



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt

de Wilde, M.

Publication date
2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. [, Universiteit van Amsterdam]. Vossiuspers - Amsterdam University Press.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Katechon en engel

Politieke theologie in het late werk

‘Wo Gefahr ist, wächst das Rettende auch’

Friedrich Hölderlin

Op 31 januari 1933, een etmaal na Adolf Hitlers benoeming tot Rijkskanselier, noteert Carl Schmitt in zijn dagboek: ‘Heb mijn lezing afgezegd. Kon niet werken. Absurde omstandigheden. Lees de krant. Ontzetting, vlagen van woede. Dat is hoe de dag verliep’.¹ In deze voor het lot van Duitsland bepalende winterdagen gaat Schmitt, inmiddels hoogleraar staatsrecht te Berlijn, gebukt onder aanvallen van somberheid. Wat met de wetenschap van nu verbazingwekkend mag lijken, vinden wij in zijn dagboeknotities van toen ondubbelzinnig uitgesproken: het nieuws van Hitlers machtsovername brengt in hem aanvankelijk gevoelens van teleurstelling, zelfs een diepe verslagenheid teweeg. Want Hitlers zege betekent tevens de ondergang van het politieke regime waarmee Schmitts carrière sinds een kleine twee jaar nauw is verbonden.

In de zomer van 1930 verliest het gematigd conservatieve kabinet van Rijkskanselier Heinrich Brüning zijn meerderheid in de Rijksdag. Niet bereid om Brünings aftreden te aanvaarden besluit Rijkspresident Paul von Hindenburg, zich beroepend op artikel 48 van de Weimarer Constitutie, een uitzonderingstoestand af te kondigen en het parlement te ontbinden. In het verhitte debat dat volgt, betuigt Schmitt openlijk zijn steun aan de president. Hij betoogt dat Hindenburg, door het kabinet zonder parlementaire meerderheid aan te houden, heeft gehandeld in overeenstemming met de zin en geest van de constitutie. Want in tijden van crisis, zo stelt de jurist, heeft de president als ‘neutrale instantie’ tot

¹ Geciteerd in Quaritsch, H. (1986), *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Berlijn, Duncker und Humblot, 91.

taak te voorkomen dat de constitutionele orde uiteenvalt in de wanorde van smalle, met elkaar conflicterende partijbelangen. Hindenburg, zo concludeert Schmitt, heeft zich van zijn presidentiële taak gekweten; hij heeft gehandeld als ‘hoeder van de constitutie’.²

Achteraf valt moeilijk te zeggen wat voor Weimars constitutionele orde fataler is geweest, de kwaal van een dreigende anarchie of de remedie van de uitzonderingstoestand.³ Vast staat dat de nationaal-socialisten tijdens de daaropvolgende parlementsverkiezingen in september maar liefst 18 procent van de stemmen behalen, zodat de antidemocratische partijen (NSDAP, DNVP en KPD) nu bijna de helft van de zetels in de Rijksdag bekleden. Zeker is ook dat de gematigde meerderheid vervolgens haar kansen op een werkbare consensus verspeelt, waardoor het parlement vleugellam raakt, bron van teleurstelling voor de een, van minachting voor de ander. De opmars van de nationaal-socialisten lijkt intussen onstuitbaar geworden. Tijdens de presidentsverkiezingen van april 1932 weet Hitler 37 procent van de stemmen voor zich te winnen; hij wordt met gevaarlijk kleine marges door de zittende president verslagen. Nationaal-socialistische milities beheersen de straten van Berlijn; met slechts een kwart van hun mankracht moet het reguliere leger machteloos toezien.

In mei 1932 besluit Hindenburg, onder toenemende druk van de nationaal-socialisten, Brüning te vervangen door de aartsconservatief Franz von Papen. Al gauw wordt duidelijk dat Papen de crisis evenmin zal bezweren; hij blijkt de situatie zelfs te verergeren, daar hij al te opzichtig met de nationaal-socialisten sympathiseert. Reeds na enkele maanden ziet Hindenburg zich genoodzaakt Papen de wacht aan te zeggen en de voormalig generaal Kurt von Schleicher in zijn plaats te benoemen. Aange trokken als adviseur van de nieuwe Rijkskanselier, bepleit Schmitt een uitzonderingstoestand af te kondigen om zo de anticonstitutionele partijen effectief te kunnen bestrijden. Schleicher is daartoe wel bereid, niet echter

² Schmitt, C. (1969, oorspr. 1931), *Der Hüter der Verfassung*, Berlijn, Duncker und Humblot.

³ Karl Dietrich Bracher is eenduidig de laatste opvatting toegedaan: de uitzonderingstoestand en de daarmee verbonden bevoegdheden van de Rijkspresident (om de Rijksdag te ontbinden, om de Rijkskanselier en zijn regering te benoemen en te ontslaan) ‘heeft sinds 1930 in de hand van Hindenburg eerst de uitschakeling van de Rijksdag (...) en ten slotte ook de koers van een terroristische machts-greep van een minderheidsregering onder Hitler mogelijk gemaakt’ (in Bracher, K.D. (1972), *Die deutsche Diktatur. Entstehung, Struktur, Folgen des Nationalsozialismus*, Keulen, Kiepenheuer und Wietsch, 186).

Hindenburg, die nu zelf een meer duurzame oplossing voorstaat na zich zo lang vruchteloos op zijn uitzonderingsbevoegdheden te hebben beroepen. Daarop is Schleicher, verstoken van presidentiële steun, gedwongen af te treden. Het duurt niet lang eer een opvolger is gevonden: op 30 januari wordt Adolf Hitler door Hindenburg benoemd tot Rijkskanselier. Daarmee komt Duitslands eerste democratie voortijdig tot een einde.

Hoewel de benoeming van Hitler als zodanig niet ‘illegaal’ of ‘ondemocratisch’ kan worden genoemd⁴, was zij mogelijk gemaakt door een ‘presidentieel stelsel’ dat zich met de ‘zin’ van de constitutie moeilijk liet verenigen. Dit stelsel berustte op de uitzonderingsbevoegdheden van artikel 48, waarop Hindenburg zich, in strijd met de bedoelingen van de wetgever⁵, ook buiten directe noodsituaties was gaan beroepen teneinde minderheidskabinetten in het zadel te houden. Anders dan Eberhard Jäckel beweert, vond het kabinet-Hitler niet zijn juridische grondslag in artikel 48.⁶ Zo heeft Hindenburg zich feitelijk niet een maal hoeven beroepen op zijn uitzonderingsbevoegdheden om Hitler aan de macht te brengen of te houden. Tegelijkertijd lijkt het vermoeden echter gerechtvaardigd dat de overgang naar het Derde Rijk zonder het veelvuldige beroep van de Rijkspresident op artikel 48 in de daaraan voorafgaande jaren minder waarschijnlijk was geweest.

⁴ Zo was Hindenburg – kort tevoren zelf herkozen tot Rijkspresident – op grond van artikel 53 van de constitutie bevoegd om de Rijkskanselier te benoemen. Nadat hij verschillende minderheidskabinetten met een beroep op artikel 48 aan de macht had geholpen, trachtte hij thans, met de benoeming van Hitler, recht te doen aan de parlementaire verhoudingen. Hitler was niet zijn eerste keus (dat was veeleer Papen); het was de verkiezingsuitslag die hem ertoe bracht de leider van de NSDAP te benoemen. Bij de verkiezingen van november had de NSDAP 33 procent van de stemmen behaald. Hoewel zij ten opzichte van de verkiezingen van april 3 procent had verloren, was zij met 196 afgevaardigden in de rijksdag de grootste partij gebleven (vergelijk Friesenhahn, E. (1980), ‘Zur Legitimation und zum Scheitern der Weimarer Reichsverfassung’, in Erdmann, K.D. en Schulze, H. (red.), *Weimar. Selbstpreisgabe einer Demokratie*, Düsseldorf, Droste, 91 en 93; vergelijk ook Huber, E.R. (1984), *Deutsche Verfassungsgeschichte. Ausbau, Schutz und Untergang der Weimarer Republik*, Stuttgart, Kohlhammer, band VII, 1264).

⁵ Zo ziet dit artikel op situaties waarin de ‘openbare veiligheid en orde in aanzienlijke mate verstoord of bedreigd wordt (*die öffentliche Sicherheit und Ordnung erheblich gestört oder gefährdet wird*)’ (artikel 48 lid 2 WRV).

⁶ Jäckel, E. (1983), ‘Der Machtantritt Hitlers. Versuch einer geschichtlichen Erklärung’, in Rittberger, V. (red.), 1933. *Wie die Republik der Diktatur erlag*, Stuttgart, Kohlhammer, 124-125.

Door de ruime uitleg van artikel 48 was het parlement namelijk goeddeels buiten spel komen te staan. Mede hieraan was het electorale succes van de antidemocratische partijen te danken. In dit verband suggereren Karl Dietrich Erdmann en Hagen Schulze zelfs dat de ‘zelfprijsgave van de democratie’ niet op 30 januari 1933, maar al op 27 maart 1930 is te dateren, het moment waarop de laatste meerderheidsregering van de Weimar Republiek ten val kwam. Deze ‘grote coalitie’ (SPD, Zentrum, DDP en DVP) viel vanwege interne meningsverschillen, terwijl zij op dat moment nog over een ruime meerderheid in de rijksdag beschikte. Drie jaar later was deze meerderheid tot een kleine minderheid geslonken.⁷ Dit brengt Erdmann en Schulze tot de conclusie dat ‘het vrijwillige afstand doen door de Rijksdag van zijn parlementaire verantwoordelijkheid voor wetgeving en regeringsvorming door de voortijdige beëindiging van de grote coalitie (...) het einde van de Weimarer democratie markeert, ook al bleef de Republiek onder de presidentiële regeringen nog enige jaren bestaan’.⁸

Dat juist artikel 48 van de Weimarer Constitutie, dat was ontworpen om de constitutionele orde te beschermen tegen anticonstitutionele partijen, aan deze ‘zelfprijsgave van de democratie’ heeft bijgedragen, roept een reeks van vragen op: hoe is het mogelijk dat een ‘constitutie die tekstueel vergelijkbaar is met de onze, in een pluralistische samenleving zoals de onze,’⁹ schijnbaar zo eenvoudig onder druk van extremistische partijen kon bezwijken? En hoe kan het dat juist die bepalingen van de Weimarer Constitutie die waren geconcipieerd om de constitutionele orde te beschermen – hierbij is vooral te denken aan artikel 48 – tot de voornaamste oorzaken van haar ondergang gerekend moeten worden? En hoe, ten slotte, kon de uitzonderingstoestand die was bedoeld om een noodsituatie te bedwingen, worden aangegrepen om de overgang naar een ander, meer autoritair regime te forceren?¹⁰

⁷ Tijdens de verkiezingen van maart 1933 behaalde zij nog slechts 8 procent van de stemmen (in Friesenhahn (1980), 94).

⁸ Erdmann en Schulze (1980), 346.

⁹ Kennedy, E. (2004), *Constitutional failure. Carl Schmitt in Weimar*, Durham en Londen, Duke University Press, 7.

¹⁰ Dat deze vragen niet alleen voor historici van belang zijn, blijkt uit de hypothese die de Amerikaanse politicoloog Clinton Rossiter in 1948 formuleerde: ‘Geen democratie doorstond ooit een periode van een ingrijpende constitutionele dictatuur zonder enige permanente en vaak onwenselijke wijziging van haar bestuurlijke schema, en in meer dan een geval is een institutie van constitutionele dictatuur gekeerd tegen de orde die zij had moeten beschermen’ (in Rossiter, C. L. (1948), *Constitutional dictatorship. Crisis government in the modern democra-*

Deze vragen hebben ook Schmitt intensief beziggehouden. In hoofdlijnen suggereert hij het volgende antwoord: zolang degene die in de uitzonderingstoestand over soevereine bevoegdheden beschikt zijn verantwoordelijkheid neemt voor de constitutie, dat wil zeggen, de formele bepalingen daarvan opschort teneinde haar onderliggende ratio en overtuigingen te bewaren, zal de uitzonderingstoestand uiteindelijk onderdrukt en de grondwettelijke orde hersteld kunnen worden. Maar diezelfde constitutie is gedoemd haar kracht en betekenis te verliezen indien de soeverein, belast met de opgave haar te beschermen, niet tevens bereid is haar meest fundamentele principes, haar ‘zin’ en haar ‘geest’, te respecteren. In dat laatste geval dreigt de tijdelijke opschorting van het recht om te slaan in een blijvende vernietiging van de normen en de uitzonderingstoestand de regel te worden.¹¹

Het probleem van anticonstitutionele partijen die, door de formele en neutrale procedures van de democratische rechtsstaat strategisch te gebruiken, trachten deze tegen zichzelf te keren, heeft Schmitt uitvoerig in zijn vooroorlogse werk besproken. Zo bekritiseert hij rechtspositivisten als Hans Kelsen en Hugo Preuss die de weerbaarheid van de constitutionele orde tegenover anticonstitutionele partijen zouden hebben ondergraven door haar ‘politieke substantie’ te veronachtzamen. Schmitt maakt in zijn *Verfassungslehre* (1928) een onderscheid tussen enerzijds het ‘rechtsstatelijke bestanddeel’ van de constitutie, dat wil zeggen de rechten en vrijheden van burgers alsmede de taken en bevoegdheden van staatsorganen, en anderzijds haar ‘politieke bestanddeel’, dat wil zeggen de bepalingen die betrekking hebben op de staatsvorm.¹² Wanneer het voortbestaan van de constitutionele orde als zodanig op het spel staat, bijvoorbeeld vanwege activiteiten die anticonstitutionele partijen ontplooiën, is de Rijkspresident volgens Schmitt bevoegd de rechtsstatelijke bepalingen van de constitutie tijdelijk op te schorten teneinde haar ‘politieke substantie’ veilig te stellen. Zo is hij bijvoorbeeld gerechtigd de vrijheid van

cies, Princeton, Princeton University Press, 13). De ondergang van de Weimar Republiek, zo suggereert Rossiter, staat niet op zichzelf, maar illustreert een gevaar dat dreigt voor alle democratieën die trachten zich te weer te stellen tegen anticonstitutionele partijen. Vergelijk hierover: Wilde, M. de (2006), ‘Safeguarding the constitution with and against Carl Schmitt’, in *Political theory*, jaargang 34, nummer 4, 510-515.

¹¹ Vergelijk Kennedy (2004), 173.

¹² Schmitt, C. (1993, oorspr. 1928), *Verfassungslehre*, Berlijn, Duncker und Humblot, 23-24 en 125.

meningsuiting te beperken indien dit noodzakelijk is om de democratie te beschermen omwille waarvan die vrijheid in het leven werd geroepen. Door een dergelijke mogelijkheid categorisch van de hand te wijzen zouden rechtspositivisten als Preuss en Kelsen de vrijheid die hen zo dierbaar is, hebben verkwanseld. Immers, alleen een weerbare constitutie, zo stelt Schmitt, kan de burger zijn vrijheid garanderen.

Overigens is Schmitt zich terdege bewust van de gevaren die met een opschorting van grondwettelijke bepalingen zijn verbonden. Zo introduceert hij in *Die Diktatur* (1921) het onderscheid tussen een ‘commissariële dictatuur’ die ‘de constitutie *in concreto* op[heft] teneinde diezelfde constitutie in haar concrete inhoud te beschermen’, en een ‘soevereine dictatuur’ die in ‘de gehele bestaande orde de toestand [ziet] die zij door haar handelen wil te bovenkomen’.¹³ Volgens Schmitt is het doel van de commissariële dictatuur om de rechtsstatelijke bepalingen van de constitutie tijdelijk op te schorten teneinde de daaraan ten grondslag liggende ‘politieke substantie’ te beschermen. Daarentegen zou de soevereine dictatuur uit zijn op de schepping van een geheel nieuwe politieke situatie, waarin het mogelijk wordt de overgang naar een andere constitutie – een die wellicht niet langer democratisch is – te forceren. Daarbij doet zich het probleem voor dat de commissariële dictatuur zich altijd, of dit nu haar bewuste oogmerk is of niet, kan transformeren in een soevereine; in laatste instantie is er namelijk geen enkele juridische garantie te geven die de mogelijkheid van een dergelijke transformatie uitsluit. Want in de uitzonderingstoestand, zo meent Schmitt, kan de bevoegdheid om het ‘substantiële’ van het louter ‘rechtsstatelijke’ te (onder)scheiden, uitsluitend berusten bij de commissariële dictator zelf.¹⁴

In haar bijzonder fraaie monografie over Schmitts betrokkenheid bij het einde van de Weimar Republiek betoogt Ellen Kennedy dat de katholieke rechtsgeleerde in het gematigde kabinet van Brüning de kenmerken van een commissariële dictatuur herkent. Zo blijft de politieke substantie van de grondwet onaangetaast en worden rechtsstatelijke bepalingen ervan alleen opgeschort, voorzover dat nodig is om een toestand te scheppen ‘waarin de wet kan worden verwezenlijkt’.¹⁵ Met de benoeming

¹³ Schmitt, C. (1994, oorspr. 1921), *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Berlijn, Duncker und Humblot, 133-134.

¹⁴ Vergelijk hierover: Agamben (2005), 29-30.

¹⁵ Kennedy (2004), 163.

van Papen vangt een transitieperiode aan; zo begint de kring rond Schleicher, mede op advies van Schmitt, aan te dringen op beperkte constitutionele hervormingen. Zoals Kennedy terecht vaststelt, is hun intentie nog steeds een commissariële, want zij trachten de bestaande constitutie te behouden door deze minder liberaal en beter verdedigbaar te maken.¹⁶ Maar in de tweede helft van 1932, onder de gestaag toenemende druk van de nationaal-socialisten, doen sommigen in de entourage van Hindenburg en Papen de balans overslaan naar een soevereine dictatuur. Hun doel is niet langer om de politieke substantie van de constitutie zeker te stellen, maar om de overgang naar een nieuw, autoritair regime mogelijk te maken. Op 28 februari 1933 zal Hitler, het voorwendsel van de Rijksdagbrand aangrijpend, deze nieuwe politieke toestand codificeren in de *Verordnung zum Schutz von Volk und Staat*, waarin de belangrijkste artikelen betreffende burgerrechten en -vrijheden van de Weimarer Constitutie ‘voor onbepaalde tijd’ worden opgeschort.¹⁷

Hoewel Schmitt – getuige het citaat aan het begin van deze paragraaf – vermoedelijk tot het einde toe een ‘commissariële oplossing’ heeft voorgestaan, weet hij zich relatief snel en geruisloos te schikken in de nieuwe machtsverhoudingen. Tijdens een bezoek aan Rome in maart 1933 bereikt hem de uitnodiging om als Pruisische staatsraad te dienen onder een nationaal-socialistische regering. Hij accepteert vrijwel meteen. Niet lang daarna verwerft hij, het patronage van Hermann Göring genietend¹⁸, een door hem felbegeerde leerstoel in het staatsrecht aan de Universiteit van Berlijn. Omdat hij relatief laat toetreedt tot de NSDAP – zijn lidmaatschapsnummer is 2.098.860 – zal hem de verdenking van opportunisme blijven aankleven.¹⁹ Wellicht in een poging die verdenking te logenstraf-

¹⁶ Ibidem, 163.

¹⁷ Artikel 1 van de *Verordnung* luidt: ‘Die Artikel 114, 115, 117, 118, 123, 124 und 153 der Verfassung des Deutschen Reichs werden bis auf weiteres ausser Kraft gesetzt. Es sind daher Beschränkungen der persönlichen Freiheit, des Rechts der freien Meinungsäusserung, einschliesslich der Pressefreiheit, des Vereins- und Versammlungsrechts, Eingriffe in das Brief-, Post-, Telegraphen- und Fernsprechgeheimnis, Anordnungen von Haussuchungen, und von Beschlagnahmen sowie Beschränkungen des Eigentums auch ausserhalb der sonst hierfür bestimmten gesetzlichen Grenzen zulässig’ (*Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutz von Volk und Staat*, d.d. 28 februari 1933).

¹⁸ Blasius, D. (2001), *Carl Schmitt. Preussischer Staatsrat in Hitlers Reich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 86 e.v.

¹⁹ Müller, J.-W. (2003), *A dangerous mind. Carl Schmitt in post-war European thought*, New Haven en Londen, Yale University Press, 37.

fen, publiceert hij in 1934 ‘Der Führer schützt das Recht’, zijn geruchtmakende verdediging van de Nacht van de Lange Messen, waarin Hitler tweehonderd van zijn politieke tegenstanders, waaronder Schleicher en diens echtgenote, zonder enige vorm van proces had laten ombrengen. Achteraf vergoelijkt Schmitt de ‘daad van de *Führer*’ als een vorm van ‘echte rechtsmacht’: het was, zo schrijft de jurist, ‘niet de handeling van een republikeinse dictator die in een wetteloze ruimte voor de wet een ogenblik de ogen sluit’, maar de daad van een ‘soevereine dictator’, wiens beslissing ‘aan dezelfde rechtsbron ontspringt als al het recht van het volk’. Zo beschouwd had de *Führer* enkel het ‘recht beschermd’, aldus Schmitt.²⁰

Theorieën van het Duitse fascisme

‘De traditie van de onderdrukten leert ons dat de “uitzonderingstoestand” waarin we leven, de regel is. We moeten tot een begrip van de geschiedenis komen dat daaraan beantwoordt. Dan zal het tot stand brengen van de werkelijke uitzonderingstoestand ons als onze taak voor ogen staan; en daardoor zal onze positie in de strijd tegen het fascisme verbeteren’ (GS I/2, 697; SWP, 146, these VIII). De woorden zijn van Walter Benjamin, afkomstig uit zijn geschiedfilosofische thesen, het laatste geschrift dat hij voor zijn dood in 1940 zou voltooiën. Dat Benjamin het begrip van de ‘uitzonderingstoestand’ tussen aanhalingstekens plaatst, is niet zonder reden. Hij richt hier het woord nog een maal tot Schmitt.

Benjamin suggereert dat de ‘uitzonderingstoestand’ op een beslissende wijze heeft bijgedragen aan de zege van het fascisme. Was de uitzonderingstoestand in theorie bedoeld om de constitutionele orde te beschermen, in werkelijkheid heeft hij de overgang naar een totalitaire staat mogelijk gemaakt. Zo kon Schmitt, door zich op de uitzonderingstoestand te beroepen, Hitlers gewelddadige overschrijding van de wet als een verwerkelijking van het recht presenteren. Daarmee toonde het fascisme zijn ware gezicht: als een regime van wetteloosheid, vermomd onder een schijn van rechtmatigheid. Waar Schmitt meende dat de uitzonderingstoestand het voortbestaan van de rechtsorde garandeerde, gelooft Benjamin dat het recht daarin enkel wordt misbruikt om een onbegrensd

²⁰ Schmitt, C. (1994, oorspr. 1934), ‘Der Führer schützt das Recht’, in Schmitt, *Positionen und Begriffe. Im Kampf mit Weimar, Genf, Versailles*, Berlijn, Duncker und Humblot, 228-229.

staatsgeweld te legaliseren. Tegenover Schmitts pleidooi voor de uitzonderingstoestand stelt Benjamin de opgave om een ‘werkelijke uitzonderingstoestand’ te creëren, waarin de band tussen recht en geweld definitief zal worden doorbroken.

Tijdens de nadagen van de Weimar Republiek verblijft Benjamin op Ibiza. Het is, zo verklaart hij aan Gershom Scholem, een ‘dictaat van de rede om de openingsceremonies van het Derde Rijk door [zijn] afwezigheid te vereren’.²¹ Terwijl Schmitt zich een weg baant naar het centrum van de macht, speelt Benjamin, lijdend aan een toenemende bestaansonzekerheid, met de gedachte aan zelfmoord.²² In een brief aan Scholem beklagt hij zich over zijn ‘diepe vermoeidheid’, ingegeven door het besef dat hij enkel ‘overwinningen in het detail’ heeft geboekt, waarmee ‘nederlagen in de belangrijke zaken’ corresponderen.²³ Al gauw dreigen ook die kleinste zeges hun glans te verliezen. Zo wordt Benjamin, eenmaal terug in Berlijn, geconfronteerd met de straatterreur die de nationaal-socialistische milities er steeds openlijker en brutaler kunnen uitoefenen. Had hij zich eerder gerustgesteld met de gedachte dat ‘het Derde Rijk een trein is, die niet vertrekt voordat iedereen is ingestapt’, dat moment lijkt nu, in de winter van 1932-'33, met een duizelingwekkende snelheid naderbij te komen.

Vanaf januari 1933 ziet Benjamin zijn bestaansmogelijkheden in rap tempo slinken. Zo besluit de *Frankfurter Zeitung*, vooruitlopend op mogelijke sancties, de publicatie van zijn artikelen ‘voor onbepaalde tijd’ op te schorten. Even later ontvalt hem ook een tweede inkomstenbron: de leiding van de Duitse staatsradio, waarvoor hij bezig is een reeks van hoorspelen te maken, wordt overgenomen door de nationaal-socialisten. Het keerpunt komt eind februari, wanneer daags na de Rijksdagbrand enkele van Benjamins naaste vrienden spoorloos verdwijnen. Sommigen, zoals Ernst Schoen en Fritz Faekkel, belanden in haastig ingerichte concentratiekampen, anderen, waaronder Ernst Bloch en Siegfried Kracauer

²¹ Brief van Benjamin aan Scholem, d.d. 10 mei 1932, in Benjamin, W. (1998), *Gesammelte Briefe*, bezorgd en van aantekeningen voorzien door Christoph Gödde en Henri Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp (hierna in de tekst geciteerd als GB), band IV, 91.

²² Witte, B. (1991), *Walter Benjamin. An intellectual biography*, Detroit, Wayne State University Press, 133.

²³ Brief van Benjamin aan Scholem, d.d. 26 juli 1932, in GB IV, 113.

zien zich gedwongen halsoverkop de wijk te nemen.²⁴ Een dag later schrijft Benjamin aan Scholem dat ‘de lucht [in Duitsland] nauwelijks meer geschikt [is] om te ademen’.²⁵

Op 17 maart besluit Benjamin, na een dringende oproep van Gretel Adorno, Duitsland te verlaten. Hij zal er nooit terugkeren. Aangekomen in Parijs oordeelt hij nuchter over zijn situatie: zij zou te begrijpen zijn in termen, ‘niet zozeer van individuele terreur, maar van de algemene culturele stand van zaken (...) Er zijn onmiskenbaar talloze gevallen waarin mensen ’s nachts uit hun bedden zijn gelicht, en mishandeld of vermoord (...). In mijn geval zijn het niet deze – lange tijd min of meer voorzienbare – omstandigheden geweest die in mij (...) de beslissing om Duitsland te verlaten tot snelle rijping hebben gebracht. Het was veeleer de haast mathematische gelijktijdigheid waarmee [mijn] manuscripten van alle relevante plekken werden teruggestuurd, waarmee zwevende respectievelijk bijna voltooide onderhandelingen werden afgebroken en verzoecken onbeantwoord bleven. De terreur die is gericht tegen iedere houding of uitdrukkingwijze die niet volledig overeenstemt met de officiële, heeft een schijnbaar niet te overtreffen niveau bereikt’.²⁶

In januari wordt Benjamins laatste radiohoorspel uitgezonden. Daarin vertelt hij het verhaal van een overstroming van de Mississippi die zes jaar eerder in de Amerikaanse staat Louisiana heeft plaatsgevonden. Benjamin houdt zijn luisteraars voor dat deze ‘natuurramp’ in werkelijkheid mede door toedoen van de staat was veroorzaakt. Zo had de Amerikaanse regering, in een poging de havenstad New Orleans voor een dreigende overstroming te behoeden, de uitzonderingstoestand afgekondigd en zich ‘dictatoriale bevoegdheden’ toegeëigend. Zij had vervolgens verordonneerd dat alle dammen langs de rivier, bedoeld om het hoger gelegen landbouwgebied te beschermen, werden vernietigd – een besluit dat in een ongekende catastrofe voor het land en zijn bewoners resulteerde. Zo doet Benjamin het relaas van twee broers, boeren uit Natchez, die van het ene op het andere moment al hun bezittingen verliezen. Uit angst voor het wassende water zoeken zij hun toevlucht op het dak van een boerderij. Een van de twee besluit de dood niet lijdzaam af te wachten; hij

²⁴ Brodersen, M. (1996), *Walter Benjamin. A biography*, Londen en New York, Verso, 202.

²⁵ Brief van Benjamin aan Scholem, d.d. 29 februari 1933, in GB IV, 162.

²⁶ Brief van Benjamin aan Scholem, d.d. 20 maart 1933, in *ibidem*, 169.

springt in het water, de ander toeroepend: ‘Vaarwel, Louis! Je ziet, het heeft te lang geduurd’ (GS VII/1, 242).

Wat de censor niet heeft opgemerkt, kan de goede verstaander nauwelijks zijn ontgaan: Benjamins hoorspel bevat een impliciete – de omweg van het verleden bewandelende – kritiek op de wijze waarmee Hindenburg en de zijnen, Schmitt inbegrepen, met de uitzonderingstoestand waren omgesprongen. Want had niet de zege van de nationaal-socialisten eenzelfde schijn van noodzakelijkheid als de Amerikaanse ‘natuurramp’, terwijl zij in werkelijkheid, zoals die ramp, door de staat zelf was teweeggebracht? Had niet de Duitse regering, zoals de Amerikaanse enkele jaren eerder, roekeloos alle constitutionele ‘dammen’ doorbroken, de uitzonderingstoestand afgekondigd en zich op ‘dictatoriale bevoegdheden’ beroepen, teneinde een gevaar af te wenden dat zij ten slotte enkel had bespoedigd? En had zij niet de burgerbevolking, in een poging haar voor de dreigende vloed van het nationaal-socialisme te behoeden, juist aan de totalitaire dictatuur prijsgegeven?

Een belangrijk deel van de geschriften die Benjamin in de eerste jaren van zijn ballingschap tot stand brengt, is gewijd aan de poging om het nationaal-socialisme – zelf spreekt hij liever in brede zin van ‘fascisme’ – geschiedfilosofisch te duiden. Zo tracht hij het fascisme tegen de achtergrond van een specifieke historische transformatie te begrijpen: de wijze waarop een oorspronkelijk in de traditie ingebedde ‘ervaring’ (*Erfahrung*) mede door de opkomst van moderne reproductietechnieken was uiteengevallen in talloze onsamenvangende ‘schokbelevingen’ (*Schockerlebnisse*). In het fascisme herkent Benjamin de verwoede – en uiteindelijk tot mislukken gedoemde – poging om deze nieuwe ‘ervaringsarmoede’ door de schepping van een politieke mythe te boven te komen. Daarbij zou de mythe fungeren als een soort van surrogaat voor ervaringen die, voor de geproletariseerde massa’s althans, waren verloren gegaan. Een nieuwe religiositeit, ditmaal gericht op *politieke* profeten, zou de leemte van ‘zin’ moeten opvullen die een gestaag – hier sneller, daar trager – voortschrijdende secularisering in haar kielzog had achtergelaten.

Zo constateert Benjamin in zijn beroemdste opstel, ‘Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit’ (1935), dat de moderne mens niet meer in staat is de ‘aura’ van dingen te ervaren. Deze ‘aura’, gedefinieerd als ‘de eenmalige verschijning van een verte, hoe dichtbij die ook mag zijn’ (GS I/2, 479), vindt zijn oorsprong in een zekere vertrouwdheid met de wereld, een vermogen om haar als de onze

te herkennen, als de reflectie van vroegere ervaringen. Door de opkomst van moderne reproductietechnieken zouden we onze gevoeligheid voor deze aura hebben verloren: ‘Men vergelijk de doek waarop de film zich ontrolt, met het doek waarop het schilderij zich bevindt. Het laatste nodigt de toeschouwer uit tot contemplatie; hij kan zich ervoor overgeven aan zijn associatieloop. Ten overstaan van de filmopname kan hij dat niet. Nauwelijks heeft hij haar in het oog gevat, of zij is reeds veranderd. Zij kan niet worden gefixeerd’ (GS I/2, 502). De aaneenschakeling van vluchtige beelden die voor film kenmerkend is, laat geen tijd om ze duurzaam als ervaring te verwerken. Het gevolg is dat ze, aan het bereik van de traditie ontrukkt, hun aura verliezen. Voor de moderne perceptie die niet langer over de kracht van de ervaring beschikt, is de aura gedoemd om af te sterven.

In het fascisme herkent Benjamin een nostalgisch verlangen naar het verloren aura. Zo zou het fascisme te begrijpen zijn als poging om de aura in de politieke sfeer te doen herleven. Het zou zich aldus trachten te ontdoen van de last van de moderne, gefragmenteerde ervaring. Maar omdat het fascisme is veroordeeld tot de moderniteit die het verfoeit, kan het volgens Benjamin, in plaats van de aura te herwinnen, alleen maar een mythische schijn creëren. Zo maakt het gebruik van dezelfde reproductietechnieken die aan een ‘vernietiging van de aura’ hebben bijgedragen, om de aura op een kunstmatige wijze te reanimeren. Het mobiliseert bijvoorbeeld moderne media, zoals radio en film, teneinde gestalte te geven aan een persoonlijkheidscultus van de leider, waarbij de ongrijpbare ‘eenmaligheid van diens verschijning’ wordt benadrukt (cf. GS VI, 103). Als antidotum tegen deze fatale productie van aura, onder meer in de films van Leni Riefenstahl en anderen, bedoeld om de massa’s met een ‘magisch’ schouwspel te hypnotiseren, bepleit Benjamin de illusievolle acceptatie van een verlies van de aura dat hoe dan ook onomkeerbaar is.

Deze roep om een illusievolle acceptatie is echter niet te verwarren met een pleidooi voor passiviteit. Benjamin stelt dat de opgave is om de aura *actief en bewust* in de moderne media te ‘liquideren’ teneinde het maatschappijkritische potentieel daarvan wakker te roepen. Het medium film zou bijvoorbeeld tot een ‘verdieping van de apperceptie’ hebben geleid en een geheel nieuw visueel bereik dat voorheen tot het ‘optisch onbewuste’ behoorde, voor de zintuiglijke waarneming hebben ontsloten (GS I/2, 498-500). Zo zou de film, door inzicht te verschaffen in de dwangmatigheden die ons dagelijks leven beheersen, een ‘onvermoede

speelruimte' hebben blootgelegd: 'onze kroegen en de straten van onze metropolen, onze kantoren en gemeubileerde kamers, onze stations en fabrieken schenen ons hopeloos in te sluiten. Toen kwam de film, die deze kerkerwereld met het dynamiet van tienden van seconden heeft opgeblazen, zodat we nu temidden van haar wijd verstrooide brokstukken gelaten avontuurlijke reizen ondernemen' (GS I/2, 499-500). De opgave om deze nieuw ontdekte optische wereld – een van talloze buiten hun oorspronkelijke context geciteerde beeldfragmenten – te verkennen en in kaart te brengen, schrijft Benjamin toe aan de communistische avant-garde. Zo prijst hij het communisme omdat het de fascistische 'esthetisering van de politiek' zou hebben beantwoord met een 'politisering van de kunst' (GS I/2, 508).²⁷

De inkt van het Kunstwerkopstel is nog maar nauwelijks opgedroogd of Benjamin bereikt eind augustus 1936 het nieuws dat Zinoviev en Kamenev, revolutionairen van het eerste uur, na een politiek showproces in Moskou zijn ter dood veroordeeld. Op 31 augustus schrijft hij in een brief aan Max Horkheimer: 'Vanzelfsprekend volg ik de gebeurtenissen in Rusland op de voet. En het lijkt me dat ik niet de enige ben die hier geen antwoorden meer heeft'.²⁸ In de daarop volgende maanden nemen Stalins politieke 'zuiveringen' steeds massaler vormen aan. In januari 1937 worden Pyatakov en Radek in Moskou terechtgesteld, een jaar later

²⁷ In een scherpzinnige artikel wijst Miriam Bratu Hansen op de 'bijzondere antinomie' die aan Benjamins Kunstwerkopstel ten grondslag ligt: 'Positie A, ontwikkeld onder de traumatische impact van de Eerste Wereldoorlog, verwelkomt de technische media – fotografie, film en radio – omdat zij de "liquidatie" van het culturele erfgoed bevorderen, van de burgerlijk humanistische noties van kunst, persoonlijkheid en ervaring die hebben bewezen achterhaald te zijn door, zoniet medeplichtig aan de militaire catastrofe en de economische crisis die daarop volgde (...) Positie B, geformuleerd in de schaduw van het opkomende fascisme en de "komende oorlog" die Benjamin reeds in 1933 voorzag (...) betreurt de teloorgang van de ervaring, die synoniem is met "de disintegratie van de aura in de schokbeleving"' (310). Volgens Hansen heeft Benjamin in het fascisme een 'spiegelbeeldige antinomie' herkend, te weten: de poging om een anachronistische continuering van de aura (positie A) te verenigen met een onvoorwaardelijke acceptatie van de technologische schokbeleving (positie B), hetgeen volgens haar zou zijn uitgemond in een 'fatale, gewelddadige en destructieve constellatie' (in Hansen, M.B. (1999), 'Benjamin and cinema. Not a one-way street', in *Critical inquiry*, 25 (winter), 312. Vergelijk hierover ook Hansen, M.B. (2004), 'Room for play. Walter Benjamin's gamble with cinema', in *October*, 109, 3-45).

²⁸ Brief van Benjamin aan Horkheimer, d.d. 31 augustus 1936, in GB V, 373.

in maart Boekarin en Rykov. Aanvankelijk lijkt Benjamin niet bereid zijn in het communisme gestelde hoop te laten varen; zo kan hij nog in de zomer van 1938 in een brief aan Max Horkheimer verklaren, ‘althans voor dit moment en met de grootst mogelijke voorbehouden, (...) de Sovjetunie [te zien] als de agent van onze belangen in een toekomstige oorlog of in het uitstel van zo’n oorlog’.²⁹ Maar tegelijkertijd noopt de onophoudelijke stroom van berichten over het stalinistische geweld hem ertoe zijn eerdere oordeel te heroverwegen. Zo zinspeelt hij in een persoonlijke aantekening op een verwantschap tussen het communisme en het fascisme: ‘niet eerst Hitler heeft een sadistisch element in de (...) *praxis* geïntroduceerd door deze, in plaats van op de uitbuiters, op de joden te richten; dit sadistische element was reeds aanwezig in de “onteigening van de onteigenaars” zoals beschreven bij Brecht’ (GS VI, 540).

Op 19 augustus 1939 sluit de Sovjetunie een handelsverdrag met Nazi-Duitsland, vijf dagen later gevolgd door een ‘non-agressie pakt’ dat is voorzien van een geheim protocol waarin de beide dictaturen afspreken om Oost-Europa onderling te verdelen. Op 1 september marcheren Duitse troepen het Westen van Polen binnen, het Oosten wordt twee weken later bezet door het Rode Leger. Voor Benjamin komt het nieuws als een schok, waarvan de echo nog nagalmt in zijn geschiedfilosofische thesen die hij enkele maanden later, in de winter van 1939-’40, op schrift stelt.³⁰ Ze beogen, aldus de tiende these, ‘op een moment dat de politici op wie de tegenstanders van het fascisme hun hoop hebben gevestigd, zijn verslagen en hun nederlaag bekrachtigen met het verraad aan de eigen zaak, het politieke kind van de wereld te bevrijden uit de netten waarin zij het hadden verstrikt’ (GS I/2, 698; SWP, 147, these X). Inmiddels is Benjamin tot de overtuiging gekomen dat de verwantschap tussen het communisme en het fascisme allerminst oppervlakkig is, maar berust op een gedeelde voorstelling van de geschiedenis: ‘De beschouwing gaat ervan uit dat het stoere vooruitgangsgeloof van deze politici, hun vertrouwen in hun “massabasis” en tenslotte hun serviele aanpassing aan een oncontroleerbaar apparaat, drie kanten van één en dezelfde zaak zijn geweest. Zij poogt duidelijk te maken hoe *duur* een voorstelling van geschiedenis, die iedere medeplichtigheid met die waaraan deze politici nog steeds vast-

²⁹ Brief van Benjamin aan Horkheimer, d.d. 3 augustus 1938, in GB VI, 148.

³⁰ Benjamin zou de thesen als ‘antwoord op het pakt’ hebben voorgelezen aan de Gallicische schrijver Soma Morgenstern (in Scholem, G. (1997), *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 275).

houden vermijdt, ons vertrouwde denken komt te staan' (GS I/2, 698; SWP, 147, these X).

Duur is de prijs die Benjamin moet betalen wanneer de Duitse legers in mei 1940 Frankrijk binnenvallen en, na een korte strijd, Parijs bezetten. Meer dan twee miljoen inwoners zijn genoodzaakt de stad te ontvluchten, hun bezittingen haastig samengepakt, soms per auto, soms te voet. Zij voegen zich bij de ongeveer vijf miljoen vluchtelingen uit het Noorden die, vóór de Duitse legers uit, een eindeloze karavaan naar het vrije Zuiden vormen. Onder hen bevindt zich Benjamin. Hij heeft, alvorens Parijs te verlaten, zijn appartement aan de Rue Dombasle ontruimd en zijn boeken en manuscripten bij vrienden in bewaring gegeven. Georges Bataille zal het belangrijkste daarvan, het onvoltooide *Passagen-Werk*, verbergen in de Bibliothèque Nationale, waar het ruim veertig jaar lang zal wachten op zijn herontdekking.³¹ Benjamin komt aanvankelijk terecht in Lourdes, dat door een stroom van vluchtelingen wordt overspoeld. Vandaar reist hij door naar Marseilles, in de hoop er een uitreisvisum voor de Verenigde Staten te bemachtigen. Niet in de staat de benodigde papieren te overleggen, besluit hij in september 1940 illegaal de grens naar Spanje over te steken. Die tocht zal hem noodlottig worden.³²

Katechon en Engel

Het werk van Schmitt en Benjamin dat na 1933 is totstandgekomen, kenmerkt zich door een parallelle wending naar geschiedfilosofische thema's. Beide denkers bekritisieren, onafhankelijk van elkaar en vanuit tegengestelde posities, het beeld van de geschiedenis als een continue vooruitgang waarin de toename van kennis en technologische verworvenheden en de morele verlichting van de mensheid gelijk op zouden gaan. Daarentegen laten Schmitt en Benjamin zich leiden door een voorstelling van de geschiedenis als 'één grote catastrofe'. Beide denkers suggereren dat de idee van de vooruitgang zélf de bron is van deze catastrofe. 'Het begrip van de vooruitgang', betoogt Benjamin, 'is te funderen in de idee van de catastrofe. Dat het "zo verder gaat", is de catastrofe' (GS V/I, 592, N9a, 1). 'Sinds tien jaar', zo stelt ook Schmitt, 'hebben wij geregeld

³¹ De herontdekking ervan zal pas in 1982 worden bekendgemaakt door de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben (cf. Agamben, G. (1982), 'Un importante ritrovamento di manoscritti di Walter Benjamin', in *Aut..Aut.*, 189:90, 4-6).

³² Brodersen (1996), 250-252.

ervaren hoe snel de kunstmatige paradijzen van de techniek veranderen in echte hellen'.³³ Deze kritische tijdsdiagnose berust enerzijds op een historische ervaring, te weten: dat de totalitaire staten, in hun poging een paradijs op aarde te creëren, in feite een ongekend technologisch geweld hebben veroorzaakt. Zij komt anderzijds voort uit een theologische overtuiging: de idee van een paradijs op aarde zou een ontoelaatbare toe-eigening van de verlossing door de mens verraden en daarmee bron zijn van het grootste geweld.

Op grond van deze gedeelde voorstelling van de geschiedenis als catastrofe komen Schmitt en Benjamin tot uiteenlopende conclusies. Terwijl Schmitt meent dat de theologisch-politieke opgave is om de catastrofe in afwachting van de eeuwigheid met alle geweld te onderdrukken, is het volgens Benjamin zaak haar onmiddellijk te beëindigen teneinde de eeuwigheid nu reeds, in ieder volgend ogenblik, te doen intreden. Dat is ook de achtergrond van hun discussie over de uitzonderingstoestand: waar Schmitt erop uit is de catastrofe in de uitzonderingstoestand *op te houden*, tracht Benjamin haar in een 'werkelijke uitzonderingstoestand' definitief *tot een einde te brengen*. Beiden proberen zo in zekere zin te ontsnappen aan de macht van de tijd zelf, waarin zij niets dan een onafgebroken catastrofe herkennen, zonder zich evenwel te verliezen in het waanbeeld van een 'valse' want voortijdige eeuwigheid. In een poging aan deze aporie recht te doen introduceert Schmitt de notie van een *vertraagde tijd*, die niet de eeuwigheid zelf is maar wel de catastrofe tijdelijk onderdrukt, en Benjamin die van een *stilgezette tijd*, die wél de eeuwigheid is en ook de catastrofe beëindigt, maar slechts voor de duur van een luttel ogenblik, een dat zo vluchtig is dat het niet in het begrip beklijft, maar alleen kan worden vastgehouden als een 'opflitsend beeld' (cf. GS I/2, 694; SWP, 144, these V).

In zijn late werk begrijpt Schmitt de opgave om de catastrofe te onderdrukken in het licht van de theologisch-politieke figuur van de *katechon*: 'Ik geloof niet dat voor een oorspronkelijk christelijk geloof een ander geschiedbeeld dan dat van de *katechon* überhaupt mogelijk is'.³⁴ De *katechon* staat voor een 'historische macht die het verschijnen van de

³³ Schmitt, C. (1950), *Ex captivate salus. Erfahrungen der Zeit 1945/ 47*, Keulen, Greven Verlag (hierna geciteerd als CS), 84.

³⁴ Schmitt, C. (1997, oorspr), *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als NdE), 29.

antichrist en het einde van het tegenwoordige tijdperk weet *op te houden*, een kracht *qui tenet*' (NdE, 29, cursivering Schmitt). In dit verband verwijst Schmitt naar een passage uit Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen: 'En gij weet thans wel, wat hem weerhoudt (*to katechon*), totdat hij zich openbaart op zijn eigen tijd. Want het geheimnis der wetteloosheid is reeds in werking; [wacht] slechts totdat hij, die op het ogenblik nog weerhoudt, verwijderd is. Dan zal de wetteloze (*ho anomos*) zich openbaren' (2 Tess. 2: 6-8).³⁵ Aanknepend bij deze passage suggereert Schmitt dat de soeverein die in de uitzonderingstoestand de wetteloosheid onderdrukt, de functie vervult van de *katechon*: hij voorkomt dat de antichrist zich kan openbaren. Schmitt beweert niet dat de soeverein de *katechon* is; na de secularisering zou een dergelijke directe identificatie van politieke en theologische figuren onmogelijk zijn.³⁶ Wél suggereert hij dat het soevereine geweld, ook waar het zich in een gesecculariseerde wereld doet gelden, enkel is te begrijpen naar analogie van het *katechontische*, dat wil zeggen, als een *ophoudend* geweld dat de wetteloosheid onderdrukt en het intreden van de eindtijd verhindert.³⁷

In het zogeheten *Glossarium*, waarin naoorlogse dagboeknotities van Schmitt zijn gebundeld, bevindt zich de schets voor een in het Frans gestelde brief aan de filosoof Pierre Linn: 'U kent mijn theorie van de *katechon*; zij dateert van 1932. Ik geloof dat er in iedere eeuw een concrete drager van deze kracht (*un porteur concret de cette force*) bestaat en dat het zaak is die te vinden (...) Het gaat om een totale presentie verborgen onder de sluiers van de geschiedenis (*une présence totale cachée sous les voiles de l'histoire*)'.³⁸ Deze formulering vat precies het theologisch-politieke programma samen dat Schmitt in zijn late werk voor ogen staat:

³⁵ Geciteerd is de Bijbelvertaling van 1951 door het Nederlands Bijbelgenootschap (Haarlem, 1995).

³⁶ Zie hoofdstuk I.

³⁷ Ook hier zijn wellicht – als we teruggrijpen op een onderscheid dat Schmitt in *Politische Theologie* hanteerde – twee claims te onderscheiden: niet alleen zou het theologische begrip van de *katechon* in een 'historische ontwikkeling' op het staatsrechtelijke van de soeverein zijn 'overgedragen' in die zin dat de functie van de eerste, het onderdrukken van de wetteloosheid, thans wordt toegeschreven aan de laatste (genealogische claim), ook zou het soevereine geweld in zijn 'systematische structuur' vergelijkbaar zijn met het *katechontische*, daar beide zich manifesteren als een 'ophoudende' of 'opschortende' macht (systematische claim) (vergelijk PT, 43).

³⁸ Schmitt, C. (1991), *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlijn, Duncker und Humblot (hierna in de tekst geciteerd als G), 80 (11-01-1948).

voor iedere eeuw is een concrete historische instantie aan te wijzen die de functie van de *katechon* vervult, dat wil zeggen, die de wetteloosheid onderdrukt en de eindtijd ophoudt. Wij willen hier suggereren – en in het laatste hoofdstuk aannemelijk maken – dat Schmitt dit theologisch-politieke programma ook daadwerkelijk heeft trachten uit te voeren. Zo vinden wij verspreid over zijn late geschriften tal van verwijzingen naar de *katechontische* ‘kracht’ van deze of gene historische actoren. Tezamen vormen zij een enigszins willekeurig aandoende reeks: van de Byzantijnse keizers die de opmars van de Islam wisten te stuiten, tot de Duitse vorsten die kans zagen de eenheid van hun christelijke rijk te bewaren, van de Oostenrijkse keizer Franz Josef die erin slaagde zijn ‘overoude’ rijk bijeen te houden, tot de Poolse maarschalk Pilsudski die de nieuwe orde belichaamde.

Opmerkelijk genoeg laat Schmitt zich nergens uit over de vraag wie in zijn eigen tijd beschikt over de *katechontische* kracht. Wij vermoeden dat het antwoord op deze vraag impliciet besloten ligt in het geciteerde brieffragment: ‘U kent mijn theorie van de *katechon*; zij dateert van 1932’. Deze datum kan nauwelijks toevallig gekozen zijn, want 1932 was tevens het jaar waarin Schmitt, in dienst van de regering-Schleicher, bepleitte een uitzonderingstoestand af te kondigen om zo de dreigende wetteloosheid af te wenden. Tegen deze achtergrond lijkt de vermelding van het jaar 1932 maar één interpretatie toe te laten: Schmitt moet aanvankelijk in Rijkspresident Paul von Hindenburg, bij wie de beslissing over de uitzonderingstoestand berustte, de concrete drager van de *katechontische* kracht hebben herkend, en in diens voornaamste tegenstrever, Adolf Hitler, de concrete drager van de wetteloosheid. Maar hij vergiste zich. Want Hitlers benoeming tot Rijkskanselier luidde niet de complete anarchie in, maar versterkte juist de orde door deze te funderen in een onbegrensd staatsgeweld. Zo moet Schmitt – die eerst op 1 mei 1933 toetrad tot de NSDAP – langzaam maar zeker tot het inzicht zijn gekomen dat Hitlers openlijke overschrijding van de wet, meer nog dan Hindenburgs poging de bestaande constitutie te bewaren, getuigde van een *katechontische* bereidheid om de orde tegen iedere prijs te handhaven. Had Schmitt aanvankelijk zijn hoop gevestigd op Hindenburg als ‘hoeder van de constitutie’, spoedig zou hij in Hitler een ‘beschermer van het recht’ herkennen. Zo raakte hij er in het voorjaar van 1933 van overtuigd dat de *katechontische* ‘kracht’ op een andere ‘drager’ was overgegaan.

Terwijl Schmitt zijn theorie ontwikkelt van een *katechontische* kracht die de catastrofe weet op te houden, schetst Benjamin in zijn geschiedfilosofische thesen het beeld van een ‘engel van de geschiedenis’ die, zijn blik gericht op het verleden, machteloos moet toezien hoe de catastrofe zich daarin reeds voltrekt: ‘Er bestaat een schilderij van Klee dat *Angelus Novus* heet. Daarop staat een engel afgebeeld die eruitziet als stond hij op het punt zich te verwijderen van iets waar hij naar staart. Zijn ogen zijn opengesperd, zijn mond staat open en zijn vleugels zijn uitgespreid. Zo moet de engel van de geschiedenis eruitzien. Hij heeft het gelaat naar het verleden toegekeerd. Waar voor *ons* een aaneenschakeling van gebeurtenissen verschijnt, ziet *hij* één grote catastrofe die onafgebroken puinhoop op puinhoop stapelt en ze hem voor de voeten smijt. Hij zou wel willen stilstaan, de doden wekken en het verpletterde samenvoegen. Maar een storm waait uit het paradijs die in zijn vleugels blijft hangen en zo sterk is, dat de engel ze niet meer kan sluiten. Die storm drijft hem onstuitbaar de toekomst in, die hij de rug toekeert, terwijl de puinhoop vóór hem tot de hemel rijst. Wat wij vooruitgang noemen is *die* storm’ (GS I/2, 697-698; SWP, 146-147, These IX, cursivering Benjamin).

Waar Schmitts *katechon* een dreigende catastrofe weet af te wenden, zou Benjamins engel ‘wel willen stilstaan, de doden wekken en het verpletterde samenvoegen’, maar tevergeefs, want de ‘storm van de vooruitgang’ drijft hem onstuitbaar de toekomst in. Hoewel vermoedelijk niet in reactie op Schmitts theorie totstandgekomen, is Benjamins allegorie wel als antwoord daarop te lezen. Want al deelt Schmitt niet het vooruitgangsgeloof dat Benjamin kritiseert, ook hij rechtvaardigt het tegenwoordige geweld in het licht van een toekomstig gebeuren, te weten: het einde der tijden dat, aangekondigd door een periode van wetteloosheid en anarchie, met alle geweld is op te houden. Zo lijkt Schmitt geneigd het leed van de slachtoffers voor te stellen als de betekenisvolle episode in een heilshistorisch drama: het verschijnt hem als ‘noodzakelijk offer’, niet om een op handen zijnde verlossing te bespoedigen, maar om een dreigende catastrofe af te wenden. Terwijl Schmitt er met zijn theorie van de *katechon* op aandringt om de wetteloosheid met alle geweld te onderdrukken, suggereert Benjamin met zijn allegorie van de engel dat het streven om de rechtsorde te funderen in het geweld juist de wetteloosheid in de hand heeft gewerkt. In plaats van de catastrofe op te houden, zou een ‘kleine sprong in de continue catastrofe’ geboden zijn. Want het verleden is, zo suggereert Benjamin, alleen voor de eeuwigheid te ‘redden’ door het

zonder enige illusie prijs te geven aan de vergankelijkheid (cf. GS I/2, 683).

Overigens claimt Schmitt noch Benjamin dat de *katechon* respectievelijk de engel zélf in de geschiedenis werkzaam zijn. Hun status is eerder die van theologisch-politieke zinnebeelden die, indien gedragen door concrete historische actoren, een zeker historisch potentieel vertegenwoordigen. Terwijl Schmitt aan de soeverein de taak toeschrijft om, met het beeld van de *katechon* voor ogen, de orde te bewaren en de wetteloosheid te onderdrukken, belast Benjamin de ‘historisch materialist’ met de opgave om, de metafoor van de engel indachtig, te breken met de bestaande orde en de onderdrukking te beëindigen. Beiden, de soeverein en de historisch materialist, dienen hun taak kortom te beschouwen in het licht van de theologie, zonder evenwel te claimen dat zij het heilshistorische gebeuren zelf kunnen beïnvloeden.

Mythische en dialectische beelden

Zowel Benjamin als Schmitt introduceren in hun late geschiedfilosofische werk een figuratief element in het denken: in plaats van een narratieve conceptie van de geschiedenis stellen zij de categorie van het beeld centraal. Zo dient de soeverein volgens Schmitt een ‘mythisch beeld’ (*mythisches Bild*) te scheppen in het licht waarvan de bestaande orde noodzakelijk lijkt. Daartoe dient hij zich te presenteren als de laatste in een lange reeks van soevereinen die zich allen van dezelfde taak hebben gekweten, namelijk de catastrofe hebben afgewend. Volgens Benjamin moet de historisch materialist daarentegen gestalte geven aan een ‘dialectisch beeld’ (*dialektisches Bild*) waarin de noodzaak van de bestaande orde als een mythe wordt ontkracht. Zo brengt dit beeld tegenspraken aan het licht die suggereren dat de catastrofe reeds bezig is zich te voltrekken, niet ondanks, maar dankzij de soevereine productie van mythes.

Schmitt noemt de Leviathan van Hobbes als voorbeeld van zo’n mythisch beeld. Hobbes zou in dit zeemonster het mythische symbool hebben herkend van een duurzame en absolute staatsmacht. In Schmitts beschrijving klinkt een impliciete referentie door aan de ophoudende macht van de *katechon*: ‘De staat is volgens Hobbes de met grote kracht voortdurend verhinderde burgeroorlog (*fortwährend verhinderte Bürgerkrieg*). De verhoudingen liggen dan ook zo, dat het ene monster, de Leviathan “staat”, het andere, de Behemot “revolutie”, duurzaam onderdrukt

(*niederhält*)'.³⁹ Dat Schmitt in deze passage het oog heeft op de ophoudende macht mag worden afgeleid uit zijn woordkeus. Zo gebruikt hij elders het woord 'onderdrukken' (*Niederhalten*) als vertaling van het Griekse 'katechon'.⁴⁰

Volgens Schmitt herkent Hobbes in de Leviathan een soort van 'sterfelijke god' (*Mortal God*) die van zijn onderdanen, daar hij ze vrede en veiligheid garandeert, een onvoorwaardelijke gehoorzaamheid mag verlangen.⁴¹ In dit verband benadrukt Schmitt dat de soeverein niet over de absolute staatsmacht beschikt omdat hij krachtens een 'goddelijk recht' regeert, maar omdat hij schepper is van een *profane* vrede: 'De soeverein is niet *defensor pacis* van een op god terug te voeren vrede; hij is de schepper van een louter profane vrede, *creator pacis*. De legitimatie verloopt dus omgekeerd ten opzichte van gedachtegangen van het "goddelijke" recht: omdat het staatsgeweld almachtig is, heeft het een goddelijk karakter' (L, 50-51). Nergens blijkt die almacht duidelijker dan in het prerogatief van de soeverein om, wanneer de eenheid van de staat in het geding is, te beslissen over vragen van het geloof. Zo zou hij in laatste instantie zelfs bevoegd zijn te bepalen wat zijn onderdanen als een wonder dienen te beschouwen: 'een wonder', schrijft Schmitt, 'is dat waarin de soevereine staatsmacht beveelt als in een wonder te geloven' (L, 82). Daarmee zou Hobbes' soeverein tevens aanspraak maken op de hoogste macht, want door de authenticiteit en betekenis van het wonder te bepalen, werpt hij zich feitelijk op als gods hoogste plaatsvervanger op aarde (L, 84).

Maar juist waar Hobbes de eenheid van theologie en politiek bevestigt door de soeverein als 'lieutenant of God' aan te merken, toont zich volgens Schmitt een 'zwakke plek' (*Bruchstelle*) in zijn leer. Want, hoewel Hobbes de definitiemacht over wonderen toekent aan de soeverein, is hij tegelijkertijd gedwongen een 'individualistisch voorbehoud' te maken.

³⁹ Schmitt, C. (2003, oorspr. 1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes. Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, Stuttgart, Klett-Cotta, 34 (hierna in de tekst geciteerd als: L).

⁴⁰ Schmitt, C. (1995, oorspr. 1942), 'Beschleuniger wider Willen, oder: Problematik der westlichen Hemisphäre', in Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos. Arbeiten aus den Jahren 1916-1969*, bezorgd en van een voorwoord en aantekeningen voorzien door Günter Maschke, Berlijn, Duncker und Humblot, 436.

⁴¹ De oorspronkelijk tekst luidt: 'This is the generation of that great Leviathan, or rather (to speak more reverently) of that Mortal God, to which we owe under the Immortal God, our peace and defence' (geciteerd in L, 30, noot 1).

De soeverein is weliswaar gerechtigd te bepalen wat in het openbaar als wonder heeft te gelden, het is aan zijn onderdanen, en aan hen alleen, om krachtens hun gewetensvrijheid – *quia cogitatio omnis libera est* – na te gaan of zij ook daadwerkelijk in het wonder kunnen geloven. Zo zou Hobbes de staatsmacht uiteindelijk toch hebben begrensd: is de soeverein bevoegd te beslissen over de publieke cultus en, waar nodig, van zijn onderdanen een uiterlijke bekentenis af te dwingen, de onderdanen bepalen zelf, vanuit hun innerlijke overtuiging, wat zij kunnen geloven en wat niet. Met deze onderscheiding tussen innerlijke geloofsbeleving en uiterlijke bekentenis, tussen *fides* en *confessio*, zou Hobbes niet alleen de grondslag hebben gelegd voor het moderne begrip van de ‘neutrale staat’, maar tevens voor de daarbij behorende conceptie van een individuele geloofs- en gewetensvrijheid. Daarin herkent Schmitt evenwel de ‘doodskiem’ (*Todeskeim*) die ‘de machtige Leviathan van binnenuit vernietigt en de sterfelijke god heeft omgebracht’ (L, 87).

Juist in dit verband – de diagnose van de doodsoorzaken van de Leviathan – stuiten we op een van de meest expliciete antisemitische passages in Schmitts werk. Zo zou Baruch de Spinoza in zijn *Tractatus theologico-politicus* (1670), aanknopend bij het door Hobbes gemaakte onderscheid tussen uiterlijke bekentenis en innerlijke geloofsbeleving, de ‘vroomheid zelf’ hebben toegeschreven aan de rechtssfeer van het individu. Spinoza zou daardoor de aanzet hebben gegeven tot de formulering van een algemene geloofs- en gewetensvrijheid. ‘De scheiding van innerlijk en uiterlijk’, schrijft Schmitt, ‘is ook bij Hobbes reeds (...) in de kiem aanwezig. Maar de joodse filosoof drijft deze kiem tot zijn uiterste ontplooiing, totdat het tegendeel wordt bereikt en de Leviathan van binnenuit wordt ontzield’ (L, 87). Door het onderscheid tussen innerlijk en uiterlijk aan te merken als fundament van de juridisch-politieke orde zou de ‘joodse filosoof’ het lot van de Leviathan hebben bezegeld. Want een staat die, al mag hij dan nog zo loyaal worden gehoorzaamd, enkel de uiterlijke bekentenis beheerst, is gedoemd zijn legitimiteit te verliezen. ‘Zo’n profane god’, schrijft Schmitt ‘heeft alleen nog de schijn en de *simulacra* van het goddelijke aan zijn zijde’, maar blijkt de innerlijke geloofsbeleving van zijn onderdanen niet langer te kunnen beroeren (L, 94).

Volgens Schmitt heeft zich met deze ‘gedachtebeweging vanuit de joodse existentie (...) in de loop van luttele jaren een beslissende wending in het lot van de Leviathan voltrokken’ (L, 88). Zo zou Moses Mendelssohn, in het voetspoor van Spinoza, een absolute gewetensvrijheid

hebben bepleit, en wel, zoals Schmitt met een openlijk antisemitisme formuleert, ‘met een vastberaden instinct daarvoor, dat een dergelijke ondermijning en uitholling van de staatsmacht de verlamming van het vreemde en de emancipatie van het eigen joodse volk het beste dient’ (L, 93). In de negentiende eeuw zou de jurist Friedrich Julius Stahl-Jolson⁴², de ‘van Spinoza tot Moses Mendelsohn lopende lijn doel- en instinctzeker’ hebben voortgezet door de tegenstelling van innerlijk en uiterlijk in de definitie van het begrip ‘rechtsstaat’ te verankeren: ‘rechtsstaat betekent’, zo citeert Schmitt de jurist, ‘überhaupt niet doel en inhoud van een staat, maar alleen de wijze en het karakter om deze te verwezenlijken’ (geciteerd in L, 106). Bij Stahl-Jolsen zouden zich ‘in een breed front’ talloze ‘geëmancipeerde jonge joden’ hebben gevoegd, waaronder de Rothschilds, Karl Marx, Börne, Heine en Meyerbeer, die zouden hebben getracht de staatsmacht ‘ideologisch te verwarren en geestelijk te verlammen’ (L, 108).

Laten we één ding vooropstellen: anders dan Günther Maschke beweert, zijn dit geen ‘tamelijk gematigde (*recht zahmen*) antisemitische opmerkingen’.⁴³ Wij zijn eerder geneigd het oordeel van Paul Bookbinder te onderschrijven dat het ‘venijnige en giftige karakter van dit proza’ evengoed had kunnen stammen van een Julius Streicher of Joseph Goebbels.⁴⁴ Belangrijker is evenwel dat Schmitt zich niet op een louter opportunistische wijze van antisemitische argumenten bedient en dat hij evenmin uitdrukking geeft aan een ‘klassiek katholiek anti-judaïsme’.⁴⁵ Weliswaar zijn in het *Glossarium* tal van referenties te vinden aan het Johannes-evangelie dat, in zijn klassieke anti-judaïstische duiding, de joden verantwoordelijk maakt voor de kruisiging van Christus.⁴⁶ Bij Schmitt lijken die referenties ondergeschikt aan een ander motief dat

⁴² Friedrich Julius Stahl-Jolson (1802-1861), beter bekend als Julius Stahl, was een hoogleraar kerkelijk recht te Berlijn. Na als kind een joodse opvoeding te hebben genoten, had hij zich op zijn negentiende bekeerd tot het protestantisme. Schmitt noemt de jurist bewust bij zijn volledige naam, dit om te onderstrepen dat het een joodse auteur betreft (vergelijk hierover Gross, R. (2000), *Carl Schmitt und die Juden. Eine deutsche Rechtslehre*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 129).

⁴³ Maschke, G. (2003), ‘Zum Leviathan von Carl Schmitt’, in L, 207

⁴⁴ Bookbinder, P. (1991), ‘Carl Schmitt, the Leviathan, and the Jews’, in *International social science review*, nummer 66, 101. Vergelijk ook: Gross (2000), 277.

⁴⁵ Vergelijk opnieuw Maschke: ‘Hier speelt zeker ook een techniek van zelfbescherming. Schmitt is weliswaar een klassiek katholiek anti-judaïsme toe rekenen, maar toch moeilijk een racistisch antisemitisme’ (in Maschke (2003), 209).

⁴⁶ Vergelijk bijvoorbeeld: G, 208 (02-12-1948).

moeilijk kan worden gerekend tot een ‘klassiek katholiek anti-judaïsme’. Zo luidt onze these dat Schmitts antisemitisme in laatste instantie is terug te voeren op de theologische voorstelling van de *katechon* die tot taak heeft de wetteloosheid, belichaamd in het ‘innerlijk voorbehoud’ dat de joodse intellectuelen zouden prediken, met alle geweld te onderdrukken.

Om deze these aannemelijk te maken, moeten we terugkeren naar de bron. In zijn tweede brief aan de Tessalonicenzen beschrijft Paulus de wetteloze als een valse Messias, wiens komst is omkleed met ‘allerlei krachten, tekenen en bedrieglijke wonderen, en met allerlei verlokkende ongerechtigheid, voor hen die verloren gaan, omdat zij de liefde tot de waarheid niet aanvaard hebben, waardoor zij hadden kunnen behouden worden’ (2 Tess 2: 9-10). Dat Schmitt dit Paulinische beeld van de wetteloze als een valse Messias al vroeg voor ogen heeft gehad, bewijst een passage uit zijn jeugdwerk *Theodor Däublers ‘Nordlicht’* (1916): ‘Wat is het huiveringwekkende (*das Grausige*) aan hem [de antichrist, MdW]? Waarom is hij meer te vrezen dan een machtige tiran (...)? Omdat hij Christus weet na te bootsen en zich zozeer aan hem gelijkmaakt, dat hij van allen de zielen aftroggelt’ (TD, 61). Het is precies dit kenmerk van de wetteloze dat Schmitt na 1933 projecteert op de joden die, aldus het Leviathanboek, getuigen van ‘het dubbelzinnige wezen van een gemaskeerde existentie die des te huiveringwekkender (*grauenhafter*) wordt naar mate zij vertwijfeldert een andere wil zijn dan zij is’ (L, 109). ‘Huiveringwekkend’ als de wetteloze zijn in Schmitts ogen de joden, in het bijzonder de geassimileerde, omdat zij zich anders zouden voordoen dan ze zijn. ‘De geassimileerde jood’, stelt Schmitt, ‘is de ware vijand’; hem dient de soeverein te bestrijden, zoals de *katechon* de wetteloze bestrijdt, dat wil zeggen, met het grootste – en in laatste instantie onmenselijke – geweld (G, 18 (25-09-1947)).

In dezelfde tijd dat Schmitt het mythische beeld van de Leviathan tracht te doen herleven, ontwikkelt Benjamin zijn notie van het ‘dialectische beeld’ dat de mythe, waarin het antisemitisme zijn oorsprong vindt, beoogt te ontcrachten. Geeft Schmitts mythische beeld uitdrukking aan een *continuïteit* tussen verleden en heden in het licht waarvan de bestaande orde verschijnt als een legitieme, in Benjamins dialectische wordt veeleer een *discontinuïteit* zichtbaar die maakt dat deze orde haar legitimiteit verliest. Volgens Benjamin heeft de mythe ‘tot doel om de revolutionaire momenten in het verloop van de geschiedenis te verhullen. Haar ligt de vestiging van een continuïteit na aan het hart’ (GS V/1, 592, N9, a5).

Daarentegen zou de dialectische voorstelling van de geschiedenis aanknopen bij de ‘plaatsen waar de overlevering afbreekt’, bij de zwakke plekken in het mythische geschiedbeeld die een ‘houvast bieden aan hen die daaraan voorbij willen gaan’ (GS V/1, 592, N9, a5). Zo beoogt het door Benjamin geschetste ‘dialectische beeld’, zonder een definitieve waarheid over de geschiedenis te claimen, een stem te geven aan al diegenen die door de mythe het zwijgen is opgelegd. Door de tegenspraken van de geschiedenis bloot te leggen, tracht het dialectische beeld te bewerkstelligen dat de mythe haar greep op het heden verliest.

In zijn opstel over Baudelaire, tot stand gekomen in hetzelfde jaar als Schmitts studie over Hobbes (1938), geeft Benjamin een voorbeeld van zo’n dialectisch beeld: hij laat de twintigste-eeuwse intellectueel verschijnen naast de laat negentiende-eeuwse figuur van de flaneur.⁴⁷ Anders dan de traditionele geleerde die in zijn studeerkamer eenzaam bespiegelend over zijn boeken gebogen zit, zoekt de flaneur bewust de drukte van de straten op om er de ‘massa’ te bestuderen. Terwijl hij zijn ogen laaft aan dit fascinerende schouwspel, blijft hij evenwel een buitenstaander, een sociale rebel, die de massa gedistantieerd en zelfs ‘met een verwoestende ironie’ gadeslaat (GS I/2, 516). Politiek beschouwd, zo meent Benjamin, is deze gelijktijdige fascinatie voor en minachting van de massa allerminst onschuldig. Zij voedt een *culte de la blague* die ten slotte in de twintigste eeuw, bij een auteur als Louis-Ferdinand Céline, zal omslaan in een virulent antisemitisme: ‘De titel waaronder en de geest waarin Céline zijn *Bagatelles pour un massacre* heeft geschreven zijn rechtstreeks terug te voeren op een dagboek aantekening van Baudelaire: “Een mooie samenzwering liet zich organiseren met als doel de vernietiging van het joodse ras”’ (GS I/2, 516).

Het door Benjamin beschreven beeld van de flaneur is te kwalificeren als een ‘dialectisch beeld’, omdat het verschillende momenten van de geschiedenis die uit hun oorspronkelijke context zijn gelicht, in één beeld samenneemt. Zo verschijnt achter het beeld van de flaneur ook reeds dat van de twintigste-eeuwse intellectueel die het antisemitisme niet schuwt en collaboreert met de macht. De ‘schijn van een uit zichzelf bewegende, in zich bezielde massa’ die de flaneur in zijn greep houdt, verwijst bovendien naar de fascistische mythe van de ‘volksgemeenschap’: ‘de “massa” waaraan de flaneur zich wijdt, is de mal waaruit

⁴⁷ Cf. Buck-Morss, S. (1999), *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 304.

zeventig jaar later de volksgemeenschap (*Volksgemeinschaft*) werd gegoten. De flaneur (...) was ook daarin zijn tijdgenoten vooruit gegaan, dat hij als eerste ten prooi viel aan het drogbeeld dat sindsdien vele miljoenen heeft verblind' (GS V/1, 436, J66,1). Was de flaneur gebiologeerd door de schijn van een massa die als een natuurlijk organisme met een eigen leven begiftigd leek, in de twintigste eeuw zou deze massa in de mythische gedaante van een fascistische 'volksgemeenschap' de zin van tallozen, waaronder Schmitt, begoochelen.

Met zijn dialectische beeld tracht Benjamin een immanente kritiek in de geschiedenis wakker te roepen; zo verschijnt in het beeld een 'kritische constellatie' van heden en verleden die de macht van de mythe beoogt te doorbreken. Geplaatst naast het beeld van de geproletariseerde massa's die de negentiende-eeuwse metropolen bevolken, lijkt de fascistische mythe van de volksgemeenschap haar vanzelfsprekendheid te verliezen. Maar ook het antisemitisme en de collaboratie van eigentijdse intellectuelen lijken, geconfronteerd met de 'verwoestende ironie' van de flaneur, aan betekenis en kracht in te boeten. Anders dan Schmitts mythische beeld dat de tegenwoordige orde in het licht van het verleden als een legitieme laat verschijnen, voert Benjamins dialectische beeld het verleden ertoe 'het heden in een kritieke toestand te brengen' (GS V/1, 588, N7a, 2). Zo beoogt het 'de springstof die in het verleden ligt (...) tot ontsteking' te brengen (GS V/1, 495, K2, 3).

'Durende tegenwoordigheid' en 'tot stilstand gekomen tijd'

Het onderscheid tussen Schmitts mythische en Benjamins dialectische beeld is in laatste instantie terug te voeren tot een uiteenlopende ervaring van de tijd. Zo berust Schmitts mythische beeld op een ervaring van de tijd als 'durende tegenwoordigheid' (*dauernde Gegenwart*) (G, 45 (19-11-1947)). De juridisch-politieke orde verschijnt daarin als een continue en blijvende presentie ondanks de eindigheid en sterfelijkheid van haar soevereinen. Daarentegen gaat Benjamins dialectische beeld uit van een 'begrip van een heden (*Gegenwart*), dat geen overgang is, maar waarin de tijd is geborgen en tot stilstand gekomen (*in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist*)' (GS I/1, 702). Dit heden dient zich aan als een 'cesuur', namelijk als een plotselinge onderbreking van het historische continuüm waaraan de juridisch-politieke orde haar schijn van noodzakelijkheid en duurzaamheid ontleende.

Schmitts begrip van een ‘durende tegenwoordigheid’ staat voor een tijd die het midden houdt tussen eeuwigheid en vergankelijkheid en die zich nog het beste laat omschrijven met de theologische categorie van het *aevum*. Kantorowicz heeft het *aevum* eens getypeerd als een ‘soort van oneindigheid en duur (*infiniteness and duration*) die beweging had en verleden en toekomst kende, een continuïteit (*sempiternity*) die volgens alle autoriteiten eindeloos was’.⁴⁸ Naar analogie van het theologische *aevum* beschrijft Schmitt de juridisch-politieke orde als een duurzame en blijvende presentie, als een orde die blijft bestaan ondanks het verscheiden van haar soevereinen. Deze orde is niet utopisch, dat wil zeggen niet zonder geschiedenis, maar geworteld in een *historische* ervaring, namelijk die van een continuïteit ondanks verandering. In dit verband beschrijft Schmitt de tijd als een ‘tussentijd’ (*Zwischenzeit*) en de orde als een ‘tussenorde’ (*interregnum*): hoewel zij niet gelijkstaan aan de goddelijke tijdloosheid zelf, getuigen zij van een soort van oneindigheid en duur, omdat zij blijven bestaan tot het einde der tijden. Zo kan de eindtijd pas beginnen wanneer de *katechon* zijn ophoudende activiteit heeft gestaakt.⁴⁹

Anders dan Schmitts ‘durende tegenwoordigheid’, manifesteert Benjamins ‘heden’ zich als een *discontinuïteit*, namelijk als een abrupte en radicale breuk met de bestaande orde. In dit verband bekritiseert Benjamin uitdrukkelijk een voorstelling van de tijd als ‘doorlopende voortgang’ die enkel aan de heersende klasse ten goede zou komen (GS I/1, 701; SWP, 150, these XIII). Benjamins ‘heden’ dient zich dan ook niet aan als een ‘overgang’, maar als een interruptie of ‘sprong’: ‘terwijl de betrekking van het heden tot het verleden een zuiver temporele, continue is, is die van het voorbij tot het nu dialectisch: is niet verloop maar beeld, sprongachtig (*sprunghaft*)’ (GS V/1, 577 (N2a, 3). Geeft Schmitts ‘durende tegenwoordigheid’ uitdrukking aan een zuiver temporele, continue verhouding van het verleden tot het heden, Benjamins ‘heden’ berust, omgekeerd, op een plotselinge actualisering van het voorbije, een ‘sprong in het nu’, waardoor het continuüm van de geschiedenis wordt onderbroken en het verleden een nieuw leven lijkt te krijgen.

⁴⁸ Kantorowicz, E. (1985), *The king's two bodies. A study in medieval political theology*, Princeton, Princeton University Press, 279.

⁴⁹ Hoewel Kantorowicz uitvoerig ingaat op de theologisch-politieke uitleg die aan het *aevum* is gegeven, legt hij niet het verband met de traditie van de *katechon*. Wel suggereert hij in een voetnoot dat Paulus' tweede brief aan de Tessalonicenzen heeft gediend als basis voor het middeleeuwse geloof in de continuïteit van het Romeinse Rijk in *finem saeculi* (in *ibidem*, 292, voetnoot 38).

In zijn *Glossarium* brengt Schmitt de ervaring van een ‘durende tegenwoordigheid’ in verband met een ruimtelijke samenballing van de tijd. Zo is er is één zin die in zijn late werk steeds weer terugkeert: ‘Ik verlies mijn tijd en win mijn ruimte’.⁵⁰ Schmitt doelt op een ruimte die is ‘vervuld van de tijd’ – een waarin de echo van het verleden overal hoorbaar zou zijn, bijvoorbeeld in de klank van plaatsnamen (G, 171 (28-06-1948)). Aan Martin Heidegger, die Schmitt elders heftig kritiseert⁵¹, zou de eer toeval len deze notie van een van tijd vervulde ruimte te hebben blootgelegd (cf. G, 236 (26-04-1949)). Hierin wordt de tijd niet langer ervaren als een ‘temporele opeenvolging’, maar als een ‘durende tegenwoordigheid’ (cf. G, 45 (19-11-1947) en 187 (05-08-1948)). Zodra de tijd zich transformeert tot een ruimtelijke figuur, zou zich een moment lang en vluchtig het beeld openbaren van de eeuwigheid zelf, waarin god als een ‘totale’ en ‘eeuwige presentie’ (*ewige Präsenz*) aan de mens tegenwoordig zal zijn (G, 18 (27-09-1947)). Omgekeerd geldt voor wie de tijd niet ruimtelijk kan ervaren, dat hem tevens een ervaring van god onmogelijk moet zijn: ‘god is dood’, stelt Schmitt, ‘betekent: de ruimte is dood’ (G, 187 (05-08-1948)).

In zijn naoorlogse hoofdwerk, *Der Nomos der Erde* (1950), tracht Schmitt de juridisch-politieke orde, in overeenstemming met deze ervaring van de tijd, te beschrijven als een door de geschiedenis getekende ruimte. Zo benadrukt hij dat de schepping van deze ‘orde’ (*Ordnung*) altijd ook berust op een historische en ruimtelijke ‘plaatsing’ (*Ortung*). Deze samenhang van orde en plaatsing zou zichtbaar worden in de meest oorspronkelijke ‘rechtshandeling’ van de staat, namelijk de ‘landinname’ (*Landnahme*): ‘Zij omvat de ruimtelijke beginorde, de oorsprong van de gehele verdere concrete orde en al het verdere recht (...) Uit deze oorsprong *voedt* zich (...) al het daaropvolgende recht en alles wat later nog aan maatregelen en bevelen zal worden uitgevaardigd en gedecreteerd’ (NdE, 19, cursivering Schmitt). In laatste instantie zou de identificatie en benoeming van het geldende recht (*Name*) zijn terug te voeren op deze

⁵⁰ Deze formulering is bijvoorbeeld te vinden in G,16 (21-09-1947) en 60 (14 en 16-12-1947) alsmede in CS, 90. Een alternatieve formulering is te vinden in de schets voor een brief aan de conservatieve publicist Gerhard Günther: ‘De tijd valt van mij af, de ruimte komt op mij toe en houdt mij omvagen (...) De ruimte is het paradijs; de tijd is de hel’ (G, 171 (28-06-1948)).

⁵¹ Schmitt verwerpt Heideggers ontologie op theologische gronden: ‘Ik ken de Psalm en lees in de bijbel: “de Heer is mijn hoeder, mij zal het aan niets ontbreken”. Ik ken de moderne filosofie en lees bij Heidegger: de mens is de hoeder (van het zijn)’ (Cf. G, 232-233 (24-04-1949)).

oorspronkelijke ‘inname’ (*Nahme*). Zo wordt de rechtsorde volgens Schmitt, tenminste voorzover zij levensvatbaar en ‘concreet’ mag worden genoemd, ‘gevoed’ door haar historische en geografische plaatsing.

Schmitt verwijt de ‘utopisten’ deze eenheid van recht en ruimte te hebben doorbroken: ‘Utopie betekent (...) consequente ontplaatsing (*Entortung*) (...), opheffing van de samenhang tussen orde en plaatsing’ (G, 47 (21-11-1947)). Door deze utopische ‘ontplaatsing’ zou de weg zijn vrijgemaakt voor de meest gewelddadige vormen van ‘ontrechting’ (*Entrechtung*). Schmitt schrijft deze toe aan het moderne mensenrechtenvertoog dat de gelding van het recht niet langer zou laten afhangen van een historische en geografische plaatsing, maar van de ‘menselijke natuur’ als zodanig die overal en altijd dezelfde zou zijn. Onder invloed daarvan zouden internationale conflicten die voorheen door het oorlogsrecht werden beheerst, zijn getransformeerd in een wereldwijde burgeroorlog die in het recht geen begrenzing meer vindt. Schmitt acht deze ‘ontrechting’ des te verontrustender, daar zij geschiedt ‘in naam van het recht’ (CS, 58). ‘Ontrechting’ betekent dus niet dat het recht geheel afwezig is, maar dat het, omdat het door een consequente ontplaatsing zo alomvattend en onbepaald is geworden, zijn oorspronkelijke betekenis en verbindende kracht heeft verloren en van binnenuit is uitgehold.⁵²

Teneinde deze utopische ontplaatsing van het recht en de praktijken van ontrechting waarin zij dreigt uit te monden, een halt toe te roepen, tracht Schmitt het recht te herdefiniëren als een ‘deling en verdeling van de grond (*Teilung und Verteilung des Bodens*)’ (G, G, 205 (21-10-1948)) Daartoe introduceert hij het begrip *nomos* – in het Grieks letterlijk: ‘wet’ – dat zou staan voor ‘de eerste, alle volgende maatstaven funderende meting, (...) de oer-deling en oer-verdeling (*Ur-Teilung und Ur-Verteilung*)’ (NdE, 36). Schmitt belast de soeverein met de taak om de eenheid van recht en ruimte te waarborgen door grenzen te stellen en de vijand zijn rechtmatige plaats te wijzen. Zo zou de soevereine beslissing (*Entscheidung*) niet alleen een ‘onderscheiding’ (*Unterscheidung*) behelzen, maar

⁵² Wouter Veraart heeft in een systematische en nauwgezette studie naar ontrechting en rechtsherstel in Nederland en Frankrijk in de jaren van bezetting en wederopbouw laten zien hoe het recht – in dit geval het privaatrecht – tijdens de bezetting werd misbruikt om de joden hun rechten en in laatste instantie ook hun rechtssubjectiviteit te ontnemen. In dit verband beschrijft hij ‘ontrechting’ als een uitsluiting uit de rechtsorde met behulp van het recht zelf (in Veraart, W. (2005), *Ontrechting en rechtsherstel in Nederland en Frankrijk in de jaren van bezetting en wederopbouw*, Alphen aan de Rijn, Kluwer).

tevens een 'scheiding' (*Scheidung*) van de ruimte en een 'uitsluiting' (*Ausgrenzung*) van de vijand (G, 146 (06-05-1948)). Dit begrenzende geweld van de beslissing betekent volgens Schmitt 'de doodsteek voor de utopie' (G, 150 (15-05-1948)).

Anders dan Schmitt lijkt Benjamin juist bewust een utopische 'ontplaatsing' van het recht na te streven. Voor hem is deze ontplaatsing echter niet verbonden met een uitholling van het recht, laat staan met een 'ontrechting', maar veeleer met een uitschakeling van het recht überhaupt. Daarbij dient het recht plaats te maken voor een rechtvaardigheid die zich niet langer in algemene regels laat vatten. Deze rechtvaardigheid laat zich beschrijven als een 'uitzonderingstoestand' die 'werkelijk' is, omdat de bijbehorende regels daarin niet langer zijn opgeschort, maar geheel zijn weggefallen. In dit verband tracht Benjamin het utopische potentieel dat in de geschiedenis besloten ligt, in een actuele ervaring wakker te roepen. Daartoe grijpt hij terug op de wensbeelden van vroegere generaties om de utopische belofte die zij belichaamden, in het heden alsnog gestand te doen. Hoewel deze beelden zijn getekend door de plaats en tijd waarin zij totstandkwamen, zouden zij tevens de sporen verraden van een hoop die is gericht op het onbepaalde. Daarom wordt Benjamin in deze wensbeelden een 'heimelijke index' gewaar waardoor ze zouden verwijzen naar de verlossing. Terwijl de samenhang van recht en plaats slechts de bestaande orde zou bevestigen, zou de utopische ontplaatsing van het recht de mogelijkheid openen van het geheel andere.

Ook Benjamin beschrijft een ervaring van de tijd die zich in een ruimtelijke figuur, die van het dialectische beeld, lijkt samen te ballen. In dit beeld komen namelijk verschillende momenten van de geschiedenis samen, maar dan verkort als 'monade'. In dit verband spreekt Benjamin ook wel van een *verschränkte Zeit*: een tijd die is samengebalde tot een enkel nu-moment (GS II/1, 320). De ervaring van deze samengebalde tijd zou zijn terug te voeren op een actualisering van het verleden. Wanneer het voorbije namelijk plotseling herleeft in het heden, wordt het tijdsverloop een moment lang teniet gedaan. Het balt samen tot een luttel ogenblik, tot een 'nu' (*Jetzt*) waarin 'de waarheid tot barstens toe met tijd [is] gevuld (*die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen [ist]*)' (GS V/1, 578, N3, 1). Door deze ervaring wordt het beeld opgeroepen van een 'nu' waarin de geschiedenis in elk van haar momenten actueel en citeerbaar is geworden. Dit 'nu' zou in een 'immense verkorting' de gehele geschiedenis van de mensheid 'samenvatten' (GS I/2, 694 en 703; SWP,

143 en 152, these III en XVIII). Zo verschijnt het visioen van de eeuwigheid zelf, niet als een durende presentie, maar als een plotselinge herleving van het voorbije in het meest vluchtige en vergankelijke nu-moment.⁵³

Volgens Benjamin dient de historisch materialist het verleden uitsluitend daar te vatten waar het hem verschijnt als ‘monade’, dat wil zeggen als een ‘nu’ waarin de tijd is samengebald en verkort. In de structuur daarvan zou hij namelijk het ‘teken [herkennen] van een Messiaanse stilzetting van het gebeuren, anders gezegd, van een revolutionaire kans voor het onderdrukte verleden’ (GS I/2, 703; SWP, 152, these XVIII). Voor de historisch materialist heeft het ‘nu’ een theologische én een politieke betekenis. Dit nu kent geen tijdsverloop meer; de tijd lijkt daarin tot stilstand gekomen. Vandaar dat de historisch materialist in het nu de voorafspiegeling herkent van een Messiaanse stilzetting van het gebeuren. De uitschakeling van het tijdsverloop maakt tegelijkertijd ook dat het historische ‘continuüm’ wegvalt in het licht waarvan de ‘heersende klasse’ haar macht legitimeerde. De historisch materialist ziet hierin een ‘revolutionaire kans’ om de bestaande orde in naam van het ‘onderdrukte verleden’ op het spel te zetten.

Juist waar Benjamin de theologisch-politieke betekenis van het ‘nu’ articuleert, blijkt het contrast tot Schmitts ervaring van een ‘durende tegenwoordigheid’ het grootst. Want terwijl Schmitt in dit verband benadrukt dat ‘alles wat wezenlijk is (...) onveranderlijk en onveranderd [blijft] en in periodieke intervallen steeds weer op[duikt]’, meent Benjamin dat het juist eigen is aan de ervaring van het nu ‘dat zij de schijn van het altijd-gelijke, ja ook van de herhaling in de geschiedenis, verstrooit’ (GS V/1, 591, N9, 5 en G, 18 (27-09-1947)). In de door Schmitt geschets- te ervaring van een durende tegenwoordigheid herkent Benjamin dan ook het teken van de mythe, de ‘schijn van het altijd-gelijke’. Die schijn is te ‘verstrooien’ door het voorbij te ervaren als ‘nu-tijd’. Want in het ‘nu’ wordt het voorbije niet ervaren als het altijd-gelijke, laat staan als blijvende en onveranderlijke, maar als het ‘waarlijk nieuwe’ (*wahrhaft Neues*).

⁵³ Dit aspect van de door Benjamin beschreven tijdservaring – dat de eeuwigheid zich openbaart in het meest vluchtige en vergankelijke ‘nu-moment’ – heeft Adorno in *Negative Dialektik* overgenomen en als kritiek ingebracht tegen Hegels conceptie van de eeuwigheid als een totaliteit van het vergankelijke (in Adorno, Th.W. (1997), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 353).

Daarmee opent zich in politiek én theologisch opzicht de mogelijkheid van het geheel andere.

Herinneren en vergeten

Schmitts soeverein trekt niet alleen grenzen in de ruimte, maar ook in de tijd. Zo zou zijn vermogen om de wetteloosheid te onderdrukken en de orde te bewaren, berusten op de macht om een streep te zetten onder het verleden: ‘Alle burgeroorlogen van de wereldgeschiedenis die niet in een totale vernietiging van de tegenpartij eindigden, zijn geëindigd met een amnestie. Het woord amnestie betekent letterlijk “vergeten”, en niet eenvoudig vergeten, maar het strenge verbod om in het verleden te wroeten en daar aanleiding te zoeken voor verdere wraakhandelingen en aanspraken voor schadeloosstelling’.⁵⁴ Schmitts bewering is niet mis te verstaan als een zwakke echo van Ernest Renans beroemde these dat het vergeten soms om praktische redenen nodig is voor het behoud van de politieke gemeenschap.⁵⁵ Daarentegen heeft de imperatief van het vergeten bij Schmitt een meer principiële, theologische betekenis: het vergeten is het ordescheppende moment bij uitstek – hét moment waarop de wetteloosheid door een ‘schepping uit het niets’ wordt afgewend. De ‘kracht van het vergeten’ is, met andere woorden, een *katechontische*. Zo identificeert Schmitt het recht van de soeverein om de vijand amnestie of gratie te verlenen als een laatste restant van het ‘heilige recht’ der koningen (AKV, 219).

Terwijl Schmitt wijst op de noodzaak van het vergeten, vinden we bij Benjamin een pleidooi voor het gedenken. De ‘kracht van het gedenken’ zou volgens hem berusten op het vermogen om een vroeger moment dat voorbij en afgesloten leek, in het heden een nieuw leven in te blazen. Theologisch beschouwd zou het gaan om een ‘zwakke Messiaanse kracht’ (*schwache messianische Kraft*) die, door het verleden opnieuw als ‘nu-tijd’ tegenwoordig te maken, een vluchtig visioen van de eeuwigheid weet op te roepen. Berust de *katechontische* kracht van Schmitts mythische beeld op het vergeten, een bewust doodzwijgen van het vroegere geweld

⁵⁴ Schmitt, C. (1995), ‘Amnestie oder die Kraft des Vergessens’, in Schmitt, *Staat, Grossraum, Nomos*, Berlijn, Duncker und Humblot, 218 (hierna in de tekst geciteerd als AKV).

⁵⁵ Renan, E. (1996, oorspr. 1882), ‘What is a nation?’, in Eley, G en Suny, R.G. (red), *Becoming national. A reader*, Oxford en New York, Oxford University Press, 41-55.

teneinde wraakhandelingen en ‘aanspraken’ van het verleden te voorkomen en een levensvatbare juridisch-politieke orde mogelijk te maken, Benjamins dialectische beeld is, omgekeerd, een herinneringsbeeld dat het vroegere geweld juist bewust uit de vergetelheid tracht op te rakelen om de ‘aanspraken’ van vroegere generaties te doen herleven en de tegenwoordige orde radicaal ter discussie te stellen. In dit verband is het opmerkelijk dat Benjamin en Schmitt dezelfde juridische terminologie bezigen en reppen van ‘aanspraken’ (*Ansprüchen*) van het verleden, die volgens de eerste wél en volgens de tweede niet zijn in te willigen (cf. AKV, 218 en GS I/2, 694; SWP, 142, these II).

Waar Schmitt aan het vergeten een ordescheppende kracht toeschrijft, herkent Benjamin in het gedenken een revolutionair potentieel, de voedingsbodem voor een rechtsvernietigend geweld dat de bestaande orde in naam van de onderdrukten belooft omver te werpen. Zo zouden de ‘haat en de offervaardigheid’ van de arbeidersklasse, door Benjamin haar ‘beste krachten’ genoemd, worden gevoed door de herinnering aan de ‘geknechte voorouders’ (GS I/2, 700; SWP, 149, these XII). Deze herinnering is explosief, omdat zij zich niet verdraagt met de bestaande orde. Schmitts mythische beeld is *katechontisch*, omdat het, door een streep onder het verleden te trekken, de wetteloosheid onderdrukt en de bestaande orde garandeert. Daarentegen getuigt Benjamins dialectische beeld van een ‘zwakke Messiaanse kracht’, omdat het, door het verleden te doen herleven, aandringt op een andere orde dan de bestaande, namelijk die van de eeuwigheid zelf.

Conclusie

In dit hoofdstuk hebben we de theologisch-politieke motieven in het werk van Schmitt en Benjamin dat na 1933 is totstandgekomen, naast elkaar geplaatst en vergeleken. Zo evoceert Schmitt het beeld van de *katechon*, de ophoudende macht uit Paulus’ tweede brief aan de Tessalonicenzen die de komst van de antichrist en het intreden van de eindtijd verhindert. Naar analogie van deze *katechon* zou de soeverein in de uitzonderingstoestand tot taak hebben om de wetteloosheid te onderdrukken en de catastrofe af te wenden. Daarentegen schetst Benjamin het beeld van een ‘engel van de geschiedenis’ die met ontzetting aanschouwt hoe de catastrofe zich nu reeds in de geschiedenis voltrekt. Het beeld van de engel indachtig zou de ‘historisch materialist’ voor de opgave staan om de brokstukken van het

verleden bijeen te rapen en de catastrofe in een ‘werkelijke uitzonderings-toestand’ tot een einde te brengen.

Teneinde zich van zijn *katechontische* taak te kwijten dient de soeverein volgens Schmitt ‘mythische beelden’ te scheppen die suggereren dat de bestaande orde duurzaam en noodzakelijk is. Volgens Benjamin dient de historisch materialist daarentegen ‘dialectische beelden’ te construeren die maken dat de mythe haar greep op het heden verliest. Geven Schmitts mythische beelden uitdrukking aan een continuïteit tussen verleden en heden in het licht waarvan de bestaande orde als een legitieme verschijnt, in Benjamins dialectische wordt veeleer een discontinuïteit zichtbaar, waardoor deze orde haar legitimiteit verliest. In dit verband hebben wij gezien hoe het antisemitisme van Schmitt is terug te voeren op een mythisch beeld dat is bedoeld om de ophoudende macht van de staat te ondersteunen. Daarentegen tracht Benjamin dit antisemitisme in een dialectisch beeld te ontcrachten door het te confronteren met de ‘verwoestende ironie’ van de flaneur.

Wij hebben voorts gezien hoe aan Schmitts mythische en Benjamins dialectische beeld uiteenlopende ervaringen van de tijd ten grondslag liggen. Zo geeft Schmitts mythische beeld uitdrukking aan een ‘durende tegenwoordigheid’: het wekt de indruk dat de juridisch-politieke orde, ofschoon niet tijdloos en eeuwig, wordt gekenmerkt door een zekere continuïteit en duur, omdat zij tot het einde der tijden zou blijven bestaan. Volgens Benjamin berust het dialectische beeld daarentegen op de ervaring van een ‘heden’ waarin het ‘continuüm van de geschiedenis’ wordt onderbroken en het tijdsverloop teniet gedaan. In dat heden verliest de bestaande orde haar schijn van noodzakelijkheid, zodat de revolutionaire klasse plotseling kans ziet haar in naam van het onderdrukte verleden terzijde te schuiven. Tegelijkertijd zou daarin het vluchtige visioen verschijnen van de eeuwigheid zelf waarin het voorbije niet langer wordt onderdrukt en vergeten, maar als ‘nu-tijd’ actueel en citeerbaar is geworden.

Na deze theologisch-politieke motieven bij Schmitt en Benjamin op hoofdlijnen te hebben weergegeven, willen wij thans de concrete uitwerkingen daarvan onderzoeken. Daartoe zullen wij onze blik in de volgende hoofdstukken wenden tot het late geschiedfilosofische werk van beide denkers afzonderlijk.