld, hun onderlinge grenzen zijn vervaagd en ruimen plaats voor onderscheiden levensstijlgroepen en kleine empathische, maar ook tijdelijke en dus broze netwerken – door Maffesoli niet eens half schertsend (*néo-tribus affectuelles*) gedoopt. Iedereen, zo zou men kunnen besluiten, wordt uitgedaagd zich voortaan als een knutselaar, een *bricoleur*, voor te doen, die zonder een vooraf bepaald plan levenslang sleutelt aan zijn identiteit als kosmopolitisch en breeddenkend participant aan de culturele *meltingpot*. „L'ensemble des moyens du bricoleur n'est donc pas définissable par un projet [...] ; il se définit seulement par son instrumentalité, autrement dit et pour employer le langage même du bricoleur, parce que les éléments sont recueillis ou conservés en vertu du principe que 'ça peut toujours servir'”,⁸⁶⁷ tekende Lévi-Strauss al op, voor deze gedachte via onder anderen Derrida en Deleuze gemeengoed zou worden.

Mocht deze wat ruwe schets Adorno onder de ogen zijn gekomen, zou hij deze meewarig hebben afgedaan als een typische *soziologische Meinung*, waaraan men verder niet veel aandacht behoort te schenken. Hoogstens, zou hij wellicht stellen, wordt hierin de schone schijn tot het bedrog van de massa's beleden; met de werkelijke toestand van de cultuur heeft dit slechts *prima facie* onschuldige plaatje evenwel niets te maken. Die realiteit is volgens Adorno minstens op twee punten volstrekt verschillend: ten eerste is die geobserveerde veelheid aan cultuurgoederen helemaal niet zo heterogeen als op het eerste zicht lijkt en ten tweede resulteert die zogenaamde smeltkroes van culturele uitingsvormen weliswaar in bricolageactiviteiten, maar wordt het individu daardoor ook wezenlijk vervreemd van diens esthetische vermogens (en wordt op die manier de nodige steun geleverd voor de eerder geformuleerde intuïtieve inschatting op dit terrein). Het eerste aangestipte punt bevreedt het meest en heeft de allure van een contrafactuele bewering. Volgens Adorno zijn die onder myriaden vormen verschijnende cultuurgoederen (i.e. romans, concerten, televisieprogramma's, designproducten, etc.) immers niet meer dan variaties voortvloeiend uit eenzelfde mal, geproduceerd en gecontroleerd door het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel dat de samenleving als geheel stevig onder de knoet houdt. Menig criticus vraagt zich bijgevolg af waar die duivelse *master control room* van waaruit een onbekende oligarch het mensdom op hoogst geniepige wijze beheerst, zich dan wel mag bevinden.⁸⁶⁸ Anderen vermoeden dan weer dat Adorno's als cultuurconservatief gereciperde inschatting exclusief berust op het contextuele gegeven van zijn beleving van het strak militair-

⁸⁶⁷ LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *La Pensée sauvage*, Paris: Librairie Plon, p. 27

⁸⁶⁸ COLLINS, 1989, pp. 9-16

bureaucratisch georganiseerde nazistische Duitsland en, belangrijker nog, zijn Noord-Amerikaanse ballingschap, tijdens dewelke hij in een cultureel vreemde omgeving kennis maakte met relatief ongekende (en afschrikwekkende) massaproductietechnieken (cf. fordisme), wetenschappelijk-rationele bedrijfsvoering (cf. taylorisme) en reclamecampagnes (cf. de promotie van de *American Way of Life*).⁸⁶⁹ Het zouden dan ook de concrete arbeids- en levensomstandigheden van de Amerikaanse arbeiders zijn geweest, gekoppeld aan de schone schijn die hen werd voorgespiegeld, die Adorno er toe brachten het fameuze idee te ontwikkelen van een *total vergesellschaftete Gesellschaft*, waarin de individuele werknemers effectief weinig voeling meer kunnen hebben met het eindresultaat van hun gefragmenteerde arbeid, maar wel heel centralistisch in hun handelen worden aangestuurd.⁸⁷⁰ Dit beeld van de productie van alledaagse verbruiksgoederen veralgemenen en overplaatsen naar die van cultuurgoederen, vergt dan nog slechts een hinkstapsprong onder het als bezwaarlijk ingeschatte motief *ceteris paribus*.

Nochtans schijnen deze interpreten met hun op het eerste zicht valabele tegenwerpingen al te vaak voorbij te gaan aan de eigenlijke door Adorno geformuleerde zinsneden. Daarin ontkent hij de empirisch waarneembare diversiteit aan cultuurgoederen helemaal niet en al evenmin blijkt hij gegrepen door een waanvoorstelling waarin de gehele wereld actief wordt gestuurd door een geheim machiavellistisch genootschap (of iets van die orde). Integendeel brengt Adorno onder de aandacht dat de achterliggende (productie)structuur van die cultuurgoederen waarlijk heel erg gelijkend is en de waargenomen diversiteit slechts esthetische nivellering verbergt. Twee thrillers, twee popconcerten, twee exposities, twee woonhuizen: hun verhalen, klanken, beeldende kracht en vormgeving mogen uiterlijk en vanop een afstand bezien nog zo verschillend of *vernieuwend* lijken, toch zijn ze tot stand gekomen als realisaties van een en hetzelfde basisschema (het zogenaamde *format*), dat binnen de verscheidene hooggespecialiseerde economische sectoren – deelsectoren van de economische macht die met het oxymoron *cultuurindustrie* wordt geïdentificeerd – als enkelvoudige en oerconservatieve *succesformule* wordt gehanteerd. „Was an der Kulturindustrie als Fortschritt auftritt, das unablässig Neue, das sie offeriert, bleibt die Umkleidung eines Immergleichen; überall verhüllt die Abwechslung ein Skelett, an dem so wenig sich änderte wie am Profitmotiv selber, seit es über Kultur die Vorherrschaft gewann”, onderwijst Adorno.⁸⁷¹ Dat skelet of sjabloon in de gedaante van wat de verkoopbaarheid ten goede komt, wordt zelfs niet meer angstvallig verborgen; cultuurindustriële ondernemers doen vaak geen moeite meer hun producten als kunst of met een andere hoogstaande term op de markt te brengen in de hoop de zinledigheid ervan te kunnen camoufleren. Ze gaan er juist steeds vaker prat op kille en echte, in het voortleven van de mensheid ongeïnteresseerde, commercianten te zijn en publiceren

⁸⁶⁹ SEEL, M. (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 126-131

⁸⁷⁰ HOHENDAHL, 1995, pp. 127-132

⁸⁷¹ ADORNO, T.W. (1963/2003), 'Résumé über Kulturindustrie' [partim 'Ohne Leitbild'], 337-345 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: *RüK*], p. 339

daartoe met genoegen hun omzet- en winstcijfers, al hebben ze als toch nog wat intellectualistisch aandoende sector het nakijken ten aanzien van de hun weghonende machtigere petrochemie of haute finance.⁸⁷²

Die laatste opmerking duidt meteen de limieten van de door Adorno en Horkheimer gemunte term *cultuurindustrie* aan. Vanzelfsprekend wordt hiermee minder een letterlijke overeenkomst met de wereld van de fabriek bedoeld dan een overdrachtelijke, om zo te kunnen wijzen op het dubbele proces van standaardisering van de cultuurgoederen en rationalisering van de aangewende verspreidingstechnieken om die artefacten zo snel mogelijk over een welgedefiniëerde afzetmarkt te distribueren.⁸⁷³ Nochtans spelen ook in deze economische sector de fysieke productiemethoden een rol en wordt hierbij evenzeer het principe van de arbeidsdeling toegepast om, in tijden van grootschalige mechanische (en *a fortiori* digitale) reproduceerbaarheid, van een oorspronkelijk cultureel artefact kopijen te maken en een massale aanlevering ervan aan de markt mogelijk te maken. Zelfs daar waar, zoals in de beeldmedia, nog louter een beroep wordt gedaan op elektronische productiewijzen (quasi zonder fysieke dragers), nemen diverse arbeidsspecialismen met ieder een beperkte autonomie deel aan de productieketen. Adorno wijst er expliciet op dat *cultuurindustrie* om die reden, ondanks de al te sterke connotatie met het lopendebandwerk, toch nog een betere omschrijving biedt dan het mogelijke alternatief *massacultuur* – meteen de reden waarom dit begrip eerst nog een prominente plaats opeiste in diverse schetsen en oudere studies van Adorno, maar nadien slechts sporadisch opduikt.

De cultuurgoederen die de cultuurnijverheid op de markt brengt zijn immers niet ontsproten aan culturele expressies die zouden opborrelen uit de massa's onder de vertrouwde vorm van *volkskunst* of folklore. Ten overstaan van de cultuurindustriële producten zijn de artefacten van de zogenaamd *lichte* (i.e. verstrooiende, vermakelijke, traditionalistische) kunst even slecht af als die van de *ernstige* (i.e. gecanoniseerde, avant-gardistische, modernistische) kunst. Beide vormen dragen, ondanks hun onderlinge verschillen en in hun respectievelijke gestalten als frivole zotskap of als serieuze reflectie op de maatschappelijke context, wezenlijk bij tot de individuele culturele ontplooiing. Wat de cultuurindustrie evenwel beoogt, is een versmelting en vervlakking van beide, waarin Adorno een rampzalig streven ontwaart: „Der Gegensatz [von leichte und ernste Kunst, M.B.] läßt am wenigsten sich versöhnen, indem man die leichte in die ernste aufnimmt oder umgekehrt. Das aber versucht die Kulturindustrie. Die Exzentrizität von Zirkus, Panoptikum oder Bordell zur Gesellschaft ist ihr so peinlich wie die von Schönberg und Karl Kraus.”⁸⁷⁴ De cultuurindustrie streeft actief naar een eenheidsproductie, die geheel los staat van en vijandig staat tegenover zowel de onbereflecteerde traditionele expressies, als de maatschappijkritische modernistische uitingsvormen, omdat beide zich niet laten strikken door een star rationele en winstgerichte economische logica.⁸⁷⁵

⁸⁷² DA, pp. 141-144

⁸⁷³ Rük, p. 339; DA, p. 142

⁸⁷⁴ DA, p. 157

⁸⁷⁵ In tegenstelling tot enkele heersende opvattingen, kant Adorno zich hoegenaamd niet *a priori* tegen tradities en haar artefacten. Wel mag men met het overgeleverde niet onkritisch omspringen als zou het iets

Het dient ter beklemtoning te worden herhaald: niet een onschuldige mensenmassa die een spel van vraag en aanbod, of van distinctie en navolging speelt, niet een vermeend organisch functionerende *Gesellschaft* mag de werkelijke producent van de cultuurindustriële goederen worden genoemd; de productie gaat exclusief uit van het conformiteit eisende wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel. Zoals eerder aangestipt, wordt dat bestel niet primair aangestuurd door machtswellustige sujetten (hoewel die in hun gedaante als bedrijfsbeheerders en beursvoorspellers beslist bestaan), maar door het van een heldere blik op de zin van haar handelingen verstoken arbeidsleger, dat onder het repressieve regime van ver doorgedreven specialisatie wordt tewerkgesteld. De hieronder ressorterende individuen wringen zich als het ware blindelings en op eigen kracht in de dwangbuis van een consumptiesamenleving, die dankzij voortschrijdende technologieën in hoog tempo en in massale aantallen esthetisch waardelose goederen produceert en op ethisch-sociaal vlak egoïsme en na-ijver voorstaat. Vervlogen is de verbeelde tijd van een illusoir modern Arcadië waarin de meest fijnzinnige intellectuele en artistieke creaties door een aura van authenticiteit werden omhuld en daardoor net niet geheel buiten de vulgaire economische sfeer werden geplaatst.⁸⁷⁶ Industriële cultuurgoederen hebben daarentegen louter nog een bestaansrecht binnen een economische context en zijn volstrekt ontheven van enige aanspraak op kantiaanse schoonheid of een ervaring van het sublieme – van het aura rest nog slechts een *vernebelnden Dunstkreis*.⁸⁷⁷ Het enige dat nu telt, is de opzichtige productie en consumptie (cf. T. Veblen) van materiële en immateriële cultuurgoederen die een duidelijk prijskaartje dragen, zodat ze net als eender welk ander goed kunnen worden verhandeld en als fetisjen sociale distinctiemechanismen in stand kunnen houden. Zo wordt het inzichtelijk dat wanneer iemand een kaartje voor een zogenaamde prestigieuze musical koopt, in tegenstelling tot wat hij zelf beweert en gelooft, helemaal geen waarde hecht aan de (sowieso muzikaal middelmatige) muziektheateruitvoering *eo ipso*, doch zich slechts omwille van de op het ticket vermelde prijs (i.e. de ruil- of handelswaarde) 's avonds in een schouwburg vertoont, er onbewust nauwkeurig op lettend dat hij aldaar door zijn lotgenoten wordt opgemerkt.

Bood kunst ooit een kritische, creatieve en altijd enigszins surreële doorkijk naar een andere maatschappelijke orde, een Utopia, door een quasi-autonome kunstenaar

onomstotelijk *gegeven* zijn en al evenmin mag de traditie een toevluchtsoord worden voor wie is dolgedraaid in de consumptiesamenleving en bijgevolg een moment van rust en troost zoekt. Anderzijds is het absurd te denken dat men volkomen zonder kennis van tradities een zinvol leven kan leiden, ook als kunstenaar. Traditie mag derhalve geen canon van het verbodene worden, maar een kritisch te benaderen *Fundgrube* van inspiratievolle en historisch gefixeerde waarheidsmomenten. Cf. ADORNO, T.W. (1966/2003a), 'Über Tradition' [partim 'Ohne Leitbild'], 291-301 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 310-320

⁸⁷⁶ De beschouwingen van Benjamin over het aura en de mechanische reproductie van kunstwerken, hebben het denken van Adorno duidelijk mee vorm gegeven. Nochtans richt Adorno zich in zijn eigen inschatting louter op hetgeen aan authenticiteit verloren gaat, in tegenstelling tot het meer ambivalente oordeel van Benjamin, die in de mechanische reproduceerbaarheid ook positieve mogelijkheden ontwaart tot een esthetische emancipatie van de massa's. Cf. SEEL, 2004, pp. 118-122

⁸⁷⁷ *Rück*, p. 340

eigenzinnig geconcipieerd, op (minstens) twee passen van de druilerige en repetitieve dagelijkse realiteit, dan probeert de cultuurindustrie integendeel haar waren zodanig vorm te geven dat de onderscheiden tussen haar gestalten en de haar omringende sociaaleconomische werkelijkheid zo gering en onbetekenend mogelijk zijn. Typerend hiervoor is, aldus Adorno, de steeds opnieuw ervaren verwarring die een toeschouwer beleeft bij het verlaten van een bioscoopzaal, wanneer hij een ogenblik lang niet weet of hij zich nog *in* de film (i.e. een specimen van bijna telkens dezelfde raamvertelling) bevindt, of reeds uit de fantasieloze illusie is gestapt en de onveranderde werkelijkheid opnieuw heeft betreden.⁸⁷⁸ De filmbeelden, de gesproken dialogen en de bijhorende muziek, verleiden de kijker tot een onnadenkende mimicry aan de amorfe wereld van het lichtbeeldverhaal, dat als enig doel heeft het eendimensionale denken en het volautomatische conformisme aan de autoriteit van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel te bestendigen en te verstevigen.⁸⁷⁹ Dat tragische opzet blijkt aardig te lukken, want:

„Schließlich braucht die Kulturindustrie gar nicht mehr überall die Profitinteressen direkt zu verfolgen, von denen sie ausging. Sie haben in ihrer Ideologie sich vergegenständlicht, zuweilen sich unabhängig gemacht vom Zwang, die Kulturwaren zu verkaufen, die ohnehin geschluckt werden müssen. Kulturindustrie geht über in public relations, die Herstellung eines good will schlechthin, ohne Rücksicht auf besondere Firmen oder Verkaufsobjekte. An den Mann gebracht wird allgemeines unkritisches Einverständnis, Reklame gemacht für die Welt, so wie ein jedes kulturindustrielles Produkt seine eigene Reklame ist.“⁸⁸⁰

De cultuurindustrie is er klaarblijkelijk in geslaagd een ideologie te vestigen die nagenoeg alle leden van de samenleving tot een permanent en eeuwig consumeren verplicht. De door arbeidsdeling in hun humane cultuurvormende opdracht verstoorde individuen blijken de media en reclame aangepaste holle frasen, leugens en schijndiversiteit op de een of andere manier te hebben verinnerlijkt en volgen inmiddels slaafs de sluw geformuleerde dictaten van de cultuurnijverheid op. Sluw geformuleerd, inderdaad, want zij creëert moedwillig de illusie dat een individu zijn hoogst eigen *zelf* op bevredigende wijze in elkaar kan knutselen dankzij de cultuurindustriële goederen die hem op rationeel overdachte tijdstippen te koop worden aangeboden. „Das Prinzip [der Kulturindustrie] gebietet, [dem Konsument] zwar alle Bedürfnisse als von der Kulturindustrie erfüllbare vorzustellen, auf der anderen Seite aber diese Bedürfnisse vorweg so einzurichten, daß er in ihnen sich selbst nur noch als ewigen Konsumenten, als Objekt der Kulturindustrie erfährt“, analyseert Adorno.⁸⁸¹ De cultuurindustrie predikt een leugenachtig verhaal dat moet verhullen dat het individu niets meer te ontwikkelen heeft dan een pseudo-individualiteit; aan geen zelfstandig subject, doch slechts aan een

⁸⁷⁸ DA, p. 148

⁸⁷⁹ DA, p. 191

⁸⁸⁰ Rük, p. 339

⁸⁸¹ DA, p. 164

gewillig object van de cultuurindustrie wordt hier een bestaan gegarandeerd.⁸⁸² Een leugen die al verkondigd werd van bij de genese van de *American Dream* en in de loop van de twintigste eeuw is uitgegroeid tot een retoriek met mythische allures.

Niemand hoeft zich nochtans door een werkelijk fysieke dwang genoodzaakt te voelen om een keuze te maken uit het door de massamedia gepromote aanbod van zulke gestandaardiseerde rommelwaar in een doorzichtig omhulsel van een gemakkelijk en snel te consumeren flauwe esthetische prikkeling. Wie echter niet als een bizarre, werkelijk esthetische ervaring zoekende Einzelgänger aan de zijlijn van het maatschappelijke gebeuren wenst te blijven staan, kan zich toch beter meteen op de carrousel van de cultuurindustrie hijsen en zich conformeren aan wat diens *peers* hem opdringen, zoals ze dat onbesuisd aan zichzelf opleggen. Om die gedachtegang kracht bij te zetten ontleent Adorno een voorstelling van de hedendaagse heerser aan A. de Tocqueville, die niet langer beveelt: „[D]u sollst denken wie ich oder sterben. Er sagt: es steht dir frei, nicht zu denken wie ich, dein Leben, deine Güter, alles soll dir bleiben, aber von diesem Tage an bist du ein Fremdling unter uns.’ Was nicht konformiert, wird mit einer ökonomischen Ohnmacht geschlagen, die sich in der geistigen des Eigenbrötlers fortsetzt.”⁸⁸³ *De facto* krijgt de cultuurindustrie daardoor ten laatste sinds het midden van de twintigste eeuw vrij spel om, wanneer zij dat voor het voortbestaan van haar perfide handeltje nodig acht, het bewustzijn van een statistisch welomschreven doelgroep middels pr-strategieën te beïnvloeden zodat zich planmatig en punctueel weiden vullen met een specifiek muziekfestivalpubliek, boekensupermarkten worden bestormd wanneer van een mediageniek broodschrijver een nieuwe roman verschijnt of desiderata aan de tentoonstellingsagenda’s worden toegevoegd nadat een prominente collectionneur een set hyperrealistische schilderijen heeft aangekocht voor zijn private maar al te vaak gefotografeerde pinacothek. Zelfs beeldenstormers, provocateurs en critici van deze bewustzijnsindustrie passen perfect binnen dit schema. Duikt een dergelijke figuur op, dan kan zijn verstorende activiteit binnen de kortst mogelijke tijd worden gerecupereerd ter versteviging van de cultuurindustriële macht, bijvoorbeeld door de contextualisering ervan als passend binnen hippe *subcultuur*, waardoor ongecontroleerde kritiek uiteindelijk onmogelijk wordt,⁸⁸⁴ en een crisis van het industriële systeem kan worden vermeden.⁸⁸⁵

⁸⁸² *RüK*, p. 337

⁸⁸³ *DA*, p. 155

⁸⁸⁴ Zo’n analyse maakt zichzelf immuun voor tegenwerpingen, observeert Steunebrink niet onterecht. Iedere nuancering van Adorno’s claim kan dan immers worden geduid als een poging tot recuperatie vanuit en conformisme aan de cultuurindustrie, door lieden die de leugen koste wat het kost verder willen verbreiden. In dat opzicht fungeert het denken dat hier wordt ontwikkeld als een toonbeeld voor een extreem gulzige theorie. Bij uitbreiding kan dit zelfs doorgaan als een archetype van een op geen enkele wijze te falsifiëren geheel van uitspraken over de sociale en culturele werkelijkheid, die ook helemaal niet zijn geformuleerd met het oog op een rationeel-deductieve toetsing. Dit laatste wekte in het bijzonder de wrevol op van K. Popper in de zogenaamde *Positivismusstreit*, waarbij het contrast tussen zijn ‘kritische’ wetenschapsprogramma en dat van Adorno (en de andere Frankfurters) als fundamenteel verschillend en onverzoenbaar scherp werd gesteld. Cf. STEUNEBRINK, 1999, pp. 101-102; FRISBY, D. (1972), ‘The Popper-Adorno Controversy: The Methodological Dispute in German Sociology’, 105-119 in *Philosophy of the Social Sciences*, 2/1

⁸⁸⁵ *RüK*, p. 340

Adorno ziet dit hele gebeuren met lede ogen aan. Klonken de samen met Horkheimer vanuit vogelperspectief opgetekende beschouwingen over de algehele toestand van de moderne samenleving, haar wetenschap, techniek en ethiek nog nerveus, geagiteerd en schrikwekkend, dan verraaft de inspectie van het culturele en esthetische domein veeleer een paralyserende radeloosheid. Zoals uit de bovenstaande citaten mag blijken, wijkt het scherpe taalgebruik niet meteen, maar de haastige, dringend waarschuwendende frasen ruimen stilaan plaats voor zinsneden die het leestempo verlagen, herhalingen toelaten en ruimte bieden aan concretere illustraties. Adorno schijnt de vernietiging van de culturele vermogens van de actuele mensheid door de cultuurindustrie en haar ideologische terreur als een *fait accompli* te beoordelen, wat hem niet meer verder voert dan het op schrift stellen van veroordelingen, vloeiend uit de pen van een in de emancipatoire realisaties van de Verlichting ontgoochelde, machteloze en onbegrijpende toeschouwer, die meer woorden nodig heeft om zijn overpeinzingen op te tekenen dan er in het woordenboek zijn te vinden. Er schuilt een element van piëteit in, een gevoel van medelijden, dat door Nietzsche werd herkend als een uiting van reactieve krachten die de zware last van hogere waarden torsen (cf. *supra*: *Ontdekking van het nihilisme*). Adorno neemt hier misschien wel de gedaante aan van de laatste paus zoals die in *Zarathustra* ten tonele wordt gevoerd;⁸⁸⁶ een figuur die ook na de dood van zijn meester (hier: de moderne cultuur) blijft vasthouden aan het bestaan van een andere, hogere wereld voorbij de huidige waargenomen en vervloekte realiteit die als *schijn* wordt vernederd en verworpen.⁸⁸⁷ Een figuur die tegelijk schrikt voor het *horror vacui*,⁸⁸⁸ het bandeloze voortleven verafschuwt en wil bestrijden,⁸⁸⁹ maar ook remmingen en moeheid verraaft, en dat alles samenvoegt tot een ascetisch beschouwen dat aan de reële praxis verzaakt.⁸⁹⁰

De moderne droom van een verstandelijk, ethisch en esthetisch volkomen ontwikkelde mensengestalte die overal en altijd het *Sapere aude!* als devies proclameert en de reeds door Seneca geformuleerde opdracht navolgt om de mens binnen al die domeinen op een hoger plan te tillen, is volgens de *hogere mens* die naar de naam Adorno luistert, dialectisch teruggeslagen en verworpen tot een nachtmerrie. Uitgerekend in dat intrinsiek waardevolle en zingevende domein van kunst en cultuur, is de cultuur opbouwende vooruitgang abrupt tot stilstand gekomen en heeft de nieuwe barbarij van cultuurgoederen zich het snelst gevestigd. Ook dit is een illustratie van de dialectiek van de Verlichting: de verondersteld ongelimiteerde constructieve potentie van de moderne cultuur, slaat hier om in haar tegendeel en geeft haar destructieve elementen vrij spel. De moderne mens, het delicate 'dier' waarover de ascetische priester als zijns gelijke waakt,⁸⁹¹ is er zelfs nog slechter aan toe dan de intuïtieve inschatting die eerder kon worden geformuleerd dankzij het doordenken van de overeenkomsten tussen enerzijds die verondersteld verlichte humane subjecten en anderzijds de mythische Odysseus en

⁸⁸⁶ *Zarathustra*, pp. 321-326 [IV, Ausser Dienst]

⁸⁸⁷ DELEUZE, 1962, p. 167

⁸⁸⁸ *GM*, KSA 5, p. 339

⁸⁸⁹ *GM*, KSA 5, pp. 351-356

⁸⁹⁰ *GM*, KSA 5, pp. 365-366

⁸⁹¹ *GM*, KSA 5, pp. 372-373

diens gezellen, waarvan werd aangenomen dat ze de moderniteit aankondigden. Mochten zij destijds al in de ban van de cultuurindustriële ideologie zijn geslagen, dan had Homerus zich beslist de moeite kunnen besparen om esthetisch waardevolle figuren zoals de Sirenen te bedenken en had Kafka zich niet hoeven te verdiepen in hun raadselachtige optreden; hoe hard en schoon ze ook zouden hebben gezongen, niemand van de opvarenden zou de minste aandacht hebben geschonken aan hun exceptionele, door de cultuurnijverheid niet voorziene of voorgeschreven gedaanten en muzikale kwaliteiten.

Hoe kan het, hoort men Adorno luidop denken, dat hedendaagse mensen, die doorgaans meer dan behoorlijk zijn geschoold in het logische redeneren en zich met enige ernst kunnen werpen op het oplossen van een wiskundig vraagstuk, zich zo blind en onnozel laten meesleuren in een avontuur waarvan de destructieve uitkomst voor eenieder helder en evident moet zijn? Niemand kan er toch aan twijfelen dat het geprogrammeerde en voorgekauwde cultuurindustriële allegaartje de kansen op een gedegen en hoogstpersoonlijke culturele ontwikkeling van een individu fundamenteel hindert? Koestert de mens misschien een duivels verlangen willens en wetens te worden bedrogen, vraagt een geïrriteerde Adorno zich nog af, en formuleert peinzend een mogelijk antwoord:

„Der Satz, die Welt wolle betrogen sein, ist wahrer geworden, als wohl je damit gemeint war. Nicht nur fallen die Menschen, wie man so sagt, auf Schwindel hinein, wen er ihnen sei's noch so flüchtige Gratifikationen gewährt; sie wollen bereits einen Betrug, den sie selbst durchschauen; sperren krampfhaft die Augen zu und bejahen in einer Art Selbstverachtung, was ihnen widerfährt, und wovon sie wissen, warum es fabriziert wird. Uneingestanden ahnen sie, ihr Leben werde ihnen vollends unerträglich, sobald sie sich nicht länger an Befriedigungen klammern, die gar keine sind.”⁸⁹²

Geen goed woord heeft Adorno klaarblijkelijk over voor wat hij duidt als een schare met de cultuurindustrie heulende intellectuelen, die hun alles behalve domme medemensen niet wijzen op de ware, adellijke menselijke noden en potenties, met name „die Bildung autonomer, selbständiger, bewußt urteilender und sich entscheidender Individuen.”⁸⁹³ Hij begrijpt wel dat de cultuurindustriële ideologie gestalte geeft aan een sluier die heel ordelijk over de anders zo risicovolle samenleving wordt gelegd en daardoor een aanlokkelijk comfort uitstraalt naar door de arbeidsdeling en andere uitwassen van een doorgedreven rationalistische maatschappelijke constellatie gedesoriënteerde moderne subjecten. Maar die sluier is inderdaad niet meer dan precies dat: ze verhult de ware autoriteit en dwingelandij van een anti-Verlichting, die de voortschrijdende, technisch ondersteunde beheersing van het sociale milieu valselijk aangrijpt om het menselijke bewustzijn in de boeien te slaan. De wensdroom van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel behelst immers de creatie van onnadenkende, louter op blinde praxis gerichte (i.e. zonder de mogelijkheid een contemplatief, van handelen vrijgesteld, ogenblik te beleven), aan de lokroep van het

⁸⁹² *RüK*, p. 342

⁸⁹³ *RüK*, p. 345

kapitaal ondergeschikte humanoïde wezens, die in hun verschijnen kunnen worden vormgegeven zoals een yaleslot: slechts een minuscule afwijking ten opzichte van een genormeerde standaard maakt het verschil tussen een geheel identiek exemplaar en een die op basis van dat hoogst kleine verschil toch nog de illusie van eigenheid kan bewerkstelligen.⁸⁹⁴ Exemplaren van een geestloze, doch duchtig consumerende soort, amper meer dan een ding of een zeer primitieve levensvorm, naar hartenlust onderling inwisselbaar wegens het gebrek aan de ontwikkeling van een ware individualiteit, zoals de idealistische wijsbegeerte die nog vanzelfsprekend achtte – dat is waar de cultuurindustrie de mensheid in haar laatkapitalistische stadium uiteindelijk heen wenst te leiden. De moderne mens lijkt hier dicht in de buurt te komen van een levensvorm waarvan hij eerder duidelijk maakte deze hartsgrondig te verafschuwen: die van de ongecivileerde cyclopen, welke niet eens het onderscheid herkennen tussen waarheid en list, werkelijkheid en fantasie. Voor Adorno schijnt het geen schrikbeeld meer te zijn waartegen dringend en met luide stem moet worden geprotesteerd, maar ei zo na de actuele realiteit: „Die Kulturindustrie hat den Menschen als Gattungswesen hämisch verwirklicht. Jeder ist nur noch, wodurch er jeden anderen ersetzen kann: fungibel, ein Exemplar. Er selbst, als Individuum, ist das absolut Ersetzbare, das reine Nichts [...]”⁸⁹⁵

Medeplichtig aan deze schadelijke en schandelijke evolutie zijn volgens Adorno met name die intellectuelen die er zich laten op voorstaan behoeders en critici van cultuur en maatschappij te worden genoemd. Vaak zijn deze figuren immers niet meer dan stromannen in dienst van de cultuurindustrie, omdat ze, net zoals de vrijdenkers die slechts een onbewaakt moment lang mogen verpozen in de verwilderde tuin van Academos, als ongefotuneerde schrijvers ertoe worden overgehaald de bestaande maatschappelijke constellatie te dienen en in ruil een salaris en privileges ontvangen. In diens publieke optredens verschijnt de cultuurcriticus bijgevolg gaarne als een voornaam persoon, die, niet gespeend van *Bildungshochmut* en ijdelheid, een toneeltje opvoert waarin *niet* de deplorabele toestand van de hedendaagse cultuur *eo ipso*, maar veeleer de aan de lezer en toehoorder toegeschreven lamentabele geestestoestand op de korrel wordt genomen. De cultuurindustrie ontziend, probeert hij zijn publiek op die manier een schuldgevoel aan te praten als zou hún gebrek aan normbesef en conformisme aan wat op dat moment zoal aan zogenaamd waardevolle cultuuruitingen kan worden geconsumeerd, de basis vormen voor de emotieve waarneming dat het culturele leven zich in een erbarmelijke toestand bevindt. Net zoals de waren van de cultuurindustrie zich in hun eenheid verraden door een schier oneindige variatie aan oppervlakkige verschijningsvormen, zo beperkt de boodschap van de criticus zich wezenlijk tot het herhalen en herkauwen van dit weinig originele commentaar; nu eens onder de vorm

FLESENPOST EN
STILTE NA
AUSCHWITZ

⁸⁹⁴ DA, pp. 177-178

⁸⁹⁵ DA, p. 168

van een opiniestuk voor een krant en dan weer als een *spraakmakende* bijdrage voor een duidingsprogramma op radio of televisie.⁸⁹⁶

Des te hinderlijker voor de kansen op een bewustwording van de eigenlijke destructieve machten die op de cultuur inwerken, is het gegeven dat het precies die critici zijn die een publieke *licentie* genieten om hun ongefundeerde vertelsels via de massamedia te verkondigen. Maatschappij- en cultuurkritiek wordt zo een exclusieve opdracht, maar meteen ook een recht voorbehouden aan deze als plaaggeesten vermomde handlangers van het status-quo dat de burgerlijke samenleving en de hegemonie van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel niet in gevaar brengt. „Kritik wird gleichsam departementalisiert. Aus einem Menschenrecht und einer Menschenpflicht des Bürgers wird sie zum Privileg derer gemacht, die durch ihre anerkannte und geschützte Stellung sich qualifizieren. Wer Kritik übt, ohne die Macht zu haben, seine Meinung durchzusetzen, und ohne sich selbst der öffentlichen Hierarchie einzugliedern, der soll schweigen [...]”, verzucht Adorno.⁸⁹⁷ Door andermaal het principe van arbeidsdeling ongearticuleerd op te leggen en potentiële dissidenten die het toch zouden aandurven de humaniteit een stem te verlenen bij voorbaat als querulanten te brandmerken of als narren in vast dienstverband op te voeren, kan de cultuurindustrie (en bij uitbreiding het hele wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel) de maatschappelijke schijn hoog houden dat haar regime ruimte laat voor kritische commentaren, terwijl ze achter dat misleidende scherm haar inhoudsloze en steeds gelijkende productie geruisloos kan verderzetten.

Welbeschouwd, poneert Adorno, kunnen deze critici, die door de samenzweerderige media worden opgevoerd als eminente en erudiete analisten, zich op weinig meer beroepen dan andere mediagenieke verslaggevers. Zoals eender welke journalist dat zou doen, bestuderen zij vaag – maar toch niet geheel ongeïnformeerd – wat er op de markt aan materiële en immateriële artefacten wordt aangeboden, om zich daarover vervolgens een ogenschijnlijk gewichtige mening te vormen, die ze tenslotte met veel aplomb verkondigen in een bijdrage voor een van de multimediale informatiekkanalen. „Das Vorrecht von Information und Stellung erlaubt ihnen, ihre Ansicht zu sagen, als wäre sie die Objektivität,” weet Adorno, „aber es ist einzig die Objektivität des herrschenden Geistes. Sie weben mit am Schleier.”⁸⁹⁸ Dat zulke slappe praatjes als zoete koek worden verteerd en bejubeld als toonbeelden van wat de geestelijke autonomie vertegenwoordigd door de persvrijheid vermag, bewijst de juistheid van Karl Kraus’ beschouwingen, die, zoals eerder aangehaald, het verzamelde journaal ervan beschuldigt actief bij te dragen aan de verspreiding van leugens, laster en haat, en in plaats van opheldering en emancipatie te bevorderen, bijdraagt aan verdomming en gewillig conformisme. Toch wortelt de hieruit voortvloeiende belijdenis van een *selbstzufriedene Kulturbarbarei* niet louter in het boze brein van de criticus. Dat deze zich zo gemakkelijk in de val heeft laten

⁸⁹⁶ ADORNO, T.W. (1951/2003b), ‘Kulturkritik und Gesellschaft’ [partim ‘Prismen’], 11-30 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp [hierna verkort tot: *KuG*], pp. 11-13

⁸⁹⁷ ADORNO, T.W. (1969/2003a), ‘Kritik’ [partim ‘Kritische Modelle 3’], 785-793 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 789

⁸⁹⁸ *KuG*, p. 13

lokken van een maatschappelijk ongevaarlijke en zelfs economisch rendabele woordkramerij en in die val zijn publiek heeft meegesleurd, vindt zijn oorsprong mede in de primaire oriëntering van zijn hoofdarbeid (in dienst en op vraag van zijn broodheren) op de bespreking van tastbare artefacten.

Het voorwerp van de kritiek is immers niet langer de cultuur, begrepen als het individuele cultuurverwervingsproces of *the study of perfection* (cf. M. Arnold) en haar relatie tot het samenleven, maar heeft nog louter betrekking op cultuurgoederen (*Kulturgütern*). Goederen waaraan bovendien een cultuurwaarde (*Kulturwert*) wordt toegekend, opvallend genoeg onafhankelijk van het potentiële doorwerkingsvermogen ter vorming en aanscherping van het geestelijke bewustzijn, wel als een indicatie voor de noodzaak en spoed waarmee die goederen moeten worden geconsumeerd tot meerdere glorie van de pseudo-individualiteit (en vanzelfsprekend het pecuniaire gewin van de cultuurindustrie).⁸⁹⁹ De overname van zulke aan de economische theorie ontleende begrippen mag symptomatisch heten voor de opdringerigheid waarmee het kapitalistische vrijemarktdenken zich tracht te nestelen in het oprechte vrije denken en beschouwen. Zulke termen zijn perfecte *exempla* van de intussen bekende observatie dat het hanteren van strakke categorieën het bewustzijn dwingt tot een beklemmend *pensée unique*, waarvan de strekking hier nog eens mag worden herhaald: „Es läßt dem einzelnen immer weniger Ausweichraum, präformiert es immer gründlicher, schneidet ihm a priori gleichsam die Möglichkeit der Differenz ab, die zur Nuance im Einerlei des Angebots verkommt.”⁹⁰⁰ De criticus die zich eenmaal waagt aan het benaderen van cultuur middels een economisch vocabularium, wordt bijgevolg quasi weerstandloos meegesleurd in een discours waarin artefacten (ongeacht of ze industrieel dan wel door individuele kunstenaar werden vervaardigd) als zelfstandige, gedecontextualiseerde, objecten worden beoordeeld aan de hand van scoringslijsten met vooraf bepaalde generieke indicatoren en uiteindelijk, *per saldo*, leiden tot ranglijsten die de verkoopbaarheid van de cultuurgoederen vaststellen.

Het bovenstaande *doordenken* van Adorno's reflecties leidt tot een heldere stelling: het dictaat van de markt neemt het beheer over van wat ooit het soevereine domein van de geest was. Dodelijk voor de cultuur is iedere voorstelling als zou zij niets meer zijn dan een plompe optelsom van alle mogelijke kunstzinnige goederen, losgekoppeld van de fundamentele en individueel gekleurde geestelijke levenservaringen die door elk van die expressies kan worden opgeroepen. „[Der Geist] muß zergehen, wo er zum Kulturgut verfestigt und für Konsumzwecke ausgehändigt wird”, luidt een essentieel oordeel.⁹⁰¹ Een vergaan dat, voor alle duidelijkheid, niet van de ene dag op de andere plaatsgrijpt, maar een lange geschiedenis achter zich heeft, die culmineert in het *momentum* waarop oude ambachtelijke productiewijzen moeten wijken voor de radicale rationaliteit van de arbeidsdeling en het dito distributiesysteem. Enkele zinsneden die andermaal Adorno's stijl en stemming typeren, vertalen deze gedachte in een ontegensprekelijke veroordeling:

⁸⁹⁹ *KuG*, p. 15

⁹⁰⁰ *KuG*, p. 13

⁹⁰¹ *DA*, p. 15

„Durch die liberalistische Ära hindurch fiel Kultur in die Zirkulationssphäre, und deren allmähliches Absterben geht ihr selber an den Lebensnerv. Mit der Beseitigung des Handels und seiner irrationalen Schlupfwinkel durch den kalkulierten Verteilungsapparat der Industrie vollendet sich die Kommerzialisierung der Kultur zum Aberwitz. Als ganz gebändigte, verwaltete, gewissermaßen durchkultivierte stirbt sie ab.“⁹⁰²

Langzamerhand moet de lezer er zich van bewust zijn geworden dat hij een nihilistische lamentatie doorneemt. Wat spits en krachtig begon met het uit elkaar rafelen en meteen opnieuw samenweven van mythe en Verlichting, vormgegeven als een bijzondere dialoog met de *Odysee*, is gaandeweg veranderd in een veeleer doffe en moedeloze aanklacht tegen de verlichte rede, haar wetenschappelijk en technisch instrumentarium in het bijzonder, die een verondersteld monsterverbond heeft gesloten met de kapitalistische vrijmarkteconomie en ervan wordt beschuldigd daardoor het autonoom handelende individu en diens kansen op een grondige intellectuele, ethische en culturele vorming in de beste idealistisch-humanistische tradities te hebben vernietigd. De lezer-interpret die zich, het Heidegger-Gadamer hermeneutische opzet getrouw, heeft laten meevoeren; die verwikkeld, verstrengeld en in vervoering is geraakt door de stemmige cultuurkritiek waarvan hierboven getuigenis is afgelegd, die zal ook eenvoudig tot de conclusie komen dat de schat van de Verlichting, de drie kantiaanse *Kritiken*, bedolven ligt onder het puin van wat diezelfde boekwerken, als werktuig in verkeerde handen terechtgekomen, in de werkelijkheid hebben aangericht. Een laatste kans op redding lijkt zo-even te zijn verdampt doordat ook de cultuurcriticus, evenals menig academisch vrijdenker, vrijwel hopeloos in de ban van het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel en haar ideologie is geslagen. De betekenis-horizont van het humanistische streven naar een hogere cultuur, schijnt te zijn verdwenen; een onmetelijke leegte komt daarvoor in de plaats. Nog slechts enkele vrije geesten schijnen aan de macht van de cultuurindustrie te ontsnappen, maar hun stem is te zwak om door de massa's te worden gehoord. Een heropstanding van de cultuur hoeft men bijgevolg zo gauw niet te verwachten; van de Sirenen is in het alomtegenwoordige geruis en geraas van de twintigste eeuw immers al lang niets meer vernomen. Wat niet kan gedijen binnen de invloedssfeer van cultuurindustrie, ontbeert iedere bestaansgrond – en dat mag stilaan als een *factum* worden begrepen. Misschien is dan toch het ogenblik aangebroken waarop het verdienstelijk kan zijn de berustende woorden van de laatste der mensen – *tout est vain, plutôt s'éteindre passivement!* – als *Leitmotiv* te aanvaarden en de mensheid en haar cultuur rustig te laten vergaan?

Net zoals Kraus tijdens de Eerste Wereldoorlog de stap niet zette om het culturele project van het Avondland als een fantoom terzijde te schuiven, maar integendeel zoveel mogelijk elementen van zijn cultuurverstaan probeerde te redden door ze zonder onderbreking te blijven verkondigen, zo houdt ook Adorno halt om, hoe miserabel de maatschappelijke situatie voor het voortbestaan van de cultuur ook is, het kind *niet* met het badwater weg te gooien. Cultuur- en maatschappijkritiek blijft noodzakelijk. Toegeven

⁹⁰² *KuG*, p. 18

dat deze kritiek onherroepelijk moet falen omdat ze net als haar object te zeer binnen de invloedssfeer van cultuurindustriële ideologie is ingesloten, zou juist leiden tot een *selffulfilling prophecy*, die de fatale doodsteek aan de cultuur zou toebrengen. „Daß die Kultur bis heute mißlang, ist keine Rechtfertigung dafür, ihr Mißlingen zu befördern, indem man wie Katherlieschen noch den Vorrat am schönen Weizenmehl über das ausgelaufene Bier streut“, insisteert Adorno.⁹⁰³ Nochtans kan men ook niet doen alsof er niets aan de hand is en met het oude elan de kritiek blijven beoefenen, hopeno ooit het gevecht tegen Goliath te kunnen winnen; de cultuurkritiek moet integendeel haar hoogst eigen opdracht herformuleren om levensvatbaar te blijven (maar wel binnen het vertrouwde humanistische perspectief dat zich in eerste instantie op *teksten* beroept).

Als eerste stap naar een dergelijke herdefiniëring, herinnert Adorno aan de etymologie van het woord *kritiek*. De oorsprong daarvan is te vinden in het Griekse *krino* (κρίνω), wat een handjevol betekenissen (primair gehanteerd in de juridische sfeer) in zich draagt zoals *onderscheiden*, *ontbinden*, *beoordelen* en *judiceren*.⁹⁰⁴ Dat wijst er meteen op dat kritiek geen lichtvoetige of vrijblijvende oefening in het aanbevelen van enigerlei koopwaren kan zijn, maar een zekere gestrengheid en autoriteit veronderstelt om na veel wikken en wegen daadwerkelijk knopen door te hakken en gewichtige beslissingen te nemen. Wie kritiek wenst te beoefenen, behoort dus alvast moed en mondigheid te tonen, die niet is te herleiden tot wat anderen hem hebben ingefluisterd, maar voortvloeit uit een radicaal beroep op de eigen redeneervermogens (waarbij uiteraard mag worden geput uit het eminente denken dat in papieren vorm op de planken van de handbibliotheek geduldig op consultatie wacht). Van kritiek mag men verwachten dat ze weerstand biedt aan heersende meningen, bestaande sociale instituties en alles wat als onwankelbaar en *gegeven* bekend staat. Daartegenover plaatst zij haar eigen, autonoom tot stand gekomen oordeel (cf. *krisis* (κρίσις), dat zowel *vonnis* als *strijd* en *scheiding* kan betekenen), gebaseerd op de eigenstandig gemaakte onderscheiden en afwegingen. Kritiek bestaat dus in belangrijke mate bij gratie van haar potentie tot *negatie* van het bestaande en vormt zo een krachtig middel om dogma's te vernietigen en zo mogelijk strijdvaardig geheel nieuwe denkbeelden te introduceren.

Toegepast op een mogelijke cultuurkritiek in de twintigste eeuw, lijkt Adorno de kracht van die Griekse notie vooral te waarderen omdat zulke kritiek niet in het ijle tot stand komt en voortleeft, maar vanuit haar juridische oorsprong de belofte inhoudt dat haar besluiten concrete gevolgen zullen hebben voor de samenleving. Ware cultuurkritiek mag volgens hem nooit vervallen in een commentaar dat los schijnt te staan van de samenlevingscontext, zoals gebeurt wanneer de zogenaamde critici in dienst van cultuurindustrie hun vertelsels, die vooral niet mogen ontaarden in fundamentele maatschappijkritiek, publiek maken. De cultuurindustrie heeft er immers alle baat bij om haar producten te laten aanprijzen in een *kulturfreudige* sfeer van amusement en verstrooiing, die bij voorkeur stringent is gescheiden van hetgeen in de alledaagse

⁹⁰³ MM, p. 49 (§ 22)

⁹⁰⁴ ADORNO, 1969/2003a, p. 785-786; KOSSELCK, R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber, pp. 189-190 (= eindnoot 155)

publieke ruimte plaatsvindt. Ook de besloten artistieke wereld van kunstenaars, collectioneurs en zelfbenoemde critici – de burgerlijke wereld van de zogenaamd *reine Kultur* – kan door haar onbewuste vervlechting met de cultuurindustriële ideologie geen onderdak verschaffen aan de ware cultuurkritiek die steeds, in dezelfde pennentrekken, maatschappijkritiek behoort te zijn.⁹⁰⁵ Heftig moet de cultuurkritiek zijn, vervaarlijk en geëngageerd. Toch hoeft dat niet te betekenen dat cultuur enkel nog in marxistische termen mag worden geanalyseerd, als een al te starre emanatie van de suprastructuur. Wat Adorno integendeel bepleit is het aandacht schenken aan de *wisselwerkingen* tussen cultuur en samenleving, als twee elementen die niet los van elkaar kunnen worden beschouwd, maar ook niet geheel en al samenvallen. De onderscheiden die de kritiek behoort te maken, moeten tonen hoe samenleving en cultuur op elkaar inwerken.

Hiermee is de taak van cultuurcriticus evenwel nog niet voldoende omschreven. Zo geformuleerd blijft immers de mogelijkheid (of correcter: het risico) bestaan dat een nieuwe kritiek ertoe wordt verleid de oude verlichte, pre-ideologische cultuur in haar toenmalige (vooronderstelde) glorie (en zuiverheid) te restaureren. Opnieuw zou zij kunnen op zoek gaan naar een centraal uitkijkpunt van waaruit zij de samenleving en haar geestelijke activiteiten vanuit de hoogte kan overschouwen en een planmatige heropbouw bevelen. Adorno gruwt van lieden die te pas en te onpas uitroepen dat er nood is aan méér moderniteit en Verlichting, dat de rede haar triomf nog niet heeft mogen beleven en dat het dientengevolge hoog tijd wordt om de droombeelden van een moderne, redelijke cultuur zo zuiver mogelijk te realiseren. Die valstrik moet worden vermeden door kritiek in de betekenis van *ontbinden* letterlijk en ernstig op te vatten. Het wordt de taak van de criticus om vanuit die wisselwerking tussen cultuur en samenleving permanent op zoek te gaan naar elementen die wijzen op de zwakten en kwetsbaarheid van de cultuur. Niet met de bedoeling om, zoals voorheen bij bijvoorbeeld Donne, Arnold en Papini, op haar wonden pleisters te kleven die haar sterfelijkheid moeten verhullen en ter bescherming bij een verwachte confrontatie met de cultuurindustrie aristocratische maliënkolders aan te reiken, maar integendeel om precies te wijzen op haar kreupelheid en haar retorische opsmuk.

De criticus moet zich verstandelijk en gevoelsmatig inwerken in de meest diverse geestelijke constellaties, niet louter of voornamelijk met het doel de potentiële positieve bijdrage van het cultuurverwervingsproces in de schijnwerpers te plaatsen, maar vooral met het oog op het aanwijzen van valse pretenties en inconsistenties. De sluier waarmee sommige culturele uitingen de samenleving dreigen te bedekken, moet zonder enige aarzeling worden weggetrokken. „Immanente Kritik geistiger Gebilde heißt, in der Analyse ihrer Gestalt und ihres Sinnes den Widerspruch zwischen ihrer objektiven Idee und jener Präntention zu begreifen, und zu benennen, was die Konsistenz und Inkonsistenz der Gebilde an sich von der Verfassung des Daseins ausdrückt”, luidt de dringende aanbeveling.⁹⁰⁶ Veeleer het falsifiëren van culturele vermogens, dan de affirmatie ervan, behoort tot de taakomschrijving van de herboren criticus. Een wezenlijke bestaansreden

⁹⁰⁵ *KuG*, p. 20

⁹⁰⁶ *KuG*, p. 27

van een nieuwe, immanente, cultuurkritiek bestaat er dus in de cultuur te ontdoen van de illusie dat er zoiets bestaat als een autonome en onaantastbare ontwikkelingslogica van de hoog boven het alledaagse samenleven verheven cultuur die op een unieke wijze gestalte geeft aan ieders unieke individualiteit en moet bovendien de cultuur en de onder deze noemer ressorterende praktijken tot het uiterste en scrupuleus in vraag stellen. Vervallen mag men daarbij geenszins in een al te eenvoudig psychologisme; het geduldig monsteren van de brokstukken van de cultuur moet gebeuren door iemand die als het ware Marx en Proust verzoent in de creatie van een samenlevingsanalyse waarop de verfijnde sensibele en culturele menselijke vermogens worden betrokken.⁹⁰⁷

Succesvol is de kritiek wanneer door deze immanente schouwing het *valse* leven dermate helder wordt uitgelicht, dat de tevoren door ideologie verblinde geest zich bewust wordt van de onverenigbaarheid van deze dwang met zijn eigenlijke menselijke constitutie en door dat besef gestalte geeft aan een maatschappelijke dynamiek die de bestaande artefacten van de cultuurindustrie vernietigt en bestrijdt. „Kraft der gesellschaftlichen Dynamik,“ hoopt Adorno, „geht Kultur in Kulturkritik über, welche den Begriff Kultur festhält, deren gegenwärtige Erscheinungen aber als bloße Waren und Verdummungsmittel demoliert. Solches kritisches Bewußtsein bleibt der Kultur hörig insofern, als es durch die Befassung mit dieser von dem Grauen ablenkt, aber es bestimmt sie auch als Komplement des Grauens.“⁹⁰⁸ Daaruit valt af te leiden dat een kritische heropleving van de cultuur enkel zal kunnen worden bestendigd wanneer er een permanente zelfreflectie plaatsvindt, die telkens opnieuw dwingt tot het herexamineren van het gevolgde pad in het persoonlijke cultuurverwervingsproces en er niet voor terugschrikt materiële en immateriële artefacten die voor dat proces een ogenblik onmisbaar leken, uiteindelijk als leugen te verwerpen (of ten minste ernstig te amenderen) – noem het de ontwikkeling van een *angemessenes Bewußtsein*.⁹⁰⁹

De voorlopig laatste vraag die hier moet worden beantwoord, betreft die naar de concrete uitingsvormen van deze hernieuwde kritiek. Wordt van de criticus verwacht dat hij, zoals Nietzsches dolle mens, de straat optrekt met een lantaarn? Verwacht men dat hij greep tracht te krijgen op de massamediale berichtgeving door zijn analyses vorm te geven in publieke aanklachten zoals Zola's *J'accuse...!* of het *Russell Tribunal*? Wordt van hem verlangd alternatieve (en dus sowieso marginale) tijdschriften en vlugschriften vol te pennen, die ternauwernood weten te ontsnappen aan de cultuurindustriële censuur? Hoe publiek zichtbaar moet de criticus überhaupt zijn? Wie in de loop van dit hoofdstuk kennis heeft kunnen maken met de analyse van de dialectiek van mythe en Verlichting, kan de houding van Adorno (en Horkheimer) tegenover deze vragen licht bevroeden. Wat zou die *Dialektik der Aufklärung* (en meer nog het vaak slechts schijnbaar terloops aangehaalde kwetsbare *Minima Moralia*) immers anders kunnen zijn dan een vroege proeve van de cultuurkritiek die Adorno voorstaat? De wijze waarop die kritische analyses zijn verweven met herinneringen aan elementen uit een oude, zelfs Antieke cultuur (i.c.

⁹⁰⁷ SEEL, 2004, p. 25

⁹⁰⁸ KuG, p. 22

⁹⁰⁹ SEEL, 2004, pp. 21-22

Homerus' *Odyssee*), laat zeer sterk vermoeden dat er niet wordt opgeroepen tot straatprotesten en ook geen (al te) *publiek leven* wordt voorgestaan. Inderdaad verkiest Adorno veeleer door fysieke handelingen ongestoorde contemplatie boven verbale aanklachten in het door de cultuurindustriële ideologie gekoloniseerde publieke domein. Wanneer er uit de oude cultuur toch iets moet worden geconserveerd en gerestaureerd, is het wel het vermogen tot het stille en grondige nadenken, zou Adorno kunnen hebben opgetekend.

Toch moet men zich behoeden voor een kardinale vergissing wanneer men dit aanhangen van een contemplatieve kritiek al te gezwind wil interpreteren, catalogeren en desgewenst brandmerken. Dit ideaal, dat balanceert op de rand van een ingetogen, misschien zelfs ascetische, maar in ieder geval stilte en verwondering uitdragende levenshouding en (ondanks de multimediale aanwezigheid van Adorno als publiek intellectueel) schuilgaat onder een merkwaardige mantel van schrikbarende nervositeit, hyperbolen, oxymorons en andere stijlfiguren, wenst allerm minst een uiting van zelfgenoegzame contemplatie te zijn. Letterlijk waarschuwt Adorno voor de onbestaande slaagkansen van een kritiek, gericht tegen de commodificatie en verdingelijking van cultuurvormende elementen, die op een dergelijk grondvest zou worden gebouwd: „Der absoluten Verdinglichung, die den Fortschritt des Geistes als eines ihrer Elemente voraussetzte und die ihn heute gänzlich aufzusaugen sich anschickt, ist der kritische Geist nicht gewachsen, solange er bei sich bleibt in selbstgenügsamer Kontemplation.”⁹¹⁰ Verwerpelijk is dan ook de voorstelling als zou Adorno met gemak mogen worden gerekend tot die bezadigde figuren die als karikaturale sanatoriumklanten Lukács' *Grand Hôtel Abgrund* bewonen. Adorno beschouwt contemplatie en geestelijke concentratie namelijk als een fundamentele *daad*, als een verzetsstrijd tegen het geldende *Denkverbot*, een *act* waarmee menselijke autonomie kan worden herwonnen binnen een samenleving die louter nog ruimte wenst te bieden aan pseudo-individualiteit. Contemplatie is dan ook niet kil en afzijdig ten aanzien van de samenleving, maar is als kritiek juist ten volle betrokken op de wisselwerkingen tussen cultuur en samenleving. Martin Seel heeft het in zijn interpretatie treffend over een *warmherzige Kontemplation*, die als theorie een verbond aangaat met de praxis, gericht op maatschappelijke verandering.⁹¹¹ Dit is het positieve centrum van Adorno's denken bij uitstek; de sporen naar Utopia komen hier open en bloot te liggen: het denken fungeert als hefboom voor het handelen, maar is wegens haar dwarse karakter al meteen een handeling op zich en in zichzelf. Zonder de minste overdrijving kan men stellen dat het bezonnen ideaal van de immanente kritiek dat hier naar de oppervlakte is gespit, Adorno's hoogst eigenzinnige, doch gepaste (en in essentie instemmende) antwoord impliceert op Marx' elfde these over Feuerbach.⁹¹²

De voorstelling van contemplatie als strijd vloeit als een noodzakelijkheid voort uit de beklemmende observatie dat in het huidige tijdssegment geen gedachte meer mag en kan

⁹¹⁰ *KuG*, p. 30

⁹¹¹ SEEL, 2004, pp. 11-12

⁹¹² ADORNO, T.W. (1969/2003b), 'Resignation' [partim 'Kritische Modelle 3'], 794-799 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 795; *KuG*, p. 24

worden geformuleerd zonder dat daarbij meteen op mogelijke handelingsconsequenties wordt en moet worden gewezen, wil de massa er enig belang aan hechten. Voor Adorno andermaal een uiting van het ideologische juk, dat er inderdaad geen belang bij heeft dat er nog rustig zou worden nagedacht (zonder een zintuig uit te sluiten) om weloverwogen oordelen te vellen in ethische of esthetische aangelegenheden. Het wetenschappelijk-technologisch-kapitalistische bestel kan niet overweg met aarzeling en twijfel; het wordt in de kern aangetast door alles wat de *rotatiesnelheid* van verhandelbare goederen negatief beïnvloedt. Als bijzonder pijnlijk ervaart Adorno het verwijt als zou contemplatie meteen maatschappelijke resignatie betekenen, wat zich jammerlijk concreet vertaalt in een vijandsbeeld tegenover de intellectueel en een maatschappelijk anti-intellectualisme voedt. Precies het omgekeerde is waar: het blinde of hooguit pragmatische handelen geeft louter gestalte aan pseudo-activiteit, waarvan de handelende meent dat hij op eigen initiatief iets verricht, maar dat in werkelijkheid onder het waakzame, geen strapatsen tolererende, oog van het collectief of een 'overste' doet. „Demgegenüber ist der kompromißlos kritisch Denkende, der weder sein Bewußtsein überschreibt noch zum Handeln sich terrorisieren läßt, in Wahrheit der, welcher nicht abläßt”, onderstreept Adorno.⁹¹³ Alleen dat koppige en eigenzinnige beschouwen is in staat de onderscheiden te maken die een kritiek waardig is; alleen het niet onderdrukte denken dat open staat voor werkelijke ervaringen, kan zich afzijdig houden van het starre classificerende en routinematige handelen zoals de vakidoot dat tentoonspreidt. Slechts de nimmer versagende vrijdenkers dragen het uitzicht op een culturele heropleving en maatschappelijke verandering in zich en kunnen de mensheid behoeden van haar totale ondergang, hoe penibel hun marginale bestaan ook moge blijken.

„[U]m die Einlösung der vergangenen Hoffnung ist es zu tun”, schreven Adorno en Horkheimer reeds in het voorwoord tot hun *Dialektik der Aufklärung*.⁹¹⁴ Dat doel blijft strak overeind, hoe moeilijk de weg daarheen ook zal zijn voor een 'nieuwe' kritiek die zich moet wapenen tegen de zelfdestructie van de 'oude' Verlichting. Een moeilijke opdracht, maar vermoedelijk toch niet geheel onmogelijk, was het niet dat een historische gebeurtenis het omzetten van het hiervoor beschreven concept van een immanente cultuurkritiek in de reële werkelijkheid fundamenteel hindert: *Auschwitz* (door Adorno gebruikt als een metonymia). Welhaast onbeschrijflijk is de impact van de Holocaust (letterlijk: *totaal verteerd door het vuur*) of de Shoah (letterlijk: *vernietigd, onbewoonbaar gebied*) op de overlevingskansen van de cultuur en meteen ook op die van een immanente cultuur- en maatschappijkritiek.⁹¹⁵ De dood van miljoenen, planmatig uitgevoerd op een hoogst moderne wijze, slechts mogelijk gemaakt dankzij instrumenten en bureaucratische systemen die door het redelijke denken werden aangereikt, dwingt de auteur van de hiervoor aangewezen mogelijkheden tot een herneming van het culturele leven om deze gedachten op een bijzondere wijze voor een (hoop op) toekomstige realisatie te bewaren. Het was (en is mogelijks nog steeds) niet aan de tijd om in de

⁹¹³ ADORNO, 1969/2003b, p. 798

⁹¹⁴ DA, p. 15

⁹¹⁵ BERNSTEIN, 2001, p. 373

rouwperiode die de Europese cultuur doormaakt(e) noties die tot een utopisch herstel van het wezenlijk onherstelbare zouden kunnen leiden in al te onomwonden termen publiek te maken. Het zou onkies zijn jegens de uitgemoorden en daarenboven zou amper iemand de boodschap kunnen begrijpen. De hierboven staande denkbeelden maken daarom deel uit van de flessenpost die Adorno discreet gereedzette in zijn geschriften en in muzikale vorm ook in zijn spaarzame composities.⁹¹⁶ Ongeschikt om te snel te willen en te kunnen realiseren, maar ook te waardevol om aan vernietiging door de voortschrijdende tijd prijs te geven,

„fulfilled [Adorno] his mission and [did] all in his power to save the message from extinction. The hopes and promises that he knew, but which most of his contemporaries never learned or preferred to forget, will not pass the point of no return on their way to oblivion but will be given the chance of a new lease of life. They will not die together with the author – or at least they will not have to die, as they would have if the thinker had given himself up to the mercy of the waves instead of making use of a hermetically sealed bottle.”⁹¹⁷

Bauman beschrijft heel treffend het intellectuele handelen van de diep gekwetste Adorno. Het verstoppert van een waardevol bericht of notenschrift in een fles, die daarna met onbekende en onzekere bestemming aan de zee wordt toevertrouwd, lijkt op een wanhoopsdaad. Tegelijk moet de auteur van die notities er ten volle van overtuigd zijn geweest dat het de moeite loonde om die gedachten en muzikale frases neer te schrijven en over te leveren aan een onbekende toekomstige lezer. Dat kan alleen zinvol zijn wanneer het bericht door eender wie zal kunnen worden gelezen, ontcijferd en begrepen. Het geschrevene moet dus universele en eeuwige geldingskracht bezitten. Het muzikale moet, in navolging van Schopenhauers denken, een hoop op verlossing bieden, een herinnering aan het verloren geluk – al is tijdelijke vertroosting misschien het hoogst haalbare. Adorno moet in ieder geval overtuigd zijn geweest van de ongelimiteerde potentie van de humaniteit om op een onbepaald moment in de toekomst, lang na Auschwitz, de oude hoop en hunkering naar een werkelijk verlichte rede, inclusief haar kennis verwervende, ethische en esthetische vermogens, alsnog te verwerklijken. „The ‘message in the bottle’,” vervolgt Bauman, „is testimony to the transience of frustration and the duration of hope, to the indestructibility of possibilities and the frailty of

⁹¹⁶ Het mag als een publiek geheim gelden dat Adorno behalve tientallen essays over laat negentiende-eeuwse en twintigste-eeuwse componisten zoals Alban Berg, Anton von Webern, Arnold Schönberg, Gustav Mahler, Richard Wagner en Paul Hindemith, en musicologische beschouwingen over de nieuwe muziek en meer in het bijzonder het serialisme van pioniers zoals Karlheinz Stockhausen en Pierre Boulez, zelf ook een aantal muziekstukken componeerde. Van slechts weinig stukken, waaronder een aantal liederen, strijktrio's en strijkkwartetten, die duidelijk zijn beïnvloed door zijn compositieeraren Hindemith en Berg, zijn formele uitvoeringsdata bekend en in nog geringere mate behoren ze tot het repertoire van actuele muziekensembles of zijn ze als opnamen beschikbaar (de muziekwedrijven Wergo en CPO hebben vermoedelijk als enigen elk een compilatie in hun cd-catalogus). Op de aard van deze werken en de musicologische geschriften van Adorno kan in deze studie evenwel niet nader worden ingegaan. Belangrijk in deze context is het om op te merken dat Adorno aan de nieuwe gecomponeerde kunstmuziek van zijn tijd een even belangrijke potentie toeschrijft als aan de immanente cultuurkritiek waaraan hier reeds de nodige aandacht is besteed.

⁹¹⁷ BAUMAN, 2004, p. 37

adversities that bar them from implementation.”⁹¹⁸ Een mooiere en juistere illustratie voor de these dat Adorno een van die hogere mensen is waarvan Nietzsche stelt dat ze eerbiedwaardig en vroom geloven⁹¹⁹ aan het bestaan van een unieke *waarheid*,⁹²⁰ en dat in een context van de vertrouwde subjectfilosofie is er niet te vinden. Daarnaast biedt deze analyse meteen een uitkijk op hoe Auschwitz ook een *terminus a quo* kan zijn, een eindpunt van waar men verder kan bouwen, maar enkel en alleen omwille van wat is gebeurd en dus steeds opnieuw vertrekkend vanaf dit vreselijke gegeven.

Veel prominenter aanwezig in Adorno's geschriften is evenwel de voorstelling van Auschwitz als een *terminus ad quem*; het absolute eindpunt van de Verlichting en de menselijke geschiedenis *tout court*. Een voorstelling die de bredere receptie van zijn denken mee heeft vormgegeven en als ervaring ook de ascetische grondstemming van zijn oeuvre onvervreemdbaar heeft bepaald. De schok die Adorno kreeg te verwerken in de jaren negentienhonderdveertig vertoont onmiskenbare overeenkomsten met de eerder besproken overweldiging die Kraus een kwarteeuw vroeger ervoer (en zo als een van de eersten het eigenlijke nihilisme blootlegde). Net zoals Kraus stond Adorno perplex bij de aanblik van de ongeziene oorlogsgruwelen en besepte dat het opnieuw de taal en de cultuur waren die als eersten werden getroffen (zoals bij iedere aanval op de menselijkheid). Niets behalve een onvruchtbare woestijn kan de auteur van in het bijzonder *Minima Moralia* ontwaren in „Die vollständige Verdeckung des Krieges durch Information, Propaganda, Kommentar, die Filmoperateure in den ersten Tanks und der Heldentod von Kriegsberichterstatern, die Maische aus manipuliert-aufgeklärter öffentlicher Meinung und bewußtlosem Handeln.”⁹²¹ Terwijl hij dat optekent, denkt hij aan Kraus' formidabele toneelstuk dat de overlevenden van de Eerste Wereldoorlog een spiegel moest voorhouden om hun eigen daden naderhand te overdenken en verklaart ontredder: „Karl Kraus tat recht daran, sein Stück 'Die letzten Tage der Menschheit' zu nennen. Was heute geschieht, müßte 'Nach Weltuntergang' heißen.”⁹²² Als 'reactie' overweegt Adorno er het zwijgen toe te doen, zoals Kraus zijn *Fackel* een tijdlang niet liet verschijnen in 1914 en later nog eens in 1933 en 1934 als reactie op de machtsovername door Hitler. Wat zou er immers nog na Auschwitz moeten worden geschreven? Welk commentaar, welke kritiek zou *geen* verraad betekenen ten aanzien van de slachtoffers?⁹²³

„Noch das äußerste Bewußtsein vom Verhängnis droht zum Geschwätz zu entarten. Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben.”⁹²⁴

⁹¹⁸ BAUMAN, 2004, p. 38

⁹¹⁹ *Zarathustra*, p. 325

⁹²⁰ *GM*, KSA 5, p. 399

⁹²¹ *MM*, p. 61 (§ 33)

⁹²² *MM*, p. 61 (§ 33)

⁹²³ *KuG*, p. 29

⁹²⁴ *KuG*, p. 30

Wanneer meerdere eeuwen Europese cultuur en gedachtengoed in een klap verloren gaan, lijkt stilte inderdaad een passend antwoord. Het is niet meteen duidelijk waarom Adorno hier expliciet naar de poëzie verwijst en haar onmogelijke voortleven na Auschwitz zo scherp stelt. Nochtans zou men dit kunnen lezen als een eerbetoon aan een persoonlijkheid zoals Abraham Sonne (1883-1950, publicerend onder de naam Avraham Ben Yitzhak), een joodse dichter, geboren in het toen tot Oostenrijk behorende Oost-Galicië, die mede door zijn worsteling met de herinnering aan de Eerste Wereldoorlog een dergelijke stilte behoorlijk stringent in acht nam. Tot 1928 vertrouwde hij nog wel sporadisch enkele verzen aan zijn poëtisch oeuvre toe dat uiteindelijk elf gepubliceerde en een dozijn ongepubliceerde Hebreeuwse gedichten zal omvatten, maar een erg luide stem mag men hem hierom niet toedichten. Als een vriend van onder meer Hermann Broch en Elias Canetti wordt hij in de wereldliteratuur levendig herinnerd als een buitengewoon erudiet en begaafd man, een ware *leraar*, die zich door de brutale werkelijkheid vernederd voelde en daarom ondanks zijn intellectuele capaciteiten in het publieke domein een ascetisch zwijgen aanhield – niet als een teken van overgave aan de leugenachtige cultuur die na de eerste grote oorlog zich spartelend probeerde te herstellen, maar veeleer als een uitdrukking van een *laatste* hoop, zoals uit zijn laatste gepubliceerde gedicht mag blijken, dat hierna, ter afsluiting van dit hoofdstuk, in Duitse vertaling wordt overgenomen.⁹²⁵

Hoewel hij het duidelijk heeft overwogen en zelfs een keer heeft voorgeschreven,⁹²⁶ koos Adorno er uiteindelijk niet voor die radicale stilte in zijn persoonlijke leven binnen te brengen en de vermeerdering van zijn literair-filosofisch-sociologische geschriften zo een halt toe te roepen. De weg die hij, die zich het zwijgen niet vergunde, wél koos, laat zich evenwel eenvoudig verstaan noch uitleggen. Men zou kunnen stellen dat hij al te zeer van zijn eigen kritische theorie was doordrongen om, ook nadat hij de krachtlijnen daarvan in een afgesloten fles had gestopt en aan een onbekende adressant over woelige wateren had verzonden, het maatschappelijke toneel geruisloos te verlaten en stilzwijgend af te wachten hoe het de mensheid de eerste tijd na Auschwitz zou vergaan (en zo mogelijk nog lang daarna). In plaats daarvan publiceerde hij nog een aanzienlijk aantal analyses en beschouwingen die getuigen van de besognes en de verzuchtingen van een uiterst sensibele denker die nog wezenlijke elementen van de oude humanistische cultuur ter lering wil aanbieden, maar verstrikt geraakt in uitingen van ressentiment en zelfhaat. Adorno's gedachten zoeken voortdurend een rust- en ijkpunt, maar worden bij de aanblik van de vreselijke realiteit – gekleurd door de blijvende ervaring van Auschwitz die als een ferme cesuur ieder denken doorkruist – onophoudelijk heen en weer geslingerd, overeenkomstig met de reddeloosheid die Nietzsche's dolle mens verwachtte op te kunnen tekenen wanneer zijn toehoorders zich eindelijk zouden realiseren dat hun god was gestorven – door mensenhanden vermoord. Adorno spreidt een ontzaglijke *Sorge* voor het *Mitsein* tentoon (zou men met een ietwat geforceerde verwijzing naar Heidegger

⁹²⁵ RÜBNER, T. (1994), 'Der unbekannte Freund Abraham Sonne', 81-95 in BEN YITZHAK, A. (1952/1994), *Es entfernten sich die Dinge. Gedichte und Fragmente*, München / Wien: Carl Hanser

⁹²⁶ *KuG*, p. 29

kunnen stellen), maar het denken en de taal schieten te kort om een eenduidig ethisch advies te formuleren, dat kan helpen bij het leiden van een sober doch deugdzzaam post-apocalyptisch leven, een mens waardig – al staat *Minima Moralia* er ogenschijnlijk vol van, zonder evenwel ooit *eenduidigheid* te representeren. Hoe anders dan als een verwonder(en)d zwijgen kunnen deze geëngageerde, zoekende, maar tevens onbestemde en handelingsonbekwame overpeinzingen worden gelezen:

„Wer für Erhaltung der radikal schuldigen und schäbigen Kultur plädiert, macht sich zum Helfershelfer, während, wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte. Nicht einmal Schweigen kommt aus dem Zirkel heraus; es rationalisiert einzig die eigene subjektive Unfähigkeit mit dem Stand der objektiven Wahrheit und entwürdigt dadurch diese abermals zur Lüge.“⁹²⁷

Zichzelf tot de overlevenden van Auschwitz mogen rekenen, stelt enorme uitdagingen aan het door die feiten toch ook gemutileerde individu.⁹²⁸ Het is wezenlijk op zichzelf aangewezen en het enige wat daarbij als een relatieve zekerheid voorop staat, is dat dit overlevende individu opnieuw onvergeeflijke fouten zal maken tegen de menselijkheid. En dat onrecht en die leugen schuilt in erg kleine dingen, beseft Adorno. Neem nu „das Zufallsgespräch mit dem Mann in der Eisenbahn, dem man, damit es nicht zu einem Streit kommt, auf ein paar Sätze zustimmt, von denen man weiß, daß sie schließlich auf den Mord hinauslaufen müssen, ist schon ein Stück Verrat; kein Gedanke ist immun gegen seine Kommunikation.“⁹²⁹ Toch zal, omwille van de hiervoor uitgebreid behandelde gevaren inherent aan het tot conformisme dwingende maatschappelijke bestel, ieder naar een cultureel overleven snakkend individu voor zichzelf – en voor zichzelf alleen, in een *unverbrüchliche Einsamkeit*⁹³⁰ – een betekenishorizont moeten creëren. Zolang Auschwitz tot de geschiedenis zal behoren, die aan het actuele leven voorafgaat, zal dat gebeuren het voortleven van de mensheid en zijn cultuur dwingend bepalen. Richtlijnen van welke aard dan ook zijn voor die opdracht niet beschikbaar, vermits, zoals George Steiner terecht opmerkt, er geen Immanuel Kant voorhanden is om de mensheid aan te manen zich wat behoorlijk te gedragen.⁹³¹ Die taak neemt Adorno dan maar – ongaarne – op zich en poneert streng: „Hitler hat den Menschen im Stande ihrer Unfreiheit einen neuen kategorischen Imperativ aufgezwungen: ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe.“⁹³² Of dat volstaat opdat ooit iemand in vrijheid de Sirenen zal aanhoren, zal nog moeten blijken.

⁹²⁷ ND, p. 360

⁹²⁸ ND, pp. 355-356

⁹²⁹ MM, p. 26 (§ 5)

⁹³⁰ MM, p. 27 (§ 5)

⁹³¹ RONDAS & STEINER, 2004, p. 107

⁹³² ND, p. 358

WOHL DENEN, DIE SÄEN UND NICHT ERNTEN⁹³³

Wohl denen, die säen und nicht ernten
denn sie werden weit gehen.

Wohl denen, die großherzig sind, die Herrlichkeit ihrer Jugend
vermehrte das Licht der Tage und ihr Strahlen
und sie legten ihren Schmuck ab an der Wegkreuzung.

Wohl den Hochmütigen, deren Hochmut die Grenzen ihrer Seele überschritt
und wurde zu Bescheidenheit des Weiß
nachdem der Regenbogen sich in die Wolke erhob.

Wohl den Wissenden, deren Herz aus der Wüste ruft
und auf ihren Lippen blüht die Stille.

Wohl ihnen, denn sie werden aufgenommen ins Herz der Welt
gehüllt in den Mantel des Vergessens
und Opfer wird ihr Gesetz sein, ohne Rede.

⁹³³ BEN YITZHAK, A. (1952/1994), *Es entfernten sich die Dinge. Gedichte und Fragmente*, München / Wien: Carl Hanser, p. 32

CODA

*Nah war die Krankheit. Schon von den Schatten bemächtigt,
drängte verdunkelt das Blut, doch, wie flüchtig verdächtigt,
trieb es in seinen natürlichen Frühling hervor*

*Wieder und wieder, von Dunkel und Sturz unterbrochen,
glänzte es irdisch. Bis es nach schrecklichem Pochen
trat in das trostlos offene Tor.⁹³⁴*

In de inleiding en de methodologische prelude tot deze studie werd het beeld geëvoceerd van een dodelijk geraakt modern humanistisch cultuurconcept, gerepresenteerd door de nimf Eurydice. Opdat haar plotse en onrechtvaardige dood zou worden ongedaan gemaakt, daalde haar aanstaande echtgenoot Orpheus af naar de Onderwereld. Daar trof hij Persephone en Pluto aan, omgeven door enkele sinistere bewoners van de Hades, zoals Tantalus, Ixion, Sisyphus, de Danaïden en de Wraakgodinnen. Zij luisterden allen met een, gezien hun reputatie, verbazende welwillendheid naar het lied dat Orpheus aanhief, waarin hij tegelijk de actuele situatie schetste zoals hij die ervaarde en een dringend verzoek richtte aan de heersers van de onderaardse wereld, samengebald in de smeekbede: „Bij dit oord vol angsten, bij deze immense leegte, bij de stilten van dit rijk, ik smeeek u: wil Eurydice's te vroege dood herroepen!”⁹³⁵ In de vier hoofdstukken van deze studie werd vervolgens telkens geprobeerd een zo gedetailleerd mogelijke klaagzang op te tekenen, inhoudelijk gestoffeerd met maatschappijdiagnoses, beschouwingen over de edele gestalte cultuur en gestemde, waardegeladen doem- en wensbeelden; de hoofdrolspelers fungeerden als het ware als vertolkers van Orpheus' rol in een (voornamelijk) twintigste-eeuwse context van cultureel verval.

In de mythe opgetekend door Ovidius genereren de lamentaties van de zanger van Rhodope een duidelijk effect: de bloedeloze schimmen van de Onderwereld worden diep, tot tranen toe, bewogen en staken eenmalig hun bezigheden. Aan Eurydice wordt genade geschonken en een tweede levenskans wordt haar in het vooruitzicht gesteld (die door Orpheus helaas zo goed als meteen definitief wordt verknald). In de al te werkelijke wereld waarin onder anderen Kraus, Simmel, Gehlen en Adorno van zich laten horen, is de respons minder imponerend. Hun werken, denkbeelden en wensen zullen geweldenaars er niet van weerhouden om de eenentwintigste eeuw andermaal in te richten als *een eeuw van de kampen* (cf. Bauman), net zoals Goethe en Schubert de misdaden van de twintigste eeuw niet verhinderden. Zich daarover verwonderen ontlokt tegenwoordig verbazing en verwijten in de trant van: „Why are you astonished? Why did you expect otherwise? One ought always to have known that culture and humane action,

⁹³⁴ RILKE, 1922, Erster Teil, XXV

⁹³⁵ OVIDIUS, ca. 1-8/2002, p. 274

literacy and political impulse, are in no necessary or sufficient correlation.”⁹³⁶ Nochtans is het niet absurd aan te nemen dat de aangehaalde auteurs hun beschouwingen en overwegingen aan het schrift toevertrouwden vanuit een (irrationele?) hoop op een reële impact op hun lezerspubliek en bij uitbreiding de gehele samenleving. Men herinnere zich, bij wijze van voorbeeld, de worsteling die Simmel optekende in een brief aan graaf von Keyserling, waarin hij aangeeft te beseffen dat een verhuis vanuit Berlijn naar de Elzas gelijk stond aan een „Verzicht auf eine Einwirkung auf die deutsche Kultur”⁹³⁷ of de drieste, maar tegelijk opjuttende bemerking „Denn nichts als nur Verzweiflung kann uns retten”,⁹³⁸ waarmee Adorno eens een discussie met Gehlen afsloot, die hij wellicht niet zou hebben gemaakt wanneer hij geloofde aan het credo van de *laatste mens*: „tout est vain, plutôt s’êteindre passivement!”⁹³⁹

Toch is het hier niet de plaats om te speculeren over de mogelijke (positieve) invloed van rijkgeschakeerde overpeinzingen over cultuur en samenleving op de loop van de geschiedenis, wel om enkele aantekeningen te maken bij de selectie van de auteurs en de werken waarop de onderhavige studie zich baseert. Bij de aanvang van deze studie werd aan de lezer gevraagd erop te vertrouwen dat de sociologen, wijsgeren, literatoren en kunstenaars naar wie, conform met de opdracht en suggestie van Gadamer, zou worden geluisterd een *symphronisch* (cf. Goethe) gezelschap vormen, een maatschap van min of meer gelijkgestemde cultuurbeschouwers. Hopelijk heeft de lezer effectief ervaren zich in een imaginaire Berlijnse salon (zoals die van het met Simmel bevriende echtpaar Lepsius) te bevinden en heeft hij zich, zoals gevraagd, ingespannen om de diversiteit aan beschouwingen te internaliseren zodat ook de gestemdheid van de aangebrachte argumenten en motieven zo niet bevattelijk werden, dan toch minstens konden worden beleefd.

Wie nu naderhand wil beweren dat er evengoed een ander gezelschap kon worden samengesteld en gepresenteerd, kan in die bewering, zelfs zonder nadere argumentatie, volmondig worden bijgetreden. Op de vraag echter of er andere auteurs hadden kunnen worden gekozen, moet ten stelligste ontkennend worden geantwoord. Dat is geen flauw woordspel, maar een fundamentele en onwankelbare overtuiging. Vanzelfsprekend berust iedere keuze om een aantal interessante of intrigerende stemmen voor het voetlicht te brengen uiteindelijk op een arbitraire keuze, maar net zoals een salonavond geen succes zal kennen wanneer er alleen geheel toevallige passanten opduiken die geen enkele intellectuele verwantschap of aantrekking jegens elkaar vertonen, moeten er voldoende sterke affiniteiten bestaan tussen auteurs opdat daaruit – sprekend vanuit een geconstrueerde papieren werkelijkheid – een hechte *Kulturlebenklub* (cf. Kessler) kan ontstaan. Van een formeel selectieprincipe is dus geen sprake, er is alleen op toegezien dat er een interessant en plausibel web van geestelijke relaties ontstond. De lezer die vertrouwd is met de sociologische theorie, zal mogelijks wel hebben opgemerkt dat de

⁹³⁶ STEINER, 1971, p. 78

⁹³⁷ SIMMEL, G. (1914/2008b), ‘Georg Simmel an Graf Hermann Graf von Keyserling. Brief vom 22. April 1914’, 312-315 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, p. 312

⁹³⁸ ADORNO & GEHLEN, 1965/1975, p. 251

⁹³⁹ DELEUZE, 1965/2006, p. 32

gekozen 'hoofdauteurs' minstens indirect een hoofdparadigma van de (klassieke) sociologie vertegenwoordigen. Zo kost het weinig moeite om Simmel te beschouwen als een spitsbroeder van Weber, die met hem mee gestalte gaf aan een interpretatieve sociologie en die bovendien een geest van (politiek liberale) openheid ademt. Op een gelijkaardige wijze kan men zich Gehlen voorstellen als een erfgenaam van Durkheim, die niet alleen het wezensbelang van instituties voor het functioneren van een samenleving benadrukt, maar hun gevreesde verdwijnen of langzame afsterven hartstochtelijk betreurt. Adorno (en Horkheimer) ten slotte, staan in deze voorstelling garant voor het omturnen van Marx' *Entfremdungsdenken* naar het cultuurleven en het waarschuwen voor de onleefbaarheid van wat geestelijk waardevol is in een cultuurindustriële context. Hoewel deze analogieën niet bij voorbaat als dusdanig werden uitgedacht, passen ze volkomen in het opzet om een staalkaart aan sociologische (en daaraan nauw verwante wijsgerige en literaire) denkbeelden te presenteren.

Lastige afwegingen werden ook gemaakt bij de identificatie van het basismateriaal. Zoals reeds in de inleiding aangestipt, werd deze studie niet opgevat als een aaneenschakeling van exhaustieve auteursstudies. De zoektocht naar gestemdheden in de evaluatie van de actuele toestand, reële bedreigingen en eventuele kansen op een voortleven van de moderne cultuur stond centraal. Het hoeft geen betoog dat niet ieder werk in het oeuvre van de gekozen 'hoofdauteurs' zich even goed leent voor deze opdracht. Dat brengt met zich mee dat aan de zogenaamde hoofdwerken soms minder en aan veeleer efemere werken soms aanzienlijk meer aandacht werd besteed dan vanuit een andere lectuur verwacht of wenselijk geacht zou worden. Globaal genomen heeft dat ertoe geleid dat expliciet somber gestemde geschriften sterker werden belicht dan hun plaats binnen het gehele oeuvre mogelijkwijze rechtvaardigt. Dat is nauwelijks aan de orde bij de presentatie van het denken van Gehlen, maar wel bij Simmel en Adorno. In de respectievelijke hoofdstukken is de zoektocht naar het 'grijpen' en 'benoemen' van een grondstemming daarom steeds gevat in bewoordingen die met enige stelligheid 'aanwijzen' (cf. *bedaarde radeloosheid* bij Simmel, *schrikbarende nervositeit* bij Adorno), maar anderzijds ruimte laten voor verregaande nuanceringen en concrete invullingen die complementair kunnen zijn met de elders verworven kennis en ervaringen van de lezer. De vraag moet echter worden gesteld hoeveel nuance een hermeneutische interpretatie en een reconstruerend betoog verdraagt vooraleer hetgeen men in de focus wil plaatsen verdwijnt in het gloeiend licht rondom.

Ook over die focus zelf moet nog iets worden gezegd. Wanneer Steiner in het slotessay van zijn *In Bluebeard's Castle* aankondigt vooruit te willen kijken, doet hij eerst een bekentenis:

„It may be that our framework of apocalypse, even where it is low-keyed and ironic, is dangerously inflationary. Perhaps we exaggerated both the rate and vehemence of crisis [...]. Whether or not our intimations of utter menace are justified is not the issue. They permeate our sensibility. It is inside them that the post-culture conducts its fragmented, often contradictory business.”⁹⁴⁰

⁹⁴⁰ STEINER, 1971, pp. 97-98

Steiner verhult zijn programma niet; hij wenst niet te verdonkeremanen dat zijn vertoog méér omvat dan een belangeloos schouwen, maar vestigt er de aandacht op dat het eveneens mag gelden als een geëngageerd pleidooi voor het voortbestaan van een humanistisch cultuurleven. Op geen enkele plaats in de studie die de lezer nu in handen heeft, is er een geheim van gemaakt dat een soortgelijk motief werkzaam is. Niet eerder werd echter geëxpliciteerd wat onomwonden als intentie geldt: dit werkstuk vormt een minstens impliciet pleidooi voor de restauratie van een cultuurbeschouwen dat (cultuur)sociologie en cultuurkritiek verenigt.

Zoals Zijderveld intussen reeds ruim dertig jaar geleden betoogde, heeft wat hij ietwat ongelukkig omschreef als de ‘moderne’ sociologie weinig meer gemeen met de ‘klassieke’ variant.⁹⁴¹ De eerstgenoemde positioneert zich in het wetenschappelijke veld als een empirische discipline die zich uitput in het ontwikkelen van kwantitatieve onderzoeksmethoden ter toetsing van falsificeerbaar geachte hypothesen en kan wetenschapsfilosofisch worden gelinkt aan het Angelsaksische empiricisme en pragmatisme. Dit door sommigen weleens als *variabelensociologie* omschreven vakgebied deelt met de hoofdzakelijk Duitse, interpretatieve en van origine neokantiaans geïnspireerde ‘vroege’ of ‘klassieke’ sociologie niet veel meer dan een historische familieband. Het mag duidelijk zijn dat deze studie met de actuele door statistische ijver gedragen academische sociologie geen enkele relatie onderhoudt – daarin schuilt niets boosaardigs, maar vormt slechts een vaststelling.

Anders is het gesteld met de verwantschap tussen deze studie en de ‘klassieke’ sociologie. Alle aangehaalde auteurs, en in het verlengde daarvan dit werkstuk, kunnen, mits soms enige interpretatieve vrijheidsgraden, in het overeenkomstige vakje worden gestopt. Toch is daarmee een laatste, en toch vrij belangrijke, kwestie niet opgelost. In Webers ideaaltypische, maar toch vooral (utopisch-)ideale voorstelling van de socioloog en de sociologische wetenschap, duikt immers het probleem van de waardevrijheid op. Ietwat schematisch geformuleerd, onderscheidt Weber een sociologisch onderzoeksmoment waarin de socioloog zich onthoudt van enig waardeoordeel en een tweede moment waarbij het onderwerp van de voorgaande onderzoeken normatief wordt geïnterpreteerd. Het eerste moment zou men de (cultuur)sociologie in strikte zin kunnen noemen, terwijl in het tweede moment de cultuurkritiek wordt ontplooid.

De lezer van deze studie heeft kunnen vaststellen dat beide momenten hier niet worden gescheiden en zelfs niet eens worden *onderscheiden*. Dat berust niet op een vergetelheid, maar is de resultante van een bewuste keuze. In de prelude is hierover, weliswaar vanuit een andere invalshoek, het nodige gezegd. Het *gestemde verstaan* zoals het hier werd betracht, verenigt fundamenteel het onderzoeks- en interpretatiemoment en wil zo een lans breken voor de hereniging van (cultuur)sociologie en cultuurkritiek, die beide in elkaar overvloeien. Heldere onderzoeken hebben immers niets te vrezen van de gelijktijdige aanwezigheid van scherpe interpretatieve oordelen – en vice versa.

⁹⁴¹ ZIJDERVELD, A.C. (1982), *De tirannie van het cliché*, Deventer: Van Loghum Slaterus, pp. 141-148

De belangrijkste uitdaging voor het type wetenschapsbeoefening zoals het hier wordt bepleit, is echter niet van methodologische, wel van morele en ethische aard. Met hét kernvraagstuk bij uitstek werd het laatste hoofdstuk afgesloten: hoe kan men voldoen aan de opdracht om „ihr Denken und Handeln so einzurichten, daß Auschwitz nicht sich wiederhole, nichts Ähnliches geschehe?“⁹⁴² Een antwoord daarop is niet eenvoudig, omdat het rekening moet houden met de sociale en culturele metamorfoses die in deze studie onder de aandacht werden gebracht: een veelheid aan sociale prikkels, het uit elkaar groeien van objectieve en subjectieve cultuur, de ontwikkeling van een industrieel *Gesamtgebilde* dat mede verantwoordelijk is voor de erosie van sociale instituties waarvoor misschien wel het individuele, reflectieve en gepassioneerde denken een alternatief kan bieden zonder in de ban te geraken van de monsterlijke cultuurindustrie en haar cultus van de *Halbbildung*. Laat twintigste-eeuwse denkers zoals Steiner en Bauman, wier geest doorheen deze studie dwaalt, hebben zich reeds aan de uitdaging van Adorno verbonden, maar de zoektocht naar een zinvol denken en handelen dat met absolute, volmaakte zekerheid en onder geen enkele omstandigheid schaaft, moet worden voortgezet, als de continuering van Arnolds observatie en aansporing: „Culture looks beyond machinery [...]; culture has but one great passion, the passion for sweetness and light. Yes, it has one greater! – the passion for making them *prevail*. It is not satisfied till we *all* come to a perfect man [...].“⁹⁴³

∴

Het ongewenste en onleefbare alternatief voor deze uitdaging is een voortdurende, woekerende ziekelijke toestand, waarover Kafka rapporteert – hij krijgt het laatste woord, uit ontzag en deernis:

„Drei Nächte nicht geschlafen, bei dem kleinsten Versuche etwas zu machen, gleich auf dem Grunde meiner Kraft.

Aus einem alten Notizbuch: ‘Jetzt abend, nachdem ich von sechs Uhr früh an gelernt habe, bemerkte ich, wie meine linke Hand die Rechte schon ein Weilchen lang aus Mitleid bei den Fingern umfaßt hielt.’“⁹⁴⁴

∴

⁹⁴² ND, p. 358

⁹⁴³ ARNOLD, 1869/2006, pp. 37 & 52

⁹⁴⁴ KAFKA, F. (1911), *Tagebücher 1910-1923*, online, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162/3>, laatste raadpleging op 17.02.2017

VERKORTE BOEK- EN ESSAYTITELS

| | | |
|--------------------|---|--------------------------------------|
| <i>AgWG</i> | Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften | DILTHEY, 1910/1965 |
| <i>BgrTrK</i> | Der Begriff und die Tragödie der Kultur | SIMMEL, 1911/2001 |
| <i>DA</i> | Dialektik der Aufklärung | ADORNO & HORKHEIMER, 1947/2003 |
| <i>FT</i> | Form und Technik | CASSIRER, 1930/2004 |
| <i>KuG</i> | Kulturkritik und Gesellschaft | ADORNO, 1951/2003b |
| <i>LBA</i> | Lebensanschauung | SIMMEL, 1918/1999b |
| <i>LKW</i> | Zur Logik der Kulturwissenschaften | CASSIRER, 1942/1961 |
| <i>Mensch</i> | Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt | GEHLEN, 1962/1993 |
| <i>MM</i> | Minima Moralia | ADORNO, 1951/2003a |
| <i>ND</i> | Negative Dialektik | ADORNO, 1970/2003 |
| <i>Odyssee</i> | Odyssee. De terugkeer van Odysseus | HOMERUS, ca. 800 v.Chr./2002 |
| <i>PHG</i> | Philosophie des Geldes | SIMMEL, 1900/1999 |
| <i>PsF I</i> | Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache | CASSIRER, 1923/1956 |
| <i>PsF II</i> | Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken | CASSIRER, 1923/1958 |
| <i>RüK</i> | Résumé über Kulturindustrie | ADORNO, 1963/2003 |
| <i>U+S</i> | Urmensch und Spätkultur | GEHLEN, 1975a/2004 |
| <i>WM</i> | Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik | GADAMER, 1960/1990 |
| <i>Zarathustra</i> | Also sprach Zarathustra | NIETZSCHE, 1885/1999a |
| <i>GM</i> | Zur Genealogie der Moral | NIETZSCHE, 1887/1999d |
| <i>ZT</i> | Zijn en tijd | HEIDEGGER, 1927/1998 |

BIBLIOGRAFIE

- ABICHT, L. (2005), *Ware Geuzen zijn Turks noch Paaps*, Brussel: VUB Press
- ADORNO, T.W. (1951/2003a), *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*.
Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1951/2003b), 'Kulturkritik und Gesellschaft' [partim 'Prismen'], 11-30 in
Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1951/2003c), 'Aldous Huxley und die Utopie' [partim 'Prismen'], 97-122 in
Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1959/2003), 'Theorie der Halbbildung', 93-121 in *Theodor W. Adorno*.
Gesammelte Schriften Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1960/2003), 'Ohne Leitbild. Anstelle einer Vorrede' [partim 'Ohne Leitbild'],
291-301 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main:
Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1963/2003), 'Résumé über Kulturindustrie' [partim 'Ohne Leitbild'], 337-345
in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1*, Frankfurt am Main:
Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1964/2003), 'Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie', 413-526 in
Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1966/2003a), 'Über Tradition' [partim 'Ohne Leitbild'], 291-301 in *Theodor W.*
Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/1, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1966/2003b), 'Erziehung nach Auschwitz' [partim 'Stichworte / Kritische
Modelle 2'], 674-690 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/2*,
Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1968/2003), 'Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft?', 354-370 in
Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 8, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1969/2003a), 'Kritik' [partim 'Kritische Modelle 3'], 785-793 in *Theodor W.*
Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/2, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1969/2003b), 'Resignation' [partim 'Kritische Modelle 3'], 794-799 in *Theodor*
W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 10/2, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1969/2003c), 'Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression
des Hörens', 14-50 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 14*, Frankfurt
am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. (1970/2003), 'Negative Dialektik', 7-412 in *Theodor W. Adorno. Gesammelte*
Schriften Band 6, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. & GEHLEN, A. (1965/1975), 'Ist die Soziologie eine Wissenschaft vom
Menschen? Ein Streitgespräch', 224-251 in GRENZ, F. [RED.], *Adornos Philosophie in*
Grundgedanken. Auflösung einiger Deutungsprobleme, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ADORNO, T.W. & HORKHEIMER, M. (1947/2003), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische*
Fragmente. Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften Band 3, Frankfurt am Main:
Suhrkamp

- AMÉRY, J. (1966/1988), *Jenseits von Schuld und Sühne*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- AMÉRY, J. (1978), *De hand aan zichzelf slaan*, Amsterdam / Antwerpen: Atlas
- ANAXIMANDER (ca. 550 v.Chr.), *Fragmenten*, A30 & A11, online, <http://philoctetes.free.fr/unianaximandre.htm>, laatste raadpleging op 01.08.2013
- ANDERS, G. (1960), *Kafka. Pro und contra. Die Prozeß-Unterlagen*, München: Beck
- APEL, K.-O. (1971), *Theorie-Diskussion, Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- APOSTEL, L. (1989), 'De Dialectiek van de Verlichting: Adorno en Horkheimer. Een paradoxale bron voor een herbeginnen', 271-297 in RAES, K. [RED.], *Denkers van het Licht. Opstellen over Verlichting, Revolutie en Moderniteit*, Gent: Masereelfonds / Vlaams Marxistisch Tijdschrift
- APOSTEL, L., WALRY, J. & KEUNEN, B. (1998), *Hopeloos gelukkig. Leven in de postmoderne tijd*, Amsterdam: Meulenhoff
- ARNOLD, M. (1869/2006), *Culture and Anarchy*, Oxford: Oxford University Press
- AUGUSTINUS, A. (397-398), *Confessiones*, Liber XI, online, www.thelatinlibrary.com/augustine/conf11.shtml, laatste raadpleging op 01.08.2013
- AULINGER, B. (1999), *Die Gesellschaft als Kunstwerk. Fiktion und Methode bei Georg Simmel*, Wien: Passagen Verlag
- BARNOUW, J. (2004), *Odysseus, Hero of Practical Intelligence. Deliberations and Signs in Homer's 'Odyssey'*, Oxford: University Press of America
- BARTHES, R. (1968/1994), 'La mort de l'auteur', 491-495 in *Œuvres complètes, Tome II*, Paris: Seuil
- BAUMAN, Z. (1978), *Hermeneutics and Social Science. Approaches to understanding*, London: Hutchinson
- BAUMAN, Z. (1989/2007), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press
- BAUMAN, Z. (1991/2004), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press
- BAUMAN, Z. (1994), *Intimations of postmodernity*, London/New York: Routledge
- BAUMAN, Z. (1995/2004), *Life in Fragments. Essays in Postmodern Morality*, Oxford: Blackwell
- BAUMAN, Z. (2004), 'An Intellectual in Dark Times', 25-45 in ZUCKERMANN, M. [RED.], *Theodor W. Adorno. Philosoph des beschädigten Lebens*, Göttingen: Wallstein Verlag
- BAUMAN, Z. (2013), *Culture in a Liquid Modern World*, Cambridge: Polity Press
- BECHER, H.J. (2008), 'Georg Simmel à Strasbourg (1914-1918). Trois entretiens avec un témoin: Charles Hauter (1888-1981)', 42-49 in *Revue des sciences sociales*, Nr. 40
- BECKETT, S. (1952/2007), *En attendant Godot*, Paris: Éditions de Minuit
- BEERLING, R.F. (1977), *Het cultuurprotest van Jean-Jacques Rousseau. Studies over het thema pathos en nostalgie*, Deventer: Van Loghum Slaterus
- BEN YITZHAK, A. (1952/1994), *Es entfernten sich die Dinge. Gedichte und Fragmente*, München / Wien: Carl Hanser
- BENJAMIN, W. (1930/1971), 'Politisierung der Intelligenz', 116-123 in KRACAUER, S. (1929/1971), *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BENJAMIN, W. (1931/1997), 'Karl Kraus', 334-367 in *Gesammelte Schriften. Band II/1*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- BENJAMIN, W. (1939/1980), 'Über einige Motive bei Baudelaire', 50-91 in *Zeitschrift für Sozialforschung [DTV Reprint Band 8]*, Vol. VIII, Nr. 1-2
- BENJAMIN, W. (1940/1974), 'Über den Begriff der Geschichte', 691-704 in *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften Band I/2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- BERGER, P.L. (1980), 'Foreword', vii-xvi in GEHLEN, A. (1980), *Man in the Age of Technology*, New York: Columbia University Press
- BERLIN, I. (1994), *Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is. Episoden uit de ideeëngeschiedenis*, Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans
- BERNSTEIN, J.M. (2001), *Adorno. Disenchantment and Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press
- BIRNBAUM, P. (2004), *Géographie de l'espoir. L'exil, les Lumières, la désassimilation*, Paris: Gallimard
- BISCHOF, N. (1985), *Das Rätsel Ödipus. Die biologischen Wurzeln des Urkonfliktes von Intimität und Autonomie*, München: Piper
- BLANCHOT, M. (1959), *Lire à venir*, Paris: Gallimard
- BÖHRINGER, H. & GRÜNDER, K. (1976), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- BOLLNOW, O.F. (1941/1988), *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- BORGES, J.L. (1984), *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weitbrecht
- BOURDIEU, P. (1986), 'L'illusion biographique', 69-72 in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62/63, Nr. 1
- BOUVERESSE, J. (1986/2001), *Essais II. L'époque, la mode, la morale, la satire*, Marseille: Agone
- BROD, M. (1983), *Franz Kafka. Een biografie*, Amsterdam: De Arbeiderspers (Open Domein)
- BROUWERS, J. (1995), *Oefeningen in het nergens bij horen. De schrijver en filosoof Jean Améry 1912-1978*, Amsterdam/Antwerpen: Atlas
- BUNNEGHEM, M.J. (2010), 'Taal als getuige van onheil. Aantekeningen bij Victor Klemperers *Lingua Tertii Imperii*', 687-697 in *Streven*, Vol. 77, Nr. 8
- BUNNEGHEM, M.J. (2013), 'Van ruilmiddel tot doel. Een verkenning van Simmels *Philosophie des Geldes*', 17-21 in *Filosofie*, Vol. 23, Nr. 2
- CANETTI, E. (1975/1984), *Het geweten in woorden*, Amsterdam: De Arbeiderspers
- CANETTI, E. (1980/1999), *De fakkel in het oor*, Amsterdam: De Arbeiderspers
- CASSIRER, E. (1923/1956), *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- CASSIRER, E. (1923/1958), *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- CASSIRER, E. (1930/2004), 'Form und Technik', 139-183 in *Ernst Cassirer. Gesammelte Werke. Band 17*, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- CASSIRER, E. (1942/1961), *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- CASSIRER, E. (1944), *An Essay on Man*, New Haven & London: Yale University Press

- CELAN, P. (1967/2003), 'Atemwende' / 'Ademkeer', 357-455 in *Verzamelde gedichten* [vert. door T. Naaijkens], Amsterdam: Meulenhoff
- CICERO, M.T. (45 v.Chr.), *Tusculanae disputationes*, Liber II, online, www.thelatinlibrary.com/cicero/tusc2.shtml, laatste raadpleging op 01.08.2013
- CLAESSENS, D. (1994), 'Arnold Gehlen und die Soziologie – auf den Punkt gebracht', 629-638 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot
- CLAUSSEN, D. (2003), *Theodor W. Adorno. Ein letztes Genie*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- COLLINS, J. (1989), *Uncommon Cultures. Popular Culture and Post-Modernism*, New York / London: Routledge
- COSER, L.A. (1971/1977), *Masters of Sociological Thought. Ideas in Historical and Social Context*, New York: Harcourt Brace Jovanovich
- CURTIUS, E.R. (1952/1994), *Französischer Geist im 20. Jahrhundert*, Tübingen / Basel: A. Francke Verlag
- DAHME, H.-J. (1995), 'Das "Abgrenzungsproblem" von Philosophie und Wissenschaft bei Georg Simmel. Zur Genese und Systematik einer Problemstellung', 202-230 in DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- DAHME, H.-J. & FRISBY, D.P. (1992), 'Editorischer Bericht', 585-591 in SIMMEL, G., *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. (1995), 'Die zeitlose Modernität der soziologischen Klassiker. Überlegungen zur Theoriekonstruktion von Emile Durkheim, Ferdinand Tönnies, Max Weber und besonderes Georg Simmel', 449-478 in DAHME H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- DE CAUTER, L. (2004), *De capsulaire beschaving. Over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam: NAI Uitgevers
- DE CONDORCET, M.J. (1847/1968), 'Sur l'instruction publique', 167-573 in *Œuvres. Tome VII*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag
- DE MUL, J. (1993), *De tragedie van de eindigheid. Diltheys hermeneutiek van het leven*, Nijmegen/Kampen: Katholieke Universiteit Nijmegen/Uitgeverij Kok Agora
- DE SWAAN, A. (2007), *Bakens in niemandsland. Opstellen over massaal geweld*, Amsterdam: Bert Bakker
- DELEUZE, G. (1962/2007), *Nietzsche et la philosophie*, Paris: Presses Universitaires de France
- DELEUZE, G. (1965/2006), *Nietzsche*, Paris: Presses Universitaires de France
- DELEUZE, G. (1973/1981), 'Nomaden-denken' [vert. 'Pensée nomade' door E. Bolle], 45-63 in FOUCAULT, M. & DELEUZE, G., *Nietzsche als genealogie en als nomade*, Nijmegen: SUN
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (1975), *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris: Les Éditions de Minuit
- DERRIDA, J. (1978), *Éperons: les Styles de Nietzsche / Spurs: Nietzsche's styles*, Paris: Flammarion

- DERRIDA, J. (1984), 'Bonnes volontés de puissance (une réponse à Hans-Georg Gadamer)', 341-343 in *Revue internationale de philosophie*, Nr. 151
- DILTHEY, W. (1910/1965), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Gesammelte Schriften VII. Band*, Stuttgart: B.G. Teubner
- DILTHEY, W. & YORCK VON WARTENBURG, P. (1923), *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg. 1877-1897*, Halle (Saale): Verlag Max Niemeyer
- DONNE, J. (1950), *Selected Poetry*, London: Penguin
- DONNE, J. (1996), *The Complete English Poems*, London: Penguin
- DOSTOJEWSKI, F. (1864/1957), 'Aantekeningen uit het ondergrondse', 135-246 in *Verzamelde werken, band IV*, Amsterdam: G.A. Van Oorschot
- DUDEN (2007), *Das große Fremdwörterbuch*, Mannheim: Dudenverlag.
- DURKHEIM, É. (1893/1960), *De la division du travail social*, Paris: Presses Universitaires de France
- EAGLETON, T. (1984/1997), *The Function of Criticism. From The Spectator to Post-Structuralism*, London: Verso
- ECO, U. (1986), *Travels in Hyperreality*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich
- ELIAS, N. (1939/2001), *Het civilisatieproces. Sociogenetische en psychogenetische onderzoeken*, Amsterdam: Uitgeverij Boom
- ELIOT, T.S. (1948/1962), *Notes Towards the Definition of Culture*, London: Faber and Faber
- FEYERABEND, P. (1987), *Farewell to Reason*, London: Verso
- FIEDLER, K. (1887/1991), 'Über den Ursprung der künstlerischen Tätigkeit', 111-220 in *Schriften zur Kunst I*, München: Wilhelm Fink Verlag
- FITZI, G. & RAMMSTEDT, O. (1999), 'Editorischer Bericht', 426-442 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- FOULKES, A.P. (1967), *The Reluctant Pessimist. A Study of Franz Kafka*, The Hague / Paris: Mouton
- FRISBY, D. (1972), 'The Popper-Adorno Controversy: The Methodological Dispute in German Sociology', 105-119 in *Philosophy of the Social Sciences*, Vol. 2, Nr. 1
- FRISBY, D. (1981), *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*, London: Heinemann
- FRISBY, D. (1986), *Fragments of Modernity. Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin*, Cambridge: MIT Press
- FRISBY, D. (1991), 'The Aesthetics of Modern Life: Simmel's Interpretation', 73-93 in *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, Nr. 3
- FRISBY, D. (1992), *Simmel and since*, London: Routledge
- FRISBY, D. (1995), 'Georg Simmels Theorie der Moderne', 9-79 in DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- FRITZSCHE, P. (1998), *Reading Berlin 1900*, Cambridge: Harvard University Press
- FROMM, E. (1942/2001), *The Fear of Freedom*, London: Routledge
- GADAMER, H.-G. (1959/1993), 'Vom Zirkel der Verstehens', 57-65 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

- GADAMER, H.-G. (1960/1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (1965/1993), 'Vorwort zur 2. Auflage', 437-448 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (1968/1993), 'Klassische und philosophische Hermeneutik', 92-117 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (1971), 'Replik', 283-317 in HABERMAS, J., HENRICH, D. & TAUBES, J. [REDS.], *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- GADAMER, H.-G. (1972/1993), 'Nachwort zur 3. Auflage', 449-478 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (1973/1986), *Wer bin Ich und wer bist Du? Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtenfolge 'Atemkristall'*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- GADAMER, H.-G. (1977/1995), *Philosophische Lehrjahre: eine Rückschau*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GADAMER, H.-G. (1983/1993), 'Text und Interpretation', 330-360 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (1984), 'Und dennoch: Macht des Guten Willens', 59-61 in FORGET, PH. [RED.], *Text und Interpretation*, München: Wilhelm Fink Verlag
- GADAMER, H.-G. (1985), 'Die Kultur und das Wort', 9-25 in *Lob der Theorie. Reden und Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- GADAMER, H.-G. (1985/1993), 'Destruktion und Dekonstruktion', 361-372 in *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen. Register*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- GADAMER, H.-G. (2000), *Erziehung ist sich erziehen*, Heidelberg: Kurpfälzischer Verlag
- GAY, P. (1966/1995), *The Enlightenment: an Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, New York / London: W.W. Norton
- GAY, P. (1968/2001), *Weimar Culture. The Outsiders as Insider*, New York: W.W. Norton
- GEHLEN, A. (1925/1978), 'Rede über Hofmannsthal', 1-17 in *Philosophische Schriften I. Gesamtausgabe Band 1*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1936/1983), 'Vom Wesen der Erfahrung', 3-24 in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1942/1983), 'Zur Systematik der Anthropologie', 63-112 in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1951/1978), 'Bürokratisierung. Macht und Ohnmacht der Apparates', 141-151 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1952/1978), 'Das Elitenproblem', 105-109 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1953/2004a), 'Mensch und Technik', 141-150 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

- GEHLEN, A. (1953/2004b), 'Die Technik in der Sichtweise der Anthropologie', 151-163 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1954/2004), 'Das Vorurteil gegen die Technik', 164-169 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1955/1978), 'Konsum und Kultur', 3-14 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1956/2004), 'Über die gegenwärtigen Kulturverhältnisse', 285-297 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1958/2004), 'Bestimmungen des gegenwärtigen Kulturzustandes', 394-409 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1959/2004), 'Tradition und Fortschritt', 410-419 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1960), *Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei*, Frankfurt am Main / Bonn: Athenäum Verlag
- GEHLEN, A. (1961/1983), 'Über instinktives Ansprechen auf Wahrnehmungen', 175-202 in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1961/2004a), 'Über kulturelle Kristallisation', 298-314 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1961/2004b), 'Die gesellschaftliche Situation in unserer Zeit', 434-450 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1962/1993), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Gesamtausgabe Band 3*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1963/1978), 'Aufbau und Wandel der Gesellschaftsstruktur', 49-59 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1963/2004a), 'Die beschleunigte Welt. Leit motive der Industriegesellschaft', 180-188 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1963/2004b), 'Das gestörte Zeit-Bewußtsein', 458-466 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und*

- kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1964/2004a), 'Über kulturelle Evolutionen', 315-329 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1964/2004b), 'Die Situation der Familie in der industriellen Gesellschaft', 467-482 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1965/2004), 'Genese der Modernität – Soziologie', 605-619 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1966/1978), 'Unsere persönliche Freiheit – Morgen', 79-87 in *Einblicke. Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1966/2004), 'Volksbildung und Gegenwartskultur', 496-509 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1968/2004), 'Die Bedrohung der Persönlichkeit', 273-282 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1970?/1983), 'Fortschritte der Instinktforschung beim Menschen', 222-235 in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1970), *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt am Main / Bonn: Athenäum Verlag
- GEHLEN, A. (1974/2004), 'Erfahrung Zweiter Hand', 204-2213 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1975/1983), 'Rückblick auf die Anthropologie Max Schellers', 247-258 in *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre. Gesamtausgabe Band 4*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1975/2004a), *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1975/2004b), 'Ende der Geschichte?', 336-351 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- GEHLEN, A. (1980), *Man in the Age of Technology*, New York: Columbia University Press
- GEHLEN, A. (1994/2004), 'Post-histoire', 352-361 in *Die Seele im technischen Zeitalter und andere sozialpsychologische, soziologische und kulturanalytische Schriften. Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann

- GENDRON, B. (1986), 'Theodor Adorno Meets the Cadillacs', 18-36 in MODLESKI, T. [RED.], *Studies in entertainment: critical approaches to mass culture*, Bloomington: Indiana University Press
- GEYER-RYAN, H. & LETHEN, H. (1987), 'Von der Dialektik der Gewalt zur Dialektik der Aufklärung. Eine Re-Vision der Odyssee', 41-72 in VAN REIJEN, W. & SCHMID NOERR, G. [REDS.], *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Frankfurt am Main: Fischer
- GOETHE, J.W.V. (1833/1995), *Verdichtung en waarheid*, Baarn: Ambo
- GOETHE, J.W.V., (1821/1982), *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, Frankfurt am Main: Insel Verlag
- GOMBRICH, E.H. (1950/2010), *The Story of Art*, London: Phaidon
- GOMBRICH, E.H. (1970/2006), *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg: Philo & Philo Fine Arts
- GOTHEIN, E. (1958), 'Erinnerungen an Simmel von Eberhard Gothein', 144-147 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot
- GOUDSBLOM, J. (1960), *Nihilisme en cultuur*, Amsterdam: De Arbeiderspers
- GOUDSBLOM, J. (1974), *Balans van de sociologie*, Utrecht: Spectrum
- GRAVES, R. (2003), *Griekse mythen*, Houten: De Haan
- GROOT, G. (2003), *Vier ongemakkelijke filosofen*, Amsterdam: SUN
- GUMBRECHT, H.U. (2011), *Stimmungen lesen. Über eine verdeckte Wirklichkeit der Literatur*, München: Carl Hanser
- GUREVITCH, M., BENNETT, T., CURRAN, J. & WOOLLACOTT, J. (1982), *Culture, society and the media*, London / New York: Methuen.
- HAAR, M. (1993), *Nietzsche et la métaphysique*, Paris: Éditions Gallimard
- HAAR, M. (1998), *Par-delà le nihilisme*, Paris: Presses Universitaires de France
- HABERMAS, J. (1956/1987), 'Der Zerfall der Institutionen', 101-106 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1963/1987), 'Theodor W. Adorno. Ein philosophierender Intellektueller', 160-166 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1970/1987), 'Nachgeahmte Substantialität', 107-126 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1971/1987), 'Die deutschen Mandarine', 458-468 in *Philosophisch politische Profile (Erweiterte Ausgabe)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1986), 'Nachwort von Jürgen Habermas', 277-294 in HORKHEIMER, M. & ADORNO, T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- HABERMAS, J. (1988a), *Theorie des kommunikativen Handelns. Erster Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HABERMAS, J. (1988b), *Theorie des kommunikativen Handelns. Zweiter Band*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- HABERMAS, J. (1988c), 'Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung: Horkheimer und Adorno', 130-157 in *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HAMEL, C. & COCHÉ, F. (2010), *L'Odyssee d'Adorno et Horkheimer*, Paris: Ollendorff & Desseins
- HANSTEEN, H.M. (2010), 'Adornos philosophische Rhetorik oder "Wie zu lesen sei"', 97-124 in *Zeitschrift für kritische Theorie*, Vol. 16, Nr. 30-31
- HEIDEGGER, M. (1927/1998), *Zijn en Tijd*, Nijmegen: SUN
- HEIDEGGER, M. (1953/1997), *Inleiding in de metafysica*, Nijmegen: SUN
- HEINE, H. (1821/1968), 'Almansor. Eine Tragödie', 275-337 in *Sämtliche Schriften. Erster Band*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- HERDER, J.G. (1772/2001), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: Philipp Reclam
- HERDER, J.G. (1979), *Briefe. Fünfter Band. September 1783 - August 1788*, Weimar: Hermann Böhlaus Nachfolger
- HERMANN, G. (1958), 'Erinnerungen an Simmel von Georg Hermann', 162-166 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot
- HESSE, H. (2004), *Kleine literaturgeschichte*, Soesterberg: Aspekt
- HIMMELFARB, G. (1994), *On Looking into the Abyss. Untimely Thoughts on Culture and Society*, New York: Knopf
- HOBBSBAWN, E. (1994/2009), *The Age of Extremes: 1914-1991*, London: Abacus
- HÖCKER, A. & SIMONS, O. (2007), *Kafkas Institutionen*, Bielefeld: Transcript Verlag
- HOHENDAHL, P.U. (1995), *Prismatic Thought. Theodor W. Adorno*, Lincoln/London: University of Nebraska Press
- HOMERUS, (ca. 800 v.Chr./2002), *Odyssee. De terugkeer van Odysseus, ingeleid en vertaald door H.J. de Roy van Zuydewijn*, Amsterdam: De Arbeiderspers
- HONNETH, A. (2000), 'The Possibility of a Disclosing Critique of Society: The Dialectic of Enlightenment in Light of Current Debates in Social Criticism' 116-127 in *Constellations*, Vol. 7, Nr. 1
- HONNETH, A. (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- HORKHEIMER, M. (1931/1988), 'Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung', 20-35 in *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Band 3: Schriften 1931-1936*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- HORKHEIMER, M. (1961/1985), 'Die Aktualität Schopenhauers', 122-142 in *Max Horkheimer. Gesammelte Schriften Band 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- HORKHEIMER, M. (1967/2007), *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag
- HUGHES, H.S. (1961), *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York: Alfred A. Knopf

- HUIZINGA, J. (1919/1949), 'Herfsttij der Middeleeuwen', 3-435 in *Verzamelde werken III*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon
- HUIZINGA, J. (1935/1950), 'In de schaduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd', 313-428 in *Verzamelde werken VII*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon
- HUIZINGA, J. (1945), *Geschonden wereld. Een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving*, Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon
- HULLOT-KENTOR, R. (1989), 'Back to Adorno', 5-29 in *Telos*, Vol. 81
- HULLOT-KENTOR, R. (1992), 'Notes on Dialectic of Enlightenment: Translating the Odysseus Essay', 101-108 in *New German Critique*, Vol. 56
- INGOLD, F.P. (2009), *Gegengabe. Aus kritischen, poetischen und privaten Feldern*, Basel / Weil: Urs Engeler Editor
- INSTITUT DE FRANCE (1932-1935), *Dictionnaire de l'Académie française, Tome II*, Paris: Didot
- INSTITUUT VOOR NEDERLANDSE LEXICOLOGIE (2010), *De Geïntegreerde Taal-Bank*, online, <http://gtb.inl.nl>, laatste raadpleging op 01.08.2013
- IRMSCHER, H.D. (2001), 'Nachwort', 137-175 in HERDER, J.G. (1772/2001), *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart: Philipp Reclam
- JACOBSEN, J.P. (1876/2003), *Mogens and other Stories*, Holicong: Wildside Press
- JAMESON, F. (2007), *Late Marxism. Adorno or the persistence of the dialectic*, London: Verso
- JANOUCHE, G. (1981), *Gesprekken met Kafka*, Westbroek: Harlekijn Uitgeverij
- JASPERS, K. (1932/1999), *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin: de Gruyter (Sammlung Göschen, Bd. 1000)
- JAY, M. (1973/1996), *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, Berkeley: University of California Press
- JAY, M. (1984), *Adorno*, Cambridge: Harvard University Press
- JEISMANN, M. (2009), 'Wer bleibt, der schreibt. Reinhart Koselleck, das Überleben und die Ethik des Historikers', 69-80 in *Zeitschrift für Ideengeschichte*, Vol. III, Nr. 4
- JOHNSTON, W.M. (1985), *L'esprit viennois. Une histoire intellectuelle et sociale 1848-1938*, Paris: Presses Universitaires de France
- JONAS, H. (1984), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- KAFKA, F. (1911), *Tagebücher 1910-1923*, online, <http://gutenberg.spiegel.de/buch/-162/3>, laatste raadpleging op 17.02.2017
- KAFKA, F. (1977), *Verzamelde werk*, Amsterdam: Querido
- KAFKA, F. (1993), *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag
- KAFKA, F. (1994), *Tagebücher. Band 2: 1912-1914 (in der Fassung der Handschrift)*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- KAFKA, F. (1994), *Tagebücher. Band 3: 1914-1923 (in der Fassung der Handschrift)*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- KANT, I. (1784), 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', 481-494 in *Berlinische Monatsschrift*, December-Heft

- KARLAUF, T. (2007), *Stefan George. Die Entdeckung des Charisma*, Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg
- KÄUSER, A. (2007), 'Adorno - Gehlen - Plessner. Medien-Anthropologie als Leitdiskurs der 1950er Jahre', 129-153 in KOCH, L. [RED.], *Modernisierung als Amerikanisierung? Entwicklungslinien der westdeutschen Kultur 1945-1960*, Bielefeld: Transcript Verlag
- KIERKEGAARD, S.A. (1843/2000), *Of/of*, Amsterdam: Boom
- KLAPPENBACH, R. et alia (1973/1984), *Wörterbuch der deutschen Gegenwartssprache*, 3. Band, Berlin: Akademie Verlag der Wissenschaften der DDR
- KLEMPERER, V. (1975/1996), *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Leipzig: Reclam Verlag
- KNOLL, J.H. (2006), 'Nazi Book-Burning. Ein vergessener Bericht des amerikanischen Journalisten Frederick T. Birchall', 73-78 in *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, Vol. 58, Nr. 1
- KÖHNKE, K.C. (1995), 'Von Völkerpsychologie zur Soziologie. Unbekannte Texte des jungen Georg Simmel', 388-429 in DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- KOSELLECK, R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg / München: Verlag Karl Alber
- KRACAUER, S. (1929/1971), *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- KRACAUER, S. (1963/1977), *Das Ornament der Masse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- KRAUS, K. (1914a), *Die Fackel*, XVI. Jahr, Nr. 400
- KRAUS, K. (1914b), *Die Fackel*, XVI. Jahr, Nr. 404
- KRAUS, K. (1915), *Die Fackel*, XVII. Jahr, Nr. 406/412
- KRAUS, K. (1922), *Die letzten Tage der Menschheit*, Wien: Die Fackel
- KRAUS, K. (1922/2008), *De laatste dagen der mensheid* [vert. door E. Bindervoet & R.-J. Henkes], Amsterdam: De Harmonie
- KUNDERA, M. (2005/2011), 'Le Rideau. Essai en sept parties', 939-1057, in *Œuvres II (Bibl. Pléiade)*, Paris: Gallimard
- LAERMANS, R. (1999), 'De moderniteit van Georg Simmel', 175-195 in *Tijdschrift voor sociologie*, Vol. 20, Nr. 2
- LANDMANN, M. (1958), 'Bausteine zur Biographie', 11-33 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot
- LECK, R.M. (2000), *Georg Simmel and Avant-Garde Sociology. The Birth of Modernity, 1880 to 1920*, Amherst: Humanity Books
- LENGER, F. (1994), *Werner Sombart 1863-1941. Eine Biographie*, München: C.H. Beck
- LEPENIES, W. (1967), 'Handlung und Reflexion. Aspekte der Anthropologie Arnold Gehlens', 41-66 in *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung*, Vol. 18
- LEPENIES, W. (1969), *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LEPENIES, W. (1981), *Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin (4 Bände)*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LEPENIES, W. (1985), *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München: Hanser

- LEPSIUS, S. (1935), *Stefan George. Geschichte einer Freundschaft*, Berlin: Die Runde
- LERNOUT, G. (2007), 'Muzeiksirenen', 31-42 in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962), *La Pensée sauvage*, Paris: Librairie Plon
- LEVI, P. (1946/1992), 'After R.M. Rilke', 13 in *Collected Poems*, London: Faber and Faber
- LEVINE, D.N. (1995), 'Ambivalente Begegnungen: "Negationen" Simmels durch Durkheim, Weber, Lukács, Park und Parsons', 318-387 in DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LEVINE, D.N. (2007), 'Soziologie und Lebensanschauung. Zwei Wege der "Kant-Goethe-Synthese" bei Georg Simmel', 239-263 in *Simmel Studies*, Vol. 17, Nr. 2
- LEVINE, D.N. & SILVER, D. (2015), 'Introduction', ix-xxxii in LEVINE, D.N. & SILVER, D. [REDS.], *Georg Simmel: The View of Life. Four Metaphysical Essays with Journal Aphorisms*, Chicago / London: University of Chicago Press
- LICHTBLAU, K. (1995), 'Das "Pathos der Distanz". Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel', 231-281 in DAHME, H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LICHTBLAU, K. (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LICHTBLAU, K. (1996), *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursoziologie in Deutschland*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LIEBESCHÜTZ, H. (1970), *Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- LISKA, V. (2007), 'Het lied van de sirenen en het zwiigen van de goden', 57-69 in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press
- LISKA, V. (2009), *When Kafka Says We. Uncommon Communities in German-Jewish Literature*, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press
- LOERKE, O. (1933/1983), '[Aus dem Tagebuch]', 55 in SCHÖFFLING, K. [RED.], *Dort wo man Bücher verbrennt. Stimmen der Betroffenen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- LUKÁCS, G. (1918/1958), 'Erinnerungen an Simmel von Georg Lukács', 171-176 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot
- LUKÁCS, G. (1954/1974), *Die Zerstörung der Vernunft. Georg Lukács Werke Band 9*, Darmstadt: Luchterhand
- MAGRIS, C. (1966/1988), *Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur*, Salzburg: Otto Müller Verlag
- MAGRIS, C. (1999/2001), *Utopie et désenchantement*, Paris: Gallimard
- MAHN, A. & GEHLEN, A. (1951/1952), 'Diskussion: Über die Philosophische Anthropologie von Arnold Gehlen', 71-99 in *Zeitschrift für philosophische Forschung, Band VI*
- MANGUEL, A. (2011), *De kunst van het lezen*, Amsterdam: Ambo
- MANN, T. (1965), *Adel des Geistes. Zwanzig Versuche zum Problem der Humanität*, Berlin/Weimar: Aufbau Verlag

- MANN, T. (1989), *De dood in Venetië en andere verhalen*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep
- MAYER, H. (1962), 'Kafka und kein Ende?', 54-70 in *Ansichten zur Literatur der Zeit*, Reinbek: Rowohlt
- MCLEOD EASTON, L. (2002), *The Red Count. The Life and Times of Harry Kessler*, Berkeley: University of California Press
- MERSEBURGER, P. (1998), *Mythos Weimar. Zwischen Geist und Macht*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt
- MEYER, I. (2007), 'George, Simmel, Weber, v. Stauffenberg – und die Neue Mythologie', 129-160 in *Simmel Studies*, Vol. 17, Nr. 1
- MOHLER, A. (1994), 'Arnold Gehlen und die Malerei', 671-707 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot
- MÜLLER, H. (1977/1990), 'De Hamletmachine', 55-61 in *Het Eiland van het Grote Bloedbad*, Amsterdam: International Theatre & Film Books.
- MÜLLER, H. (1977/2001), 'Die Hamletmaschine', 543-554 in *Heiner Müller. Werke 4 / Die Stücke 2*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- MÜLLER, H. (1977/2009), 'Hamlet-machine', 69-81 in *Hamlet-machine et autres pièces*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- MUSIL, R. (1984), *Der Mann ohne Eigenschaften*, Reinbek: Rowohlt
- NATTER, M. (1995), 'Quelle Europe? Stefan Zweig et Romain Rolland face à la montée des nationalismes' 104-111 in *Europe. Revue littéraire mensuelle*, Vol. 73, Nr. 794-795
- NEDELMANN, B. (1991), 'Individualization, Exaggeration and Paralysation: Simmel's Three Problems of Culture', 169-193 in *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, Nr. 3
- NIEFANGER, D. (1999), 'Gesellschaft als Text. Zum Verhältnis von Soziographie und Literatur bei Siegfried Kracauer', 162-180 in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Vol. 73
- NIETZSCHE, F. (1885/1999a), 'Also sprach Zarathustra', 9-408 in *Kritische Studienausgabe Band 4*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1885/1999b), 'Nachlaß 1885-1887', 9-582 in *Kritische Studienausgabe Band 12*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1886/1999), 'Jenseits von Gut und Böse', 9-243 in *Kritische Studienausgabe Band 5*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1887/1999a), 'Die fröhliche Wissenschaft', 343-651 in *Kritische Studienausgabe Band 3*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1887/1999b), 'Nachlaß 1885-1887', 9-582 in *Kritische Studienausgabe Band 12*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1887/1999c), 'Nachlaß 1887-1889', 9-647 in *Kritische Studienausgabe Band 13*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1887/1999d), 'Zur Genealogie der Moral', 245-412 in *Kritische Studienausgabe Band 5*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1888/1999a), 'Nachlaß 1887-1889', 9-647 in *Kritische Studienausgabe Band 13*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag

- NIETZSCHE, F. (1888/1999b), 'Der Antichrist', 165-254 in *Kritische Studienausgabe Band 6*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NIETZSCHE, F. (1889/1999), 'Götzen-Dämmerung', 55-161 in *Kritische Studienausgabe Band 6*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- NISBET, R. (1976), *Sociology as an Art Form*, London: Heinemann
- NOTA, J.H. (1971), *Kerngedachten van Max Scheler*, Roermond: Romen
- OFFERMANS, C. & PRIOR, F. (1977), *De estetiese theorie van Adorno en Benjamin. Een inleiding*, Nijmegen: SUN
- ORTEGA Y GASSET, J. (1917/1978), 'Azorin oder Reize des Alltäglichen' [vert. 'Azorín o primores de lo vulgar'], 106-148 in *Gesammelte Werke. Band I. Der Betrachter*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt
- ORTEGA Y GASSET, J. (1925/1978), 'Die beiden großen Metaphern' [vert. 'Las dos grandes metáforas'], 249-265 in *Gesammelte Werke. Band I. Der Betrachter*, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt
- OVIDIUS (ca. 1-8/2002), *Metamorphosen*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe
- OXFORD UNIVERSITY PRESS (2013), *Oxford English Dictionary Online*, online, www.oed.com, laatste raadpleging 01.08.2013
- PAETZOLD, H. (1995), *Ernst Cassirer – von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- PAPINI, G. (1905/2004), *Het avondrood der filosofen [vert. Il crepuscolo dei filosofi]*, Soesterberg: Uitgeverij Aspect
- PAPINI, G. (1906/1984), 'Der Seelenbettler' [vert. 'Il mendicante di anime'], 83-91 in BORGES, J.L. [RED.], *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weitbrecht
- PAPINI, G. (1913/1984), 'Ein geistiger Tod' [vert. 'Una morte mentale'], 32-52 in BORGES, J.L. [RED.], *Der Spiegel auf der Flucht (Die Bibliothek von Babel, Band 19)*, Stuttgart: Edition Weitbrecht
- PEETERS, C. (1988), *Hollandse pretenties*, Amsterdam: De Harmonie
- PEETERS, C. (2008), *Gevoelige ideeën*, Amsterdam: De Harmonie
- PÉGUY, C. (1909/1917), *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris: Éditions de la Nouvelle Revue française
- PLATO (1970), *Het Symposium*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe
- PLATO (1975), *Politeia*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe
- PLATO (1980), *Verzameld werk. Tweede deel*, Antwerpen / Baarn: De Nederlandsche Boekhandel / Ambo
- PLINIUS (77/2004), *De wereld. Naturalis historia*, Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennepe
- PRINS, A. (2007), *Uit verveling*, Kampen: Klement
- RAMMSTEDT, O. (1991), 'On Simmel's Aesthetics: Argumentation in the Journal *Jugend*, 1897-1906', 125-144 in *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, Nr. 3
- RAMMSTEDT, O. (2015), 'Dokumente zu Simmels Leben und Werdegang', 141-459 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 24*, Berlin: Suhrkamp

- REHBERG, K.-S. (1993), 'Nachwort des Herausgebers', 751-786 in GEHLEN, A. (1962/1993), *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Gesamtausgabe Band 3*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- REHBERG, K.-S. (1994), 'Existentielle Motive im Werk Arnold Gehlens. "Persönlichkeit" als Schlüsselkategorie der Gehlenschen Anthropologie und Sozialtheorie', 491-542 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot
- REHBERG, K.-S. (2005), "'Ordnung ist kein Gefängnis." Zu Leben und Werk Arnold Gehlens', 9-34 in *Philokles*, Vol. 2005, Nr. 1/2
- RICŒUR, P. (1991), *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn: Ambo
- RILKE, R.M. (1922), *Die Sonette an Orpheus*, Leipzig: Insel Verlag
- ROBERT, M. (1982), *Franz Kafka's Loneliness*, London: Faber & Faber
- ROLLAND, R. (2014), *Au-dessus de la mêlée*, Paris: Payot
- RONDAS, J.P. & STEINER, G. (2004), 'Het legaat van de idiot. Basisintuities van George Steiner, lezer', 103-115 in RONDAS, J.P. (2006), *Rondas' Wereldbeeldenboek*, Kapellen / Kampen: Pelckmans / Klement
- ROSA, H. (2005), *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- ROSCHER, W.H. (1978), *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, III, 2, Hildesheim / New York: Georg Olms Verlag
- ROSE, G. (1978), *The Melancholy Science. An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, London: Macmillan Press
- ROSENZWEIG, F. (1920/1980), 'Jewish Learning and the Return to Judaism', 245-247 in MENDES-FLOHR, P.R. & REINHARZ, J. [REDS.], *The Jew in the Modern World. A Documentary History*, New York / Oxford: Oxford University Press
- ROSTEN, L. (1968), *The Joys of Yiddish*, New York: McGraw-Hill
- ROTH, J. (1927/2015), *Juden auf Wanderschaft*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag
- RÜBNER, T. (1994), 'Der unbekannte Freund Abraham Sonne', 81-95 in BEN YITZHAK, A. (1952/1994), *Es entfernten sich die Dinge. Gedichte und Fragmente*, München / Wien: Carl Hanser
- RUSKIN, J. (1859/1912/1998), 'Modern Manufacture and Design', 345-348 in HARRISON, C., WOOD, P. & GAIGER, J. [REDS.], *Art in Theory 1815-1900. An Anthology of Changing Ideas*, Oxford: Blackwell
- SALFELD, S. & BROYDÉ, I. (1906), 'Dyhernfurth', 24-25 in SINGER, I. [RED.], *The Jewish Encyclopedia. A Descriptive Record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. Volume 5*, New York / London: Funk and Wagnalls
- SAMSON, L. (1994), 'Gehlen und Scheler: Gehlens Anthropologie-Vorlesung von 1936', 569-603 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot

- SAXL, F. (1943), 'Die Geschichte der Bibliothek Warburgs', 433-449 in GOMBRICH, E.H. (1970/2006), *Aby Warburg. Eine intellektuelle Biographie*, Hamburg: Philo & Philo Fine Arts
- SCHELER, M. (1928/1962), *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern / München: Francke Verlag
- SCHELSKY, H. (1957/1965), 'Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?', 250-275 in *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*, Düsseldorf / Köln: Eugen Diederichs Verlag
- SCHNABEL, P.-E. (1995), 'Positivismus, Ästhetizismus, Impressionismus, Hegelianismus, Simmel-Renaissance in der Sackgasse?', 282-317 in DAHME H.-J. & RAMMSTEDT, O. [REDS.], *Georg Simmel und die Moderne. Neue Interpretationen und Materialien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SCHÜTZ, A. (1944), 'The Stranger: An Essay in Social Psychology', 499-507 in *The American Journal of Sociology*, Vol. 49, Nr. 6
- SCHWEMMER, O. (1997), *Ernst Cassirer: ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag
- SCHWEPPENHÄUSER, G. (2005), *Theodor W. Adorno zur Einführung*, Hamburg: Junius
- SILVER, D., LEE, M. & MOORE, R. (2007), 'The View of Life: A Simmelian Reading of Simmel's „Testament“', 262-290 in *Simmel Studies*, Vol. 17, Nr. 2
- SEEL, M. (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SEEMANN, A. (2012), *Weimar. Eine Kulturgeschichte*, München: Verlag C.H. Beck
- SENECA, L.A. (ca. 65 v.CHR.), *Quaestiones naturales, Liber I / Praefatio*, online, www.thelatinlibrary.com/sen/sen.qn1.shtml, laatste raadpleging 07.04.2017
- SIMMEL, G. (1894/1992), 'Das Problem der Sociologie', 52-61 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1896/1992), 'Soziologische Aesthetik', 197-214 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 5*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1900/1999), *Philosophie des Geldes. Georg Simmel Gesamtausgabe Band 6*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1901/1995), 'Die beiden Formen des Individualismus', 49-56 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1903/1995), 'Die Großstädte und das Geistesleben', 116-131 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1905/1995), 'Der Henkel. Ein ästhetischer Versuch', 345-350 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 7*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1907/1993), 'Die Ruine. Ein ästhetischer Versuch', 124-130 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1908/1992), 'Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung', 7-863 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 11*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1908/1993a), 'Vom Wesen der Kultur', 363-373 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

- SIMMEL, G. (1908/1993b), 'Das Problem des Stiles', 374-384 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 8*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1909/2001), 'Brücke und Tür', 55-61 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1910/2001), 'Soziologie der Mahlzeit', 140-147 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1911/2001), 'Der Begriff und die Tragödie der Kultur', 194-223 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 12*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1913/2003), 'Goethe', 7-270 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1914/1999), 'Deutschlands innere Wandlung', 13-29 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1914/2000), 'Henri Bergson', 53-69 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1914/2003), 'Deutschlands innere Wandlung', 271-285 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 15*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1914/2008a), 'Georg Simmel an Adolf Harnack. Brief vom 3. Januar 1914', 268-271 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1914/2008b), 'Georg Simmel an Graf Hermann Graf von Keyserling. Brief vom 22. April 1914', 312-315 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1915/1999), 'Die Idee Europa', 54-58 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1916/1999), 'Die Krisis der Kultur', 37-53 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1916/2000), 'Die Krisis der Kultur', 190-201 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 13*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1917/1999), 'Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)', 59-149 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1918/1999a), 'Der Konflikt der modernen Kultur. Ein Vortrag', 181-207 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1918/1999b), 'Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel', 209-425 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 16*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, G. (1918/2008), 'Georg Simmel an Graf Hermann Graf von Keyserling. Brief vom 18. Mai 1918', 952-959 in *Georg Simmel Gesamtausgabe Band 23*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SIMMEL, H. (1976), 'Auszüge aus den Lebenserinnerungen', 247-268 in BÖHRINGER, H. & GRÜNDER, K. [REDS.], *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- SINGER, K. (1958); 'Georg Simmel zum Dank', 294-298 in GASSEN, K. & LANDMANN, M. [REDS.], *Buch des Dankes an Georg Simmel. Briefe, Erinnerungen, Bibliographie*, Berlin: Duncker & Humblot

- SKIDELSKY, E. (2003), 'From epistemology to cultural criticism: Georg Simmel and Ernst Cassirer', 365-381 in *History of European Ideas*, Vol. 29
- SKINNER, Q. (1969), 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', 3-53 in *History and Theory*, Vol. 8, Nr. 1
- SLOTERDIJK, P. (2009), *Sferen III: Schuim. Plurale sferologie*, Amsterdam: Boom
- SLOTERDIJK, P. (2011), *Du mußt dein Leben ändern*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- SLOTERDIJK, P. (2013), *Ausgewählte Übertreibungen. Gespräche und Interviews 1993-2012*, Berlin: Suhrkamp.
- SOMBART, W. (1913), *Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus. Zweiter Band: Krieg und Kapitalismus*, München/Leipzig: Duncker & Humblot
- SOMBART, W. (1915), *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, München/Leipzig: Duncker & Humblot
- SONTHEIMER, K. (1994), 'Wieder die Leisetreteri der Historiker' 14-15 in *Die Zeit*, Vol. 49, Nr. 45
- STEINER, G. (1971), *In Bluebeard's Castle. Some Notes Towards the Redefinition of Culture*, New Heaven: Yale University Press
- STEINER, G. (1970/1998), *Language and Silence. Essays on Language, Literature and the Inhuman*, New Haven: Yale University Press
- STEINER, G. (1978a), *Heidegger*, Glasgow: Collins
- STEINER, G. (1978b), *On Difficulty and Other Essays*, New York / Oxford: Oxford University Press
- STEINER, G. (1991), *Heeft waarheid een toekomst?*, Baarn: Ambo
- STEINER, G. (1997), *No Passion Spent. Essays 1978-1996*, London: Faber and Faber
- STEINER, G. (1998), *After Babel. Aspects of language and translation*, Oxford: Oxford University Press
- STEINER, G. (2008), *My Unwritten Books*, London: Weidenfeld & Nicolson
- STEINER, G. (2013), *Universitas?*, Tilburg: Nexus Instituut
- STEINER, J. & KERBER, A. (2008), *Lost Paradise. Der Blick des Engels*, Bern: Zentrum Paul Klee
- STEUNEBRINK, G. (1999), 'Cultuur in functie van de cultuurindustrie', 89-109 in BOEY, K. & COOLS, A. [REDS.], *Kritiek van de despotische rede. Essays over de 'Dialectiek van de Verlichting'*, Leuven/Amersfoort: Acco
- SUETONIUS TRANQUILLUS, C. (121/1960), *The Lives of The Twelve Caesars. Translated by Robert Graves*, London: Penguin
- SUHRKAMP, P. (1947/1983), 'Zur Bücherverbrennung am 10. Mai 1933', 148 in SCHÖFFLING, K. [RED.], *Dort wo man Bücher verbrennt. Stimmen der Betroffenen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- THIES, C. (2000), *Arnold Gehlen zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag
- THYEN, A. (1989), *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- TIJMES, P. (1992), 'Arnold Gehlen: het antropologisch vertrekpunt', 177-204 in ACHTERHUIS, H. [RED.], *De maat van de techniek*, Baarn: Ambo
- TIMMS, E. (1986), *Karl Kraus. Apocalyptic Satirist. Culture and Catastrophe in Habsburg Vienna*, New Haven / London: Yale University Press

- TOMMISSEN, P. (1994), 'Gehlen – Pareto – Schmitt', 171-203 in KLAGES, H. & QUARITSCH, H. [REDS.], *Zur geisteswissenschaftlichen Bedeutung Arnold Gehlens*, Berlin: Duncker & Humblot
- TOULMIN, S. (1974), *The Uses of Argument*, Cambridge: Cambridge University Press
- TOULMIN, S. (1992), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: University of Chicago Press
- UEXKÜLL, J.V. (1909), *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin: Julius Springer
- VAN BUUREN, M. (1991), 'De interpretatietheorie van Paul Ricœur', 7-19 in RICŒUR, P. (1991), *Tekst en betekenis. Opstellen over de interpretatie van literatuur*, Baarn: Ambo
- VAN DEN BRINK, B. (1997), 'Gesellschaftstheorie und Übertreibungskunst. Für eine alternative Lesart der "Dialektik der Aufklärung"', 37-59 in *Neue Rundschau*, Vol. 108, Nr. 1
- VAN EEKERT, G. (1996), *Van wetenschap naar cultuur. Het subject van de cultuur in de neo-kantiaanse wijsbegeerte van de school van Marburg en in Ernst Cassirers filosofie van de symbolische vormen*, Leuven: KUL-HIW
- VAN REIJEN, W. (1987), 'Die Dialektik der Aufklärung gelesen als Allegorie' 192-209 in VAN REIJEN, W. & SCHMID NOERR, G. [REDS.], *Vierzig Jahre Flaschenpost: 'Dialektik der Aufklärung' 1947 bis 1987*, Frankfurt am Main: Fischer
- VANDE VEIRE, F. (2007), 'Het gemurmel van de sirenen', 71-79 in COOLS, A., HILLEN, S., LISKA, V. & OGER, E. [REDS.], *De macht van de sirene. Kennis en verleiding in de moderniteit*, Gent: Academia Press
- VANDENBERGHE, F. (2001), 'From Structuralism to Culturalism. Ernst Cassirer's Philosophy of Symbolic Forms' 479-497 in *European Journal of Social Theory*, Vol. 4, Nr. 4
- VANHEESWIJCK, G. (2011), 'Over de onuitroeibare metafysische behoefte. Reflecties van Kolakowski en Steiner', 72-76 in *Streven*, Vol. 78, Nr. 1
- VARGAS LLOSA, M. (2013), *De verdwenen cultuur / The Culture That Was*, Tilburg: Nexus Instituut
- VERBRUGGEN, F. (1992), 'Postmodernistische elementen bij Adorno/Horkheimer?', 107-127 in MORTIER, F. & VAN DEN ENDEN, H. [REDS.], *Tristes modernistes. Hoe modern is het postmodernisme?*, Gent: Masereelfonds
- WEBER, M. (1919/1996), *Wissenschaft als Beruf*, Berlin: Duncker & Humblot
- WEBER, M. (2008), *Briefe 1915-1917*, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
- WEBER, M. & Levine, D.N. (1972), 'Georg Simmel as a sociologist', 155-163 in *Social Research*, Vol. 39, Nr. 1
- WEIDERMANN, V. (2009), *Das Buch der verbrannten Bücher*, München: BTB Verlag / Random House
- WEINSTEIN, D. & WEINSTEIN, M.A. (1991), 'Georg Simmel: Sociological ~~Flâneur~~ Bricoleur' 151-168 in *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, Nr. 3
- WEIß, J. (1971), *Weltverlust und Subjektivität. Zur Kritik der institutionenlehre Arnold Gehlens*, Freiburg im Breisgau: Rombach
- WEISSMANN, K. (2000), *Arnold Gehlen. Vordenker eines neuen Realismus*, Bad Vibel: Edition Antaios

- WELLBERY, D.E. (2003), 'Stimmung', 703-733 in BARCK, K. [RED.] *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*, Stuttgart: Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- WELLEK, R. (1982), *The Attack on Literature and Other Essays*, Brighton: Harvester Press
- WELLMER, A. (1985), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- WEYNS, W. (1990), *De sociologie van Jürgen Habermas*, Leuven: Acco
- WEYNS, W. (2004), *Het tijdperk van de maatschappij*, Leuven: Acco
- WHYTE, I.B. & FRISBY, D. (2012) [REDS.], *Metropolis Berlin 1880-1940*, Berkeley: University of California Press
- WILHELMY-DOLLINGER, P. (2000), *Die Berliner Salons*, Berlin: Walter de Gruyter
- WILSON, E. (1931/2004), *Axel's Castle. A Study of the Imaginative Literature of 1870-1930*, New York: Farrar, Straus and Giroux
- WINDELBAND, W. (1894/1915), 'Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede', 136-160 in *Präludien: Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte. Zweiter Band*, Tübingen: J.C.B. Mohr
- WÖHRLE, P. (2010), *Metamorphosen des Mängelwesens. Zu Werk und Wirkung Arnold Gehlens*, Frankfurt / New York: Campus Verlag
- WOLFF, K.H. (1964), *The Sociology of Georg Simmel*, New York: Free Press
- ZENZ, H. (2003), *Georg Simmel. Biographie*, online, <http://www.helmut-zenz.de/hzsimmel.html#biographie>, laatste raadpleging 30.08.2015
- ZIJDERVELD, A.C. (1971), *De abstracte samenleving: een cultuurkritische analyse van onze tijd*, Meppel: Boom
- ZIJDERVELD, A.C. (1982), *De tirannie van het cliché*, Deventer: Van Loghum Slaterus
- ZIJDERVELD, A.C. (2000), *The Institutional Imperative. The Interface of Institutions and Networks*, Amsterdam: Amsterdam University Press
- ZWEIG, S. (1925/1983), 'Die Monotonisierung der Welt', 265-273 in KAES, A. [RED.], *Weimarer Republik. Manifeste und Dokumente zur deutschen Literatur. 1918-1933*, Stuttgart: J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung
- ZWEIG, S. (1944/1990), *De wereld van gisteren. Herinneringen van een Europeaan*, Amsterdam: De Arbeiderspers

PERSONENREGISTER

A

Adelung, J.C. · 62
Adorno, T.W. · iii, xii, xiii, 22, 30, 95, 108,
168, 188, 208, 214, 219, 225–94, 297, 298,
299, 301
Agathon · 34
Alcibiades · 88
Améry, J. · 98, 99
Anaximander · 169
Anders, G. · 157
Andreas-Salomé, L. · 112
Aperghis, G. · ii
Apostel, L. · 238, 249
Arendt, H. · 32, 203
Aristophanes · 34
Aristoteles · 31, 124, 135, 158
Arnim, B.v. · 86
Arnold, M. · vi, 65–67, 68, 71, 72, 82, 102,
104, 107, 245, 287, 301
Arp, H. · vii
Asch, S. · 94
Augé, M. · 163
Augustinus, A. · 2

B

Bacon, F. · 77, 237
Ball, H. · vii
Bartels, A. · 87, 90
Barthes, R. · 35
Bataille, G. · 244
Baudelaire, Ch. · vii
Bauman, Z. · iii, iv, xii, 18, 19, 67, 92, 93,
145, 148, 150, 154, 157, 163, 164, 167, 199,
291, 297, 301
Beckett, S. · 161–67, 190
Beer-Hofmann, R. · 94
Beerling, R.F. · 39
Beethoven, L.v. · 77
Ben Yitzhak, A. · *Zie Sonne, A.*

Benda, J. · xv
Benjamin, W. · 3, 95, 147, 149, 154, 188,
204, 218, 244, 277
Bennett, T. · 260
Bentham, J. · 213
Berg, A. · 84, 86, 291
Berger, P.L. · 163, 168, 216, 217
Bergson, H. · 49, 51, 141
Berkeley, G. · 124, 213, 237
Berlin, I. · 262
Berlioz, H. · 86
Bermann, G. · 94
Bischof, N. · 184
Bismarck, O.v. · 77, 83
Blanchot, M. · 224
Bloch, E. · 85, 266
Blumenbach, J.F. · 168
Bolk, L. · 168, 173, 175
Borges, J.L. · 67
Boulez, P. · 291
Bourdieu, P. · 36, 78
Brahe, T. · 64, 237
Braunschweig-Wolfenbüttel, A.A.v. · x,
86
Bricmont, J. · 59
Britten, B. · 9
Broch, H. · 293
Brod, M. · 153
Brouwers, J. · 99
Bruno, G. · 63, 257
Büchner, G. · 84
Buonarotti, M. · 114
Burckhardt, J. · 230

C

Caesar · 88
Cage, J. · 32
Camus, A. · 151
Canetti, E. · 80, 81, 293
Carlyle, T. · 66, 67
Carnap, R. · 30

Cassirer, E. · xii, 27, 90, 95, 109, 111, 124–38, 178
Cato, M.P. · 99
Celan, P. · 36, 98, 99
Cézanne, P. · 87
Chamberlain, A.N. · 95
Charmides · 3
Chatterton, T. · 99
Churchill, W. · 95
Cicero, M.T. · 2
Cioran, É. · iii
Cleynaerts, N. · 63
Coché, F. · 231
Cohen, H. · 124, 131, 259
Collins, J. · 272
Comte, A. · 5, 65, 68, 69
Confucius · 45
Cosser, L.A. · 78
Courbet, G. · 87
Craig, E.G. · 87
Critias · 3
Curtius, E.R. · xv, 90, 125, 163, 164

D

d'Alembert, J.L.R. · v, 207
Dante · 88
Danton, G. · 212
Darwin, Ch.R. · vi, 167, 170, 174, 177, 178, 184
De Mul, J. · 13
Descartes, R. · 269
Dehmel, R. · 87
Delacroix, E. · 87
Deleuze, G. · 103, 105, 106, 107, 153, 154, 157, 269, 274
Democritus · 65
Derrida, J. · 35, 37, 38, 224, 269, 274
Descartes, R. · 8, 125, 213, 234
Dessauer, F. · 133
Dickens, Ch. · 234
Diderot, D. · v
Dilthey, W. · 6–17, 25, 29, 34, 42, 45, 49, 52
Döblin, A. · 94
Donne, J. · vi, 64–65, 67, 68, 71, 72, 82, 102, 104, 107, 287
Dostojewski, F.M. · v, 70, 73
Dreyfus, A. · xv
Dürer, A. · 90

Durkheim, É. · 99, 250, 252, 299

E

Eagleton, T. · 273
Einstein, A. · 96
Elias, N. · iv, 91
Eliot, T.S. · 66, 166
Ellul, J. · 204
Elster, L. · 113
Empedocles · 99
Engels, F. · 149
Ensor, J. · 79
Erasmus, D. · 62, 63, 257
Eyth, M. · 133

F

Falconet, É.-M. · 58
Feuerbach, L.A. · 289
Feyerabend, P. · 6
Fichte, J.G. · 58, 77, 213, 237
Fiedler, K. · 105
Flaubert, G. · vii
Ford, H. · 209
Förster-Nietzsche, E. · 87, 90
Foucault, M. · 37, 248, 269
Fourier, Ch. · 164, 210
Franz Joseph I · 56, 74
Freud, S. · 99, 127, 153, 211
Freyer, H. · 185, 203
Friedländer, J. · 110, 113
Friedrich II · 77
Friedrich, C.D. · 159
Frisby, D. · xii
Fromm, E. · 252

G

Gadamer, H.-G. · xi, xvi, 3–24, 28–60, 95, 124, 179, 203, 234, 258, 272, 285
Gadamer, H.-G.. · 298
Gay, P. · 88, 90
Gehlen, A. · iii, xii, xiii, 108, 145, 157–218, 246, 250, 251, 253, 257, 260, 297, 298, 299
Gehlen, A.. · 299

George, S. · 1, 87, 88–89, 90, 91, 112, 132, 168, 182
Gide, A. · 87
Godin, J.-B. · 164, 210
Goebbels, H. · 32
Goebbels, J. · 97
Goethe, J.W.v. · iv, v, x, xii, 5, 15, 29, 57, 58, 66, 75, 77, 83–91, 92, 97, 114, 118, 119, 132, 154, 159, 164, 165, 166, 190, 198, 203, 207, 211, 218, 242, 259, 261, 297, 298
Goffman, E. · 199
Goudsblom, J. · iii, vii, viii
Gould, S.J. · 175
Grass, G. · 165
Groethuysen, B. · 139
Gropius, W. · 87
Guattari, F. · 153, 154, 157, 269
Gumbrecht, H.U. · xi, 1, 6, 46
Gundolf, F. · 88

H

Haar, M. · 103, 269
Habermas, J. · 6, 78, 191, 192, 203, 207, 212, 216, 217, 250
Hadjinicolaou, N. · 36
Hall, S. · 260
Hamel, C. · 231
Hančar, F. · 168
Hansteen, H.M. · 241, 242
Hartman, G. · iii, xii
Hauptmann, G. · 87
Hauriou, M. · 193
Hauter, Ch. · 114
Hegel, G.W.F. · vi, 9, 13, 24, 30, 69, 77, 125, 162, 182, 213, 227, 237, 247, 251, 259
Heidegger, M. · xi, 4, 7, 15–38, 46, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 85, 108, 138, 167, 178, 204, 213, 247, 255, 256, 264, 272, 285, 293
Heine, H. · 83, 95, 96, 97
Helmholtz, H.v. · 166
Helmont, J.B.v. · 237
Herder, J.G.v. · 5, 75, 86, 125, 166, 168, 185–88, 259
Hesse, H. · 203, 204
Himmelfarb, G. · *xiii*
Hindemith, P. · 291
Hindenburg, P.v. · 100

Hitler, A. · vii, 86, 87, 91, 100, 107, 167, 168, 292
Hobbes, T. · 77, 169, 213, 243
Hobsbawm, E. · 74
Höcker, A. · 156
Hofmannsthal, H.v. · 58, 87, 88
Hohendahl, P.U. · 255
Holst, H.R. · 239
Homerus · 220, 222, 224, 231, 281, 289
Honneth, A. · 241, 242, 262
Hopkins, J. · 6
Horkheimer, M. · iii, xii, xiii, 95, 108, 219, 225–80, 299
Hughes, H.S. · xvi
Huizinga, J. · iii, vi, vii, viii, x, 48
Hullot-Kentor, R. · 258
Humboldt, A.v. · 5, 96
Humboldt, W.v. · 5, 58, 96, 126, 129
Husserl, E.G.A. · 17, 182
Hutten, U.v. · 62
Huxley, A. · 255
Huxley, J. · 170

I

Ibsen, H. · xi, 253
Illich, I. · 204
Ingold, F.Ph. · xv, 1
Itten, J. · 87

J

Jacobsen, J.P. · vi, ix
Jankélévitsj, V. · 99
Janouch, G. · 153
Jaspers, K. · 31, 32, 54, 56, 193
Jay, M. · xii
Jean Paul · 83, 203
Jonas, H. · 32
Joyce, J. · 224

K

Kafka, F. · xii, 145, 151–59, 161–67, 180, 190, 203, 211, 221–22, 254, 255, 281, 301
Kandinsky, W. · 87, 159, 160, 204

Kant, I. · 11, 13, 30, 31, 40, 62, 72, 114, 124,
127, 131, 169, 178, 213, 237, 247, 254, 259,
262, 277, 285, 294
Kantorowicz, G. · 112
Kapp, E. · 133
Kapp, W. · 91
Käuser, A. · 168, 260, 261, 262
Kepler, J. · 64
Kessler, H. · 79, 87, 88, 90, 91, 138, 298
Keyserling, H. · 87, 109, 113, 116, 143, 298
Kierkegaard, S.A. · 164, 213
Kincl-Simmel, G. · 111, 113
Klages, L. · 88, 132, 133, 138, 182
Klee, P. · 87, 160, 244
Kleist, B.H.W.v. · v, 88, 99
Klemperer, V. · ix, 80, 83, 95, 96, 242
Klopstock, F.G. · 88
Kollwitz, K. · 112
Koselleck, R. · 92
Kracauer, S. · iii, 111, 147–54, 204, 208, 218,
261
Kraus, K. · iii, vi, vii, 80–84, 88, 95, 107,
115, 122, 148, 149, 204, 218, 242, 276, 283,
285, 292, 297
Kuhn, T. · 6, 7
Kundera, M. · 159

L

Lacan, J. · 49
Lachenmann, H. · 32
Lakatos, I. · 6, 25
Lawrence, D.H. · 164
Lazarus, M. · 110
Lenger, F. · 78
Lepénies, W. · 157, 163, 188, 194, 203
Lepsius, R. · 111
Lepsius, S. · 111, 112, 298
Lessing, G.E. · v, 165
Lévi-Strauss, C. · 274
Leyhausen, P. · 184
Liebknecht, K. · 85
Lissauer, E. · 75, 79
Liszt, F. · 86
Litt, T. · 181
Locke, J. · 77
Loerke, O. · 94
Lovejoy, A.O. · xvi
Löwith, K. · 32

Luhmann, N. · 44, 203
Lukács, G. · 30, 111, 253, 271, 273, 289
Lüttwitz, W.v. · 91
Luxemburg, R. · 85
Lyotard, J.-F. · 269

M

Maffesoli, M. · iv, 145, 163, 274
Magris, C. · 74, 83
Mahler, G. · 291
Mahn, A. · 181
Malinowski, B. · 197
Mallarmé, S. · 84
Manet, É. · 87
Manguel, A. · 223
Mann, T. · iv, v, 9, 15, 97, 101, 161, 162, 167,
249
Mannheim, K. · 41, 163
Marcus Aurelius · 72
Marcuse, H. · 32, 250
Marx, K. · iv, 149, 170, 213, 259, 288, 289,
299
Mayer, H. · 157
Mead, G.H. · 203
Mendel, G. · 170
Michels, R. · iv
Mijsberg, W.A. · 173
Mill, J.S. · 77
Miller, J.H. · *xiii*
Moholy-Nagy, L. · 84, 87
Mommsen, T. · 110
Mondriaan, P. · 159, 160, 204
Monet, C. · 87
Montaigne, M. · 63, 132, 257
Morus, T. · 63
Muche, G. · 87
Müller, H. · ii, 84
Munch, E. · 87, 245
Musil, R. · 9, 15, 75, 154, 161, 162, 165, 167,
204, 266
Mussolini, B. · 87

N

Natorp, P. · 31, 124
Naumann, F. · 199
Nero · 168, 212

Nietzsche, F.W. · v, 13, 67, 69, 71, 72, 73, 77,
82, 88, 97, 99, 101–8, 114, 120, 164, 168,
172, 173, 188, 190, 213, 229, 238, 259, 267,
280, 288, 292, 293
Nisbet, R. · iii
Noerr, G.S. · 225
Novalis · 99

O

Oranje-Nassau, S.v. · 86
Ortega y Gasset, J. · iii, 111, 148, 149, 154,
204, 211, 218, 266
Ovidius · ix, 45, 297
Owen, R. · 164

P

Panofsky, E. · 90, 125
Papini, G. · vi, 72, 82, 102, 104, 107, 204,
287
Paracelsus · 88
Pareto, V. · 194, 195, 196, 202, 213
Park, R. · 146
Parsons, T. · 41, 44
Pavese, C. · 99
Pawlowna, M. · 86
Péguy, Ch. · xiv, xv
Phaedrus · 3
Plato · 3, 17, 33, 49, 51, 124, 135, 158, 169,
220, 223
Play, F. le · 5
Plessner, H. · 168, 178
Plinius · 168, 171, 172, 173, 176
Plutarchus · 158
Poe, E.A. · 67
Popper, K. · 279
Portmann, A. · 168, 175–76, 178, 184
Pound, E. · 164
Prigogine, I. · 6
Protagoras · 169
Proust, M. · 211, 288
Pythagoras · 8

Q

Quentin, Q. · 47

Quételet, A. · 5

R

Rabelais, F. · 63
Rambach, J.J. · 37
Ranke, L.v. · 12, 46
Rathenau, W. · 79, 91, 96, 138
Rehberg, K.-S. · 167, 185
Renault, L. · 209
Renoir, A. · 87
Rickert, H. · 259
Ricœur, P. · 12, 25, 28, 49–54, 56
Rijn, R.H.v. · 114
Rilke, R.M. · vi, 80, 84, 87, 178
Robbe-Grillet, A. · 78
Robespierre, M. de · 74, 212
Rodin, A. · 87, 114
Rolland, R. · xv, 80, 94, 116, 117
Roosevelt, F.D. · 95
Rosa, H. · 206
Rosenzweig, F. · 84, 85
Rosten, L. · 152
Roszak, T. · 250
Roth, J. · 75, 94, 110
Rothacker, E. · 193
Rousseau, J.-J. · 3, 39, 127, 170, 186, 213
Ruskin, J. · 136
Russell, B. · 288

S

Sachsen-Weimar-Eisenach, C.A.v. · 86
Sachsen-Weimar-Eisenach, C.F.v. · 86
Sade, D.A.F. de · 243
Saint-Saëns, C.. · 244
Saint-Simon, C.H. de · 5
Sartre, J.-P. · iii, 99, 151
Saussure, F. de · 49
Saxl, F. · 90
Schäfer, D. · 146
Scheler, M. · 138, 146, 168, 181, 182, 183, 188
Schelsky, H. · 215
Schiller, J.C.F.v. · v, 58, 77, 83, 86, 165, 166,
239, 261
Schlegel, A.W. · 27
Schleiermacher, F. · 10, 11, 12, 15, 34, 37,
46, 49, 52

Schlemmer, O. · 87
Schmitt, C. · 167
Schnitzler, A. · 94
Scholem, G. · 90, 125, 244
Schönberg, A. · 86, 276, 291
Schopenhauer, A. · 3, 69, 70, 83, 114, 182,
229, 243, 259, 264, 265, 291
Schubert, F. · x, 297
Schulze, G. · 210
Schütz, A. · 146, 147
Schwemmer, O. · 133
Schwitters, K. · vii, 84
Seel, M. · 289
Seneca, L.A. · v, 63, 167, 260, 280
Shakespeare, W. · ii, 88, 128, 210
Simmel, G. · iii, vii, xii, xiii, 76, 78, 88, 107,
108–44, 145–54, 157, 168, 198, 204, 208,
218, 250, 261, 297, 298, 299
Simmel, H. · 111, 114
Simons, O. · 156
Sloterdijk, P. · xv, 163, 188–92, 203, 216,
262
Socrates · 3, 34, 49, 54, 169, 247
Sokal, A. · 59
Sombart, W. · 76, 77, 78, 79, 115, 150
Sonne, A. · 82, 293
Sontag, S. · 36
Sontheimer, K. · 78
Spencer, H. · 69, 77, 170
Spengler, O. · iii, vi, vii, 85, 204
Spinoza, B. · 213, 249, 269
Steiner, G. · iii, ix, x, xi, xii, 18, 19, 27, 59,
63, 82, 85, 97, 98, 100, 157, 166, 204, 210,
258, 294, 299, 300, 301
Steinthal, H. · 110
Stengers, I. · 6
Stifter, A. · 159
Stockhausen, K. · 291
Strauss, R. · 80, 86
Strindberg, A. · 164
Suarès, A. · xv
Suetonius Tranquillus, C. · 212
Suhrkamp, P. · 94
Süßmilch, J.P. · 186
Szondi, P. · 99

T

Taylor, F.W. · 209

Thies, C. · 170, 216
Thoreau, H.D. · 164, 210
Thyen, A. · 225
Tiberius · 223
Tijmes, P. · 205, 216
Tillich, P. · 90, 125
Tocqueville, A. de · 279
Tolstoj, L.N. · v
Tommissen, P. · 195
Tönnies, F. · 75, 76, 90
Toulmin, S. · 65
Trilling, L. · 107
Tzara, T. · vii

U

Uexküll, J.v. · 168, 177, 178, 179, 187

V

Valéry, P. · 84
Van de Velde, H. · 87, 88
Van Doesburg, T. · 87
Van Eeden, F. · 164, 210
Van Gogh, V. · 164
Van Ostaijen, P. · vii, 1
Van Reijen, W. · 233
Van Rysselberghe, T. · 87
Vande Veire, F. · 220
Vargas Llosa, M. · 66
Veblen, T. · 277
Vergillius · 220
Verhaeren, E. · 79
Vico, G. · 125, 249

W

Wagenfeld, W. · 136
Wagner, R. · 291
Warburg, A. · 59, 89–91, 125, 163, 168
Warren, A. · 36
Weber, A. · 41, 163, 194
Weber, M. · iv, 7, 41–46, 54, 75, 76, 111, 113,
115, 150, 259, 299, 300
Webern, A.v. · 86, 291
Weiß, J. · 195, 212
Weissmann, K. · 216

Wellbery, D.E. · 57
Wellek, R. · 36
Wellmer, A. · 262
Wieland, C.M. · 5, 86, 166
Wiese, L.v. · 44
Wilhelmy-Dollinger, P. · 112
Windelband, W. · 6, 111
Winkelried, A. · 183
Wollin, R. · 32
Wordsworth, W. · *xiii*

Y

Yorck von Wartenburg, P. · 15, 16, 17, 45

Z

Zijderveld, A.C. · 163, 168, 197, 216, 300
Zola, É. · 288
Zweig, S. · iv, v, 70, 73, 79, 80, 94, 95, 99,
117

Cursief gedrukte paginanummers verwijzen naar relevante vermeldingen in voetnoten.