



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

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

de Wilde, M.

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
de Wilde, M. (2008). *Verwantschap in extremen : politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. 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.

Besluit

De namen van Walter Benjamin en Carl Schmitt hebben tegenwoordig een haast mythische klank gekregen. Hoewel zij zich in menig opzicht onorthodox tot de traditie verhielden en hun denken nauwelijks systematisch is te noemen, worden zij gerekend tot de klassieke denkers van de twintigste eeuw. Zo worden hun begrippen te pas en te onpas geciteerd, veelal buiten hun oorspronkelijke context en tegen hun eigen bedoelingen in. Daarbij wordt het werk van Schmitt, ofschoon hij zichzelf primair beschouwde als een jurist, met name door filosofen en politicologen gelezen. Daarentegen heeft dat van Benjamin, die zich nooit binnen de grenzen van enige discipline heeft laten dwingen, vooral weerklank gevonden onder cultuuranalytici en literatuurwetenschappers. In dit verband mag één aspect van de hernieuwde aandacht voor Schmitt rekenen op onze bijzondere interesse: zo blijken zich juist onder schrijvers die in politiek opzicht links zijn te noemen, de meest welwillende en oorspronkelijke recipiënten van zijn werk te bevinden.¹

Sinds 11 september 2001 heeft het denken van Schmitt en Benjamin onverwachts een nieuwe actualiteit gekregen. Niet alleen lijkt Schmitts theorie van een plotselinge terugkeer van het politieke als een onoverbrugbare kloof tussen vriend en vijand door de gebeurtenissen van de afgelopen jaren te worden bevestigd, zijn notie van de uitzonderings-toestand waarin de staat niet langer aan het recht is gebonden, lijkt zich te ontwikkelen tot een nieuw ‘paradigma van de juridische orde’.² Opmerkelijk genoeg blijken in deze globale uitzonderingstoestand bovendien enkele van de theologisch-politieke motieven te herleven die Schmitt er in

¹ Hier is bijvoorbeeld te denken aan Giorgio Agamben, Chantal Mouffe en Jacques Derrida. Vergelijk over de linkse receptie van Schmitts werk ook Müller, J.-W. (2003), *A dangerous mind. Carl Schmitt in post-war European thought*, New Haven en Londen, Yale University Press, 169 e.v. en 237-241.

² Agamben, G. (2005), *State of exception*, uit het Italiaans vertaald door Kevin Atell, Chicago en Londen, University of Chicago Press, 7. Vergelijk ook Scheuermann, W.E. (2006), ‘Carl Schmitt and the road to Abu Ghraib’, in *Constellations*, jaargang 13, nummer 1, 108-124.

zijn werk mee had verbonden, zoals de voorstelling van een ‘as van het kwaad’ waarop sommige Westerse politici zich beroepen. Hun critici zijn op hun beurt geneigd om Benjamin aan te halen, wanneer zij er bijvoorbeeld op aandringen om de wederzijdse afhankelijkheid van recht en geweld te doorbreken en menen dat Benjamins kritiek van het geweld ‘in staat is door te dringen in een sfeer die politieke theologie met behulp van gesecculariseerde theologische begrippen heeft afgesloten’.³

In dit boek hebben wij theoretische en methodologische affiniteiten in het denken van Schmitt en Benjamin trachten bloot te leggen. Daarbij hebben wij het spoor gevolgd van verwijzingen in hun werk, van begrippen en denkbeelden die zij deelden en in sommige gevallen aan elkaar ontleenden. Zelf zouden de beide denkers bij verschillende gelegenheden de aandacht vestigen op hun intellectuele nabijheid. Benjamin deed dat onder meer in een brief aan Schmitt van 9 december 1930 waarin hij zijn instemming betuigde met diens soevereiniteitsleer en ‘onderzoeksmethoden’. Op zijn beurt zou Schmitt suggereren dat hij zich al in de jaren 30’ intensief met Benjamins werk had beziggehouden en dat tenminste een van zijn geschriften uit deze periode, namelijk zijn studie over Hobbes, was geschreven in een ‘poging om Benjamin te antwoorden’. Overigens zou Schmitt pas na de oorlog expliciet naar Benjamins werk verwijzen, namelijk in *Hamlet oder Hekuba* (1956), waaraan hij een excursus toevoegde over diens *Trauerspielbuch*.

De belangrijkste these die wij in dit boek hebben trachten aanneemelijk te maken, luidt dat zowel de overeenkomsten als de verschillen in het denken van Schmitt en Benjamin zijn terug te voeren op een gedeelde interesse in politieke theologie. Zo blijkt hun verwantschap mede te berusten op de gemeenschappelijke overtuiging dat theologische motieven, beelden en metaforen, ook in een gesecculariseerde moderniteit, ons begrip van het politieke zijn blijven bepalen. In dit verband benadrukken Benjamin en Schmitt vooral de systematische en structurele overeenkomsten tussen politieke en theologische motieven. Zo tracht Schmitt de onbeperkte macht van de soeverein te begrijpen in het licht van de almacht gods, terwijl Benjamin het tegen de staat gerichte geweld van de revolutionairen beschrijft naar analogie van de goddelijke rechtsvernietiging. Tegelijkertijd menen beide denkers dat het in een gesecculariseerde politieke sfeer niet langer mogelijk is om uitdrukkelijk te refereren aan

³ Weigel, S. (2006), ‘The critique of violence or the challenge to political theology of just wars and terrorism with a religious face’, in *Telos*, nummer 135, 76.

theologische categorieën, hoezeer zij ook hun stempel zijn blijven drukken op het begrip van het politieke. Daarom gaan zij openlijke identificaties van politieke en theologische motieven uit de weg en bezigen zij liever de indirecte taal van parallellen, analogieën en formele verwantschappen.

Een opmerkelijke overeenkomst tussen Schmitt en Benjamin is dat zij er beiden van overtuigd zijn dat politieke theologie niet eenvoudig is te beschouwen als een theologie in politieke gedaante en evenmin als een politiek die zich, al dan niet oneigenlijk, de taal van de theologie heeft toegeëigend. Beiden wijzen de theologie van de theologen uitdrukkelijk van de hand en laten zich laatdunkend uit over de politiek van de politici waarin zij slechts een ‘cultus van het compromis’ herkennen. Het begrip ‘politieke theologie’ duidt bij hen dan ook niet op de politiek, dat wil zeggen op die zaken waarmee politici zich plegen bezig te houden, maar op ‘het politieke’, oftewel: de ervaring van een associatie of dissociatie die onverschillig welke zaak kan betreffen. Het staat al evenmin voor de traditionele theologie, dat wil zeggen voor theorieën over het religieuze of commentaren op de openbaring, maar voor ‘het theologische’, oftewel: ideeën en voorstellingen die resoneren met de theologie zonder dat zij daaraan zijn gelijk te stellen. Bij Schmitt én Benjamin verwijst het begrip ‘politieke theologie’ kortom naar een theologie die de specifieke intensiteit van het politieke bepaalt, alsook de verantwoordelijkheden die daaraan ten grondslag liggen, maar die tegelijkertijd zelf onbenoembaar blijft, daar zij, zoals Benjamin het formuleert, ‘vandaag de dag zoals iedereen weet klein en lelijk is en zich toch al niet mag vertonen’ (GS I/2, 693; SWP, 142, these I).

Wij hebben er echter voor gewaarschuwd om de theologisch-politieke opvattingen van Schmitt en Benjamin als vaststaande posities te beschouwen op grond waarvan zich de verhouding tussen hen als een eenduidige laat beschrijven. In dit verband hebben we gesteld dat in de literatuur onvoldoende aandacht is besteed aan ontwikkelingen en verschuivingen in de theologisch-politieke opvattingen van de beide denkers, waardoor een al te statisch beeld van hun onderlinge verhouding kon ontstaan. Zo blijkt Schmitt de soevereine macht in zijn late werk niet langer te beschrijven naar analogie van de almacht gods, maar in verband te brengen met de voorstelling van een ‘ophoudende macht’. Daarmee lijkt hij zijn eerdere standpunt dat iets van gods eeuwigheid afstraalt op de soeverein, te hebben opgegeven. Op zijn beurt blijkt Benjamin de revolu-

tie in zijn late werk niet meer in verband te brengen met de goddelijke rechtsvernietiging, maar juist met een bepaalde notie van de eeuwigheid waarin de 'aanspraken' van vroegere generaties worden recht gedaan. Ook hij lijkt daarmee terug te komen van zijn eerdere standpunt, namelijk dat de eeuwigheid zich in de geschiedenis niet anders dan vernietigend kan openbaren.

In dit verband hebben wij gesuggereerd dat de voortschrijdende inzichten van Schmitt en Benjamin mede zijn te verklaren vanuit hun poging om elkaars bezwaren en kritiek te beantwoorden. Dit blijkt bijvoorbeeld in Benjamins *Trauerspielbuch* (1928). Benjamin bekritiseert daarin impliciet de soevereiniteitsleer van Schmitt, omdat deze eenzijdig gericht zou zijn op het contrareformatorische ideaal van een 'volledige stabilisering' en de concrete ervaring van de catastrofe waaraan dit ideaal was ontsprongen, zou negeren. Schmitt zou daarom geneigd zijn 'het beeld van de soeverein in de zin van de tiran te voltooien', terwijl de oriëntatie op de catastrofe hem daarvoor had kunnen behoeden. Opmerkelijk genoeg blijkt Schmitt zijn soevereiniteitsleer niet lang daarna, in de tweede druk van zijn *Begriff des Politischen* (1932), ingrijpend te herzien: niet het ideaal van een volledige stabilisering, maar de 'reële mogelijkheid' van een conflict op leven en dood dient thans voor de soeverein richtinggevend te zijn. Daarmee lijkt Schmitt tegemoet te komen aan Benjamins kritiek: de soeverein wordt de mogelijkheid ontzegd om een juridisch-politieke orde te scheppen die met de eeuwige vergelijkbaar is, en krijgt in plaats daarvan tot taak om een altijd dreigende catastrofe af te wenden.

In een ander opzicht blijkt Schmitt echter niet aan Benjamins bezwaren tegemoet te komen en juist een kritiek op diens interpretatie van de soevereiniteitsleer naar voren te brengen. Zo had Benjamin de soevereiniteitsleer van Schmitt overgeheveld naar de context van het barokke treurspel, waardoor de theologisch-politieke voorstellingen die eraan ten grondslag lagen, waren blootgesteld aan de mogelijkheid van hun ont dramatisering. In het treurspel verscheen de soeverein namelijk niet langer als gods hoogste representant op aarde, maar als allegorie van een gevallen schepping: hij bleek bloot te staan aan onweerstaanbare fysieke impulsen waardoor hij niet tot een beslissing in staat was. In zijn *Begriff des Politischen* zou Schmitt deze interpretatie van Benjamin impliciet bekritisseren: door de soevereine macht te beschouwen in de context van het barokke treurspel, had Benjamin de 'laatste ernst' ervan ondergraven. Die

ernst, zo suggereerde Schmitt, berustte op de 'reële mogelijkheid' van fysieke doding. In dit verband stelde hij zelfs een nieuwe definitie van de soevereiniteit voor: soeverein was niet alleen wie over de uitzonderings-toestand besliste, maar wie in het uiterste geval het 'offer van het leven' mocht verlangen.

Benjamins antwoord aan Schmitt zou lang op zich laten wachten. We vinden het in zijn laatste voltooid werk, de geschiedfilosofische thesen (1940): met zijn soevereiniteitsleer had Schmitt ertoe bijgedragen dat een in wezen wetteloos staatsgeweld de schijn van het rechtmatige had verkregen. Daarentegen schetste Benjamin thans de theologisch-politieke opgave om een 'werkelijke uitzonderingstoestand' te realiseren, waarin de staat en het geweld dat in zijn naam was gerechtvaardigd, tot een definitief einde zouden worden gebracht. In de tussentijd was het nodige voorgevallen. Zo was Schmitt als raadgever van Weimars laatste kabinetten persoonlijk betrokken geweest bij de ondergang van de Republiek. Hij had deze kabinetten geadviseerd een uitzonderingstoestand af te kondigen om zo de dreiging van anticonstitutionele partijen te bedwingen. Daarmee had hij hun echter een middel in handen gegeven om constitutionele waarborgen tegen machtsmisbruik te negeren en zich een onbeperkte heersersmacht toe te eigenen. Benjamin zou impliciet aan deze gebeurtenissen refereren in een radiohoorspel dat vlak voor zijn vlucht uit Duitsland, in maart 1933, werd uitgezonden: door een uitzonderingstoestand te proclameren, hadden Schmitt en de zijnen alle constitutionele 'dammen' doorbroken en de zetel gecreëerd van een 'dictatoriale' staatsmacht. Zo hadden zij het Duitse volk, in een poging het tegen de vloed van het nationaal-socialisme te beschermen, roekeloos prijsgegeven aan Hitlers dictatuur.

Wij willen benadrukken dat Schmitt en Benjamin in hun late geschriften niet of nauwelijks meer de discussie met elkaar zoeken.⁴ Niettemin introduceren zij daarin een reeks van concepten, zoals die van het mythische en dialectische beeld, van het gedenken en het vergeten, van het nu en het uitstel, die zich, zoals wij hebben trachten aan te tonen, in een dialogische constellatie laten begrijpen. Zo oriënteert Schmitt zich op

⁴ Uitzonderingen vormen Benjamins verwijzing naar Schmitts notie van de uitzonderingstoestand in 'Über den Begriff der Geschichte' (GS I/2, 698; SWP, 146, these VIII) en Schmitts referentie aan Benjamins lezing van het treurspel in *Hamlet oder Hekuba* (HH, 7 en 62-67, 69, noot 6) alsmede zijn terloopse vermelding van diens conceptie van de eeuwigheid in *Politische Theologie II* (PT II, 90, noot 2).

een 'mythisch beeld' dat is bedoeld om de bestaande orde in het licht van een historische continuïteit een schijn van noodzakelijkheid te verlenen, terwijl Benjamin zich juist richt op een 'dialectisch beeld' dat ertoe dient om deze orde in het licht van een discontinuïteit van haar schijnbare noodzakelijkheid te beroven. In dit verband hebben wij gesuggereerd dat ook het antisemitisme van Schmitt, dat het duidelijkst naar voren treedt in zijn studie over Hobbes (1938), verband houdt met een mythische voorstelling, namelijk die van de staat als een machtige Leviathan die door de joden zou zijn 'omgebracht'. In datzelfde jaar blijkt Benjamin in zijn *Passagen-Werk* een poging te ondernemen om het antisemitisme in een dialectisch beeld te ontcrachten door het te confronteren met de 'verwoestende ironie' van de flaneur.

Waar Schmitts mythische beeld blijkt te berusten op de *opgave van het vergeten* om wraakhandelingen en 'aanspraken' van het verleden te voorkomen teneinde een stabiele politieke orde mogelijk te maken, blijkt Benjamins dialectische beeld, omgekeerd, ingegeven door de *opgave van het gedenken* om het voorbije uit de vergetelheid op te rakelen teneinde de bestaande orde in naam van dit 'onderdrukte verleden' ter discussie te stellen. Wij hebben erop gewezen dat Benjamin en Schmitt in deze context een zelfde juridische taal gebruiken en verwijzen naar 'aanspraken' van het verleden die volgens de eerste wél en volgens de tweede niet zijn recht te doen. Beiden blijken bovendien een theologisch-politieke betekenis toe te kennen aan de imperatieven van respectievelijk het gedenken en het vergeten. Want waar het vergeten volgens Schmitt noodzakelijk is om een levensvatbare politieke orde mogelijk te maken die, in afwachting van de eeuwigheid, de hang van een zondige mens naar anarchie en wetteloosheid weet in te tomen, biedt het gedenken volgens Benjamin juist toegang tot een ervaring van de geschiedenis, waarin de bestaande orde als een uiterst gewelddadige verschijnt en de eeuwigheid zich als het geheel andere lijkt aan te kondigen.

Wij hebben er bovendien op gewezen dat aan Schmitts mythische en Benjamins dialectische beeld verschillende ervaringen van de tijd ten grondslag liggen. Zo geeft Schmitts mythische beeld uitdrukking aan de ervaring van een 'durende tegenwoordigheid' (*dauernde Gegenwart*): het wekt de indruk dat de bestaande politieke orde, ofschoon niet tijdloos en eeuwig, wordt gekenmerkt door een zekere continuïteit en duur, omdat zij tot het einde der tijden zou blijven bestaan. Daarentegen blijkt Benjamins dialectische beeld te berusten op de ervaring van een 'nu' (*Jetzt*) waarin

het 'continuüm van de geschiedenis' plotseling wordt onderbroken en de bestaande orde haar schijn van duurzaamheid verliest. In dit verband hebben wij gesuggereerd dat Schmitts notie van een 'durende tegenwoordigheid' verwant is aan die van het theologische *aevum*, oftewel: de ervaring van een continuïteit ondanks verandering. Benjamins 'nu' duidt daarentegen op de ervaring van een radicale breuk of discontinuïteit, waarin het 'waarlijk nieuwe' mogelijk is geworden. De eeuwigheid verschijnt hier niet als het tegendeel van de tijd, dat wil zeggen als een absolute en eeuwige tijdloosheid, maar blijkt juist in de tijd ingebed te liggen, namelijk in het meest vluchtige en vergankelijke 'nu-moment' waarin het voorbij onverwachts met een nieuwe actualiteit kan herleven.

Het late werk van Schmitt en Benjamin, zo hebben wij tot slot betoogd, getuigt van een gemeenschappelijke wending naar geschiedfilosofische thema's alsmede van een gedeelde interesse in de relatie tussen politiek, theologie en temporaliteit. Beide auteurs hebben deze relatie tot uitdrukking gebracht in theologisch-politieke zinnebeelden die voor de soeverein respectievelijk de 'revolutionaire klasse' richtinggevend zouden zijn: waar Schmitt het beeld evoceert van een 'ophoudende macht' die erin slaagt de catastrofe af te wenden en de bestaande orde althans voorlopig te bewaren, schetst Benjamins de allegorie van een 'engel van de geschiedenis' die, met het gezicht gekeerd naar het verleden, daarin 'één grote catastrofe' gewaarwordt die hij tevergeefs tot een einde tracht te brengen. Wij hebben betoogd dat Benjamins allegorie van de engel, hoewel vermoedelijk niet in reactie op Schmitts voorstelling van de ophoudende macht tot stand gekomen, wel als antwoord daarop is te lezen. Want waar Schmitt het geweld van de staat rechtvaardigt in het licht van een toekomstig gebeuren, namelijk de catastrofe die met alle geweld is 'op te houden', suggereert Benjamin met zijn allegorie van de engel dat het ergste nu reeds plaatsvindt, niet ondanks, maar dankzij de bereidheid om het voortdurende geweld als voorlopige omstandigheid te aanvaarden.

Als wij tot slot de balans trachten op te maken van de verhouding tussen Benjamin en Schmitt, dan springen ons toch vooral de verschillen in het oog. Zo mogen wij ons niet laten misleiden door de lovende woorden die Benjamin in zijn brief aan Schmitt wijdde aan diens soevereiniteitsleer; de brief was immers bedoeld om de toezending van het *Trauerspielbuch* te begeleiden, waarin in feite reeds een impliciete kritiek op Schmitts soevereiniteitsleer was te vinden. Weliswaar lijkt Schmitt zich deze kritiek te hebben aangetrokken, zijn bewering in *Hamlet oder Heku-*

ba dat hij aan Benjamins *Trauerspielbuch* ‘in het bijzonder schatplichtig’ was, mag evenmin verhelen dat hij zich in hetzelfde werk scherp van diens interpretatie van zijn soevereiniteitsleer zou distantiëren. Vanaf het midden van de jaren 1930’ lijken de beide denkers zich alleen maar verder van elkaar te hebben verwijderd. Zo zou Schmitt de soeverein in zijn late werk voor de opgave stellen om, met het beeld van een ‘ophoudende macht’ voor ogen, de wetteloosheid te onderdrukken en de bestaande orde te bewaren, terwijl Benjamin de ‘revolutionaire klasse’ juist met de taak zou belasten om, naar analogie van het Messiaanse, te breken met die orde en de onderdrukking te beëindigen.

Jacob Taubes heeft de ‘relatie’ tussen Schmitt en Benjamin eens omschreven als een ‘mijn die onze voorstellingen van de geestesgeschiedenis van de Weimar periode gewoonweg opblaast’⁵. Daarmee suggereerde hij dat de politieke onderscheidingen aan de hand waarvan men Weimars intellectuele cultuur had trachten te begrijpen, geen stand konden houden en dat in het bijzonder de contacten en invloeden tussen radicaal-linkse en extreemrechtse denkers in deze periode frequenter en diepgaander waren geweest dan men na de oorlog bereid was toe te geven. Een nauwkeurige analyse van deze relatie brengt ons tot een andere conclusie: niet alleen blijken de contacten tussen Benjamin en Schmitt veeleer sporadisch te zijn gebleven, ook hun verwantschap blijkt steeds bepaalde grenzen te hebben gekend. Waar zij zich aanvankelijk in elkaars nabijheid bewogen en ideeën en begrippen deelden en aan elkaar ontleenden, zouden zij zich in de loop van de tijd, en vooral na 1933, steeds verder van elkaar verwijderen. Zo blijkt het theologisch-politieke programma dat Schmitt in zijn late werk voor ogen heeft, om voor iedere eeuw een ophoudende macht zichtbaar te maken die de catastrofe afwendt en de bestaande orde garandeert, onverenigbaar met het door Benjamin beschreven project om een kritisch begrip van de geschiedenis te ontwikkelen dat zich oriënteert op de ‘brokstukken’ van het verleden die aandringen op een onmiddellijke, niet langer uitgestelde verlossing van de mensheid.

⁵ Taubes, J. (1987), *Ad Carl Schmitt. Gegenstrebiges Fügung*, Berlijn, Merve Verlag, 27