



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.

Arrêter le jour Gedenken en ‘nu-tijd’ bij Benjamin

‘Handle so, dass die Engel zu tun bekommen’

Franz Kafka

In dit en het volgende hoofdstuk zullen wij de theologisch-politieke opvattingen in het late werk van Schmitt en Benjamin afzonderlijk van elkaar bespreken. Wij menen dat dit noodzakelijk is om ze in hun volle complexiteit inzichtelijk te maken. Een opmerkelijke parallel in het late werk van beide denkers is dat zij ervoor kiezen om de kwestie van politieke theologie vanuit een geschiedfilosofisch perspectief te benaderen. Zo trachten zij het begrip van het politieke te herleiden tot een bepaalde ervaring van de geschiedenis die niet anders dan theologisch zou zijn te begrijpen. In dit verband bekritisieren zij, onafhankelijk van elkaar maar in vergelijkbare zin, het moderne geloof in de vooruitgang waarin zij een ontoelaatbare toe-eigening van de eeuwigheid door de mens herkennen. Zij stellen daar een notie van de historische tijd tegenover die niet de eeuwigheid zelf is en evenmin een loutere vergankelijkheid, maar een soort van ‘tussentijd’: Schmitt ervaart haar als een ‘uitstel’, Benjamin als een ‘nu’ waarin wat voorbij en afgesloten leek plotseling kan herleven.

Op grond van deze uiteenlopende ervaringen van de geschiedenis komen Benjamin en Schmitt tot verschillende en in zekere zin ook tegengestelde opvattingen over het politieke: terwijl de bestaande politieke orde in het licht van het door Schmitt beschreven ‘uitstel’ moet verschijnen als een tijdelijke maar duurzame ‘tussenorde’, is zij vanuit het perspectief van het door Benjamin geschetste ‘nu’ gedoemd haar schijn van duurzaamheid te verliezen. De theologisch-politieke voorstelling die Schmitt met zijn notie van het ‘uitstel’ verbindt, is die van een ophoudende macht die de bestaande orde in afwachting van de eeuwigheid garandeert. Daarentegen

staat Benjamin het beeld voor ogen van een ‘revolutionaire klasse’ die zich in het ‘nu’ verbonden weet met een traditie van ‘onderdrukten’ en die tot taak heeft de bestaande orde in haar naam omver te werpen. Schmitt en Benjamin zinspelen op twee in wezen tegengestelde tradities: die van de soevereinen die een repressief staatsgeweld noodzakelijk achten omwille van een ‘uitstel’ van de catastrofe, en die van de ‘onderdrukten’ die de catastrofe nu reeds aan den lijve ondervinden en aandringen op haar onmiddellijke beëindiging.

In de context van Benjamins late geschiedfilosofische beschouwingen heeft het geweld van de staat een naam gekregen: het is dat van een mythisch *vergeten*. Nergens manifesteert zich de macht van de tijd zo scherp en fataal als in het korte geheugen waarvan de mens blijk geeft, in weerwil van de duurzame orde die hij poogt te scheppen. In Benjamins ogen verschijnt het vergeten, niet alleen vanwege de miskennis van het verleden zelf maar ook door de lessen die een huidige generatie nalaat daaruit te trekken, als de oorsprong van een steeds hernieuwde geweldscyclus. In dit verband laakt hij vooral de totalitaire ideologieën die het verleden zouden onderdrukken en instrumentaliseren omwille van actuele politieke belangen. Teneinde deze ideologieën effectief te kunnen bestrijden, formuleert Benjamin in zijn late werk een *imperatief van het gedenken*: de revolutionaire klasse moet de nagedachtenis aan vroegere generaties in een actuele politieke ervaring zien ‘recht te doen’. Daartoe dient zij zich in dienst te stellen van het verleden en de belangen van vroegere generaties tot de hare te maken.

In Benjamins late werk vormt de imperatief van het gedenken, naar wij menen, het wankel fundament waarop zijn theologisch-politieke reflecties berusten. Om deze these aannemelijk te maken, zijn wij genoodzaakt een kleine omweg te bewandelen: zo zullen wij eerst bespreken hoe Benjamin zijn notie van het gedenken ontwikkelt in een kritische uiteenzetting met het werk van Marcel Proust. Hieraan ontleent hij het inzicht dat de wijze waarop de geschiedenis in een praktijk van het gedenken wordt ervaren, verwijst naar een bepaalde voorstelling van de eeuwigheid. Kenmerkend daarvoor is dat de eeuwigheid zich openbaart in het meest vluchtige en vergankelijke ogenblik, namelijk in het ‘nu van de herinnering’. Wij zullen laten zien hoe Benjamin deze aan Proust ontleende voorstelling van de eeuwigheid in zijn geschiedfilosofische werk onttrekt aan haar oorspronkelijke context in een poging het politieke en kritische potentieel ervan te articuleren. Zo herkent hij in het ‘nu van de herinne-

ring' niet alleen 'het teken van een Messiaanse stilzetting van het gebeuren', maar ook een 'revolutionaire kans in de strijd voor het onderdrukte verleden' (GS I/2, 703; SWP, 152, these XVII).

In dit verband willen wij de aandacht vestigen op een motief in Benjamins late werk dat in de literatuur, voorzover wij kunnen overzien, tot op heden onopgemerkt is gebleven: deze teksten – en in het bijzonder de tijdservaring waarvan ze getuigen – zijn terug te voeren op een 'spirituele oefening'. Benjamin blijkt zelfs aan te sluiten bij een eeuwenoude filosofische traditie wanneer hij suggereert dat het werk van Proust niet alleen op het niveau van abstracte en begripsmatige reflectie is te lezen, maar vooral ook op dat van een vorming van onze geestelijke vermogens. Dit inzicht is voor ons relevant en in zekere zin ook onontbeerlijk, omdat deze vorming bij Proust specifiek betrekking heeft op het vermogen om de historische tijd op een bepaalde wijze te ervaren. Zo zou de spirituele oefening bij hem zijn te begrijpen als een oefening in de 'opmerkzaamheid', dat wil zeggen een poging om het voorbije door een uiterste concentratie als 'nu-tijd' te ervaren. Voor Benjamin is de inzet van deze oefening om uiteindelijk de gehele geschiedenis van de mensheid in een 'immense verkorting' tegenwoordig te maken. Het is deze ervaring van een geschiedenis die herleeft en actueel wordt in het 'nu', die ten grondslag ligt aan zijn late opvattingen over politieke theologie.

'Mémoire involontaire' en 'Eingedenken'. Benjamin leest Proust

De invloed van Marcel Prousts *A la recherche du temps perdu* op Benjamins late geschiedfilosofische werk is nauwelijks te overschatten.¹ Zo vertelde Benjamin eens aan Theodor Adorno 'dat hij geen woord meer van Proust wilde lezen (...), omdat hij anders in een verslaafde afhankelijkheid zou raken die zijn eigen productie in de weg zou staan'.² Door Proust te lezen zouden zelfs 'van tijd tot tijd zoiets als innerlijke vergifti-

¹ De auteur dankt Yolande Jansen voor haar bijzondere waardevolle commentaar op de passages over Proust (cf. Jansen, H.Y.M. (2006), *Stuck in a revolving door. Assimilation, secularism, and democratic pluralism*, Amsterdam (academisch proefschrift)).

² Adorno, Th.W. (1990), *Gesammelte Schriften*, band II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 670.

gingsverschijnselen optreden'.³ Toch duiden de geschriften die Benjamin aan Proust zou wijden, ondanks de geclaimde 'slaafse afhankelijkheid', allerm minst op een kritiekloze bewondering. Zo schrijft Benjamin in februari 1926 in een brief aan Hugo von Hofmannsthal dat het werk van Proust hem met 'ambivalente indrukken' vervult.⁴ Die kanttekening lijkt niet, althans niet primair, betrekking te hebben op Prousts subjectivisme.⁵ Zij lijkt evenmin verband te houden met Prousts behoudende en burgerlijke wereldbeeld.⁶ Daarentegen blijkt zij gericht op diens notie van de 'onwillekeurige herinnering' (*mémoire involontaire*) en de daarmee verbonden tijdservaring.

In *A la recherche du temps perdu* beschrijft Proust de 'onwillekeurige herinnering' als een beeld van het verleden dat op een moment van verminderde oplettendheid in gedachten komt om vrijwel onmiddellijk weer te worden vergeten. Dit beeld wordt opgeroepen door een klank of de tast van een voorwerp of, zoals in de beroemde madeleine-passage, door een smaak.⁷ In het eerste deel van *Du côté de chez Swann*, getiteld *Combray*, schiet de hoofdpersoon Marcel plotseling het beeld van zijn kindertijd te binnen wanneer hij op een koude winterdag, tegen zijn gewoonte in, een slok lauwe thee vermengd met de kruimels van een madeleinekoekje tot zich neemt. Aanvankelijk weet hij het 'heerlijke gevoel van vreugde' dat zich van hem meester maakt niet te duiden. Tevergeefs spant hij zich in het nogmaals te ervaren. Juist wanneer hij heeft besloten om verdere pogingen te staken, ontdekt hij de oorsprong ervan: 'Het was de smaak van het stukje madeleine, dat tante Léonie mij zondagsmorgens

³ Brief van Benjamin aan Gershom Scholem, d.d. 18 september 1926, in Benjamin (1997), *Gesammelte Briefe*, bezorgd door Christoph Gödde en Henri Lonitz, Frankfurt am Main, Suhrkamp, band III, 195.

⁴ Brief van Benjamin aan Hugo von Hofmannsthal, d.d. 23 februari 1926, in *ibidem*, band III, 122.

⁵ Dit in tegenstelling tot het door Teschke beweerde: 'Onwaar was Proust, ondanks al zijn bezeten zoeken naar waarheid, omdat hij het subjectief bepaalde van zijn ervaring als het onbepaalde had waargenomen. Daarop heeft Benjamins kritiek zich gericht' (in Teschke, H. (2000), *Proust und Benjamin. Unwillkürliche Erinnerung und dialektisches Bild*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 117).

⁶ Cf. Kahn, R. (1998), *Images et passages. Marcel Proust et Walter Benjamin*, Parijs, Éditions Kimé, 80-83.

⁷ Proust, M. (1954, oorspr. 1919), *Du côté de chez Swann. Première partie: Combray*, Parijs, Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard) (hierna geciteerd als CS), 46-47; vertaald als Proust (1989), *De kant van Swann. Deel een: Combray*, vertaald door C.N. Lijzen, Amsterdam, De Bezige Bij (hierna geciteerd als C), 54.

in Combray (want op die dag ging ik niet vóór de mis het huis uit) als ik haar in haar kamer goedemorgen kwam zeggen, gaf, nadat ze het in de lindebloesemthee had gedoopt'.⁸ Deze herinnering roept een reeks van nieuwe beelden in Marcel wakker, zodat ten slotte 'heel Combray en zijn omgeving' tegenwoordig lijken te zijn.⁹

De beschrijving van de 'onwillekeurige herinnering' maakt duidelijk dat zij spontaan is en onafhankelijk van de subjectieve intentie. Daarom blijven Marcells inspanningen om zich het beeld van zijn kindertijd voor de geest te roepen zonder resultaat. Ze lijken de herinnering zelfs in de weg te staan. Pas wanneer de vermoeidheid toeslaat valt Marcel het beeld van zijn jeugd, geheel onverwacht, alsnog ten deel. Zij blijkt echter van korte duur, want zodra het beeld van die zondagmorgen in Combray in zijn bewustzijn is opgelicht, blijkt het onmiddellijk weer te vervluchtigen en de vergetelheid toe te slaan. Proust suggereert dat de *mémoire involontaire* niet in het bewustzijn beklijft, dat wij haar niet bewust kunnen afdwingen, maar dat zij ons enkel een moment lang *overkomt*. 'Het toeval', concludeert hij, 'speelt in deze dingen een grote rol en een ander toeval, ik bedoel dat van de dood, staat ons heel dikwijls niet toe, de gunsten van het eerste af te wachten'.¹⁰

In Prousts beschrijving dient de *mémoire involontaire* zich aan als een beeld: 'Zeer zeker moet datgene, wat in mijn binnenste zo in beroering geraakt is, *het beeld*, de visuele herinnering zijn'.¹¹ Twee momenten die jaren uiteen liggen, vallen plotseling samen. Daardoor lijkt de tijd met een schok tot stilstand te komen; zij kristalliseert uit tot een beeld. Aanvankelijk suggereert Proust dat dit beeld zijn oorsprong vindt in een *identiteit* van heden en verleden. Zo dient de herinnering zich aan als 'dat ogenblik van vroeger, dat aangetrokken door een *identiek* moment (*un instant identique*), van zo ver weg is gekomen om alles in mij levend te maken, in beweging te brengen en weer naar boven te brengen'.¹² Later zal echter blijken dat het beeld niet berust op een *identiteit*, maar op een *vergelijkbaarheid* van momenten. Marcel heeft daardoor een ogenblik lang het gevoel te ontsnappen aan de macht van de tijd: 'terstond lieten de

⁸ CS, 46-47/ C, 54.

⁹ CS, 48/ C, 55.

¹⁰ CS, 44/ C, 51.

¹¹ CS, 46/ C, 54, cursivering, MdW.

¹² CS, 46/ C, 53.

wisselvalligheden van het leven mij onverschillig (...) Ik voelde mij niet meer middelmatig, afhankelijk van de omstandigheden en sterfelijk'.¹³

Pas in het laatste deel van Prousts *Recherche*, getiteld *Le temps retrouvé*, zal Marcel – of de verteller die in deze passage wellicht spreekt met een andere stem dan de zijne¹⁴ – de oorzaak van dit 'gelukzalige gevoel' ontdekken: 'het wezen dat in mij zo'n impressie ervoer, ervoer die in wat er op een vroeger tijdstip en nu gemeenschappelijk van was, in wat er extratemporeel aan was, een wezen dat alleen verscheen wanneer het zich door zo'n conformiteit van heden en verleden in het enige milieu bevond waarin het kon leven en genieten van de essentie der dingen, dat wil zeggen, buiten de tijd. Dit verklaarde dat mijn bekommering om de dood ophield te bestaan op het moment dat ik onbewust de smaak van de madeleine had herkend, immers op dat moment werd degeen die ik geweest was een extratemporeel wezen, onbezorgd dientengevolge over de wisselvalligheden van de toekomst'.¹⁵ In de onwillekeurige herinnering lijkt zich een bereik te ontvouwen dat aan de macht van de tijd is onttrokken. Zo ondervindt Marcel een 'gelukzalig gevoel', omdat hij in de herinnering een tijdloze 'essentie der dingen' meent gewaar te worden. De onwillekeurige herinnering, suggereert Proust, doorbreekt een ogenblik lang het continuüm van de tijd en brengt aldus een 'vluchtige aanschouwing van de eeuwigheid' teweeg.¹⁶

Benjamin beaamt het inzicht van Proust dat het 'ware beeld van het verleden' allerminst willekeurig is, maar een onwillekeurige – zij het uiterst zwakke en precaire – reflectie van een bepaald verleden dat zich onttrekt aan de subjectieve intentie. In 'Berliner Kindheit um neunzehnhundert', een serie van autobiografische aforismen die hij in 1932 in een eerste en in 1938 in een definitieve versie optekent, beschrijft Benjamin de herinneringen aan zijn jeugd in Berlijn naar het model van Prousts

¹³ De oorspronkelijke tekst luidt: 'Il m'avait aussitôt rendu les vicissitudes de la vie indifférentes (...) J'avais cessé de me sentir médiocre, contingent, mortel' (in CS, 45/ C, 52).

¹⁴ Vergelijk Ricoeur, P. (1984), *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Parijs, Éditions du Seuil, 252.

¹⁵ Proust, M. (1989, oorspr. 1927), *Le temps retrouvé*, Parijs, Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard) (hierna geciteerd als TR), 450; vertaald als Proust, M. (2002), *De tijd hervonden*, vertaald door Thérèse Cornips, Amsterdam, De Bezige Bij, 205 (hierna geciteerd als TH), 205.

¹⁶ De oorspronkelijke formulering luidt: 'cette contemplation, quoique d'éternité, était fugitive' (TR, 454/ TH, 209).

mémoire involontaire: door zich bijvoorbeeld de tast van amandelen in een onverlichte provisiekast, de klank van plaatsnamen als Blumeshof 12 en Tiergarten of de geur van 's ochtends gebakken appeltjes voor de geest te halen, tracht hij zijn kindertijd in Berlijn uit de diepte van de vergetelheid tevoorschijn te roepen. De herinnering komt ook hier als een beeld: '[ik] heb geprobeerd me de *beelden* eigen te maken, waarin de ervaring van de metropool in een kind van de burgerij haar neerslag heeft' (GS VII/1, 385). In een voorbereidende aantekening voor de geschiedfilosofische thesen zal Benjamin deze gedachte nogmaals onder woorden brengen: 'de onwillekeurige herinnering biedt zich nooit aan – daarin verschilt zij van de willekeurige – als een verloop, maar alleen als een beeld' (GS I/3, 1243).

Dankzij het vergeten, zo betoogt Benjamin in de openingsparagrafen van 'Über einige Motive bei Baudelaire' (1939), blijft de onwillekeurige herinnering – in tegenstelling tot de willekeurige – een zekere verschraving door de tijd bespaard. Het vergeten zorgt er namelijk voor dat de herinnering min of meer intact wordt overgeleverd, zonder met latere bewustzijnsinhouden vermengd te raken. Reeds bij Proust is het inzicht te vinden dat de herinnering, juist omdat zij aanvankelijk was vergeten, 'geen enkele verbinding heeft kunnen aangaan, geen enkele schakel heeft kunnen leggen tussen toen en nu, en op haar plaats, haar datum is gebleven'.¹⁷ In navolging van Proust suggereert Benjamin dat de herinnering ontstaat bij de gratie van het vergeten: alleen in de herinnering die een tijdlang werd vergeten en aldus van onze subjectieve intentie gevrijwaard is gebleven, kan een vroeger moment zich in zijn ongeschonden staat, dat wil zeggen zonder de wensen en angsten van nu te weerspiegelen, aan ons openbaren. Dat moment heeft niet, zoals andere momenten die wél in onze blik en gedachten zijn gebleven, blootgestaan aan de voortdurende herinterpretatie waaraan wij ons verleden plegen te onderwerpen. Het

¹⁷ TR, 449/ TH, 204. Joyce Megay betoogt dat Prousts notie van de *mémoire involontaire* zich onderscheidt van Bergsons concept van een *mémoire pure* vanwege het belang dat Proust toekent aan het vergeten: 'bij Bergson [is er] geen enkel spoor [te bekennen] van deze belangrijke rol toegekend aan het vergeten. Het is zelfs mogelijk dat hij het vergeten als een pseudo-probleem heeft beschouwd' (in Megay, J. (1976), *Proust et Bergson. Essai de mise au point de la question de l'influence de Bergson sur Proust*, Parijs, Vrin, 95. Vergelijk hierover ook Jauss, H.R. (1986), *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts A la recherche du temps perdu. Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 14).

vergeten, doorgaans opgevat als een figuur van de vergankelijkheid, verschijnt hier als datgene wat de overlevering van een vroeger moment überhaupt mogelijk maakt.

Bij Proust is de zoektocht naar het verleden mede te begrijpen als de poging om een onzekere toekomst af te wenden. ‘Het eigenlijke doel’, stelt Peter Szondi, ‘is te ontkomen aan de toekomst, vol gevaren en dreigingen, waarvan de dood de ultieme is’.¹⁸ Daarentegen is Benjamin juist op zoek naar sporen van die onzekere toekomst in het verleden. Zo spreekt hij in ‘Berliner Kindheit’ de hoop uit dat ‘de beelden van mijn jeugd in de grote stad misschien in staat [zijn] in hun innerlijk latere historische ervaringen te preformeren’ (GS VII/1, 385). Inderdaad verraden de beelden die Benjamin hier beschrijft de voortekenen van toekomstige gebeurtenissen en dan vooral die van een toekomstige catastrofe. Zijn latere vlucht voor het nationaal-socialisme wordt er bijvoorbeeld op onheilspellende wijze in aangekondigd. Zo constateert Adorno: ‘Een dodelijke lucht hangt om die plaatsen welke in Benjamins schildering op het punt staan te ontwaken. De blik van een veroordeelde valt op hen, en als veroordeelde neemt hij ze waar’.¹⁹

Zoals Proust op zoek is naar de ‘verloren tijd’ (*temps perdu*), zo is Benjamin op zoek naar een ‘voorbije toekomst’ (*vergangene Zukunft*).²⁰ Iedere generatie scheidt utopieën, wensbeelden en voorstellingen van de toekomst die in feite het stempel dragen van de historische situatie waarin ze ontstonden. Benjamin tracht deze utopieën zichtbaar te maken in het beeld van het verleden. Daarbij gaat zijn aandacht vooral uit naar de belofte die de techniek voor een vroegere generatie belichaamde. Zo voert hij in ‘Berliner Kindheit’ de droomwereld van het panorama voor ogen, een voorloper van de moderne film die de illusie wekte dat de toeschouwer zich in een onbegrensde ruimte bevond, waarin hij ‘alles kon zien’

¹⁸ Szondi, P. (2005, oorspr. 1961), ‘Hope in the past. On Walter Benjamin’, in Osborne, P. (red.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, Londen, Routledge, band III, 145.

¹⁹ Adorno, Th. W. (1986, oorspr. 1950), ‘Nachwort zur Berliner Kindheit um Neunzehnhundert’, in Adorno, *Gesammelte Schriften*, bezorgd door Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Suhrkamp, band XX/1, 171; vertaald als Adorno, Th. W. (1974), ‘Nawoord’ in Benjamin, W., *Berlijnse jeugd*, vertaald door Hans Hom, Amsterdam, Arbeiderspers, 132 (vertaling gewijzigd).

²⁰ Het begrip stamt niet van Benjamin zelf, maar is ontleend aan Koselleck, R. (1973), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

zonder dat hem een bepaald perspectief werd opgedrongen (GS VII/1, 388-389).²¹ In een ander fragment beschrijft Benjamin de dromen en verlangens die de eerste telefoon in het Berlijnse huishouden veroorzaakte: zodra men de hoorn van de haak had gelicht, deed zijn ‘warme zomen’ ieder besef van ‘tijd en plicht en voornemens’ vervluchtigen; zo ontstak hij in de eenzamen het ‘licht van een sprankje hoop’ (GS VII/1, 390-391). ‘Apparaten’ zoals de telefoon en het panorama vertegenwoordigden, aldus Benjamin, de droom van een kunstmatige wereld die onbegrensd en tijdloos leek te zijn.

Aan Benjamins herinneringsbeelden is echter steeds ook af te lezen hoe eertijds gekoesterde dromen in het heden onvervuld zijn gebleven. Zo staat de droomwereld van het verleden in schril contrast tot de ontzuivering van het heden waarin de techniek haar destructieve vermogens heeft geopenbaard. Benjamins herinneringsbeelden zijn niet nostalgisch; ze proberen de latere ontzuivering niet te verhullen. Zo klinken de geluiden van de eerste telefoongesprekken als ‘nachtgeluiden’ die suggereren dat een ‘echte geboorte’, die van een desillusie, op handen is (GS VII/1, 390). In Benjamins herinneringsbeelden staat de droomwereld van het verleden steeds op het punt te ontwaken. Zo wijst de utopische belofte van de techniek om de menselijke verhoudingen in een tijdloze natuur te verankeren, reeds vooruit naar de latere ervaring van een techniek die in een vernietiging van de natuur zal zijn omgeslagen. Voor Benjamin maakt dit latere ‘verraad van de utopie’ deel uit van het ‘objectieve’ beeld van het verleden.²² Het is dit ‘verraad’, de ontluistering over een destructieve techniek in het heden, dat de onwillekeurige herinnering aan haar vroegere beloftes uitlokt.

In convoluut K van het *Passagen-Werk* stelt Benjamin voor de notie van een ‘onwillekeurige herinnering’ te vervangen door die van het ‘gedenken’ (*Eingedenken*). Het gedenken grijpt, anders dan de onwillekeurige herinnering, actief en bewust terug op het verleden, niet om het te *bewaren*, met alle illusies en beperkingen van dien, maar om het te *actualiseren*. Zo constateert Stéphane Mosès dat ‘de Proustiaanse ervaring die

²¹ Andrea von Hülsen-Esch beschrijft hoe het ronde beeld van het panorama tot doel had de ervaring van een onbegrensde ruimte op te roepen, waardoor de indruk werd gewekt dat een beperkend kader of perspectief ontbrak. Zij typeert het panorama daarom als ‘de gematerialiseerde droom van een wereld zonder grenzen’ (ongepubliceerd paper gepresenteerd op de conferentie ‘Walter Benjamin. Topographies du souvenir’, Parijs, 13-15 juni 2005).

²² Vergelijk Szondi (2005), 147.

een wederopstanding van het verleden in het heden betreft, hier wordt vervangen door het historische bewustzijn van een heden, waarin de nagedachtenis aan vroegere generaties samenvloeit en dat tegelijkertijd verschijnt als het radicaal nieuwe, als de manifestatie van iets wat nooit eerder is voorgevallen'.²³ Kenmerkend voor het gedenken is dat het de nagedachtenis aan vroegere generaties probeert 'recht te doen' in een actuele ervaring. Het tracht het verleden uit de vergetelheid op te rakelen om het – in de woorden van Stéphane Mosès – 'nieuw leven te geven en nu, waar mogelijk, datgene eraan te voltooien, wat eertijds onvervuld gebleven of verzuimd is'.²⁴ Het gedenken grijpt terug op de wensbeelden van een vroegere generatie, niet om – met het gebaar van een bitter cynisme – het naïeve ongelijk daarvan te bewijzen, maar om de belofte die ze belichaamden in het heden alsnog gestand te doen.

Door zich op de imperatief van het 'gedenken' te beroepen sluit Benjamin – ongetwijfeld bewust, zij het niet expliciet – aan bij een oude joodse traditie die teruggaat tot bijbelse tijden. Zo heeft de historicus Yosef Hayim Yerushalmi laten zien hoe het Hebreeuwse woord 'zakhor' – letterlijk: 'gedenkt!' – niet minder dan 169 maal in de joodse bijbel wordt uitgesproken.²⁵ Tezamen met de negatieve formulering ervan – 'vergeet niet!' – heeft deze dubbele imperatief 'sinds bijbelse tijden niet opgehouden te weerklinken' en wellicht, zo suggereert Yerushalmi, heeft het joodse volk het daaraan te danken dat het in de diaspora zijn identiteit wist te behouden: 'om te begrijpen hoe een volk heeft kunnen overleven terwijl zijn geschiedenis zich in essentie in ballingschap heeft afgespeeld, zou ik (...) willen opperen dat de geschiedenis van zijn herinnering, goeddeels veronachtzaamd en nog te schrijven, een onderwerp van belang is'.²⁶ Tegelijkertijd moet Yerushalmi echter constateren dat het joodse volk, ondanks deze instigatie tot het gedenken, een historiografische traditie nagenoeg ontbeert. Deze 'paradox' is volgens hem als volgt te verklaren: volgens de post-bijbelse rabbijnse interpretatie was niet ieder historisch moment te gedenken, maar alleen die ogenblikken die een dialectiek van gods almachtige wil en de vrijheid van de mens aanschou-

²³ Mosès, S. (1993), 'Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewusstsein im Spätwerk Walter Benjamins', in Haverkamp, A. en Lachmann, R. (red.), *Vergessen und Erinnern*, München, Wilhelm Fink Verlag, 390.

²⁴ Ibidem, 389.

²⁵ Yerushalmi, Y.H. (1984), *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, Parijs, Éditions La Découverte, 21.

²⁶ Ibidem, 21.

welijk konden maken. Wat niet diende als illustratie van deze dialectiek, was het niet waard te worden herinnerd; het was zelfs bij voorkeur te vergeten.²⁷

Juist op dit laatste punt lijkt Benjamin van de rabbijnse traditie afscheid te nemen, of daarvan althans een onorthodoxe interpretatie voor te stellen: volgens hem is namelijk geen moment van het verleden prijs te geven aan de vergetelheid. Het gedenken kan zich nog het minst oriënteren op een dialectiek van de goddelijke wil en de menselijke vrijheid, aangezien het goddelijke, zoals Benjamin reeds in ‘Zur Kritik der Gewalt’ had vastgesteld, niet als zodanig voor de mens (her)kenbaar is (cf. GS II/1, 203; SWP, 79). De theologisch-politieke inzet van het gedenken is dan ook elders gelegen: niet bij gods wil, maar bij de hoop van de mens. ‘In de voorstelling van het geluk’, zo betoogt Benjamin in zijn tweede geschiedfilosofische these, ‘klinkt onmiskenbaar die van de verlossing door’ (GS I/1, 693; SWP, 142, vertaling gewijzigd). Hoewel deze voorstelling van het geluk is ingegeven door de technische mogelijkheden van een tijdperk en daarom, voor wat betreft haar concrete verbeeldingskracht, misschien achterhaald of ‘gedateerd’ is geraakt, verraadt zij volgens Benjamin altijd ook de sporen van een utopische hoop die, voorzover zij gericht is op het onbepaalde, niet onmiddellijk blootstaat aan de veroudering. Zo beoogt het gedenken, aldus Benjamin, het utopische potentieel dat in de geschiedenis besloten ligt, te actualiseren teneinde de ‘vonken van hoop’ daarin te ontsteken.

Een vertelling over de tijd

Benjamin beschouwde zichzelf in de eerste plaats als vertaler van Proust. Nadat de oorspronkelijke Duitse vertaling van *A la recherche du temps perdu* door Rudolf Schottlaender was uitgelopen op een ‘publicitair-kritisch fiasco’ kregen Benjamin en Franz Hessel in de zomer van 1925 de opdracht een nieuwe vertaling voor te bereiden. Van hun hand zouden in 1927 *Im Schatten der jungen Mädchen* en in 1930 *Die Herzogin von Guermantes* verschijnen.²⁸ Gedurende zijn werkzaamheden als vertaler

²⁷ Ibidem, 35-38.

²⁸ Hessel en Benjamin werkten bovendien aan een vertaling van *Sodome et Gomorrhe* die ongepubliceerd zou blijven. Vermoedelijk is het manuscript daarvan tijdens de Tweede Wereldoorlog verloren gegaan (Vergelijk hierover het commentaar van Tiedemann en Schweppenhäuser in GS II/3, 1044).

schreef Benjamin een reeks van kritisch-filosofische reflecties over Prousts begrip van de *mémoire involontaire*. Hij verzamelde deze in een map die hij voorzag van de titel ‘Proust Papiere’. De notities lagen ten grondslag aan een opstel dat hij in de zomer van 1929 onder de titel ‘Zum Bilde Prousts’ in het tijdschrift *Literarische Welt* zou publiceren. Het was geconcipieerd als een begeleidende tekst, mogelijk een inleiding, bij zijn vertaling van de *Recherche* en had oorspronkelijk de titel ‘En traduisant Marcel Proust’ zullen dragen (GS II/3, 1045).

Vooraf dankzij dit opstel heeft Benjamins receptie van Proust in de secundaire literatuur de nodige aandacht getrokken. Zo verschenen hierover maar liefst twee monografieën alsmede een reeks van artikelen.²⁹ Twee soorten interpretaties lijken de discussie te domineren: een deconstructivistische en een marxistische. Leggen de deconstructivisten het accent op Benjamins observatie dat het werk van Proust uitdrukking geeft aan een ‘onafgebroken toenemende discrepantie tussen poëzie en leven’³⁰, de marxisten benadrukken zijn constatering dat Proust zijn ‘gehele onbegrensde kunst tot de sluier van dit ene en meest levenbepalende mysterie van zijn klasse [heeft gemaakt]: het economische’ (GS II/1, 311 en 319).³¹ In weerwil van deze lezingen die aspecten van de tekst benadrukken – respectievelijk het ‘beeld’ en zijn ‘materialiteit’ – die weliswaar relevant zijn, maar niet de samenhang daarvan bepalen, willen wij betogen dat Benjamin het werk van Proust primair heeft gelezen als ‘een vertelling over de tijd’: wat Benjamin in zijn lezing van de *Recherche* benadrukt is de poging een bepaalde ervaring van de tijd te articuleren die niet alleen in

²⁹ Het gaat om de volgende teksten: Kahn (1998); Teschke (2000); Szondi (2005); Knips, I. (1994), ‘Eingedenken und *mémoire involontaire*. Über Walter Benjamin und Marcel Proust’, in *Weimarer Beiträge*, jaargang 40, nummer 1, 128-134; Jacobs, C. (1999, oorspr. 1971), ‘Walter Benjamin’s Image of Proust’, in Jacobs, *In the language of Walter Benjamin*, Baltimore en Londen, Johns Hopkins University Press, 39-58; Schlossmann, B. (1988), ‘Proust and Benjamin. The invisible image’, in Nägele, R. (red.), *Benjamin’s ground. New readings of Walter Benjamin*, Detroit, Wayne University Press, 105-118; Wohlfarth, I. (1979), ‘Walter Benjamin’s image of interpretation’, in *New German critique*, nummer 17, 70-98.

³⁰ Jacobs (1999), 41. Vergelijk ook Schlossmann (1988), 107.

³¹ Kahn typeert Benjamin zelfs als een ‘marxo-proustien’. Wat Benjamin met zijn essay over Proust zou hebben beoogd, was het werk van Proust te introduceren in marxistische kring waarin het tot dan toe als ‘burgerlijk’ te boek had gestaan (in Kahn (1998), 221).

het vertelde zelf, maar ook in de wijze van vertellen tot uitdrukking komt.³²

In Benjamins lezing beweegt Prousts *Recherche* zich tussen twee momenten, die van de ‘hervonden tijd’ (*temps retrouvé*) en de ‘verloren tijd’ (*temps perdu*), oftewel: van het herinneren en het vergeten. Vanaf het eerste deel, *Combray*, staat Marcel de belofte van een ‘elegisch geluk’ voor ogen: in de onwillekeurige herinnering meent hij, vanwege de vergelijkbaarheid van twee ervaringen door de tijd heen, een tijdloze ‘essentie der dingen’ te herkennen, die de macht van de tijd belooft te doorbreken (GS II/1, 313). Al gauw maakt zich echter een ‘vreselijk pijnlijk vermoeden’ van hem meester: een opmerking van zijn vader doet hem plotseling inzien dat hij ‘niet buiten de tijd [staat], maar onderworpen [is] aan de wetten daarvan’.³³ Dit ‘gevoel van benauwenis’ wordt des te heviger wanneer hij geheel onverwachts de ‘destructieve werking van de Tijd’ ontdekt.³⁴ Wanneer Marcel in het laatste deel van Prousts *Recherche* tijdens een matinee bij de Princesse de Guermantes enkele van de belangrijkste personen uit zijn jeugd opnieuw ontmoet en tot zijn schrik constateert dat ze, omdat de tijd niet heeft stilgestaan, haast onherkenbaar zijn geworden, als acteurs met maskers en witte pruiken, blijkt het ‘elegische geluk’ uit het eerste deel door een geheel andere ervaring te zijn verdrongen: die van een onstuitbare veroudering.³⁵ Tijdens dit *bal des têtes* beseft Marcel plotseling dat de belofte van de *mémoire involontaire*, een stilzetting van de tijd door de wederopstanding van een vroeger ogenblik, on vervuld is gebleven en dat ten slotte ook de herinnering zelf, opgesloten in een ‘door de dood belegerd lichaam’, zal worden prijsgegeven aan de vergetelheid.³⁶

Studies naar de totstandkoming van Prousts *Recherche* van Bernard Brun en anderen laten zien hoe de aan het *bal des têtes* gewijde passages uit *Le temps retrouvé* waarschijnlijk al in een vroeg stadium, mogelijk zelfs direct aansluitend op de madeleine-passage uit *Combray*,

³² De term ‘vertelling over de tijd’ (*fable sur le temps*) is ontleend aan Paul Ricoeur (in Ricoeur (1984), 191-192).

³³ Proust, M. (1954), *A l'ombre des jeunes filles en fleurs. Autour de Mme Swann*, Parijs, Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard), 482, vertaald als Proust, M. (1994), *In de schaduw van de bloeiende meisjes. Rondom Mme Swann*, vertaald door C.N. Lijsen, Amsterdam, De Bezige Bij, 62.

³⁴ TR, 508/ TH, 270.

³⁵ TR, 499 e.v./ TH, 260 e.v.

³⁶ Cf. TR, 613/ TH, 390.

zijn gepland en geschreven.³⁷ Dit vermoeden heeft belangrijke consequenties voor een interpretatie van de *mémoire involontaire*: de hoop dat de onwillekeurige herinnering tot een ‘milieu buiten de tijd’ toegang zal geven, blijkt van het begin af aan in het teken te hebben gestaan van haar tegendeel, een illusieloos besef van het voortschrijden van de tijd en van de onafwendbaarheid van de dood. Benjamin anticipeert op deze interpretatie door Prousts verlangen naar eeuwigheid ‘roesmatig’ te noemen (GS II/1, 320). Dit verlangen zou niet betrekking hebben op een ‘onbegrensde tijd’, maar op ‘het tijdsverloop in zijn meest werkelijke gedaante’. In dit verband introduceert Benjamin het begrip van een ‘gekruiste tijd’ (*verschränkte Zeit*): ‘De eeuwigheid waarop Proust perspectieven opent, is de gekruiste, niet de onbegrensde tijd. Zijn ware aandeel geldt het tijdsverloop in zijn meest werkelijke, dat wil zeggen gekruiste gedaante, die nergens minder vervormd heerst dan in de herinnering, binnen, en in de veroudering, buiten’ (GS II/1, 320).³⁸ Proust, zo suggereert Benjamin, heeft de eeuwigheid niet eenvoudig ‘idealistisch’ ervaren, zoals zijn herhaaldelijke verwijzingen naar de ‘essentie der dingen’ en een ‘milieu buiten de tijd’ doen vermoeden, maar ‘roesmatig’, als een door het tijdsverloop getekende ‘gekruiste tijd’.

De literatuur weet zich met Benjamins ‘tamelijk enigmatische’ (Beryl Schlossmann), zelfs ‘onbegrijpelijke’ (Carol Jacobs) formulering nauwelijks raad.³⁹ ‘Het werkwoord “Verschränken”’, zo merkt Schlossmann op, wordt gewoonlijk ‘gebruikt om het kruisen of over

³⁷ Uit een reconstructie door het onderzoeksteam ‘Marcel Proust’ van het Parijse Institut des Textes et Manuscrits Modernes (CNRS), onder leiding van Bernard Brun, blijkt dat het leeuwendeel van *Le temps retrouvé*, waaronder het *bal des têtes* behoort tot de vroegste passages van Prousts *Recherche*. Zo zou Proust *Le temps retrouvé* oorspronkelijk hebben geconcipieerd als het tweede deel van de *Recherche*. In de loop van de tijd ontstonden er echter steeds nieuwe ‘tussendelen’, zodat *Le temps retrouvé* pas in 1927 in een sterk geredigeerde vorm kon verschijnen. De vroegste versies van het *bal des têtes* zijn te vinden in de cahiers 51 (1909), 58 en 59 (1911), die worden bewaard in de Franse Bibliothèque Nationale. Daarin nemen reflecties op vergeten, ouderdom en dood reeds een centrale plaats in (vergelijk hierover: Brun, B. (1986), ‘Genèse du temps retrouvé’, in Proust, M., *Le temps retrouvé*, Parijs, Flammarion, 15, 32 en 46).

³⁸ De oorspronkelijke tekst luidt: ‘Die Ewigkeit, in welche Proust Aspekte eröffnet, ist die verschränkte, nicht die grenzenlose Zeit. Sein wahrer Anteil gilt dem Zeitverlauf in seiner realsten, das ist aber verschränkten Gestalt, der nirgends unverstellter herrscht als im Erinnern, innen, und im Altern, aussen’ (GS II/1, 320).

³⁹ Jacobs (1999), 48 en Schlossmann (1988), 112.

elkaar vouwen (*claspings*) van iemands armen, de tanden van een zaag of de sporen van een hert te beschrijven'.⁴⁰ In de context waarin Benjamin het bezigt zou het staan voor een 'ruimtelijk aspect' van de tijd, namelijk het verschijnen van 'correspondenties' tussen verschillende momenten uit het leven die elkaar plotseling kruisen in het 'welhaast onzichtbare beeld van het autobiografische weefsel'.⁴¹ Op haar beurt herleidt Jacobs het woord 'Verschränkung' tot een herinneringsbeeld dat zou getuigen van een 'verweving' (*intertwining*) van verschillende ervaringen door de tijd heen. Deze 'verweving' is volgens haar te begrijpen naar analogie van de wereld zoals die in een droom verschijnt, waarin eveneens 'vergelijkbare, maar niet-identieke' ervaringen zouden worden aaneengeweven.⁴²

Hoewel Schlossmann en Jacobs het begrip 'verschränkte Zeit' terecht verbinden met een samenvallen van verschillende vergelijkbare, maar niet-identieke ervaringen in het herinneringsbeeld, miskennen zij de semiotische gelaagdheid ervan. Zo zijn in de uiteenlopende contexten waarin Benjamin het gebruikt, niet minder dan drie verschillende betekenissen te ontwaren: het zou duiden op een 'verstrengeling' (*Verschlingung*), een 'inrollen' (*Einrollen*) en een 'concentratie' (*Konzentration*) van de tijd. Deze betekenissen staan, naar wij menen, niet los van elkaar, maar zijn bedoeld om verschillende, aan elkaar gerelateerde aspecten van deze tijdservaring te belichten.

Benjamin zinspeelt op de eerstgenoemde betekenis door te verwijzen naar een passage uit *Le temps retrouvé*: Wanneer Marcel een laatste keer de omgeving van Combray doorloopt en er een 'verstrengeling' (*Verschlingung*) van wegen ontdekt, 'kruisen zich' (*verschränken sich*) in zijn herinnering plotseling de verschillende fasen van zijn leven die met deze wegen zijn verbonden (GS II/1, 320). In de oorspronkelijke passage – die Benjamin enigszins onzorgvuldig en mogelijk uit de herinnering citeert – ontmoet Marcel de dochter van zijn zojuist overleden vriend Robert de Saint-Loup, hetgeen een reeks van 'kruiselingse' herinneringen bij hem wakker roept: 'was die laatste [Mlle de Saint-Loup, MdW], zoals de meeste wezens overigens, niet als de "sterren" die in het bos de kruispunten vormen, waar de wegen vanuit, ook wat ons leven

⁴⁰ Schlossmann (1988), 112.

⁴¹ Ibidem, 112.

⁴² Jacobs (1999), 48.

betreft, de meest verschillende punten samenkomen?’⁴³ Door te verwijzen naar deze passage suggereert Benjamin dat het begrip van een ‘verschränkte Zeit’ refereert aan wat we – met een variatie op een formulering van Aleida Assmann – kunnen omschrijven als een ‘topologie van de herinneringsruimte’.⁴⁴ Het staat in deze context voor het ‘kruisen’ van verschillende fases uit het geleefde leven – ‘richtingen’ die dat leven heeft genomen – wanneer de tijd plotseling neerslaat in de ruimtelijke figuur van een herinneringsbeeld.

Benjamin beschrijft de tweede betekenis van het begrip ‘verschränkte Zeit’ aan de hand van een metafoor: in de herinnering ligt de tijd ‘ingerold’ (*ingerollt*) zoals een kous in de linnenkast die voor de kinderen die ermee spelen tegelijkertijd dienst doet als een zakje en als de inhoud daarvan, het meegebrachte (GS II/1, 314). Wanneer de kinderen in het binnenste van het zakje grijpen om zichtbaar te maken wat daarin verborgen ligt, ontvouwt zich slechts het oppervlak van de kous: de inhoud blijkt niets dan het zakje zelf, de binnenkant niets dan de buitenkant. Benjamin suggereert dat Proust op een vergelijkbare wijze in het diepst van zijn herinnering reikt naar de verloren tijd, om enkel het beeld daarvan, dat wil zeggen een buitenkant, tevoorschijn te halen. Carol Jacobs herkent hierin de metafoor van een falen: terwijl de onwillekeurige herinnering de belofte in zich draagt dat de hoofdpersoon van Prousts roman-cyclus, Marcel, zich zijn verleden eigen zal maken – dat hij zichzelf in zijn herinnering tegenwoordig zal zijn –, verschijnt in werkelijkheid dat verleden noch het zelf, maar slechts een beeld daarvan: een *dummy*. ‘Het gebaar van Proust’, zo stelt Jacobs, ‘is enkel een spel, zoals dat van de kinderen. Zijn onverzadigbare behoefte is geen verlangen naar de tegenwoordigheid van het zelf (*presence of the self*), maar eenvoudig het verlangen om de beweging te herhalen, om de *dummy* steeds weer te transformeren in een leeg beeld’.⁴⁵

Jacobs’ lezing van de ‘kousmetafoor’ is in zoverre overtuigend dat Benjamin inderdaad de aandacht vestigt op Prousts ‘onverzadigbare’ behoefte om zijn verleden – en daarmee het zelf – in het beeld van de

⁴³ De oorspronkelijke tekst luidt: ‘Comme la plupart des êtres d’ailleurs, n’était-elle pas comme sont dans les forêts les “étoiles” des carrefours où viennent converger des routes venues, pour notre vie aussi, des points les plus différents’ (in TR, 606/ TH, 234-235).

⁴⁴ Cf. Assmann, A. (1999), *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Beck, 311.

⁴⁵ Jacobs (1999), 45.

herinnering ‘uit te hollen’ (*zu entleeren*, GS II/1, 314). Die behoefte is echter niet, zoals Jacobs met een impliciet psychologisme suggereert, te herleiden tot het verlangen de beweging van een falen op dwangmatige wijze te herhalen. In Benjamins interpretatie, zo willen wij betogen, is het geen falen dat Prousts verlangen voedt, maar een belofte, namelijk dat zich in de *mémoire involontaire* plotseling, spontaan en onverwacht, de eeuwigheid zelf zal ontvouwen. Zo is Proust volgens Benjamin ‘onverzadigbaar’ (*unersättlich*, GS II/1, 314), omdat hij in de beweging waarmee het verleden vorm krijgt in een herinneringsbeeld de structuur herkent van een andere transformatie: die van de tijd in de eeuwigheid. Zo zou de eeuwigheid voor Proust ‘ingerold’ liggen in de tijd zoals voor de kinderen het ‘meegebrachte’ in de kous. Zodra hij echter zou reiken naar de verloren tijd teneinde de eeuwigheid te ‘ontrollen’, zou hem enkel een beeld daarvan ten deel vallen, oftewel: een ‘buitenkant’ van de tijd, die Benjamin elders omschrijft als een ‘verouderen’ (cf. GS II/1, 320). Al mag dit beeld slechts een onstuitbaar voortschrijden van de tijd aan het licht te brengen, de beweging waarmee het uitkristalliseert – een beweging die Proust niet moe wordt te herhalen – zou door hem als een ‘roesmatige eeuwigheid’ worden ervaren.

Volgens Benjamin is de derde – en beslissende – betekenis van het begrip ‘verschränkte Zeit’ die van een ‘concentratie’ (*Konzentration*) van de tijd in een ‘nu-moment’. Wanneer het verleden namelijk ‘valt’ in het nu van de herinnering, grijpt een ‘pijnlijke schok van de verjonging het nog eenmaal (...) onstuitbaar samen’ (GS II/1, 320). Het historische gebeuren krimpt ineen tot een luttel ogenblik en het verleden raakt plotseling van ‘nu-tijd’ vervuld. Het begrip ‘verschränkte Zeit’ duidt hier, naar wij menen, op het precieze tegendeel van een onbegrensde tijd, namelijk op een tijd die in de herinnering juist oneindig lijkt verkort. In dit verband citeert Benjamin een vers van Baudelaire ‘Ah! que le monde est grand à la clarté des lampes! Aux yeux du souvenir que le monde est petit!’⁴⁶ In de onwillekeurige herinnering, zo suggereert Benjamin, ballen de verschillende fases van het geleefde leven plotseling samen tot een luttel ogenblik: dat ogenblik wordt ervaren als een ‘nu’ (*Jetzt*) waarin het verleden

⁴⁶ Citaat van Charles Baudelaire in GS II/1, 320. Benjamin wekt de suggestie dat de regels stammen van Proust; in werkelijkheid zijn ze afkomstig uit Baudelaire’s ‘Voyage’ (in Baudelaire, C. (1968), *Oeuvres complètes*, bezorgd en van aantekeningen voorzien door Y.-G. le Dantec, Parijs, Bibliothèque de la Pléiade (Gallimard), band I, 122).

zijn duur heeft verloren. Juist hierin herkent Benjamin ‘het werk van de *mémoire involontaire*, haar verjongende kracht, die tegen de onverbidde-lijke veroudering is opgewassen’ (GS II/1, 320). Want wanneer het verleden valt in het ‘dauwfrisse nu’ (*taufrisches Nu*) van de herinnering brengt zij plotseling een implosie van de tijd teweeg; daardoor lijkt het voorbije een moment lang, gecomprimeerd tot een beeld en oneindig verkort, tegenwoordig te zijn.

In de laatste pagina’s van ‘Zum Bilde Prousts’ domineert echter, de belofte van verjonging ten spijt, de figuur van de dood. Er is geen ingrijpender ervaring van de dood, zo oppert Benjamin, dan die waarvan de onwillekeurige herinnering getuigt die, direct nadat zij is gekomen, ten prooi valt aan de vergetelheid, zodat een heel leven in de fractie van een ogenblik lijkt voorbij te gaan. Deze ervaring van de dood zou niet alleen de structuur van de herinnering bepalen, maar ook de formele kenmerken van Prousts kunst. Zo zou zelfs het ritme van zijn schrijven nog getuigen van de angst voor de dood.⁴⁷ Dit zou onder meer blijken uit Prousts verlangen om geen moment onbenut en geen regel wit te laten, en zelfs de marges van de drukproeven – tot wanhoop van zijn correctoren – vol te schrijven met de kleinste lettertjes (cf. GS II/1, 312). Het was volgens Benjamin een ‘angst voor de dood die hem onafgebroken, en het meest wanneer hij schreef, tegenwoordig was, de dreigende, verstikkende crisis’ (GS II/1, 323). Zo zou Proust de woorden hebben aaneengereggen zoals de herinnering de beelden van het verleden weeft, beseffend dat ze slechts een moment lang oplichten om nooit meer te worden teruggezien.

Prousts ‘spirituele oefening’

In zijn opstel over Proust suggereert Benjamin dat de plotselinge ‘concentratie’ van het tijdsverloop in een ‘nu-moment’ – ervaren als een ‘val in het nu’⁴⁸ – het resultaat is van een bepaalde geestelijke concentratie, een

⁴⁷ Met deze observatie anticipeert Benjamin op de interpretatie van Hans-Robert Jauss die zal benadrukken dat de betekenis van de herinnering en de tijd bij Proust niet slechts aan de hand van thematische passages is vast te stellen, maar bovendien door een analyse van de stijl die onder meer betrekking heeft op de volgorde en het ritme van het vertellen (vergelijk hierover Jauss (1986), 14-15).

⁴⁸ Tijdens het Interbellum beschrijven verschillende auteurs, zoals Ernst Bloch en Hugo Ball, de ervaring van een ‘val in het nu’ waardoor het voorbije plotseling actueel zou worden. Waarschijnlijk houdt deze ervaring verband met het pathos waarmee in deze periode het motief van het ‘ogenblik’ (*Augenblick*) is omgeven,

‘tegenwoordigheid van geest’ (*Geistesgegenwärtigkeit*). Zo zou Prousts *Recherche* te begrijpen zijn als ‘de onafgebroken poging om een heel leven te doordringen met de hoogst mogelijke tegenwoordigheid van geest’ (GS II/1, 320). Enkele jaren later zal Benjamin deze tegenwoordigheid van geest herdefiniëren als de ‘opmerkzaamheid’ (*Aufmerksamkeit*). Zo schrijft hij in zijn essay over Franz Kafka (1934): ‘Indien Kafka niet zou hebben gebeden – wat wij niet weten – dan was hem toch het meest eigen wat Malebranche “het natuurlijke gebed van de ziel” noemt – de opmerkzaamheid. En in haar heeft hij, zoals de heiligen in hun gebeden, de gehele schepping ingesloten’ (GS II/2, 432). Bij Kafka is de opmerkzaamheid naar buiten gekeerd, gericht op een schepping waarin geen spoor van de verlossing valt te ontwaren.⁴⁹ Daarentegen blijkt zij bij Proust juist naar binnen gekeerd, georiënteerd op datgene wat zich onverwacht aandient binnen het zelf, namelijk in een spontane herinnering. In beide gevallen is de opmerkzaamheid te begrijpen als een ‘openstaan’⁵⁰

dat zich, voor een deel althans, laat herleiden tot de filosofie van Søren Kierkegaard. Voor Kierkegaard behelst het ‘ogenblik’ een inbreuk in het continuüm van de tijd dat in conventies, instituties en rituelen wordt gereproduceerd. Hierbij belichaamt het ogenblik de belofte van een verhouding tot het ‘geheel andere’. Rüdiger Safranski heeft erop gewezen dat het Kierkegaardiaanse motief van het ‘ogenblik’ in een geseclariseerde gedaante is terug te vinden bij tal van auteurs uit de Weimar Republiek, niet alleen bij Bloch en Ball, maar bijvoorbeeld ook bij Martin Heidegger. Wat volgens Heidegger als de ‘tijd van het zijn’ is aan te merken, ‘balanceert’, aldus Safranski, ‘op het puntje van het telkens geleefde *ogenblik*’. Dat ‘ogenblik’ is niet eenvoudig ‘gegeven’, maar een authentieke tijdservaring die überhaupt nog moet worden blootgelegd (Safranski, R. (1994), *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, München en Wenen, Carl Hanser Verlag; vertaald als Safranski, R. (2000), *Heidegger en zijn tijd*, vertaald door Mark Wildschut, Amsterdam, Contact, 219; cf. Bloch, E. (1985, oorspr. 1930), *Spuren*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 99 en Ball, H. (1927), *Der Flucht aus der Zeit*, München, Duncker und Humblot, 64).

⁴⁹ Cf. Hanssen, B. (1998), *Walter Benjamin's other history. Of stones, animals, human beings, and angels*, Berkeley, University of California Press, 154.

⁵⁰ De dichter Paul Celan betoogt in zijn voordracht ‘Der Meridian’, gehouden ter gelegenheid van de toekenning aan hem van de Georg Büchner Prijs in 1960, dat het motief van de ‘opmerkzaamheid’ bij Benjamin, Büchner en Kafka staat voor de ervaring van ‘het opene’ (*das Offene*). In haar interpretatie van deze voordracht betoogt Beatrice Hanssen dat de ervaring van het opene enerzijds de mogelijkhedenvoorwaarde voor een ‘ethisch-theologische verantwoordelijkheid’ behelst en anderzijds het risico van een blootstelling aan het *Unheimliche*, namelijk de bereidheid om, zoals Celan het formuleert, ‘te gaan voorbij wat menselijk is’ (in *ibidem*, 156).

voor datgene wat zich, in of buiten het zelf, aandient als het andere en onvoorziene. De opmerkzaamheid is met andere woorden gericht op de ‘ontvangst’ van een ‘ware ervaring’ die, zo stelt Benjamin in zijn ‘Proust Papiere’, alleen ‘als een ongenode gast op een ongebruikelijke tijd en via de achterdeur bij ons binnenkomt’ (GS II/3, 1057).

Met een haast terloopse verwijzing brengt Benjamin het motief van de ‘tegenwoordigheid van geest’ in verband met de christelijk-mystieke traditie van ‘spirituele oefeningen’ (*geistliche Übungen*) die teruggaat op antieke auteurs en door Augustinus binnen het christendom werd geïntroduceerd. Zo stelt Benjamin voor het werk van Proust niet louter informatief te lezen, maar als een oefening van bepaalde geestelijke vermogens. Daarbij doelt hij vooral op het vermogen tot *opmerkzaamheid*: het werk van Proust zou de lezer ertoe aanzetten zich te concentreren op het tegenwoordige moment, waarin het voorbije plotseling kan herleven.⁵¹ Deze spirituele oefening zou, meer in het bijzonder, berusten op de poging om de tegenwoordigheid van het voorbije *in het zelf* te ervaren. In dit verband suggereert Benjamin dat er ‘sinds de spirituele oefeningen van Loyola’ (*seit den geistlichen Übungen des Loyola*) in de Europese literatuur geen ‘radicalere poging tot verzinking in het zelf’ (*radikaleren Versuch zur Selbstversenkung*) is geweest dan die van Proust (GS II/1, 321).

In zijn invloedrijke monografie over de spirituele oefening, getiteld *Excercises spirituels et philosophie antique*, stelt de Franse filosoof en historicus Pierre Hadot dat de ‘opmerkzaamheid’ reeds door stoïcijnse auteurs als Epictetus en Marcus Aurelius werd beschouwd als het ‘middelpunt’ en het ‘geheim’ van de spirituele oefening.⁵² Deze auteurs definiëerden de opmerkzaamheid als een ‘concentratie op het tegenwoordige moment’ die de ‘oneindige waarde van ieder ogenblik’ tot bewustzijn zou brengen en de zorg om het verleden en de angst voor de toekomst beloof-

⁵¹ Ook Joshua Landy wijst op het verband tussen Proust en de traditie van spirituele oefeningen. Zo benadrukt hij dat het werk van Proust niet alleen ‘informatief’, maar ook ‘vormend’ is te lezen: ‘Terwijl wij erin op zoek kunnen gaan naar lessen (*teaching*), moeten we het ook, en meer nog, gebruiken als oefening (*training*)’. Zo zou de lezer het proza met zijn vele betekenislagen moeten aangrijpen als oefening om zijn vermogen tot ‘aandacht’ (*readely attention*) te scherpen (in Landy, J. (2004), *Philosophy as fiction. Self, deception, and knowledge in Proust*, Oxford en New York, Oxford University Press, 143).

⁵² Hadot, P. (2002), ‘Excercises spirituels’, in Hadot, *Excercises spirituels et philosophie antique*, met een voorwoord van Arnold Davidson, Parijs, Albin Michel, 26-27.

de weg te nemen.⁵³ Doel van de spirituele oefening was om het zelf te ‘vormen’: zo trachtten de antieke filosofen zich te bevrijden van hun hartstochten en het bestaan te aanvaarden ‘vanuit het perspectief van de wet van de kosmos’. Op die manier probeerden zij hun individuele bewustzijn open te stellen voor een soort van tijdloos ‘kosmisch bewustzijn’ (*conscience cosmique*).⁵⁴

De overeenkomsten tussen de spirituele oefening die Benjamin toeschrijft aan Proust en die waaraan Hadot refereert, springen in het oog. In beide gevallen behelst de spirituele oefening een oefening in de opmerkzaamheid. In beide gevallen ook is zij begrepen als een concentratie op het tegenwoordige moment. Deze overeenkomsten mogen ons evenwel niet het zicht benemen op de verschillen. Is de inzet van de spirituele oefening volgens Hadot om een verhouding te scheppen tussen het zelf en een soort van tijdloos ‘kosmisch bewustzijn’, bij Benjamin gaat het er juist om een bepaalde ervaring van de historische tijd mogelijk te maken; het begrip van een kosmisch bewustzijn dat aan de macht van de tijd is onttrokken, is hem vreemd. Volgens Benjamin is het doel van de spirituele oefening juist om ons bewust te maken van de ‘nu-tijd’ waarin wij ons altijd al ophouden. Zo beoogt de spirituele oefening, meer specifiek, om het voorbije als ‘nu-tijd’ tegenwoordig te maken. De geestelijke houding die daarbij past, is volgens Benjamin niet die van een aanvaarding, maar veeleer die van een afwijzing, namelijk een weigering om ook maar een moment van het verleden los te laten en te vergeten.

Wij moeten ervoor waken het verschil tussen de traditie van spirituele oefeningen die Hadot beschrijft en Benjamins interpretatie daarvan niet te groot te maken. De poging een relatie tot stand te brengen tussen het zelf en een soort van tijdloos ‘kosmisch bewustzijn’ mag dan kenmerkend zijn voor sommige auteurs binnen de antieke traditie waaraan Hadot refereert, in de christelijke voortzetting daarvan blijkt dit aspect van het kosmische spoedig op de achtergrond te raken.⁵⁵ Zo blijkt de ‘opmerkzaamheid van de ziel’ (*attentio animi*) die Augustinus beschrijft in het elfde boek van zijn *Confessiones* (ca. 397 na Chr.), niet langer toegang te geven tot een soort van tijdloos kosmisch bewustzijn, maar juist tot een

⁵³ Ibidem, 26.

⁵⁴ Ibidem, 27.

⁵⁵ Vergelijk Vries, H. de (2004), ‘Instances. Temporal modes from Augustine to Derrida and Lyotard’, in Caputo, J. (red.), *Confessions*, Indianapolis, Indiana University Press, 78.

bepaalde historische ervaring van de tijd; zij wordt hier, meer specifiek, begrepen als een geestelijke concentratie op de *tegenwoordigheid* van de tijd, waarin heden, verleden en toekomst zich *gelijktijdig* ontvouwen als waarneming, herinnering en verwachting.⁵⁶ Benjamin blijkt deze interpretatie van Augustinus dicht te benaderen, wanneer hij zijn notie van de opmerkzaamheid opvat als mogelijksvoorwaarde voor een *herinnering* waarin de tijd op een authentieke, namelijk *tegenwoordige* wijze wordt ervaren.

Zo legt Benjamin een verband tussen de opmerkzaamheid en de *mémoire involontaire* van Proust. Een dergelijke herinnering zou ons slechts ten deel kunnen vallen indien wij erin slaagden het heden te ervaren als ‘nu-tijd’ waarin het voorbije opnieuw actueel kan worden. Niet de oriëntatie op het verleden, maar de concentratie op het actuele moment, of liever: op het verleden als *tegenwoordige* tijd, zou maken dat ons plotseling een onwillekeurige herinnering kan te binnen schieten. Volgens Benjamin wordt deze herinnering überhaupt eerst mogelijk gemaakt door de opmerkzaamheid. Zij zou niet voortvloeien uit een poging om het verleden te ervaren ‘zoals het werkelijk was’, dat wil zeggen onafhankelijk van latere inzichten en belangen, maar juist uit een bepaalde bewustwording van het heden, namelijk een ervaring van het heden als ‘nu-tijd’ waarin het verleden steeds op het punt staat te herleven. ‘Niet reflectie’, concludeert Benjamin, maar ‘tegenwoordig maken is Prousts methode’ (GS II/1, 320).

Binnen de antieke traditie van spirituele oefeningen die Hadot beschrijft, bestond er reeds een verschil tussen de nadruk die epicurische auteurs legden op de opmerkzaamheid als voorwaarde voor een serene en harmonieuze levenswijze en het belang dat de stoïcijnse schrijvers hechtten aan de tegenwoordigheid van geest als een voortdurende waakzaamheid voor de eisen en morele uitdagingen van het moment.⁵⁷ Benjamin lijkt vooral bij deze laatste interpretatie aan te sluiten. Zijn begrip van een tegenwoordigheid van geest – dat hij in zijn late geschiedfilosofische werk verkiest boven dat van de opmerkzaamheid – duidt op een bewustwording van de gevaren en mogelijkheden die in ieder ogenblik besloten liggen.

⁵⁶ Augustinus (1992, oorspr. circa 397), *Confessiones*, ingeleid en van aantekeningen voorzien door James J. O’Donnell, Oxford, Clarendon, Band III, Boek XI, XX, 26; vertaald als Augustinus (1997), *Belijdenissen*, vertaald en ingeleid door Gerard Wijdeveld, Amsterdam, Ambo, 277.

⁵⁷ Hadot (2002), 37.

Benjamin geeft hieraan bovendien een typisch moderne uitleg: zo verwijst de notie van een tegenwoordigheid van geest bij hem naar een norm die maatgevend is voor het moderne leven, namelijk dat men ‘bij de tijd’ dient te zijn en tegen de tijd ‘opgewassen’. Zij getuigt kortom van de angst om het ‘beslissende ogenblik’ te missen, een angst die ook andere modernistische auteurs, zoals Kafka en Brecht, in hun werk tot uitdrukking hebben gebracht.⁵⁸

Bij Benjamin is het ‘beslissende ogenblik’, dat niet gemist mag worden en dat alleen dankzij een tegenwoordigheid van geest kan worden ‘gevat’, dat waarop het voorbije plotseling vluchtig ‘opflitst’ in een onwillekeurig herinnering. In zijn late geschiedfilosofische werk zal Benjamin het ‘ware beeld van het verleden’ naar het model daarvan beschrijven: ‘het ware beeld van het verleden *flitst* voorbij. Alleen als beeld dat op het ogenblik van zijn herkenbaarheid even opflitst om nooit meer te worden teruggezien, kan het verleden worden vastgehouden’ (GS I/2, 695; SWP, 144). Het beslissende ogenblik is hier omschreven als dat waarop het voorbije plotseling in het heden ‘herkenbaar’ wordt. De ‘tegenwoordigheid van geest’ heeft daarmee de connotatie gekregen van de waakzaamheid die nodig is om dat ‘ware beeld van het verleden’ vast te kunnen houden. Zo luidt een voorbereidende aantekening voor Benjamins geschiedfilosofische thesen: ‘tegenwoordigheid van geest in het vatten van de vluchtige beelden’ (GS I/3, 1244). Volgens Benjamin is dát, het vatten van de vluchtige beelden, de spirituele les die wij door Prousts werk kunnen leren.

Het dialectische beeld als herinneringsbeeld

Terecht heeft Ignaz Knips erop gewezen dat Prousts invloed op Benjamins late geschiedfilosofische werk nader onderzoek verdient.⁵⁹ Zo betoogt Knips dat de onafgesloten tekst- en beeldfragmenten waaruit Benjamins *Passagen-Werk* (1927-1940) is samengesteld, duiden op een poging om ingrepen van de auteur zoveel mogelijk te vermijden teneinde een onwillekeurige herinnering uit te lokken.⁶⁰ Hoewel Knips de aandacht vestigt op de structurele kenmerken van het *Passagen-Werk*, lijkt hij het constructieprincipe daarvan te veronachtzamen. Zo vertrouwt Benjamin allerminst op

⁵⁸ Vergelijk hierover Safranski (1994), 220.

⁵⁹ Knips (1994), 128.

⁶⁰ Ibidem, 132.

de spontane zeggingskracht van het door hem verzamelde materiaal, maar acht hij een ‘vaste en schijnbaar brute ingreep’ daarin noodzakelijk (cf. GS V/1, 592, N9a, 1). Deze ingreep is er een van montage: het naast elkaar plaatsen van tekst- en beeldfragmenten die, aan hun oorspronkelijke samenhang onttrokken, nieuwe betekenissen krijgen (GS V/1, 574, N1a, 8). Paradoxaal genoeg doet juist deze bewuste ingreep betekenissen oplichten die onafhankelijk zijn van de subjectieve intentie. Zo kan een praktijk van kritisch citeren en monteren de weg vrijmaken voor een onwillekeurige herinnering, aldus Benjamin.

Nog in een ander opzicht lijken Benjamins late geschriften de sporen van Prousts invloed te verraden. Benjamin introduceert hierin namelijk een geschiedfilosofische methode die het zwaartepunt verlegt van een narratieve naar een ‘optische’ representatie van het verleden.⁶¹ Daarmee tracht hij recht te doen aan Prousts modernistische inzicht dat het schrijven niets anders is dan het lange commentaar achteraf bij de vluchtige beelden die onze ervaring eigenlijk kenmerken. Teneinde het utopische potentieel van deze beelden wakker te roepen, introduceert Benjamin de notie van het ‘dialectische beeld’. Kenmerkend voor het dialectische beeld is dat het verschillende vergelijkbare, maar niet-identieke momenten uit de geschiedenis samenbrengt. In het dialectische beeld verbinden zich, meer in het bijzonder, de utopische wensbeelden van vroegere generaties met een ontvullende ervaring van het heden, om tezamen een kritische constellatie te vormen die de (legitimiteit van de) bestaande orde op het spel zet.

Benjamins dialectische beeld heeft, naar wij menen, een vergelijkbare structuur als het beeld dat volgens Proust een moment lang oplicht in een onwillekeurige herinnering: het is alleen als een vluchtig beeld vast te houden; het is fragmentarisch en aan zijn vroegere samenhang onttrokken; het is een droombeeld waarvan wij de ware betekenis pas door een later inzicht gaan beseffen; het toont de wereld van het voorbije verkleind en verkort. Ook de tijdservaring waarvan Benjamins dialectische beeld getuigt, is verwant aan die van de *mémoire involontaire*: het tijdsverloop is daarin namelijk gecomprimeerd tot het ‘kleinste afzonderlijke moment’ (GS V/1, 575, N2, 6). Wij zijn zelfs geneigd te suggereren dat het woord ‘beeld’ in deze uitdrukking staat voor ‘herinneringsbeeld’

⁶¹ Tiedemann, R. (2005), ‘Dialectics at a Standstill. Approaches to the Passagen-Werk’, in Osborne, P. (red.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, Londen, Routledge, band I, 232.

en ‘dialectisch’ voor ‘gekruste tijd’. De uitdrukking ‘dialectisch beeld’ is dan te begrijpen als het (onwillekeurige) herinneringsbeeld waarin de mensheid zich haar verleden gedenkt en waarin het tijdsverloop is samengeballd tot het ‘kleinste afzonderlijke moment’.

In zijn *Passagen-Werk* geeft Benjamin een voorbeeld van zo’n dialectisch beeld: ‘Bommenwerpers helpen ons herinneren aan wat Leonardo da Vinci verwachtte van de vliegende mens, die moest opstijgen “ten einde op de bergtoppen naar sneeuw te zoeken en, terugkerend, deze uit te strooien over de straten van de stad die trilden in de zomerhitte” (GS V/1, 609, N18a, 2). Het hier geschetste dialectische beeld beoogt zichtbaar te maken hoe de wensbeelden van het verleden en de utopische hoop waarvan ze getuigden, in de loop van de tijd zijn achterhaald geraakt en verraden. Door de wensbeelden die vroegere generaties koesterden (Da Vinci’s vliegende mens) te confronteren met een voorstelling van de terreur die de techniek tegenwoordig over de mensheid uitoefent (de bommenwerpers), zet het de lezer ertoe aan zich van *deze* ‘vooruitgang’ af te keren. De lezer beseft plotseling dat de verlossing zich niet *in* de geschiedenis ontvouwt, maar zich hoogstens aankondigt in de hoop op een andere wereld dan die feitelijk bestaat.

In haar originele en overtuigende lezing van het *Passagen-Werk* laat Susan Buck-Morss zien hoe Benjamins dialectische beeld deel uitmaakt van een meer omvattende ‘materialistische pedagogie’.⁶² Deze behelst de poging om een ‘beeldscheppend medium’ in de lezer tot ontwikkeling te brengen, namelijk het vermogen om (het beeld van) het verleden in verband te brengen met de ‘vluchtige beelden van zijn of haar eigen geleefde ervaring’.⁶³ Op zichzelf beschouwd lijken de door Benjamin verzamelde beeld- en tekstfragmenten misschien kritiekloos geciteerd en het broodnodige analytische commentaar te ontberen.⁶⁴ Volgens Buck-Morss zijn ze echter in werkelijkheid zo uitgekozen, dat ze vanwege de utopische belofte die ze voor een vroegere generatie belichaamden het exacte tegendeel vormen van de actuele historische situatie waarin de lezer van Benjamins generatie zich bevindt, dat wil zeggen de jaren 20’ en 30’, van fascisme en communisme, waarin die belofte is verraden. Waar

⁶² Buck-Morss, S. (1999), *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge (Mass.), MIT Press, 287 e.v.

⁶³ Ibidem, 292. Cf. GS V/1, 571, N1, 8.

⁶⁴ Vergelijk ook de beroemde brief van Theodor Adorno aan Benjamin, d.d. 10 november 1938, waarin Adorno suggereert dat het dialectische beeld het midden houdt tussen ‘magie en positivisme’ (geciteerd in GS I/3, 1096).

Benjamin, kortom, schijnbaar kritiekloos het droombeeld van het verleden lijkt te schetsen, zou het in feite aan de lezer zelf zijn om daaraan het beeld toe te voegen van zijn of haar eigen actuele situatie, die er een van ontzuivering is.⁶⁵

Buck-Morss vindt Irving Wohlfarth aan haar zijde die reeds in 1986, kort nadat het *Passagen-Werk* voor het eerst in druk is verschenen, betoogt dat het werk een ‘vaste maar schijnbaar brute ingreep in onze eigen historische conjunctuur’ vereist.⁶⁶ Zo zou het dialectische beeld staan voor een *praktijk* van kritisch citeren, ingegeven door de Messiaanse intentie om het verleden te behoeden voor de vergetelheid. Willen we trouw blijven aan Benjamins praktische insteek, dan moeten we volgens Wohlfarth ‘leren hoe zijn werk *te gebruiken*, hoe zijn herinterpretaties opnieuw te interpreteren, hoe het anders te citeren – vroom noch willekeurig.’⁶⁷ Daarbij zou het zaak zijn om Benjamins dialectische beelden op een betekenisvolle wijze ‘in te zetten’ in onze eigen historische situatie. Alleen een dergelijke, vrije omgang met deze beelden, die hun actualisering als de enig waarlijk getrouwe interpretatie beschouwt en die geen overdreven ‘vroomheid’ betracht ten aanzien van Benjamins Messianisme, zou kunnen resulteren in een ‘verzwakte, maar praktische versie van zijn Messiaanse theorie en praktijk van citeren’, aldus Wohlfarth.⁶⁸

Door te wijzen op de ‘materialistische pedagogie’ en op de noodzaak van een ‘actualisering’ die Benjamins dialectische beelden veronderstellen, vestigen Buck-Morss en Wohlfarth onbedoeld de aandacht op het daaraan ten grondslag liggende motief van de spirituele oefening. Zo dient de lezer van het *Passagen-Werk* niet alleen op zoek te gaan naar de betekenis die de auteur hecht aan het verleden, maar vooral ook zelf betekenis te geven aan het verleden in het licht van zijn of haar eigen ervaring. Bij Benjamin behelst de spirituele oefening waartoe het dialectische beeld aanzet, meer specifiek, een oefening van het vermogen om het voorbije als ‘nu-tijd’ te ervaren. Het spirituele equivalent van deze actualisering is eveneens terug te vinden in het *Passagen-Werk*: het dialectische beeld, zo suggereert Benjamin in convoluut N, dient zich aan bij de gratie van een ‘tegenwoordigheid van geest’ (GS V/1, 586, N7, 2). Alleen degene die

⁶⁵ Buck-Morss (1999), 291.

⁶⁶ Wohlfarth, I. (1986), ‘Re-fusing theology. Some first responses to Walter Benjamin’s Arcades Project’, in *New German critique*, nummer 39, 16.

⁶⁷ Ibidem, 23.

⁶⁸ Ibidem, 24.

over voldoende ‘tegenwoordigheid van geest’ beschikt, zou in staat zijn om het dialectische beeld gewaar te worden en te duiden.

Een belangrijk strijdpunt in de literatuur betreft de vraag in hoeverre Benjamins dialectische beeld zijn betekenis onmiddellijk prijsgeeft als beeld dan wel bemiddeld als tekst of beeldspraak. Volgens Michael Jennings stelde Benjamin een ‘enorm vertrouwen in de oorspronkelijke kwaliteit van zijn beelden, waarbij hij ervan overtuigd bleef dat de verborgen correspondenties als vanzelf voor de lezer naar voren zouden springen’.⁶⁹ Ook Buck-Morss meent dat Benjamins beelden ‘de historische feiten voor zichzelf [laten] spreken’ en een spontane reactie bij de toeschouwer teweegbrengen. Zij doet haar studie naar het *Passagen-Werk* dan ook vergezeld gaan van een reeks van ‘nabeelden’ (*afterimages*) die suggereren dat wij, als wij het dialectische beeld tot richtsnoer zouden nemen, überhaupt niet meer hoeven te lezen, maar enkel nog moeten kijken. Anders dan de burgerlijke vormen van cultuuroverdracht zou een dergelijke ‘dialectiek van het kijken’ de toeschouwer instrueren, zonder hem een bepaald, door conformisme getekend perspectief op te leggen.⁷⁰

Volgens Anselm Haverkamp is het dialectische beeld echter niet zo ‘evident’ als Jennings en Buck-Morss doen voorkomen. Zo zouden de verborgen correspondenties waarvan het getuigt zich geenszins spontaan aan de lezer opdringen, maar slechts middels een moeizaam proces van interpretatie, van lezen en herlezen in de taal ontvouwen.⁷¹ In dit verband citeert Haverkamp een aantekening van Benjamin zelf: ‘alleen dialectische beelden zijn echte (dat wil zeggen: niet archaische) beelden; en de plaats waar men ze aantreft, is de taal’ (GS V/1, 577, N2a, 3). In lijn met Haverkamp betoogt Samuel Weber dat het dialectische beeld ‘niet iets is wat eenvoudig gezien kan worden, maar iets wat *gelezen* moet worden’.⁷² Een referentie aan Derrida’s notie van de ‘algemene tekst’ (*texte général*)⁷³ stelt Weber in staat om de structuur van de verantwoordelijkheid –

⁶⁹ Jennings, M.W. (1987), *Dialectical images. Walter Benjamin’s theory of literary criticism*, Ithaca en Londen, Cornell University Press, 209.

⁷⁰ Buck-Morss (1999), 337.

⁷¹ Haverkamp, A. (1992), ‘Notes on the dialectical image (how deconstructive is it?)’, in *Diacritics*, jaargang 22, nummer 3/4, 71.

⁷² Weber, S. (2003), ‘“Streets, squares, theatres”: a city on the move. Walter Benjamin’s Paris’, in *Boundary 2*, jaargang 30, nummer 1, 20.

⁷³ Volgens Derrida geldt voor alle uitingen, of het nu gaat om discursieve, die gebruik maken van woorden en taal, of om niet-discursieve, zoals beelden en geluiden, dat zij zich kenmerken door een zekere ‘tekstualiteit’; ze werken op de

het appel tot een antwoord dat aan het lezen ten grondslag ligt – in het dialectische beeld zichtbaar te maken: ‘dit is misschien de geheime fascinatie van Benjamins geschriften: door de allegorische hoedanigheid van hun onderwerpen bloot te stellen, *roepen zij op tot een antwoord* dat reikt voorbij de conventionele notie van lezen als het weergeven van betekenis’.⁷⁴

Buck-Morss en Jennings hebben in zoverre gelijk dat Benjamin met zijn dialectische beeld een ervaring van het voorbije probeert uit te lokken die zich *spontaan* opdringt aan de lezer. Zo tracht Benjamin het voorbije, naar analogie van Prousts *mémoire involontaire*, te beschrijven als een beeldruimte die ontsnapt aan subjectieve willekeur. De moeilijkheid is echter, dat hij zich hierbij bedient van bewuste en ‘schijnbaar brute ingrepen’, zoals ‘constructie’ en ‘montage’, om de omstandigheden te scheppen waaronder een dergelijke onwillekeurige ervaring van het verleden mogelijk is. Haverkamp en Weber hebben daarom eveneens gelijk wanneer zij stellen dat het dialectische beeld alleen tot leesbaarheid komt in de taal. Door de lezer een bepaalde configuratie van heden en verleden voor ogen te voeren, zet Benjamins dialectische beeld hem of haar ertoe aan het voorbije met een bepaalde sensibele tegemoet te treden, een gevoeligheid voor de tegenspraken en discontinuïteiten die in de geschiedenis besloten liggen. Deze ervaring is, ofschoon geënceneerd en bewust uitgelokt, uiteindelijk toch onwillekeurig, in die zin dat zij de subjectieve impuls tot zingeving en situering van het verleden weerlegt.

De tegenspraak tussen de hierboven geschetste posities verdwijnt wanneer wij de notie van de spirituele oefening bij de beschouwing van het dialectische beeld betrekken. Zo willen wij suggereren dat Benjamin de lezer met zijn dialectische beeld een oefening beoogt aan te reiken in het *leren* lezen van de historische werkelijkheid. In een andere context heeft Pierre Hadot het ‘leren lezen’ eens getypeerd als een spirituele oefening: ‘we brengen ons leven door met lezen, maar we weten niet meer hoe te lezen, dat wil zeggen: hoe stil te staan, ons te bevrijden van onze zorgen, terug te keren tot onszelf, onze studie naar subtiliteiten en originaliteit terzijde te schuiven, rustig te mediteren, na te denken, de teksten tot

manier van een tekst, omdat ze hun betekenis articuleren in differentiële relaties, in netwerken van betekenaars die, zonder zelf een ‘vaste betekenis’ te hebben, betekenis genereren door naar elkaar te verwijzen (vergelijk hierover *ibidem*, 19).

⁷⁴ *Ibidem*, 19, cursivering Weber.

ons te laten spreken'.⁷⁵ Volgens Hadot hebben wij het lezen verleerd; wij zouden niet meer in staat zijn om ons door een tekst 'te laten bewegen'. Kenmerkend voor het leren lezen als spirituele oefening is dat wij opnieuw het vermogen ontwikkelen om de implicaties van een tekst voor onszelf bewust te worden. Het leren lezen beperkt zich dan ook niet tot de activiteit van tekstuele interpretatie alleen, maar dringt aan op de 'vorming en transformatie van het zelf'.⁷⁶

Ook Benjamin suggereert dat we het lezen hebben verleerd; zo zouden we ons alleen nog door teksten laten informeren.⁷⁷ Met zijn dialectische beeld tracht hij deze ontwikkeling te keren: het dialectische beeld beoogt de lezer ertoe aan te zetten om opnieuw scherp en aandachtig te luisteren naar het voorbije en zich erdoor te laten bevragen en bewegen (cf. GS V/1, 587, N7, 2). Wat Benjamin, meer in het bijzonder, met het dialectische beeld beoogt, is dat wij ons openstellen voor het appel dat uitgaat van het verleden en dat aandringt op een transformatie van onszelf en van de historische situatie waarin wij ons bevinden. Deze oefening vergt dat wij onze blik scherpen voor het 'gevaarlijke, kritische moment' dat aan de activiteit van het lezen ten grondslag ligt. Alleen een dergelijke 'methode van lezen' die in een uiterste opmerksaamheid voor het actuele moment – voor het lezen als een *tegenwoordige* activiteit – zijn oorsprong vindt, zou kunnen fungeren als antidotum tegen een conformistische interpretatie van de geschiedenis waarin het voorbije tot het zwijgen wordt

⁷⁵ Hadot (2002), 73-74.

⁷⁶ Davidson, A. I. (2002), 'Préface', in *ibidem*, 8.

⁷⁷ Het voorbeeld dat Benjamin geeft – en dat hij later in zijn essay over Nikolai Lesskow, getiteld 'Der Erzähler' (GS II/2, 436-465), zal uitwerken – is dat van de verdringing van traditionele manieren van vertellen door praktijken van 'informatieoverdracht'. Zo zouden de moderne kranten op zo'n wijze van de gebeurtenissen berichten (droog en beknopt en zonder op de onderlinge samenhang daarvan acht te slaan), dat de lezer nauwelijks nog in staat wordt gesteld ze als ervaring eigen te maken. Deze berichtgeving zou de verbeeldingskracht van de lezer enkel 'verlammen'. Daarentegen zou de 'verteller' de gebeurtenissen presenteren als maakten zij deel uit van zijn leven, zodat ze niet langer op zich zouden staan, geïsoleerd en aan iedere samenhang onttrokken, maar aan de toehoorders als ervaring zouden worden overgedragen. Het cruciale onderscheid is hier dat de verteller een beroep doet op een gedeelde traditie, terwijl de informatie in bijvoorbeeld kranten zich daaraan minder – Benjamin suggereert zelfs: niets – gelegen laat liggen. Met het woord 'traditie' doelt Benjamin op een specifieke betekenis, namelijk die van een gedeelde of 'collectieve herinnering': 'Waar ervaring in de strikte zin heerst, treden in de herinnering bepaalde inhouden van het individuele verleden in verbintenis met die van het collectieve' (GS II/1, 611).

gebracht. Benjamins dialectische beeld heeft kortom een pedagogische strekking, doordat het de lezer niet alleen beoogt te informeren, maar ook te transformeren, in die zin dat hij leert het voorbije tot zich te laten spreken. Dit vermogen vormt, zoals we nog zullen zien, de grondslag van Benjamins late theologisch-politieke project.

De dwerg in de schaakautomaat. Theologie, materialisme, gedenken

In zijn laatst voltooid werk, getiteld 'Über den Begriff der Geschichte' (1940), tracht Benjamin de aan het *Passagen-Werk* ten grondslag liggende geschiedfilosofische overtuigingen te expliciteren.⁷⁸ Het tien pagina's tellende geschrift leest als een intellectueel testament en heeft vermoedelijk, zo suggereert Benjamin in een brief aan Gretel Adorno, ook die strekking gehad: 'De oorlog en de constellatie waartoe deze leidde, heeft mij ertoe gebracht enkele gedachtes neer te schrijven waarvan ik kan zeggen dat ik ze gedurende twintig jaar verborgen, ja zelfs verborgen voor mijzelf heb gehouden.'⁷⁹ In de brief geeft Benjamin aan waar het inhoudelijke zwaartepunt van zijn geschiedfilosofische thesen is gelegen: 'Ze laten mij vermoeden dat het probleem van de herinnering (en van het vergeten), dat in hen op een ander niveau verschijnt, me nog geruime tijd zal bezighouden'.⁸⁰ In deze paragraaf verdedigen we de stelling dat het 'probleem van de herinnering (en van het vergeten)' bepalend is voor wat Benjamin in de geschiedfilosofische thesen aanmerkt als het 'ware beeld van het verleden'. Zo keert hij zich tegen de geschiedopvattingen van het historisme en het 'vulgaire' marxisme, omdat hij daarin vormen van een mythisch vergeten belichaamd ziet. Daartegenover plaatst hij het dialectische geschiedbeeld dat berust op de imperatief van het gedenken en de daarmee verbonden tijdservaring.

Benjamins geschiedfilosofische thesen openen met een beroemde metafoor, bedoeld om de verhouding tussen zijn 'historisch materialisme' en de theologie te verhelderen:

⁷⁸ Vergelijk Adorno, Th. W. (1970), *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 26.

⁷⁹ Brief van Benjamin aan Gretel Adorno, d.d. april 1940, geciteerd in GS I/3, 1226.

⁸⁰ GS I/3, 1226-1227.

‘Zoals bekend moet er een automaat hebben bestaan die zo was geconstrueerd, dat hij elke zet van een schaakspeler met een tegenzet beantwoordde, die hem de winst van de partij opleverde. Een pop in Turkse klederdracht, een waterpijp in de mond, zat voor het bord, dat op een grote tafel lag. Door een systeem van spiegels werd de illusie gewekt dat deze tafel van alle kanten doorzichtig was. In werkelijkheid zat er een gebochelde dwerg in, die een meester was in het schaakspel en die de hand van de pop aan touwtjes stuurde. Van dit toestel kunnen wij ons een tegenhanger in de filosofie voorstellen. Winnen moet altijd de pop die “historisch materialisme” wordt genoemd. Ze kan het zonder meer tegen iedereen opnemen, mits zij de theologie in dienst neemt, die vandaag de dag zoals iedereen weet klein en lelijk is en zich toch al niet mag vertonen’ (GS I/2, 694; SWP, 142, these I).

Afgaande op de interpretaties die zijn voorgesteld in de literatuur, blijkt Benjamins metafoor van de dwerg in de schaakautomaat vooral een bron van verwarring.⁸¹ Terwijl de metafoor zelf suggereert dat de dwerg (oftewel: de theologie) de ‘touwtjes in handen heeft’ en de ‘zetten’ van de pop (oftewel: het historisch materialisme) kan bepalen, blijkt Benjamin in zijn uitleg daarvan juist het omgekeerde voor te stellen: de theologie staat slechts ‘in dienst’ van het historisch materialisme; zij is daarvan volkomen afhankelijk, omdat zij zelf ‘klein en lelijk’ is en zich ‘toch al niet mag vertonen’. De vraag ligt dus voor de hand: wie heeft het eigenlijk voor het zeggen in de thesen, de dwerg van de theologie of de pop van het historisch materialisme?

Mede dankzij deze metafoor is in de literatuur sinds jaar en dag een verwoed debat gaande tussen enerzijds marxistisch georiënteerde auteurs die, in het kielzog van Bertolt Brechts constatering dat ‘het kleine werk duidelijk en verhelderend [is] (ondanks alle metaforiek en judaïs-men)’, het belang van het historisch materialisme benadrukken ten koste van de theologische aspecten daarvan, en anderzijds commentatoren uit de cultuurfilosofische hoek die, in navolging van Gershom Scholem, menen dat ‘van het historisch materialisme [vaak] niets meer overblijft dan enkel

⁸¹ Vergelijk hierover Tiedemann, R. (2005), ‘Historical materialism or political messianism?’, in Osborne, P. (red.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, Londen, Routledge, band I, 150.

het woord'.⁸² Van de marxistisch georiënteerde schrijvers is Rolf Tiedemann de meest genuanceerde; hij beantwoordt de in de titel van zijn essay gestelde vraag, 'Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?', onomwonden ten gunste van het eerstgenoemde begrip, het historisch materialisme. Zo zouden zelfs de expliciet theologische begrippen in Benjamins thesen, zoals de Messias, de verlossing, de engel en de anti-christ, alleen te begrijpen zijn 'als beelden, analogieën en parabels, niet in hun werkelijke vorm'.⁸³ Waar Tiedemann beweert dat 'Benjamin niet afhankelijk is van de Messias die de religie in het vooruitzicht stelt', benadrukt Irving Wohlfarth in zijn scherpzinnige lezing van de tekst juist de 'Messianistische structuur van Benjamins laatste reflecties'.⁸⁴ Zo zou het dialectische geschiedbeeld waarop de historisch materialist zich oriënteert, getuigen van tegenspraken die zich niet laten oplossen in een 'universele geschiedenis' alvorens de Messias zal zijn teruggekeerd. 'Alleen wanneer de verlossing compleet is', zo suggereert Wohlfarth, 'kunnen de lokale citaten die uit hun historische samenhang zijn gerukt, daarin worden teruggeplaatst'.⁸⁵ In Wohlfarths lezing fungeert het historisch materialisme kortom als een dienstmaagd van de theologie, ofschoon deze laatste zich voorlopig nog verborgen moet houden.

De uiterst complexe verhouding tussen historisch materialisme en theologie die Benjamin in zijn geschiedfilosofische thesen schetst, is naar onze mening alleen te begrijpen in het licht van de imperatief van het gedenken, waarin theologie en materialisme met elkaar zijn verbonden zonder dat het ene begrip aan het andere is ondergeschikt gemaakt. Zo blijkt juist de theologische overtuiging dat de mens niet in staat is uit zichzelf, vanuit een eindige en aan de macht van de tijd onderworpen situatie, een relatie te scheppen tot het Messiaanse, aan te dringen op een materialistische, van alle idealiserende waarheidsclaims verschoonde beschouwing van het verleden. Belangrijker nog, de theologie blijft in dit 'historisch materialisme' doorwerken als het kritische element dat iedere

⁸² Brecht, B. (1973), *Arbeitsjournal, Erster Band, 1938 bis 1942*, bezorgd door Werner Hecht, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 294 en Scholem, G. (1972), 'Benjamin und sein Engel', in Unseld, S. (red.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 87 en 131.

⁸³ Tiedemann (2005), 149.

⁸⁴ Wohlfarth, I. (2005, oorspr. 1978), 'On the messianic structure of Walter Benjamin's last reflections', in Osborne, P. (red.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, Londen, Routledge, band I, 169.

⁸⁵ Ibidem, 193.

voortijdige toe-eigening van de waarheid, ieder geschiedbeeld dat tot een dogma dreigt te verstarren, van binnenuit openbreekt. Bij Benjamin heeft de theologie echter niet alleen een negatieve, kritische functie; zij zou daarnaast in het historisch materialisme werkzaam zijn als het ‘reddende’, als datgene wat het verleden behoedt voor de vergetelheid. Wat wij hier hebben omschreven als een ‘reddende kritiek’, is in feite niets anders dan de opgave van het gedenken om het verleden in het hart van het heden een nieuwe actualiteit te geven.

In dit verband willen wij suggereren dat de ‘omkering’ die impliciet besloten ligt in Benjamins metafoor van de dwerg in de schaakauto-maat – aanvankelijk, in de metafoor zelf, heeft de theologie ‘de touwtjes in handen’, maar later, in Benjamins uitleg daarvan, blijkt zij slechts ‘in dienst’ te staan van het historisch materialisme – niet zozeer aanwijzingen geeft omtrent het primaat van een van beide begrippen, maar veeleer verwijst naar de verschillende functies van de theologie zelf: enerzijds naar haar negatieve, kritische functie (in zoverre staat zij ‘in dienst’ van het historisch materialisme) en anderzijds naar haar affirmatieve, ‘reddende’ functie (in zoverre houdt zij ‘de touwtjes in handen’). In beide gevallen is Benjamins metafoor overigens op te vatten als een tot het historisch materialisme gerichte aansporing om zich opnieuw van zijn theologische oorsprong bewust te worden. Die oorsprong is de opgave van het gedenken. Benjamins metafoor van de dwerg in de schaakautomaat is dus als volgt te lezen: alleen wanneer het historisch materialisme, zijn theologische oorsprong indachtig, is ingebed in een praktijk van het gedenken, kan het zijn waarheidsgehalte, zijn vermogen tot (zelf)kritiek en tot redding van het verleden, bewaren en ontvouwen.

Naar onze mening kan het nauwelijks toeval zijn dat het historisch materialisme in Benjamins metafoor de gedaante van een ‘pop’ heeft aangenomen en evenmin dat de theologie daarin verschijnt als een ‘gebochelde dwerg’. Zo constateert Benjamin reeds in het *Trauerspielbuch* dat de personages van het barokke treurspel – de soeverein voorop – zich ‘poppenachtig star’ op het toneel bewegen, als marionetten die door een verborgen hand worden gestuurd (GS I/1, 303-304). In deze context verwijst de figuur van de pop naar een door de melancholie geteisterde, allegorische blik die in het theatrale schouwspel enkel een gefragmenteerde, van zin verstoken wereld kan gewaarworden – een blik waarvan de historisch materialist met zijn oriëntatie op de ‘brokstukken’ van het verleden de laatste erfgenaam is. Belangrijker zijn echter de vele dwergen

die Benjamins geschriften bevolken en die daarin steeds – daarom vormen ze naar onze mening de sleutel tot de metafoor – blijken op te duiken in de context van een herinnering.⁸⁶ Zo stuiten wij reeds in ‘Berliner Kindheit’ op de figuur van een ‘gebocheld mannetje’ (*bucklicht Männlein*), afkomstig uit een oud kinderliedje (GS VII/1, 430). Zijn gedrongen gestalte lijkt te verwijzen naar de wereld van de onwillekeurige herinnering, dat wil zeggen naar een samengetrokken, verkleinde wereld. Zo schrijft Benjamin: ‘Waar het [mannetje] verscheen, had ik het nakijken. Een nakijken waaraan de dingen zich onttrokken tot een jaar later de tuin een tuintje, mijn kamer een kamertje, en de bank een bankje geworden was. Ze krompen en het was alsof ze een bochel kregen waardoor ze zelf voor langere tijd in de wereld van het mannetje werden ingelijfd’ (GS VII/1, 430). Benjamin suggereert hier dat de plaatsen en voorwerpen van onze jeugd plotseling krimpen wanneer zij ons in een onwillekeurige herinnering te binnen vallen. Aan ons zou een verkleinde wereld verschijnen – een wereld van ‘gebochelde mannetjes’ – waarin alle gebeurtenissen met elkaar zijn verweven.

Hoe kunnen we echter over Benjamins ‘gebochelde mannetje’ schrijven zonder tegelijkertijd te denken aan die onvergetelijke figuren uit Kafka’s romans die, omdat de deurposten te smal of de plafonds te laag zijn, zijn gedwongen om gebukt door het leven gaan? Bij Kafka lijken deze met een gebaar van nederigheid buigende figuren te getuigen van een theologische waarheid: dat de mensheid zich, tot de komst van de Messias, niet in deze wereld thuis zal voelen, dat de wereld niet op haar maat is gesneden. Het mag dan ook niet verbazen dat Benjamin de figuur van het ‘gebochelde mannetje’ opnieuw ten tonele voert in een essay over Kafka, ditmaal om de theologische betekenis van de herinnering toe te lichten. Het gebochelde mannetje blijkt in deze context te fungeren als het ‘oerbeeld’ van een leven dat door het voortschrijden van de tijd uit zijn voegen is gelicht. ‘Dit mannetje’, zo betoogt Benjamin, ‘is de ingezetene van het ontstelde leven (*entstelltes Leben*); het zal verdwijnen wanneer de Messias komt, waarvan een grote rabbijn ooit heeft gezegd dat hij de wereld niet met geweld wil veranderen, maar enkel vanwege iets gerings zal rechtzetten’ (GS II/1, 432). In Benjamins interpretatie blijkt de Messias het aanzien van deze wereld niet ingrijpend te veranderen, maar slechts het ‘ontstelde leven’ recht te zetten, oftewel: een herinnering te brengen

⁸⁶ Vergelijk *ibidem*, 182.

waar nu de vergetelheid heerst.⁸⁷ In dit verband willen we voorstellen te spreken van een ‘minimale verlossing’: bij het einde der tijden zal de Messias geen nieuwe wereld scheppen, maar slechts de oude, bevrijd van de vergetelheid, in ere herstellen. In de figuur van het gebochelde mannetje herkennen wij kortom een verwijzing naar de ‘zwakke’ maar ‘reddende kracht’ van het gedenken.

De engel van de geschiedenis. Benjamin versus Hegel

In zijn geschiedfilosofische thesen schetst Benjamin het programma voor wat wij kunnen omschrijven als een ‘politiek van het gedenken’ die voortkomt uit een theologische verantwoordelijkheid jegens het verleden. Wij menen dat Benjamin deze politiek van het gedenken ontwikkelt om een tegenwicht te bieden aan de ideologieën van het nationaal-socialisme en het communisme waarin hij de macht van een mythisch vergeten herkent. Kenmerkend voor deze ideologieën is volgens hem een retoriek van de vooruitgang die dient om het politieke geweld een schijn van noodzakelijkheid te geven. Hun vertegenwoordigers zijn dan ook niet bereid dit geweld bij de naam te noemen, maar spreken liever van ‘zuivering’, ‘verzoening’ of ‘eindoplossing’. Benjamin tracht deze totalitaire ideologieën te bestrijden door de concepties van de geschiedenis die eraan ten grondslag liggen, te weerleggen. Zo zou het communisme berusten op een ‘vulgaire’ notie van het marxisme die het geweld rechtvaardigt als noodzakelijk middel om de klassenloze maatschappij te verwezenlijken. Op zijn beurt zou het fascisme gebaseerd zijn op een dogmatische vorm van historisme die de bestaande machtsverhoudingen voorstelt als de enige mogelijke uitkomst van de geschiedenis, dat wil zeggen als ‘roeping’ en ‘lotsbeschikking’. In de geschiedfilosofische thesen richt Benjamin zijn kritische pijlen op deze concepties van de geschiedenis teneinde de totalitaire ideologieën die zij ondersteunen, van hun legitimiteit en wervingskracht te beroven.

In voorbereidende aantekeningen voor de thesen suggereert Benjamin dat het fascisme en het communisme, ondanks hun uitgesproken afkeer van traditionele vormen van religie, afhankelijk zijn van een quasi-religieus spreken, namelijk een ‘geloof’ in de vooruitgang. Zij zouden, meer specifiek, steunen op het geloof dat de eeuwigheid zich langzaam maar zeker in de geschiedenis ontvouwt, belichaamd in de lotgevallen van

⁸⁷ Cf. Wohlfarth (2005), 182.

respectievelijk het volk en het proletariaat. In de structuur van dit vooruitgangsgeloof herkent Benjamin de erfenis van de Hegeliaanse geschiedfilosofie. Volgens Hegel is de geschiedenis namelijk betekenisvol, omdat zich in de gestage toe-eigening van historische ervaringen in het begrip een voortschrijdend zelfbewustzijn openbaart. Dit zou resulteren in het ‘absolute weten’, oftewel: een weten van de waarheid dat alleen als ‘geheel’ en ‘systeem’ van het ‘door zijn ontwikkeling zich voltooiende wezen’ werkelijk zou zijn.⁸⁸ Wat niet deelheeft aan deze geschiedenis van de waarheid, dat wil zeggen wat zich niet laat inpassen in het ‘geheel’ en ontsnapt aan het ‘systeem’, moet volgens Hegel zonder betekenis blijven. Zo zou het verleden niet op zichzelf betekenisvol zijn, maar alleen als deel van het beschavingsproces in zijn totaliteit; het zou zijn zin ontleenen aan de omstandigheid – een die eerst met de voltooiing van de geschiedenis tot zekerheid zal zijn geworden – dat het in de vorm van cultuurgoederen werd overgeleverd. Al het andere is volgens Hegel te vergeten; het zou niets dan een ‘luie bestaansvorm’ (*faule Existenz*) zijn.⁸⁹

Oog in oog met het onmenselijke geweld dat de totalitaire regimes, zich op de vooruitgang beroepend, bereid zijn uit te oefenen, stuurt Benjamin aan op een radicale omkering van het Hegeliaanse schema: het zinloze en anonieme lijden van al diegenen die in naam van de vooruitgang werden opgeofferd, kan niet worden beschouwd als een betekenisvolle episode in de geschiedenis van een voortschrijdend zelfbewustzijn. Het Hegeliaanse postulaat van een waarheid die zich in de loop van de geschiedenis als ‘geheel’ en ‘systeem’ zal openbaren, wordt van binnenuit opengebroken door de concrete ervaring van een lijden dat daarin geen plaats kan krijgen. Wat Hegel beschrijft als *faule Existenz*, wordt voor Benjamin de bron van ware kennis over het verleden: ‘wat voor de anderen afwijkingen zijn, zijn voor mij de gegevens die mijn koers bepalen’ (GS V/ 1, 570, N1, 2). Zo schetst Benjamin in zijn zevende geschiedfilosofische these het duistere beeld van de ‘heersers’ die in een ‘triumftocht’ heen walsen over een anonieme massa die – ook tegenwoordig nog – in het stof moet bijten. De heersers voeren de Hegeliaanse cultuurgoederen, feestelijk gevierd, als buit met zich mee. Volgens Benjamin kan de ‘historisch materialist’ deze cultuurgoederen ‘niet zonder

⁸⁸ Hegel, G.W.F. (1988), *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 15 en 18.

⁸⁹ Hegel, G.W.F. (2002), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlijn, Hegel Institut, 53.

afschuw' beschouwen, want ze danken hun 'bestaan niet alleen aan de inspanning van de grote genieën die ze hebben geschapen, maar ook aan de naamloze herendienst van hun tijdgenoten' (GS I/2, 696; SWP, 145, These VII). De historisch materialist herkent in de Hegeliaanse cultuurgoederen dan ook even zovele 'documenten van de barbaarsheid'. Voor Benjamin is hun barbaarsheid er vooral in gelegen dat ze onafhankelijk van het anonieme lijden dat hun overlevering heeft mogelijk gemaakt worden bewonderd (cf. GS V/1, 584, N5, a7). Het zijn, met andere woorden, de documenten van een mythisch *vergeten*.

In een prachtige monografie over joodse concepties van de geschiedenis, getiteld *L'Ange de l'histoire*, betoogt Stéphane Mosès dat de filosofie van de vooruitgang, 'zelfs in haar Hegeliaanse versie, de meest rijke en meest subtiële, omdat zij in het hart van het historisch proces de dood, het tragische en het werk van het negatieve bewaart, (...) uiteindelijk de triomf [verkondigt] van het positieve dat is voorbestemd om de loop van de geschiedenis tot een einde te brengen en te voorzien van een betekenis'.⁹⁰ Maar geconfronteerd met de zinloosheid van de dood, een lijden voorbij het tragische⁹¹ en het absoluut negatieve van de 'totale uitroeiing' die de totalitaire regimes bezig zijn voor te bereiden⁹², meent Benjamin dat het sluitstuk van de Hegeliaanse geschiedfilosofie, te weten: de belofte dat het positieve uiteindelijk zal triomferen, moet bezwijken onder druk van een historische ervaring: 'De verwondering over het feit dat de dingen die wij meemaken "nog" mogelijk zijn, is *geen* filosofische. Zij staat niet aan de wieg van een inzicht, behalve misschien, dat de voorstelling van geschiedenis waaruit zij voortkomt onhoudbaar is' (GS I/2, 697; SWP, 146, These VIII). Benjamin suggereert dat het onmenselijke geweld, een naamloze massa aangedaan, alle pogingen tot zingeving achteraf weerstaat. Het kan niet als tijdelijke terugval in een proces van vooruitgang, laat staan als zijn noodzakelijke offer worden gerechtvaardigd. Wanneer de historisch materialist dit inziet, verpulvert het Hegeliaanse beeld van de geschiedenis als vooruitgang in talloze

⁹⁰ Mosès, S. (1992), *L'ange de l'histoire*. Rosenzweig, Benjamin, Scholem, Parijs, Éditions du Seuil, 22.

⁹¹ Vegelijk Giorgio Agambens kritiek op de Hegeliaanse conceptie van het tragische in de context van het totalitaire geweld: 'Na Auschwitz is een tragisch paradigma in de ethiek niet meer mogelijk' (in Agamben, G. (1999), *Remnants of Auschwitz. The witness and the archive*, New York, Zone Books, 99).

⁹² Cf. Adorno, Th. W. (1997), *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 355.

onderdrukte en onvoltooide ‘nu-momenten’. Het zijn deze ‘brokstukken van het verleden’, momenten die getuigen van een lijden dat zich – om nogmaals met Stéphane Mosès te spreken – ‘niet laat totaliseren’ en dat evenmin ‘zal worden goedgeemaakt in de toekomst’⁹³, waarin Benjamin de bouwstenen herkent van een ander, kritischer geschiedbeeld.

Wat Benjamin tegen de Hegeliaanse geschiedfilosofie in stelling brengt, is, naar wij menen, de theologisch gemotiveerde opgave van het ‘gedenken’ om een alternatieve traditie te scheppen die is gewijd aan de naamlozen. Het is in deze context dat hij zijn meest indrukwekkende metafoor introduceert (terzijde moet worden opgemerkt dat Benjamin in cruciale passages van de tekst steeds overschakelt naar een metaforische taal, alsof een radicale breuk met het Hegeliaanse systeem vergt dat de filosofie wordt voortgezet als literaire discipline): tegenover Hegels *Weltgeist* die zijn eigen ontwikkeling in de geschiedenis achteraf kalm en soeverein aanschouwt, plaatst Benjamin het beeld van een ‘engel van de geschiedenis’ die, de ogen gericht op het verleden, machteloos moet toezien hoe zich daarin ‘één grote catastrofe’ voltrekt (GS I/2, 697-698; SWP, 146-147, these IX). De engel, zo suggereert Benjamin, zou wel willen stilstaan om het verpletterde samen te voegen, maar is niet in staat zijn vleugels te sluiten, doordat een ‘storm van de vooruitgang’ hem onstuitbaar in de toekomst drijft.

Dit beeld is het bekendste en meest geciteerde van Benjamins oeuvre, ‘ongetwijfeld’, zo stelt Michael Löwy, ‘omdat het raakt aan iets fundamenteels in de crisis van de moderne cultuur. Maar ook vanwege zijn profetische dimensie: zijn tragische waarschuwing lijkt Auschwitz en Hiroshima aan te kondigen’.⁹⁴ Het is de weeklacht van al diegenen die in naam van de vooruitgang onder de voet werden gelopen, die vóór de engel ‘tot de hemel rijst’. Elders suggereert Benjamin dat het begrip van de ‘vooruitgang’ is te funderen in dat van de catastrofe: ‘Dat het “zo verder gaat”, is de catastrofe (...) de hel is niets wat ons te wachten staat – maar *dit leven hier*’ (GS I/2, 683). Zo herkent Benjamins engel in het ‘nieuwste’ geen bewijs van een onstuitbare vooruitgang, maar het waarschuwingssignaal van een continue catastrofe. De engel wordt daarin het ‘altijd gelijke’ gewaar, oftewel: het doodse ritme van een geschiedenis

⁹³ Mosès (1992), 23.

⁹⁴ Löwy, M. (2001), *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, Parijs, Presses Universitaires de France, 71.

die zich steeds, ook in het nieuwste, blijkt te herhalen: die van het menselijke lijden (GS V/2, 1011, G17).

In zijn theologische lezing van Benjamins thesen brengt Gershom Scholem diens 'engel van de geschiedenis' in verband met de engelen uit een ander fragment, getiteld 'Agesilaus Santander' (1933). Daarin beschrijft Benjamin het aan de joodse kabbala ontleende beeld 'dat god in ieder nu een ontelbaar aantal nieuwe engelen schept die allen enkel daarvoor bestemd zijn om, alvorens zij in het niets verdwijnen, een ogenblik lang voor zijn troon zijn lof te bezingen' (GS VI, 521). Anders dan de engelen van de kabbala, zo constateert Scholem, is Benjamins 'engel van de geschiedenis' echter opgehouden gods lof te bezingen; het valt zelfs te betwijfelen of hij zijn engelentaak überhaupt zal vervullen.⁹⁵ In plaats daarvan blijkt hij, geconfronteerd met de catastrofe, met stomheid geslagen: 'zijn ogen zijn opengesperd, zijn mond staat open' (GS I/2, 697; SWP, 146, these IX). In dit verband suggereert Scholem dat Benjamin 'de in de geschiedopvatting van het jodendom uitgekristalliseerde functie van de Messias [heeft] opgedeeld: in die van de engel die in zijn taak moet falen, en die van de Messias die hem kan vervullen'.⁹⁶ Nu de storm van de vooruitgang de engel onstuitbaar in de toekomst drijft en hem belet zijn taak te vervullen, zou het wachten zijn op de Messias zelf die, aldus Benjamins laatste these, de geschiedenis door de 'kleine poort' van iedere seconde kan binnentreden.

Scholem laat één vraag onbeantwoord: waarom verkoos Benjamin de in de joodse traditie aan de Messias toegeschreven functie eigenlijk op te delen? Voor een antwoord moeten we te rade gaan bij de aantekeningen die Benjamin ter voorbereiding van zijn thesen bijeenbracht. Daarin typeert hij de historisch materialist, naar analogie van de engel, als een 'omgekeerde profeet' die 'zijn eigen tijd de rug [toewendt] en zijn ziensblik ontsteekt aan de steeds dieper in het verleden voorbijvliegende mensengeslachten' (GS I/3, 1237). De figuur van een 'omgekeerde profetie' verwijst impliciet naar het voor de joden geldende verbod om de toekomst te ondervragen. Vanwege dit verbod zouden zij genooddaakt zijn hun profetieën 'om te keren'; zij zouden de sporen van de verlossing alleen nog kunnen zoeken in het voorbije. In zijn laatste these brengt Benjamin deze figuur van een 'omgekeerde profetie' in verband met de opgave van het gedenken: 'zoals bekend was het de joden verboden de

⁹⁵ Scholem (1972), 132.

⁹⁶ Ibidem, 134.

toekomst te onderzoeken. De thora en het gebed onderrichten hen daarentegen in het gedenken' (GS I/2, 704; SWP, 153, these B).

Hier willen wij suggereren dat Benjamins engel van de geschiedenis, die zijn blik gefixeerd houdt op de ruïnes van het voorbije, dient als metafoor van de (opgave) van het gedenken: zijn taak is het voorbije uit de vergetelheid op te rakelen en te 'redden', maar in het besef dat alleen de Messias het werkelijk zal kunnen verlossen. Zo blijkt het geschiedbeeld waarop het gedenken zich oriënteert, net zoals dat van de engel, te getuigen van tegenspraken die zich niet laten oplossen in een definitieve samenhang, een 'universele geschiedenis', alvorens de Messias zal zijn gekomen. In het gedenken wordt de geschiedenis dan ook ervaren zoals de engel haar ervaart, als een schijnbaar oneindige reeks van gefragmenteerde en onderdrukte nu-momenten die tegelijkertijd zetel zijn van de catastrofe en juist daarom potentiële dragers van de verlossing. Om het verleden te kunnen vasthouden, zo suggereert Benjamin, dient het gedenken zich, met het beeld van de engel voor ogen, open te stellen voor het visioen van een geschiedenis die in elk van haar voorbijflitsende nu-momenten 'eeuwig en totaal vergankelijk' is. Dat is de aporie waarop het gedenken berust: het kan het voorbije alleen 'redden' door een 'kleine sprong in de continue catastrofe' te wagen (GS I/2, 683).

De politiek van het vergeten. Historisme en 'vulgair marxisme'

Benjamin beschouwt het historisme en het 'vulgaire marxisme' als de voornaamste erfgenamen van de Hegeliaanse geschiedfilosofie. In hun opvattingen over de geschiedenis ontwaart hij de macht van een mythisch vergeten dat, een eeuw na Hegels dood, de opkomst van de totalitaire ideologieën zou hebben mogelijk gemaakt. Terwijl Benjamin het 'vulgaire marxisme' ervan beschuldigt het lijden van *vroegere* generaties te hebben veronachtzaamd omwille van een zogenaamd betere toekomst, verwijt hij het historisme de ogen te hebben gesloten voor het lijden van *tegenwoordige* generaties omwille van een zogenaamd authentieker beeld van het verleden. Wat beide zouden delen, is het geloof in de vooruitgang en, meer specifiek, de overtuiging dat zij zouden bijdragen aan de voltooiing van het historische gebeuren door respectievelijk een 'klassenloze maatschappij' en een 'universele geschiedenis' na te streven. Volgens Benjamin heeft dit geloof hen ertoe gedreven het geweld te verbloemen en het lijden een redelijk aanzien te geven.

Hoewel Benjamin veel sympathie heeft voor het marxisme als zodanig, dat zijns inziens gunstig afsteekt tegen Hegels ‘narcotisch werkende’ idealisme, bekritiseert hij het vooruitgangsgeloof dat eraan ten grondslag ligt: ‘Er is niets wat de Duitse arbeiders zo heeft gecorrumpeerd als de mening dat *zij* met de stroom mee zwemmen’ (GS I/2, 698; SWP, 147, these XI). Het marxistische vooruitgangsgeloof zou in de eerste plaats berusten op een fatale verwarring van de sociaal-economische met een zedelijke vooruitgang. Deze verwarring zou niet alleen een technocratische mentaliteit in de hand hebben gewerkt, maar bovendien hebben geleid tot een ‘onheilspellend’ natuurbegrip dat een onbeperkte uitbuiting van de natuur ter vergroting van de sociaal-economische welvaart gerechtvaardigd acht (GS I/2, 699; SWP, 158, these XI). Het zou voorts getuigen van een teleologische voorstelling van de geschiedenis, waardoor de arbeidersklasse, in de veronderstelling verkerend dat de klassenloze maatschappij haar pas in een verre toekomst ten deel zal vallen, bereid is het voortdurende geweld als tijdelijke omstandigheid voor lief te nemen. Het zou, kortom, het revolutionaire potentieel van de arbeidersklasse hebben ondergraven, in het bijzonder haar streven om de klassenloze maatschappij hier en nu reeds te verwezenlijken.

Aanvankelijk lijkt Benjamin niet zozeer Marx zelf, maar vooral diens erfgenamen op het oog te hebben, ‘vulgaire marxisten’ (cf. GS I/2, 699; 148, these XI). Maar in de relatieve intimiteit van zijn voorbereidende aantekeningen laat hij er geen misverstand tegen wie zijn kritiek eigenlijk is gericht: ‘Marx zegt: de revoluties zijn de locomotieven van de wereldgeschiedenis. Maar misschien is het geheel anders. Misschien zijn de revoluties de greep van het in deze trein reizende mensengeslacht naar de noodrem’ (GS I/3, 1232). In tegenstelling tot Marx meent Benjamin dat de revoluties niet de stadia van een onstuitbare vooruitgang markeren, maar juist de onderbreking daarvan, dat wil zeggen momenten waarop het historische continuüm plotseling tot stilstand komt en zich het ‘waarachtig nieuwe’ lijkt aan te kondigen. Benjamins kritiek gaat terug op een theologisch-politieke overtuiging: met zijn begrip van de ‘klassenloze maatschappij’ zou Marx een voorstelling van de Messiaanse tijd hebben gesecculariseerd (GS I/3, 1231). Volgens Benjamin geschiedde het onheil niet door deze secularisering, die op zichzelf beschouwd ‘goed’ en misschien ook noodzakelijk was, maar door de voorstelling van de Messiaanse tijd die Marx erop nahield, volgens welke de eeuwigheid (lees: de klassenloze maatschappij) pas in de loop van de geschiedenis kon worden

gerealiseerd. Als gevolg daarvan zouden de erfgenamen van Marx de klassenloze maatschappij hebben gesitueerd in de verre toekomst en, met de opkomst van de sociaal-democratie, zelfs hebben geherformuleerd als ‘ideaal’ of ‘oneindige opgave’. Daarmee zou de arbeidersklasse haar oorspronkelijke Messiaanse ongeduld hebben opgegeven; zij zou de klassenloze maatschappij niet langer hier en nu trachten te verwezenlijken, maar zich in plaats daarvan tevreden stellen met het ‘ideaal van de bevrijde kleinkinderen’ (GS I/2, 700; SWP, 149, these XII).

In tegenstelling tot Marx beschouwt Benjamin de geschiedenis niet als een dialectisch proces dat zich langzaam maar zeker in de richting van een klassenloze maatschappij voortbeweegt, maar als een aaneenschakeling van unieke en niet totaliseerbare ‘nu-momenten’, waarin zich steeds, in ieder volgend nu-moment, het absoluut nieuwe kan aandienen. Daarom dient de arbeidersklasse niet lijdzaam af te wachten hoe zij wellicht in een verre toekomst zal zegevieren, maar in het heden de beslissende ‘ommekeer’ te verwachten. Zo dient zij erop te vertrouwen dat de mensheid nu reeds, vanwege de onafzienbare mogelijkheden die ieder ogenblik in zich draagt, een nieuwe toestand zal kunnen binnentreden. Daartoe dient zij het heden niet te beschouwen als ‘overgang’ naar een betere toekomst, maar als het beslissende moment, als het ‘standgericht’, waarin het lot van alle daaraan voorafgaande ogenblikken kan worden bepaald. In dit verband stelt Benjamin voor de theologische figuur van het laatste oordeel te situeren in het heden zelf, namelijk in de ‘nu-tijd’ van de historisch materialist die de eigen, niet te reduceren kwaliteit van ieder ogenblik weet recht te doen (cf. GS I/3, 1245).

In een voorbereidende aantekening voor de thesen vat Benjamin zijn kritiek op het marxisme bondig samen: ‘Aan het begrip van de klassenloze maatschappij moet zijn echte Messiaanse gezicht worden teruggegeven, en wel in het belang van de revolutionaire politiek van het proletariaat zelf’ (GS I/3, 1232). Deze kritiek impliceert dat de historisch materialist de voorstelling van de klassenloze maatschappij moet trachten te verbinden met een geheel andere notie van de tijd: hij dient haar niet op te vatten als het einde en culminatiepunt van de geschiedenis, maar als de ‘zo vaak mislukte, eindelijk bewerkstelligde onderbreking’ daarvan (GS I/3, 1231). Zo zouden alle waarlijk grote revolutionaire bewegingen getuigen van het ‘besef het continuüm van de geschiedenis open te breken’, met als beroemdste voorbeeld de Franse Revolutie die, tegelijk met de uitroeping van de Republiek, een nieuwe kalender introduceerde om

zo de breuk met het verleden te markeren (GS I/2, 701; SWP, 150, these XV). In dit verband constateert Benjamin dat de revolutionaire kalenders zijn georganiseerd rondom jaarlijks terugkerende ‘gedenkdagen’ (*Tage des Eingedenkens*), bedoeld om de interruptie van de tijd zichtbaar te maken. Deze kalenders zouden dienen als ‘historische tijdverkorters’ (*historische Zeitraffer*): ze zouden berusten op de poging om het voorbije een nieuw leven in te blazen en het utopische potentieel daarvan, dat eertijds was verloochend of miskend, in het heden alsnog te realiseren.

Juist in deze context presenteert Benjamin zijn belangrijkste correctie van het marxisme: de drijvende kracht achter de arbeidersklasse is niet, zoals Marx en zijn volgelingen beweerden, het geloof in de vooruitgang, maar een praktijk van het gedenken. Vooral de sociaal-democratie, zo stelt Benjamin in zijn twaalfde these, ‘schepte er behagen in de arbeidersklasse de rol van verlosser van *toekomstige* generaties toe te spelen. Ze sneed daarmee de pees van haar beste kracht door. De klasse verloor in die school evenzeer de haat als de offervaardigheid. Want beide laven zich aan het beeld van de geknechte voorouders, niet aan het ideaal van de bevrijde kleinkinderen’ (GS I/2, 700; SWP, 149, these XII). De uitdrukking ‘het beeld van de geknechte voorouders’ kan naar onze mening maar één betekenis hebben: het is het beeld van het verleden dat zich onwillekeurig aan de arbeidersklasse opdringt in een praktijk van het gedenken. Anders gezegd: een *onwillekeurig herinneringsbeeld* blijkt het revolutionaire potentieel van de arbeidersklasse te voeden; de herinnering aan de ‘geknechte voorouders’ zou in haar zowel de offervaardigheid als de haat verwekken. De onwillekeurige herinnering aan het leed dat vroegere generaties werd aangedaan, zou maken dat de arbeidersklasse zich spontaan keert tegen de bestaande orde en streeft naar een onmiddellijke, niet langer uitgestelde verlossing van de mensheid.

Waar het marxisme in Benjamins ogen tekortschiet, omdat het bereid is een vroeger leed omwille van de vooruitgang te vergeten, is het historisme laakbaar, omdat het zich al te droefgeestig met dat voorbije leed vereenzelvigd. Op het eerste gezicht lijkt Benjamins zorg om de eigen, niet te reduceren kwaliteit van ieder historisch moment recht te doen, verwant met de grondhouding van het historisme dat het verleden, aldus een beroemde uitspraak van Leopold von Ranke, beschrijft ‘zoals

het werkelijk is geweest'.⁹⁷ Zo blijkt ook Ranke zich kritisch tot de Hegeliaanse dialectiek te verhouden; in zijn ogen bezondigt Hegel zich aan een anachronisme door het verleden eerst achteraf, in het licht van zijn werkingsgeschiedenis, als betekenisvol te waarderen. In plaats daarvan zou de historicus moeten proberen om al het later gebeurde buiten beschouwing te laten en zich voor te stellen – door een daad van 'inleving' – hoe vroegere generaties, die van hun toekomst nog geen weet hadden, hun situatie beoordeelden. Bij Ranke blijkt de kritiek op de Hegeliaanse geschiedfilosofie een theologische achtergrond te hebben: 'God – als ik mij deze opmerking mag veroorloven – denk ik mij zo dat hij, aangezien er geen tijd vóór hem ligt, de gehele historische mensheid in haar totaliteit overziet en [haar] overal van gelijke waarde acht'.⁹⁸ Op grond van deze theologische voorstelling distantieert Ranke zich van de Hegeliaanse geschiedfilosofie: de historicus zou niet langer vanuit het heden over het verleden moeten oordelen, maar vanuit het oerbeeld van alle gerechtigheid: hij zou moeten oordelen zoals god, voor wie ieder afzonderlijk ogenblik van de wereldgeschiedenis gelijkberechtigd is.⁹⁹

Aanvankelijk lijkt ook Benjamin de eis van gelijkberechtiging aan te merken als criterium van het ware geschiedbeeld: 'De kroniekschrijver die de gebeurtenissen verhaalt zonder onderscheid te maken tussen grote en kleine, legt daarmee rekenschap af van de waarheid dat niets van wat ooit is gebeurd voor de geschiedenis als verloren mag worden beschouwd' (GS I/2, 694; SWP, 134, these III). Toch blijkt de eis van gelijkberechtiging die Ranke en Benjamin aan hun geschiedbeeld ten grondslag leggen, ofschoon in beide gevallen van theologische oorsprong, in feite van verschillende aard. Waar de eeuwigheid voor Ranke namelijk een perspectief vertegenwoordigt dat de historicus zich door een daad van inleving kan eigen maken, openbaart zij zich volgens Benjamin in het meest vluchtige en vergankelijke ogenblik dat zich niet blijvend laat toe-eigenen, maar slechts tot hem komt als een 'inval'. Dient de historicus volgens Ranke te streven naar een 'universele geschiedenis' waarin alle momenten van het verleden gelijkelijk tegenwoordig zijn, bij Benjamin blijkt het 'ware beeld van het verleden' juist vluchtig en on-

⁹⁷ Vergelijk Kittsteiner, H.D. (2005), 'Walter Benjamin's historicism', in Osborne, P. (red.), *Walter Benjamin. Critical evaluations in cultural theory*, Londen, Routledge, band I, 257 e.v.

⁹⁸ Ranke geciteerd in Gadamer, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 214.

⁹⁹ *Ibidem*, 214.

grijpbaar; het correspondeert met een ervaring van de tijd als een aaneenschakeling van talloze gefragmenteerde ‘nu-momenten’ die pijlsnel en onafgebroken aan de historicus voorbijflitsen en van het ‘waarlijk nieuwe’ zwanger gaan.

Bij nadere beschouwing blijkt Benjamin dan ook afstand te nemen van de Rankeaanse eis om het verleden te beschrijven ‘zoals het eigenlijk is geweest’. Hij meent dat de historisch materialist, hoezeer deze ook moet streven naar gelijkberechtiging, altijd ook gedwongen is te onderscheiden tussen gebeurtenissen uit het verleden die hij wel en niet van betekenis acht. Daarvoor geeft hij enerzijds een praktische reden: zou de historisch materialist nalaten een dergelijke onderscheiding te maken, dan zou zijn voorstelling van het verleden onbegrijpelijk worden, een opsomming van louter onsamenhangende, willekeurige ‘feiten’. Anderzijds wijst Benjamin op een theologische reden: een waarlijk ‘universele geschiedenis’ die recht doet aan de kwalitatieve eigenheid van ieder afzonderlijk moment, is prematuur zolang de mensheid niet de eeuwigheid zelf is binnengetroten. Want, zo stelt Benjamin in zijn derde these, ‘pas aan de verlore mensheid [valt] haar verleden voluit ten deel. Dat wil zeggen: pas voor de verlore mensheid is haar verleden in elk van zijn momenten citeerbaar geworden’ (GS I/2, 694; SWP, 134, these III). Zolang de historisch materialist dus nog niet tot de ‘verlore mensheid’ gerekend mag worden, dient hij zich uiteen te zetten met de eindige historische situatie waarin hij zich bevindt, wat betekent dat hij moet (onder)scheiden. Dát is de oorsprong van zijn specifieke verantwoordelijkheid: de historisch materialist moet het verleden trachten recht te doen in zijn kwalitatieve eigenheid, maar in het besef dat hij het, omdat een (onder)scheiding nu eenmaal onontkoombaar is, altijd ook een zeker geweld aandoet.

Benjamin's theologische kritiek op het historisme heeft ook een politieke achtergrond: ‘Wat voorbij is historisch articuleren wil niet zeggen, het herkennen “zoals het eigenlijk is geweest”. Het wil zeggen, een herinnering bemachtigen zoals ze op een ogenblik van gevaar opflitst’ (GS I/2, 695; SWP, 144, these VI). Dat gevaar is primair van politieke aard, want Rankes eis dat de historicus bij zijn beschrijving van het verleden al het later gebeurde uit zijn gedachten moet bannen, heeft tot gevolg dat hij de politieke belangen die aan het geschiedbeeld ten grondslag liggen, eveneens buiten beschouwing moet laten. In dit verband acht Benjamin het van groot belang dat de door Ranke beschreven

methode van ‘inleving’ hand in hand gaat met een melancholische droefgeestigheid: ‘De oorsprong ervan is de indolentie van het hart, de *acedia*, die versaagt het echte historische beeld, dat vluchtig oplicht, te bemachtigen’ (GS I/2, 696; SWP, 145, these VII). Volgens Benjamin is deze droefgeestigheid enerzijds de bron van al het ware historische begrip, aangezien zij getuigt van het besef dat de waarheid – hier: het verleden in zijn kwalitatieve eigenheid – ligt voorbij het bereik van zekere kennis. Anderzijds zou zij echter aanleiding geven tot een fatale illusie: de droefgeestige inleving in een verleden dat voorbij en ‘over’ is, zou de onderdrukten ervan weerhouden het vigerende geschiedbeeld, dat de claims van de huidige machthebbers ondersteunt, ter discussie te stellen. ‘De aard van de droefgeestigheid’, meent Benjamin, ‘wordt duidelijker als je de vraag stelt in wie de geschiedschrijver van het historisme zich eigenlijk inleeft. Het antwoordt luidt onvermijdelijk: in de overwinnaar’ (cf. GS I/2, 696; SWP, 145, these VII).

Zo tracht Benjamin een politiek moment bloot te leggen in de historicistische retoriek van objectiviteit: de eis van Ranke dat de historicus het verleden moet beschrijven ‘zoals het werkelijk is geweest’ zou in werkelijkheid dienen om het geschiedbeeld van de heersende klasse onaantastbaar te maken. De historisch materialist dient hierop gespist te zijn; volgens Benjamin moet hij beseffen dat het beeld van het verleden, daar het wordt geconstrueerd en gelezen in het heden, altijd ook is betrokken in een bepaalde configuratie van de macht. Dit betekent niet dat het geschiedbeeld *enkel* politiek is en evenmin dat het op een fatale wijze afhangt van het heden. Want hoewel de historisch materialist volgens Benjamin actief vormgeeft aan het geschiedbeeld, is hij niet vrij om dat willekeurig of naar eigen goeddunken te doen; daarentegen staat hij voor de opgave om de nagedachtenis aan vroegere generaties in het geschiedbeeld ‘recht te doen’. Daarom dient hij zich tegelijkertijd rekenschap te geven van het politieke moment én het waarheidsgehalte van zijn geschiedbeeld dat zich, hoezeer het ook op een actuele constructie mag berusten, aan zijn subjectieve willekeur onttrekt.

Politieke theologie en gedenken.

Al zijn over Benjamins tien pagina’s tellende thesen over het begrip van de geschiedenis sinds hun postume verschijning in 1942 boekenkasten volgeschreven, dat de imperatief van het gedenken daarvan de ‘verborgen

maar beslissende samenhang' uitmaakt, is slechts door een enkeling opgemerkt.¹⁰⁰ In de thesen krijgt Benjamins politieke theologie gestalte als de opgave om de nagedachtenis aan vroegere generaties 'recht te doen' in het geschiedbeeld. Deze opgave is 'theologisch', omdat zij berust op de poging om het voorbije, naar analogie van een bepaalde voorstelling van de eeuwigheid, als 'nu-tijd' te doen herleven. Zij is 'politiek', omdat zij erop aandringt de legitimiteit van de bestaande orde in naam van het 'onderdrukte verleden' ter discussie te stellen. Want wanneer het voorbije herleeft, wordt het historische continuüm onderbroken in het licht waarvan de 'heersende klasse' haar macht legitimeerde. De bestaande orde blijkt plotseling haar schijn van duurzaamheid te verliezen. De historisch materialist ziet hierin een 'revolutionaire kans' om de bestaande orde in naam van het 'onderdrukte verleden' omver te werpen (cf. GS I/2, 703; SWP, 152, these XVII).

In zijn tweede geschiedfilosofische these spreekt Benjamin van een 'geheime afspraak tussen de geslachten van weleer en het onze' (GS I/2, 694; SWP, 143, these II). Deze figuur van een 'geheime afspraak' is, naar wij menen, bedoeld als metafoor van de theologisch-politieke verantwoordelijkheid die rust op de historisch materialist, volgens welke hij gehouden is de stille roep om de verlossing die uitgaat van vroegere generaties, te beantwoorden. Daartoe dient hij zijn geschiedbeeld te beschouwen als een *actuele* constructie die zijn oorsprong vindt in een verantwoordelijkheid jegens *vroegere* generaties die hun politieke én theologische verlossing in het heden betreft. Volgens Benjamin vloeit deze verantwoordelijkheid voort uit de 'zwakke Messiaanse kracht' waarover de historisch materialist beschikt en waarop het verleden een 'vordering' heeft (GS I/2, 694; SWP, 143, these II). Deze zwakke Messiaanse kracht behelst zijn vermogen om de hoop van vroegere generaties, die in de loop van de tijd werd onderdrukt of vergeten, te actualiseren en haar nu, in een nieuwe historische context met nieuw mogelijkheden, alsnog te verwerkelijken.

In dit verband zinspeelt Benjamin op de figuur van een anamnetische solidariteit, een soort van verbondenheid van generaties door de tijd heen, die de macht van het vergeten belooft teniet te doen.¹⁰¹ Bij

¹⁰⁰ Cf. Mosès (1992), 152.

¹⁰¹ Peukert, H. (1976), *Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf, Patmos, 323.

Benjamin is deze anamnetische solidariteit specifiek gericht tegen de totalitaire ideologieën en tegen de daaraan grondslag liggende geschiedfilosofische concepties. Want terwijl deze laatste zouden berusten op de macht van het vergeten, dat wil zeggen op een onderdrukking of instrumentalisering van het verleden omwille van actuele politieke belangen, staat Benjamin een politiek voor ogen die zich juist in dienst stelt van het verleden en de belangen van vroegere generaties tot de hare maakt. Deze politiek zou haar kritische potentieel ontlenen aan een solidariteit die in de tijd *onbegrensd* is, zodat zij behalve degenen die tegenwoordig onder de voet worden gelopen ook alle ‘verslagenen’ uit het verleden omvat.¹⁰² Zij zou berusten op het ‘beeld van de geknechte voorouders’ dat bij hun nazaten een spontane ‘haat en offervaardigheid’ uitlokt waardoor zij zich keren tegen de bestaande orde en, meer in het algemeen, tegen iedere machtsaanspraak die door het vergeten wordt mogelijk gemaakt en gevoed.

In een kritische lezing van Benjamins geschiedfilosofische thesen spreekt Jürgen Habermas er zijn twijfel over uit of het ideaal van een anamnetische solidariteit op zichzelf reeds toereikend is als grondslag van het politieke handelen. Zo suggereert hij dat een theorie van het politieke handelen het niet kan stellen zonder een begrip van de vooruitgang: ‘in de melancholie van de herinnering aan het verzuimde en in de bezwering van de uitdovende momenten van het geluk dreigt de historische zin voor de profane vooruitgang te verkommeren. Zonder twijfel brengen deze vormen van vooruitgang ook hun vormen van achteruitgang voort, maar dit is waar het politieke handelen begint’.¹⁰³ Habermas heeft gelijk als hij meent dat het politieke handelen zich niet eenzijdig op het verleden kan oriënteren, maar altijd ook is ingegeven door een bepaalde voorstelling van de vooruitgang. Het is evenwel de vraag of Benjamin dit laatste heeft willen ontkennen; zijn suggestie lijkt veeleer te zijn dat wij slechts kunnen vaststellen wat de vooruitgang is door de geluksvoorstellingen die de mensheid in de loop van haar geschiedenis heeft voortgebracht, te confronteren met het lijden dat haar in werkelijkheid ten deel viel. Wat Benjamin, naar wij menen, met zijn dialectische

¹⁰² Ibidem, 323.

¹⁰³ Habermas, J. (1981), ‘Bewusstmachende oder rettende Kritik. Zur Aktualität Walter Benjamins’, in Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 374.

geschiedbeeld beoogt, is om het streven naar de vooruitgang in te bedden in het kritische én reddende potentieel van het gedenken.

Volgens Benjamin vindt de vooruitgang niet eerst plaats in de loop van de geschiedenis, dat wil zeggen in een ‘continuüm’ of ‘voortgang’ van de tijd, maar in de onderbreking daarvan, namelijk in een reeks van revolutionaire interrupties, waarin zich geheel onverwacht het ‘waarlijk nieuwe’ belooft aan te dienen. Deze interrupties markeren niet de stadia van een gestage vooruitgang; zij zijn niet op te vatten als even zovele bewijzen van het feit dat het de mensheid ‘steeds beter gaat’, dat zij haar vrijheid langzaam maar zeker in de productie en het begrip van haar cultuurgoederen weet te verwezenlijken. Daarentegen schetst Benjamin een vooruitgang die geen uitstel duldt en die, zagezegd, in één greep reikt naar zijn doel. Deze vooruitgang dient zich aan als een radicale breuk met het voorbije, ingegeven door de wens om het lijden van de ‘onderdrukten’, dat reeds zo vaak omwille van een betere toekomst als voorlopige omstandigheid werd aanvaard, voor eens en voor altijd goed te maken. Het betreft, met andere woorden, een notie van de vooruitgang die wars is van het compromis, die zich niet tevredenstelt met het ‘steeds betere’, maar alleen het ‘waarlijk nieuwe’ accepteert.

In een discussie met Max Horkheimer laat Benjamin zich verleiden tot zijn meest expliciete uitspraak over de theologische betekenis van het gedenken. In antwoord op Benjamins suggestie dat het dialectische geschiedbeeld de hoop van het verleden doet herleven, schrijft Horkheimer in een brief van 16 maart 1937: ‘De vaststelling van de onafgeslotenheid [van het verleden, MdW] is idealistisch indien de afgeslotenheid daarin niet is verdisconteerd. Het vroegere onrecht is geschied en afgesloten. De verslagenen zijn werkelijk verslagen (...) Neemt men de onafgeslotenheid serieus, dan moet men in het jongste gericht geloven’.¹⁰⁴ Horkheimers brief in het *Passagen-Werk* citerend, geeft Benjamin daarop het volgende commentaar: ‘De correctie van deze gedachtegang ligt in de overweging dat de geschiedenis niet minder een vorm van gedenken is. Wat de wetenschap heeft “vastgesteld”, kan het gedenken modificeren. Het gedenken kan het onafgeslotene (het geluk) tot een afgesloten en het afgeslotene (het lijden) tot een onafgesloten [verleden, MdW] maken. Dat is theologie; maar in het gedenken hebben we een ervaring die het ons verbiedt de geschiedenis fundamenteel ontheologisch te begrijpen,

¹⁰⁴ Brief van Horkheimer aan Benjamin, d.d. 16 maart 1937, geciteerd in GS V/1, 588-589, N8, 1.

hoe weinig wij haar ook in onmiddellijk theologische begrippen mogen trachten te beschrijven' (GS V/1, 589, N8, 1).

De reden waarom wij de geschiedenis volgens Benjamin niet met 'onmiddellijk theologische begrippen' mogen trachten te beschrijven, is dat de theologie het ons verbiedt om zelfstandig, op eigen kracht en vanuit een eindige historische situatie, een relatie tot het Messiaanse te scheppen. Tegelijkertijd meent Benjamin echter dat wij de geschiedenis, wanneer wij haar in een praktijk van het gedenken ervaren, niet anders dan theologisch kunnen begrijpen. Wanneer het ons namelijk lukt om het verleden tegenwoordig te maken in het 'nu', verliest het plotseling zijn duur en distantie ten opzichte van het heden. Dit roept de theologische voorstelling in ons wakker van de eeuwigheid als een 'nu' waarin de gehele geschiedenis van de mensheid opnieuw actueel is geworden. Kennelijk doelt Benjamin op een theologie die heimelijk in de praktijk van het gedenken werkzaam is. In het gedenken zouden wij namelijk een ervaring van het verleden hebben die wij alleen kunnen begrijpen naar analogie van deze voorstelling van de eeuwigheid, zonder dat het ons is toegestaan daar rechtstreeks naar te verwijzen.

In Benjamins geschiedfilosofische thesen blijkt het gedenken verband te houden met de notie van een 'tegenwoordigheid van geest' die, zoals we eerder zagen, het hart vormt van een spirituele oefening. Het betreft de poging om onze denkbeweging in een moment van uiterste concentratie te onderbreken, waardoor het voorbije een ogenblik lang als het 'waarlijk nieuwe' aan ons kan verschijnen. Onttrokken aan zijn oorspronkelijke samenhang, lijkt het verleden plotseling een nieuwe actualiteit te krijgen. Het verschijnt zoals het nog niet eerder mocht verschijnen, bevrijd uit het conformistische geschiedbeeld waarin het was ingelijfd. Vandaar dat Benjamin de 'tegenwoordigheid van geest' in een voorbereidende notitie typeert als het 'reddende', dat wil zeggen als datgene wat het voorbije behoedt voor de vergetelheid (GS I/3, 1244). De tegenwoordigheid van geest zou ons in staat stellen om het 'ware beeld van het verleden' vast te houden, dat slechts een ogenblik lang 'opflitst' in het heden. Benjamin doelt op een 'redding' in theologische zin: door de cesuur in onze denkbeweging zou het verleden namelijk worden onttrokken aan de narratieve voorstelling van de geschiedenis waarvan het deel uitmaakte; het zou niet langer verschijnen als deel van een continuïteit of ontwikkeling, maar als beeld waarin het tijdsverloop is tenietgedaan (cf. GS I/3, 1244).

Dat de notie van een ‘tegenwoordigheid van geest’ geen marginaal motief is in Benjamins geschiedfilosofische thesen, maar daarin steeds is verondersteld¹⁰⁵, blijkt uit de zeventiende these: ‘Tot het denken behoort niet alleen de beweging van de gedachten, maar evenzeer het stilzetten ervan. Waar het denken in een van spanningen verzadigde constellatie plotseling stilsthoudt, geeft het daaraan een schok, waardoor het uitkristalliseert als monade. De historisch materialist pakt een onderwerp enkel en alleen aan waar het hem als monade tegemoet treedt. In die structuur herkent hij het teken van een Messiaanse stilzetting van het gebeuren, anders gezegd, van een revolutionaire kans in de strijd voor het onderdrukte verleden’ (GS I/1, 702-703; SWP, 151-152, these XVII). De tegenwoordigheid van geest, opgevat als een cesuur in onze denkbeweging, blijkt hier een hoofdrol te vervullen. Wanneer het ons namelijk lukt om onze gedachten in een moment van uiterste concentratie tot stilstand te brengen, dient het verleden zich plotseling aan als ‘nu-tijd’. Deze herleving van het voorbije in het ‘nu’, maakt dat de tijd samenbalt tot een luttel ogenblik; hierdoor verschijnt een verkort beeld van het verleden, oftewel: een monade. Het betreft een beeld van het verleden dat door de onderbreking van onze gedachten uit het tijdsverloop werd gelicht. Vandaar dat de historisch materialist in de structuur daarvan het ‘teken [herkent] van een Messiaanse stilzetting van het gebeuren’.

Bij Benjamin staat de figuur van de monade, naar wij menen, voor een beeld van het verleden waarin de eeuwigheid als een belofte ligt ingevouwen. De eeuwigheid verschijnt hier niet als het tegendeel van de tijd, dat wil zeggen als een absolute en eeuwige tijdloosheid, maar juist als een deel van de tijd; zij ligt ingebed in het meest vluchtige en vergankelijke ‘nu-moment’. Wat Benjamin voorstelt te denken is een eeuwigheid die niet de tijd overstijgt, die niet het andere is van de tijd, maar een modus van de tijd zelf, namelijk een bepaalde wijze waarop wij haar kunnen ervaren, te weten: als ‘nu-tijd’. Deze ervaring is de eigenlijke inzet van de spirituele oefening. Door het voorbije als ‘nu-tijd’ tegenwoordig te maken, weet zij een vluchtig beeld van de eeuwigheid tevoorschijn te roepen. De eeuwigheid verschijnt hier, zoals Adorno het eens formuleerde, ‘niet als zodanig, maar gebroken door het meest vergankelijke heen’.¹⁰⁶ Zij openbaart zich slechts een moment lang, namelijk in een ‘opflitsend’ beeld, dat wij dankzij een tegenwoordigheid van geest

¹⁰⁵ Cf. Wohlfarth (2005), 184-187.

¹⁰⁶ Adorno (1997), 353.

herkennen en weten vast te houden. Zo anticipeert deze spirituele oefening op een ‘Messiaanse wereld’ die, aldus een van Benjamins voorbereidende aantekeningen, de ‘wereld van een alzijdige en integrale actualiteit [is]’ (GS I/3, 1238).

Maar wat is precies de status van dit ‘anticiperen’? Om ieder misverstand te voorkomen: nergens claimt Benjamin dat de historisch materialist het intreden van de eeuwigheid daadwerkelijk kan bespoedigen. Een voorbereidende aantekening lijkt eerder het tegendeel te suggereren: ‘wie weten wil in welke toestand de “verloste mensheid” zich bevindt, aan welke voorwaarden het intreden van deze toestand is onderworpen en wanneer men ermee rekenen kan, stelt vragen waarop geen antwoord is [te geven]’ (GS I/3, 1232). Volgens Benjamin kan de historisch materialist geen invloed uitoefenen op het intreden van de eeuwigheid zelf, maar slechts een vluchtig beeld daarvan doen verschijnen. Wanneer het hem namelijk lukt om zijn denkbeweging in een moment van uiterste concentratie te onderbreken, raakt het voorbij plotseling van ‘nu-tijd’ vervuld. De gehele geschiedenis van de mensheid lijkt een ogenblik lang ‘in een immense verkorting’ aan zijn ogen voorbij te flitsen. Al mag de historisch materialist in het duister tasten over de eeuwigheid zelf, over de voorwaarden en het tijdstip van haar intreden, wanneer hij erin slaagt ook maar één enkel moment van het verleden door een uiterste opmerksaamheid als ‘nu-tijd’ tegenwoordig te maken, valt hem plotseling het visioen ten deel van de ‘verloste mensheid’, voor wie ‘het verleden in elk van zijn momenten citeerbaar is geworden’ (GS I/2, 694; SWP, 143, these III).

Op dit visioen van een ‘verloste mensheid’ berust de politieke theologie die Benjamin in zijn geschiedfilosofische thesen presenteert. Benjamin beweert niet dat de historisch materialist de verlossing van de mensheid zelf tot inzet van het politieke handelen kan maken. Juist dát, immers, doen de totalitaire ideologieën, met catastrofale gevolgen. Wat hij wél beweert, is dat de historisch materialist, door het verleden in een praktijk van het gedenken te doen herleven, midden in het bereik van het vergankelijke, een vluchtig beeld van de eeuwigheid tevoorschijn kan roepen. Dat beeld is zo vluchtig als de inval van een onwillekeurige herinnering; het is voorbij, zodra het bewust wordt waargenomen. Het kan dan ook niet fungeren als fundament waarop zich een profane politieke orde laat grondvesten; daarvoor is het te ongrijpbaar en vluchtig. Wel kan het volgens Benjamin dienen om de legitimiteit van de bestaan-

de orde in twijfel te trekken. ‘Actualiseren’ betekent in dit verband, zoals Norbert Bolz formuleert, ‘de geschiedenis tot een schandaal maken voor het heden’.¹⁰⁷ Door het voorbije tegenwoordig te maken als ‘nu-tijd’, kan het gedenken de macht van het vergeten breken waaraan de totalitaire ideologieën hun overtuigingskracht ontlenuen. Daarmee biedt het zowel in theologisch als in politiek opzicht een kans: het maakt dat de mensheid zich afkeert van de bestaande orde om zich open te stellen voor de verlossing als het geheel andere.

Conclusie

In dit hoofdstuk hebben wij de politieke theologie die Benjamin in zijn late werk beschrijft, trachten te herleiden tot de imperatief van het gedenken. Daartoe hebben wij eerst laten zien hoe Benjamin zijn begrip van het ‘gedenken’ ontwikkelt in een kritische dialoog met Marcel Proust aan wie hij het inzicht ontleent dat de wijze waarop de tijd in de onwillekeurige herinnering wordt ervaren verwijst naar een bepaalde voorstelling van de eeuwigheid. Wij hebben vervolgens besproken hoe de notie van het gedenken en de daarmee verbonden tijdservaring hun weg vinden in Benjamins late geschiedfilosofische geschriften. Zo beoogt Benjamins dialectische beeld, op een vergelijkbare wijze als Prousts *mémoire involontaire*, een visioen van de eeuwigheid te provoceren – niet als een tijdloze waarheid, maar als een plotselinge ‘bliksemachtige’ samenbalting van de tijd in een ‘nu-moment’. Bij Benjamin blijkt deze concentratie van de tijd verband te houden met een geestelijke concentratie die hij nu eens typeert als de ‘opmerkzaamheid’, dan weer als een ‘tegenwoordigheid van geest’. Wij hebben gesuggereerd dat zij deel uitmaakt van een spirituele oefening die Benjamin ontdekt en blootlegt in het werk van Proust om haar vervolgens in zijn eigen geschiedfilosofische geschriften een plaats te geven: het betreft een oefening van het vermogen om onze denkbeweging te onderbreken, waardoor wij het verleden als het ‘waarlijk nieuwe’ kunnen ervaren. In die ervaring zouden wij ons openstellen voor het appel dat uitgaat van het verleden zelf en dat ons ertoe beweegt het heden tot inzet van een ‘redding’ te maken. Juist dit vermogen om aan de stille roep om de verlossing van vroegere generaties gehoor te

¹⁰⁷ Bolz, N. (2002), ‘Aesthetics? Philosophy of history? Theology!’, in Richter, G. (red.), *Benjamin’s ghosts. Interventions in contemporary literary and cultural theory*, Stanford, Stanford University Press, 230.

geven, staat, zoals wij zagen, aan de basis van Benjamins late theologisch-politieke project.

Wanneer Benjamin het ‘begrip van de geschiedenis’ tracht te funderen in een praktijk van het gedenken, keert hij zich polemisch – en dus politiek – tegen de geschiedfilosofische concepties van het historisme en het vulgaire marxisme die in dienst van de totalitaire ideologieën bereid zijn het politieke geweld omwille van een vermeende ‘voortgang’ te vergeten. Hierin herkent Benjamin de invloed van de Hegeliaanse geschiedfilosofie, volgens welke zich in de loop van de geschiedenis een toegenomen zelfbewustzijn openbaart. Deze filosofie zou getuigen van de macht van het vergeten, doordat zij geneigd is om datgene wat niet in de vorm van cultuurgoederen werd overgeleverd, af te doen als *faule Existenz*. Oog in oog met het geweld dat de totalitaire regimes van zijn tijd begaan, dringt Benjamin aan op een omkering van dit Hegeliaanse schema: zo zou de historisch materialist zich moeten oriënteren op het zinloze en anonieme lijden van al diegenen die in naam van de verlossing onder de voet werden gelopen. In dit verband schetst hij het beeld van een ‘engel van de geschiedenis’ die het als zijn taak beschouwt om datgene wat in het verleden werd verzuimd, in het heden alsnog goed te maken. Zo hebben wij betoogd dat Benjamins ‘engel van de geschiedenis’ dient als metafoor van de *opgave van het gedenken*: zijn taak is het voorbijge uit de vergetelheid op te rakelen en te ‘redden’, maar in het besef dat alleen de Messias het definitief zal kunnen verlossen.

Benjamins late politieke theologie is te herleiden tot de opgave van het gedenken die niet anders dan politiek én theologisch is te begrijpen. Zij laat zich nog het beste omschrijven als de poging om de mensheid voor te bereiden op een Messiaanse verlossing waarop zij zelf geen invloed kan uitoefenen. Deze voorbereiding behelst enerzijds het zichtbaar maken van de catastrofe die, in weerwil van de belofte van de voortgang, bezig is zich in de geschiedenis te voltrekken. Zij verwijst anderzijds naar een ‘redding’, omdat zij, wanneer zij het verleden actualiseert, het vluchtige beeld doet verschijnen van de ‘verloste mensheid’ voor wie ieder moment van het verleden als ‘nu-tijd’ citeerbaar zal zijn. Zo schrijft Benjamin een ‘zwakke Messiaanse kracht’ toe aan de historisch materialist die zou berusten op zijn vermogen om het voorbijge als ‘nu-tijd’ tegenwoordig te maken. Hierin herkent hij niet alleen een ‘revolutionaire kans’ om de bestaande orde in naam van het ‘onderdrukte verleden’ omver te werpen, maar ook het ‘teken van een Messiaanse

stilzetting van het gebeuren', want in het dialectische geschiedbeeld dat zich plotseling uitkristalliseert, blijkt het tijdsverloop tenietgedaan en de tijd tot stilstand gekomen.