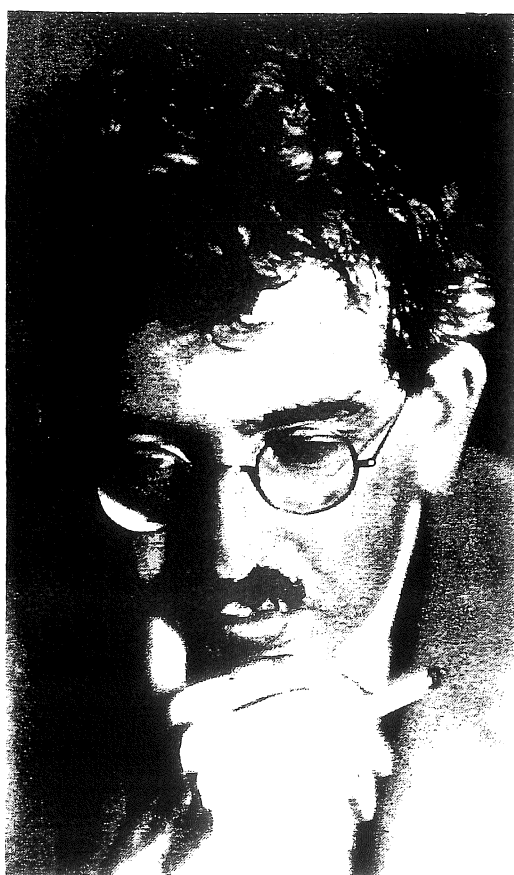


Jantine Nierop

Filosofie volgens Walter Benjamin



doctoraalscriptie voor het examen in de theologie

Heidelberg, oktober 1998

hoofdvak: wijsbegeerte van de godsdienst

begeleiding: Dr. V. Kal en dr. J.J.W.D. de Vries

*Sucht man in Benjamins Philosophie nach dem, was herauskommt, so wird man notwendig enttäuscht; sie befriedigt nur den, der so lange darüber brütet, bis er findet, was ihr innewohnt: "Da eines abends wird das werk lebendig", wie in Georges Teppich.*

*Theodor W. Adorno*

*Noch einmal: wie kann es hier zu einer rechten Anwendung jener einfachen Erkenntnis von der Herrschaft Gottes kommen?*

*Dazu ist auf alle Fälle zu sagen: nur in nüchterner Anerkennung der Tatsache, dass wir es gerade hier mit einem aussergewöhnlich deutlichen Erweis der notwendigen Gebrochenheit alles theologischen Denkens und Redens zu tun bekommen. Es gibt keinen theologischen Bereich, in dem sie sich nicht bemerkbar machte. Alle Theologie ist theologia viatorum: ein der natürlichen Aspiration alles menschlichen Denkens und Redens auf Vollständigkeit und Geschlossenheit nicht genügendes Werk, nicht Aufweis seines Gegenstandes, sondern nur Hinweis auf ihn - Hinweis, dessen Wahrheitsgehalt es immer nur dem Selbstzeugnis seines Gegenstandes und nicht seiner eigenen Kunst verdanken kann, gebrochenes Denken und Reden insofern, als es immer nur in einzelnen, von verschiedenen Seiten auf den einen Gegenstand gerichteten Gedanken und Sätzen verlaufen, nicht aber ein System bilden und diesen Gegenstand erfassen, gewissermassen 'einfangen' kann. (...) Sollten wir es aber dort und anderswo noch nicht bemerkt haben, so muss es uns spätestens hier bestimmt in die Augen springen, und so muss es hier anerkannt werden: dass unser Erkennen Stückwerk ist und gerade dem Gegenstand der Theologie gegenüber nur als Stückwerk Bestand und Sinn haben kann.*

*Karl Barth*

# INHOUD

Voorwoord	1
1. Inleiding. Walter Benjamin: een filosofie van het jodendom?	3
1.1 Theologie als allegorie	6
1.2 Joods dualisme en de omgekeerde torenbouw van Babel	10
2. Über das Programm der kommenden Philosophie (1917)	18
2.1 Over het programma van de komende filosofie	19
2.2 De zuivere taal van de naam	25
2.3 Dualisme versus monisme	31
2.4 Gevulde ervaring	36
2.5 De religie van de tijd	41
2.6 De filosofische leer	44
2.7 Wat is de maatgevende factor?	47
2.8 Het zuivere kennistheoretische bewustzijn	50
3. Erkenntniskritische Vorrede (1925)	60
3.1 Waarheid	61
3.2 Waarheid en kennis	66
3.3 De opgave van de filosofie	72
3.4 Methode is omweg	79
3.5 Een mozaïk van denkbrosstukken	85
4. Afsluiting. Walter Benjamin: een filosofie van het jodendom	91
4.1 Het dualisme <i>gebeurt</i>	92
4.2 Van boven naar beneden??	97
4.3 Gans anders	100
4.4 Van beeldspraak tot kloppend hart	104
Bijlage 1. Walter Benjamin en K.H. Miskotte	108
Bibliografie	119

## VOORWOORD

Mijn studie in de theologie kende een stormachtig begin. Tijdens mijn eerste college 'Samenhang in de theologie' (1994), onder leiding van Victor Kal, maakte ik in vier colleges van Nico Bakker kennis met het boek 'Bijbels ABC' van K.H. Miskotte. Dit boek maakte op mij een onuitwisbare indruk. De toon was gezet. De uiterst diepzinnige en tegelijk zeer eenvoudige openbaring van de vreemde God waarvan Miskotte gewag maakt, is in de rest van mijn studie steeds mijn eerste en grote liefde gebleven. De concentratie op deze openbaring is echter niet alleen een bron van vreugde geweest, maar ook van heel veel nadenken, tot hoofdbrekens toe. Het ontstellende feit dat het hier in de meest absolute zin om iets nieuws gaat, iets wat geen mens zich ooit zou hebben kunnen bedenken, is immers tegelijk even vreugdevol als duizelingwekkend. Als we dit feit serieus nemen, dan is de theologie nooit meer vanzelfsprekend: kun je überhaupt over iets denken wat je nooit zelf had kunnen bedenken? En hoe gaat dat dan?

De theoretische bezinning op deze vragen, als ook hun praktische beantwoording, heeft veelal plaats gevonden buiten de reguliere colleges om, die zich vooral de laatste jaren steeds meer in de richting van religie-wetenschap ontwikkeld hebben. Ik heb zeer goede herinneringen aan de Barth-groep, waarin wij de hachelijkheid van de theologie nooit uit de weg zijn gegaan, maar ook nooit het laatste woord hebben gegeven.

Goede herinneringen bewaar ik echter ook aan de colleges godsdienstwijsbegeerte van Victor Kal en Hans de Vries. Vanuit de wijsbegeerte komt het onvanzelfsprekende karakter van de theologie vaak nog sterker naar voren. Zo wordt tegelijk de vraagstelling aangescherpt en het begrippenkader en instrumentarium aangereikt om deze vraagstelling onder woorden te brengen. Een zeer aangename verrassing was de kennismaking met Walter Benjamin. Deze eigenzinnige denker bleek mij bijzonder behulpzaam bij het doordenken van de vraag naar de aard, de methode en de vorm van de theologie, én het formuleren van een antwoord. Keer op keer heb ik me aan hem kunnen oriënteren wanneer het me weer eens duizelde.

Deze studie wil dan ook niets anders zijn dan een uitwerking van deze verrassing en hoopt ook anderen behulpzaam te zijn bij het doordenken van de meest fundamentele zaken van de theologie.

Ranfar Kouwijzer dank ik voor zijn hulp bij het lay-outen en voor die bijzondere dag in Bazel, waarop het idee voor deze scriptie ontstond.

Jantine Nierop

Heidelberg, oktober 1998

## 1. INLEIDING.

### WALTER BENJAMIN: EEN FILOSOFIE VAN HET JODENDOM?

*Joods is wie zegt dat hij joods is.*

*Amos Oz*

Op 15 juli 1892 wordt in Berlijn de latere filosoof Walter Benjamin geboren. Benjamin groeit op in een liberaal-joodse, grootburgerlijke familie. Van 1902 tot 1912 bezoekt hij in Berlijn het Kaiser-Friedrich-Gymnasium. Al tijdens zijn gymnasiumtijd schrijft Benjamin filosofisch getinte artikelen voor 'Der Anfang', het tijdschrift van de Duitse jeugdbeweging. Vanaf 1912 studeert hij filosofie, eerst in Freiburg, later in Berlijn en München. Ook tijdens zijn studententijd blijft hij in 'Der Anfang' publiceren. In 1919 promoveert hij summa cum laude aan de universiteit van Bern. Een universitaire loopbaan zal echter uitblijven; in 1925 trekt hij zijn 'Habilitationsschrift' terug van de universiteit van Frankfurt in verwachting van een afwijzing. Benjamin wil zich dan volledig op de literaire kritiek gaan toeleveren. Naast zijn dissertatie en zijn 'Habilitationsschrift' bestaat zijn werk dan ook voornamelijk uit artikelen en publicaties in tijdschriften en kranten. Zo schrijft Benjamin vanaf 1925 voor de 'Literarische Welt' en de 'Frankfurter Zeitung' en in de jaren dertig voor het tijdschrift van het 'Institut für Sozialforschung' van Max Horkheimer en Theodor W. Adorno. Vanaf 1933 verblijft Benjamin noodgedwongen vanwege het nationaal-socialistisch regime in Duitsland in ballingschap in Parijs. Hij werkt daar aan het 'Passagen-werk', wat hij als zijn hoofdwerk beschouwt. Hij zal dit werk niet meer voltooien. In mei 1940 zijn de Duitse troepen ook Frankrijk binnengevallen, zodat Benjamin moet vluchten. In september probeert hij illegaal over de Pyreneeën naar Spanje te reizen. Juist op die dag controleert de grenspolitie de grensovergang en weigert de vluchtelingen de doortocht. Op 26 september 1940 maakt Walter Benjamin in het grensplaatsje Port-Bou een einde aan zijn leven.

Van Walter Benjamin waren lange tijd niet meer dan een paar bundels opstellen en een aantal losse uitgaven beschikbaar. Tussen 1972 en 1989 zijn met medewerking van Gershom Scholem en Theodor W. Adorno de 'Gesammelte Schriften' van

Walter Benjamin in zeven delen bij Suhrkamp Verlag verschenen. Hiermee is Benjamin pas echt onder de aandacht van het grote publiek gekomen. Deze uitgave gaf ook het startschot voor een grootscheepse wetenschappelijke Benjamin-receptie. Van Benjamins geschriften bleek een ongekennde fascinatie uit te gaan. Tegelijkertijd bleek zijn werk echter uiterst moeilijk op begrip te brengen en kreeg etiketten als atypisch, idiosynkratisch en hermetisch opgeplakt. Zijn filosofie leek niet of nauwelijks onder een bepaalde stroming te vallen. Hoe heeft Benjamin echter zelf zijn denken gekarakteriseerd?

‘Wenn ich einmal meine Philosophie haben werde - sagte er zu mir - so wird es irgendwie eine Philosophie des Judentums sein.’<sup>1</sup>

Deze uitspraak heeft de joodse geleerde Gershom Scholem uit de mond van Walter Benjamin in zijn dagboek opgetekend. Aan de betrouwbaarheid van deze aantekening van Scholem, vriend en levenslange gesprekspartner van Benjamin, hoeft niet te worden getwijfeld. Ook onmiddellijk overgeleverde uitspraken van Benjamin, bijvoorbeeld in brieven, wijzen in deze richting:

‘Ich habe nie anders forschen und denken können als in einem, wenn ich so sagen darf, theologischen Sinn - nämlich in Gemässheit der talmudischen Lehre von der neunundvierzig Sinnstufen jeder Thorastelle.’<sup>2</sup>

Benjamin karakteriseert zichzelf dus expliciet als joods filosoof die niet anders denken kan dan op een theologische wijze, dat wil zeggen: in overeenstemming met de talmoedische leer van de negenenveertig betekenisnuances van elke Thora-plaats. Dit laatste citaat is heel belangrijk, omdat Benjamin hierin in één adem over theologie en de joodse leer, de Thora, spreekt. De begrippen theologie en jodendom liggen voor Benjamin dus in elkaars verlengde. Ook in de secundaire literatuur over Benjamin blijken beide begrippen vaak inwisselbaar. Dit duidt dus niet op een onkritisch gebruik van begrippen, maar ligt geheel en al in de lijn van het denken

---

1 Gershom Scholem, *Walter Benjamin - Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975, blz. 45

2 Walter Benjamin, *Briefe*, Hg. von Th.W. Adorno und Scholem, Frankfurt am Main 1966, blz. 524



van Benjamin. Ik sluit mij in deze scriptie hierbij aan.

Deze zelfkarakterisering van Benjamin, alsmede de steeds terugkerende joods-theologische begrippen en beelden in zijn werk, heeft het wetenschappelijk Benjamin-onderzoek steeds beziggehouden. In dit onderzoek hebben Gershom Scholem en Theodor W. Adorno als collega's en generatiegenoten van Benjamin de rol van kroongetuigen gespeeld. Scholem werd daarbij niet moe om de religieuze dimensie van het werk van Benjamin te benadrukken.<sup>3</sup> Volgens hem heeft het 'bestaan' van God voor Benjamin nooit ter discussie gestaan.<sup>4</sup> Adorno daarentegen heeft de rol van de theologie in het werk van Benjamin niet zozeer ontkend alswel omgeduid. Zo heeft hij de filosofie van Benjamin getypeerd als 'Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen': Benjamin zou het traditionele theologische model uit zijn oorspronkelijke context gehaald en volledig gesecculariseerd hebben. Misschien zijn de uitspraken van Scholem in dit verband te vaag en te algemeen geweest. Misschien geniet Adorno onder filosofen nu eenmaal meer autoriteit dan een geleerde in de joodse mystiek. Hoe het ook zij, de typering van Adorno is van grote invloed geweest op de receptie van Benjamin, zodat heel veel secundaire literatuur het joods-theologisch gehalte van het denken van Benjamin relativeert.<sup>6</sup>

Ook ik wil mij in deze scriptie met deze zelfkarakterisering van Benjamin bezighouden. Om mijn persoonlijke inzet te bepalen wil ik nu allereerst één bepaald artikel over Benjamin en zijn zelfkarakterisering naar voren halen om de gedachtengang nauwkeurig te volgen. Het betreft het artikel 'Theologie als allegorie, Over de status

---

3 Scholem heeft het werk van Benjamin wel gekarakteriseerd als een synthese tussen joodse mystiek en joodse verlichtingsfilosofie. (Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt 1967, blz. 14)

4 Hent de Vries, *Theologie als allegorie, Over de status van joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin*, in: *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw*, Rosenzweig - Benjamin - Levinas - Fackenheim, Kampen 1987, blz. 32

5 Theodor W. Adorno, *Einleitung zu Benjamins Schriften* (1955), in: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main 1970, blz. 41

6 De grote rol die Adorno als getuige van het eerste uur in de receptie van Benjamin heeft gespeeld, is door Bernd Witte zeer nauwkeurig - en kritisch - onder woorden gebracht. (Bernd Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker, Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Stuttgart 1976, blz. 1-5)

van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin<sup>7</sup> van Hent de Vries, hoogleraar filosofie aan de Universiteit van Amsterdam. Ik heb juist dit artikel gekozen omdat de weg die ik in deze scriptie volg zich op bijzondere wijze verhoudt tot de weg die de Vries in zijn artikel volgt. Bovendien wil ik op deze manier een bijdrage leveren aan het interdisciplinaire gesprek binnen de nieuwe faculteit der Geesteswetenschappen van de Universiteit van Amsterdam.

### *1.1 Theologie als allegorie*

Hent de Vries haalt in zijn artikel allereerst bovenstaande dagboekantekening van Scholem aan, waarin Benjamin zijn filosofie als joodse filosofie karakteriseert. Aan de hand hiervan formuleert hij zijn probleemstelling, namelijk de vraag naar de waarde van deze karakterisering:

‘Rechtvaardigt het onloochenbare gebruik van joodse categorieën in de vroegste metafysische tot en met de laatste zogenaamd historisch-materialistische geschriften van Benjamin de betiteling van zijn complexe oeuvre als ‘een filosofie van het Jodendom’, gesteld al dat men aan deze uitdrukking een nauw omschreven betekenis kan toekennen?’<sup>8</sup>

In zijn artikel doet de Vries dus de vermetele poging de zelfkarakterisering van Walter Benjamin ter discussie te stellen: klopt deze karakterisering? Hebben we in het werk van Benjamin werkelijk met een filosofie van het jodendom te doen?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden onderzoekt de Vries in zijn artikel de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Benjamin: welk gewicht hebben deze motieven in zijn werk? Hoewel de vooronderstelling van een nauw omschreven betekenis van de uitdrukking ‘een filosofie van het jodendom’ door de Vries weliswaar meteen geproblematiseerd wordt, blijft de vooronderstelling van een nauw omschreven betekenis van de uitdrukking ‘joodse gedachtenmotieven’ in het artikel onverkort gehandhaafd. De Vries vindt het namelijk niet nodig deze

---

7 Hent de Vries, blz. 23-51

8 Idem, blz. 23, 24

motieven vooraf te expliciteren. Pas halverwege het artikel worden de joodse denkcategorieën door hem tussen twee haakjes afgedaan: ‘... theologische denkcategorieën (verlossing, gerechtigheid, verzoening etc.)...’<sup>9</sup>.

Volgens de Vries is de vraag naar de status van de joodse gedachtenmotieven niet gemakkelijk te beantwoorden vanwege het ontoegankelijk karakter van Benjamins schrijfstijl, de esoterische aard van de vroegere en de fragmentarische, essayistische aard van de latere werken.

Dat de Vries de joods-theologische denkcategorieën nauwelijks expliciteert hangt ook met zijn onderzoeksstrategie samen. De status van deze denkcategorieën in het denken van Benjamin bepaalt de Vries namelijk niet direct. Zo analyseert de Vries allereerst de status van de theologie in het algemeen in het werk van Benjamin. Uit deze analyse trekt hij vervolgens conclusies met betrekking tot de status van de theologische denkcategorieën.

Om de status van de theologie in het werk van Benjamin te bepalen, moet de Vries een bepaald begrip van theologie vooronderstellen. De contouren van dit theologiebegrip kunnen we uit de volgende vraagstelling van de Vries afleiden:

‘Nu is het een cruciale vraag of Benjamin de wijsgerige duiding van teksten en de hem omringende werkelijkheid als een herstellen van een oorspronkelijke maar verloren gegane harmonieuze eenheid, een totaliteit en identiteit - kortom, filosofie als een religieuze restauratie - opvat.’<sup>10</sup>

Deze religieuze restauratie vat de Vries ook wel onder de noemer ‘her-theologisering’ van de werkelijkheid<sup>11</sup>. Hieruit kunnen we dus opmaken wat De Vries onder theologie verstaat: religie en theologie hebben te maken met een oorspronkelijke harmonie en eenheid, een totaliteit en identiteit. De vraag van zijn artikel is nu, welke status heeft dit begrip van theologie in het werk van Benjamin?

Benjamin gebruikt in verband met de wijsgerige duiding van de werkelijkheid het

---

9 Idem, blz. 33

10 Idem, blz. 29

11 Idem, blz. 30

begrip 'Ursprung'. 'Ursprung' wijst volgens de Vries echter in een heel andere richting dan dit begrip van theologie. 'Ursprung' is namelijk niet een 'Idee', waaruit een filosofische of theologische theorie ontwikkeld zou kunnen worden, maar veeleer iets heel concreets en materieels. Met de introductie van het begrip 'Ursprung' zou Benjamin zich dan ook sceptisch ten opzichte van de joodse traditie hebben betoond. Volgens de Vries is de zinstichtende eenheid van de joodse traditie voor Benjamin een reus op lemen voeten gebleken. Deze traditie wordt dan ook steeds meer van zijn theologisch gehalte ontdaan, terwijl tegelijk profane verschijnselen en begrippen als quasi-religieus worden beschouwd. Theologie is daarmee een metafoor geworden, of beter nog: een allegorie:

'Daarmee is uitgedrukt dat ze 'slechts' een vehikel wordt voor de artikulatie van wat in de moderne tijd nog aan metafysische ervaring mogelijk is.'<sup>12</sup>

Volgens de Vries zoekt Benjamin naar absolute ervaring. Daarom kunnen we wellicht ook van een in het profane overgegangene inverse theologie spreken. In dit begrip wordt de theologie prijsgegeven om hem te redden; de geschriften van Benjamin beroepen zich immers niet op openbaring, maar op een nieuw type, aan de moderniteit eigen ervaring.

De metamorfose van de theologie tot allegorie is in dit verband cruciaal, omdat deze gedaanteverwisseling ook gevolgen heeft voor de status van de joodse gedachtenmotieven in Benjamins werk. Daarom wordt deze gedaanteverwisseling door de Vries ook nog met biografische gegevens toegelicht, zoals Benjamins liberaal-joodse afkomst, zijn gereserveerde houding ten opzichte van het zionisme en het voortdurende uitstel van zijn verhuizing naar Jeruzalem. Het gevolg van de metamorfose van de theologie tot allegorie is dat de theologische motieven uit hun traditionele verankering in de traditie zijn losgeraakt. Zij hangen nu in ijle 'nihilistische' lucht; slechts een alerte nieuwe compositie kan hen nog redden. De Vries legt Adorno's typering 'Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen' dan ook uit als een verplaatsing van de theologische categorieën van de joodse traditie naar een andere hermeneutische context:

---

12 Idem, blz. 25

‘De religieus-joodse denkkategorieën treden bij Benjamin in een bewuste nieuwe constellatie, waarin zij van hun specifiek religieus en theologisch karakter beroofd zijn, omdat het in die categorieën geïntendeerde tussen haakjes is gezet.’<sup>13</sup>

De status van de joodse denkcategorieën in het werk van Benjamin is daarom niets meer dan ‘beeldspraak’<sup>14</sup>, ofwel ‘een overdrachtelijk of zinnebeeldige voorstelling van het ‘gans andere’<sup>15</sup>.

Op grond hiervan concludeert de Vries tenslotte dat de aanduiding ‘joodse filosofie’ voor een beter begrip van Benjamins werk uiteindelijk ontoereikend is. Deze conclusie culmineert in de volgende suggestieve vraag:

‘Was het toeval of geniale intuïtie dat K.H. Miskotte Benjamin in zijn dissertatie over *Het wezen der joodse religie* (1932) niet vermeldde en wel de toch ook weinig voor de hand liggende ‘extremen’ Bloch en Kafka?’<sup>16</sup>

In zijn artikel volgt de Vries dus de volgende strategie: om de zelfkarakterisering van Benjamin te kunnen beoordelen, analyseert hij de status van de joodse gedachtenmotieven en de theologie in het werk van Walter Benjamin. Wat hij onder joodse gedachtenmotieven verstaat, wordt door hem nauwelijks nader toegelicht. Zijn begrip van theologie en religie hebben we begrepen als een abstracte idee, die in het teken van een oorspronkelijke, zinstichtende eenheid staat. De Vries concludeert dat in het werk van Benjamin geen sprake is van dit begrip van theologie. De theologie in het werk van Benjamin kan daarom niets anders zijn dan een allegorie voor moderne metafysische ervaring. De theologische categorieën uit de joodse traditie zijn bij Benjamin dan ook in een nieuwe constellatie getreden en fungeren nog slechts als beeldspraak. Daarom is Benjamins aanduiding ‘joodse filosofie’ niet toereikend voor een beter begrip van zijn denken.

De Vries weet dus beter dan Benjamin welke aanduiding wel en niet toereikend is

---

13 Idem, blz. 45

14 Ibidem

15 Idem, blz. 41

16 Idem, blz. 45

Het gaat hier om het voorwoord bij de tweede editie van ‘Het wezen der joodse religie’ uit 1966.

voor een beter begrip van diens denken. Het lijkt alsof de Vries hiermee suggereert dat hij Benjamin beter begrijpt dan deze zichzelf begrijpt. Deze koene suggestie wordt nog steiler wanneer we ons realiseren dat de zelfkarakterisering van Benjamin hier onmiddellijk wordt gemeten aan een door de Vries ingebracht begrip van theologie. Een en ander roept de vraag op of hiermee überhaupt ernst wordt gemaakt met Benjamins aanduiding van zijn werk als joodse filosofie.

## *1.2 Joods dualisme en de omgekeerde torenbouw van Babel*

Ook ik wil mij in deze scriptie heel voorzichtig in de discussie over Benjamins -karakterisering van zijn filosofie als een filosofie van het jodendom mengen. Ik wil daarbij echter een andere weg dan Hent de Vries volgen. In plaats van deze karakterisering meteen van buitenaf te bekritisieren wil ik deze allereerst proberen van binnenuit te begrijpen:

*wat betekent het dat Walter Benjamin zijn filosofie een filosofie van het jodendom noemt?*

Om deze karakterisering van binnenuit te begrijpen wil ik echter net als de Vries de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin bepalen. Maar daarbij wil ik niet uitgaan van algemeen-erkende joods-theologische denkcategorieën of mijn eigen begrip daarvan. In plaats daarvan wil ik allereerst proberen te weten te komen wat Benjamin zelf onder joodse denkmotieven verstaat. In het bestek van een doctoraalscriptie voert het echter te ver om het gehele werk van Benjamin als ook zijn verzamelde correspondentie na te speuren op uitlatingen in deze richting. In enkele brieven uit 1912 en 1913 heeft Benjamin zijn verhouding tot het jodendom onder woorden gebracht. Ik zal mij tot deze brieven van Benjamin beperken. Als verantwoording voor deze beperking moge gelden het feit dat deze brieven getuigen van een heel cruciaal moment in Benjamins relatie tot het jodendom, namelijk zijn eerste echte kennismaking met het jodendom en zijn eerste persoonlijke plaatsbepaling.

Voor de achtergrond van deze brieven moeten we eerst terug naar 1905, wanneer de ziekelijke Benjamin door zijn ouders van het gymnasium wordt genomen en voor een tweejarig verblijf naar het 'Landerziehungsheim' Haubinda in Thüringen gestuurd. Hier maakt Benjamin kennis met de liberale pedagogische ideeën van Gustav Wyneken, één van de leiders van de school. Op de achtergrond van deze ideeën staat het filosofisch systeem van Hegel, die God verstaat als de absolute geest, als het absoluut oneindige dat al het eindige doordringt. De wereldgeschiedenis is in dit systeem niets anders dan de progressieve doordringing van natuur en mensheid door de geest. Zo brengen de 'Landerziehungsheime' de opvoeding tot religieuze gezindheid en daad als één van hun kerndoelen dan ook als volgt onder woorden:

'Uns kommt es darum an: (...)

4. Auf Erziehung zu religiöser Gesinnung und Tat; d.h. 'zur Fähigkeit und Bereitwilligkeit, im All das geheimnisvolle Walten einer höchsten Einheit Kraft und Liebe - der Gottheit - vertrauensvoll zu spüren, sehnsuchtsvoll zu verehren; und uns selbst als Werkzeuge dieser im tiefsten Herzen, in Natur, Geschichte und Weltgeschehen gespürten Allmacht zu fühlen.' (II.3, 828)<sup>17</sup>

Na zijn verblijf op Haubinda toont Benjamin zich een vurig voorvechter van de ideeën van Wyneken. Nog tijdens zijn gymnasiumtijd wordt hij lid van Duitse jeugdbeweging onder leiding van Wyneken. Tijdens zijn studententijd is hij zelfs enige tijd voorzitter van de Berlijnse 'Freie Studentenschaft'. Wynekens enthousiaste reactie op het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog in het pamflet 'Jugend und Krieg' van 1914 doet Benjamin echter definitief met de Duitse jeugdbeweging breken. Hoewel Wyneken zich schijnbaar pas vanaf 1933 uitdrukkelijk antisemitisch heeft betoond, stond de jeugdbeweging al vanaf het begin sterk in het teken van nationalisme. Benjamin werd door zionistische schoolvrienden dan ook meermalen om verantwoording voor zijn ongebruikelijke keuze gevraagd. In een aantal brieven uit 1912 en 1913 aan zijn zionistische vriend Ludwig Strauss heeft Benjamin expliciet rekenschap afgelegd over zijn lidmaatschap van de Duitse

---

17 Na een citaat van Walter Benjamin uit de 'Gesammelte Schriften' (Frankfurt am Main 1977) volgt steeds tussen haakjes het nummer van de band en het bladzijdennummer.

jeugdbeweging en zijn verhouding tot het jodendom. Deze brieven zijn belangrijke documenten voor ons, omdat we hieruit kunnen opmaken wat Benjamin zelf onder jodendom verstaat.

Benjamin wijst in deze brieven allereerst met nadruk op de grote invloed die hij van de Duitse jeugdbeweging heeft ondergaan in vergelijking tot zijn joodse afkomst:

‘Mein entscheidendes geistiges Erlebnis hatte ich, bevor jemal das Judentum mir wichtig oder problematisch geworden war. Was ich von ihm kannte war wirklich nur der Antisemitismus und eine unbestimmte Pietät. Als Religion war es mir fern, als Nationales unbekannt. Der entscheidende Einfluss war dieser: in einem Landerziehungsheim, in dem ich 1 3/4 wichtige Jahre zubrachte, war der spätere Gründer der freien Schulgemeinde Wickersdorf, Dr. Wyneken, mein Lehrer.’ (II.3, 836)

Niet zijn joodse afkomst, maar de Duitse jeugdbeweging is dus de bepalende factor in zijn geestelijke ontwikkeling geweest, stelt Benjamin in 1912. Is hiermee het jodendom voorgoed op de achtergrond geraakt? Geenszins. Onder de beslissende ervaringen die Benjamin in de Duitse jeugdbeweging opdeed, valt namelijk ook het feit dat de ideeën van Wyneken onder joden het snelst aanhang vonden. Dit gegeven brengt Benjamin tot de conclusie dat deze ideeën in wezen joods zijn. Deze conclusie doet hem vervolgens ook zijn eigen jood-zijn ontdekken:

‘Von Wickersdorf aus, nicht spekulativ, nicht schlechthin gefühlsmässig, sondern aus äusserer und innerer Erfahrung habe ich mein Judentum gefunden. Ich habe das was mir in Ideen und Menschen das höchste war, als jüdisch entdeckt. (...) Ich bin Jude und wenn ich als bewusster Mensch lebe, lebe ich als bewusster Jude.’ (II.3, 837)

We vragen ons nu af, waarin voor Benjamin precies de link ligt tussen de beweging van Wyneken en zijn grote aanhang onder joden. Aan Strauss schrijft hij over de joodse leden van Wynekens beweging het volgende:

‘Ich finde bei ihnen, um ganz ins Persönliche zu gehen, eine streng dualistische Lebensauffassung, die ich (nicht zufällig!) in mir und in der Wickersdorfer Anschauung vom Leben finde. Auch Buber spricht von diesem Dualis-



mus.’ (II.3, 837)

Benjamins jodendom is dus geen religieus residu van afkomst en opvoeding, maar veeleer een bewuste (filosofische) keuze. Dit verklaart ook zijn gereserveerde en dubbelzinnige houding tot het jodendom als gevestigde religie en als politieke en maatschappelijke beweging. Deze houding kan volgens mij dan ook niet als argument worden gebruikt bij de door de Vries beweerde lage status van religie en theologie in Benjamins denken als slechts een metafoor en allegorie. Deze houding zou mijns inziens eerder voor het tegendeel pleiten; met deze houding tegenover het jodendom als maatschappelijk verschijnsel correspondeert immers een grote belangstelling voor het jodendom als geestelijke stroming. Zo onderscheidt Benjamin van het politieke zionisme dan ook een cultureel zionisme, dat de joodse waarden in Europa verbreiden moet. Volgens Benjamin representeert het jodendom namelijk een geestelijke elite. Het is precies in dit opzicht dat Benjamin zich met het jodendom engageert:

‘Denn das Judentum ist mir in keiner Hinsicht Selbstzweck, sondern ein vornehmster Träger und Repräsentant des Geistigen.’ (II.3, 839)

Benjamins nadruk op zijn affiniteit met het jodendom als geestelijke stroming maakt de vraag naar de joodse achtergrond van zijn werk pas echt interessant. We vragen daarom, op welke manier het jodendom voor Benjamin precies de voornaamste representant van het geestelijke is. Aan Strauss schrijft Benjamin dat hij dat nog slechts heel globaal met een bepaald beeld kan aangeven:

‘Es ist der umgekehrte Turmbau zu Babel: die Völker der Bibel häufen Quader auf Quader und das geistig Gewollte: der himmelragende Turm entsteht nicht.

Die Juden handhaben die Idee wie Quadern, und nie wird der Ursprung, die Materie erreicht. Sie bauen von oben, ohne den Boden zu erreichen.’ (II.3, 843)

Uit Benjamins brieven aan Ludwig Strauss kunnen we dus twee elementen opmaken die hij als typisch joods geestesgoed verstaat: een dualistische levensopvatting en een

wijze van denken die hij de omgekeerde torenbouw van Babel noemt. In deze scriptie wil ik de status van deze twee motieven en hun precieze betekenis in het werk van Benjamin bepalen om tot een beter begrip van zijn zelfkarakterisering als joods filosoof te komen.

Het zou in dit kader te ver voeren om deze status te bepalen aan de hand van een algehele totaal-analyse van de impliciete structuur van zijn filosofie. Daarom wil ik het in deze scriptie laten bij een analyse van twee opstellen waarin Benjamin zich expliciet over de filosofie uitsprekt. Zo staat in het tweede hoofdstuk het vroege opstel 'Über das Programm der kommende Philosophie' (1917) centraal. In hoofdstuk drie wordt Benjamins latere opvatting over filosofie geanalyseerd aan de hand van zijn 'Erkenntniskritische Vorrede' (1925).<sup>18</sup> Deze hoofdstukken zijn te lezen als een zelfstandig onderzoek naar de interpretatie en de onderlinge verhouding van deze opstellen, waarbij de hoofdvraag van deze scriptie even naar de achtergrond verdwijnt. Deze hoofdvraag wordt eerst in de afsluiting weer opgepakt, waarin de balans wordt opgemaakt met betrekking tot de typisch joodse gedachtenmotieven die Benjamin tegenover Strauss formuleert: welke plaats hebben deze motieven in Benjamins vroege en latere opvatting over de aard, de methode en de vorm van de filosofie?

Nadat we zo tot een beter begrip van Benjamins zelfkarakterisering én van zijn opvatting van filosofie gekomen zijn, wil ik in de bijlage tenslotte een kleine voorzet geven tot een persoonlijke beoordeling van deze karakterisering. Ik wil hiervoor Benjamins opvatting van filosofie heel kort vergelijken met de opvatting van theologie van K.H. Miskotte (1894-1976), een Nederlandse theoloog die zijn denken nadrukkelijk in de joodse traditie plaatst.

Aan zijn opstel 'Erkenntniskritische Vorrede' heeft Benjamin een motto van Johann Wolfgang Goethe meegegeven, waarvan de laatste zin luidt:

---

18 Ook Richard Wolin stelt 'Über das Programm der kommenden Philosophie' en de 'Erkenntniskritische Vorrede' op één lijn als opstellen 'concerning theory of knowledge and epistemology'. Hij noemt in dit verband ook nog het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen', dat ook in hoofdstuk twee aan de orde komt. (Richard Wolin, *An Aesthetic of Redemption*, New York 1982, blz. 79)

‘... wie die Kunst sich immer ganz in jedem einzelnen Kunstwerk darstellt, so sollte die Wissenschaft sich auch jedesmal ganz in jedem einzelnen Behandelten erweisen.’ (I.1, 207)

Het is zonneklaar dat dit motto ook van toepassing is op het werk van Benjamin, zodat ik zijn werk vanuit de vruchtbare wisselwerking tussen het deel en het geheel wil verstaan. De eenheid en continuïteit in het werk van Walter Benjamin wordt in deze scriptie dus door mij voorondersteld.<sup>19</sup> Het is deze vooronderstelde eenheid waaraan mijn methode van ‘close reading’ ontspringt.

In deze scriptie wordt verder veelvuldig geciteerd. Niet alleen vanwege het prachtig taalgebruik van Benjamin en zijn treffende wijze van uitdrukken, maar ook omdat dat in de lijn van Benjamins denken zelf ligt. Citaten spelen een belangrijke rol in zijn werk.<sup>20</sup> In zijn boek ‘Einbahnstrasse’ zegt hij over het citaat:

‘Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und den Müssiggänger die Überzeugung abnehmen.’ (IV.1, 138)

Benjamin had zelfs de ambitie om eens een werk als een surrealistische montage van louter citaten te schrijven.<sup>21</sup>

Tot slot; deze scriptie heeft betrekking op historische documenten, namelijk opstellen en brieven van Walter Benjamin. Wie zich in het kader van Benjamin op historisch terrein waagt, kan zich echter niet onttrekken aan het geheel eigensoortig

19 Richard Wolin stelt in dit verband: ‘Hence, if there remains no simplistic, unifying theme to which the totality of his *oeuvre* might be reduced, there nevertheless exists a set of underlying problems and recurring motifs which lend that *oeuvre* a continuity much greater than one would initially suppose.’ (Richard Wolin, blz. xi)

Ook Bernd Witte benadrukt ‘wie sehr die ursprüngliche Konstellation von Benjamins Denken sich bei allen Transformationen gleichgeblieben ist.’ (Bernd Witte, Walter Benjamin, Reinbek bei Hamburg 1985, blz. 28)

In plaats van een caesuur beklemt oont ook Hent de Vries de continuïteit in het werk van Benjamin, vanwege de methodische consistentie en een aantal telkens terugkerende gedachtenmotieven. (Hent de Vries, blz. 24)

20 Zie ook These III en XIV van Benjamins opstel ‘Über den Begriff der Geschichte’ (I.2, 701, 694)

21 Zie ook: Hent de Vries, blz. 35

Theodor W. Adorno stelt in dit verband: ‘Benjamins Absicht war es, auf alle offenbare Auslegung zu verzichten und die Bedeutungen einzig durch schockhafte Montage des Materials hervortreten zu lassen.’ (Theodor W. Adorno, Charakteristik Walter Benjamins (1950), in: Über Walter Benjamin, Frankfurt am Main 1970, blz. 22)

tijdsbegrip van Benjamin, en zijn kijk op geschiedschrijving die daarmee samenhangt. In Benjamins opstel 'Über den Begriff der Geschichte' laakt hij het idee van een lege, homogene tijd. Geschiedschrijving kan zich dan ook niet tevreden stellen met een historistische causaal-keten van feiten om de tijd mee op te vullen:

'Vergangenes historisch artikulieren heisst nicht, es erkennen 'wie es denn eigentlich gewesen ist'. Es heisst, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.' (I.2, 695)

Wat flitst er op, wat is het gevaar, en wat is dat voor herinnering?

'Das wahre Bild der Vergangenheit *buscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. (...) Denn es ist ein unwiederbringliches Bild der Vergangenheit, das mit jeder Gegenwart zu verschwinden droht, die sich nicht als in ihm gemeint erkannte.' (I.2, 695)

Het ware beeld van het verleden flitst op. Het gevaar is dat dit beeld dreigt te verdwijnen. De herinnering is het moment van herkenning, waarmee het beeld vastgehouden kan worden. Elk heden moet zich opnieuw als in het verleden bedoeld herkennen.

Wanneer het heden zich als in het verleden bedoeld herkent, staat de tijd stil. Benjamin spreekt in dit verband van 'Jetztzeit'. De opgave van de geschiedschrijving is geen andere dan deze stilzetting in een moment van 'Jetztzeit':

'Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet.' (I.2, 701)

Meer dan alleen een verzameling thesen met betrekking tot geschiedschrijving is het opstel 'Über den Begriff der Geschichte' een document over hermeneutiek.<sup>22</sup> Niemand die het werk van Benjamin en zijn geestelijke achtergrond probeert te interpreteren, kan dan ook aan deze thesen voorbij gaan. Deze scriptie wil dan ook geen neutraal-wetenschappelijke, historistische beschrijving 'Es war einmal' zijn, maar veeleer een constructie van 'Jetztzeit': de uitwerking van een intens moment van herkenning, een herkenning van de zeer vroege brieven aan Ludwig Strauss van

---

22 Zie ook: Heinrich Kaulen, *Rettung und Destruktion, Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins*, Tübingen 1987, blz. 198-257

Benjamin in zijn latere opstellen, en een persoonlijke herkenning van mijzelf en de theologie van K.H. Miskotte in Benjamin (zie Bijlage 1). Vanuit deze inspiratie is deze scriptie geschreven, aan deze maat wil zij gemeten zijn - niet aan een historistische meetlat.

## 2. ÜBER DAS PROGRAMM DER KOMMENDEN PHILOSOPHIE (1917)

*Wirklichkeit ist nicht, Wirklichkeit will gesucht und gewonnen sein.*

*Paul Celan*

We schrijven oktober 1917. De Duitse oorlogsmachinerie dendert al drie jaar in volle vaart door Europa. In 1914 is Walter Benjamin aan de krijgsdienst ontkomen door zich bij de keuring als een laffe zenuwlijder voor te doen. Toen hem in januari 1917 weer een oproep voor militaire dienst bereikte, heeft hij, volgens sommigen onder hypnose, ischiasaanvallen gesimuleerd. Hij is opnieuw ongeschikt verklaard en voor enige tijd naar een sanatorium vertrokken om van zijn 'kwaal' te genezen. Daar heeft hij van de doktoren het felbegeerde attest ontvangen, dat een reis naar Zwitserland mogelijk maakte. Uit afkeuring voor de oorlogspolitiek van Duitsland hebben Walter Benjamin en zijn vrouw Dora Pollak besloten te emigreren.

In Zwitserland is Benjamin op zoek gegaan naar een thema voor zijn dissertatie. Hiervoor heeft hij zich opnieuw in de filosofie van Kant verdiept, met wie hij al in zijn studententijd grondig kennismaat had. Naar aanleiding van deze hernieuwde kennismaking schrijft hij in het najaar zijn vriend, de joodse geleerde Gershom Scholem, een brief over het project van de toekomstige filosofie.

Uit deze brief aan Scholem kunnen we Benjamins opvatting over filosofie opmaken. Hij stelt hierin namelijk dat de filosofie tot leer moet worden of zich tenminste bij haar moet inlijven. Het gaat Benjamin dus om de verhouding tussen filosofie en leer: de filosofie moet volgens hem tot leer worden of zich tenminste bij haar inlijven. Het begrip leer roept een religieuze associatie op; wat Benjamin hiermee echter precies bedoelt, wordt in deze brief nog niet duidelijk.

Om dit project te volvoeren kan de filosofie volgens hem niet meer terug achter Kant: in de toekomstige filosofie moet het wezenlijke, het meest typische van dit systeem behouden blijven. Waarin dit typische bestaat kan Benjamin op dit moment nog niet concreet aangeven, maar het houdt verband met 'die tiefste Typik des Denkens der Lehre' (II.3, 937). In het denken van Kant voelt hij namelijk 'das Denken der Lehre selbst ringen' (II.3, 937). Benjamin stelt dan ook:

‘Einzig im Sinne Kants und Platos und wie ich glaube im Wege der Revision und Fortbildung Kants kann die Philosophie zur Lehre oder mindestens ihr einverleibt werden.’ (II.3, 937)

Hoewel het wezenlijke behouden moet blijven, behoeft het systeem van Kant volgens Benjamin wel een nadere uitwerking en zelfs een revisie. Op bepaalde punten is de filosofie van Kant namelijk nog zeer onontwikkeld, met name op het punt van de geschiedfilosofie. Dit blijkt voor Benjamin niet het minst belangrijke punt, als hij stelt,

‘... dass immer die letzte metaphysische Dignität einer philosophischen Anschauung die wirklich kanonisch sein will, sich in ihrer Auseinandersetzung mit der Geschichte am klarsten zeigen wird; m. a. W. in der Geschichtsphilosophie wird die spezifische Verwandtschaft einer Philosophie mit der wahren Lehre am klarsten hervortreten müssen;...’ (II.3, 938)

Het voorlopige resultaat van Benjamins bestudering van de filosofie van Kant is het opstel ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’, dat Benjamin eind 1917 geschreven heeft. In dit opstel heeft hij zijn gedachten over het project van de toekomstige filosofie aan de hand van haar verhouding tot het filosofisch systeem van Kant verder ontwikkeld. Ik wil dit opstel nauwkeurig onderzoeken om te weten te komen, wat Benjamin precies met een filosofie als leer bedoelt.

## *2.1 Over het programma van de komende filosofie*

In dit opstel stelt Benjamin opnieuw dat de toekomstige filosofie aansluiting moet zoeken bij het systeem van Kant. Niet alleen vanwege de historische continuïteit, maar vooral vanwege de systematische draagwijdte van dit systeem:

‘Denn Kant ist von denjenigen Philosophen denen es nicht unmittelbar um den Umfang und die Tiefe, sondern vor Allem, und zu allererst, um die Rechtfertigung der Erkenntnis ging der jüngste und nächst Platon auch wohl der Einzige.’ (II.1, 157)

Filosofische kennis mag volgens Benjamin niet in zichzelf rusten. Zij vindt haar rechtvaardiging nooit onmiddellijk in haar omvang en diepte. De kennis waarvan we ons het zuiverst rekenschap geven is namelijk tegelijk ook de diepste. Zo wordt aan de eis van diepte voldaan door haar met de eis van rechtvaardiging te vereenzelvigen. Om aan de eis van rechtvaardiging te voldoen, moet naar zekerheid worden gezocht, stelt Benjamin. Het criterium van deze zekerheid is de systematische eenheid of de waarheid. Het is Kants eis tot rechtvaardiging door de zekerheid van de systematische eenheid of de waarheid die voor de komende filosofie behouden moet blijven. Aldus heeft Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' de diepste typologie van het denken van de leer in het systeem van Kant concreet onder woorden gebracht.

In dit opstel stelt Benjamin echter ook net als in zijn brief aan Scholem, dat de nieuwe filosofie niet zonder meer kan aansluiten bij het systeem van Kant. Zijn begrip van ervaring is namelijk zeer tijdsgebonden. Volgens Benjamin kunnen we ervaring in pregnantste zin ook 'Weltanschauung' noemen, ofwel de voorstelling van de wereld en haar werkelijkheid. Het ervaringsbegrip van Kant is niets anders dan de wereldbeschouwing van de Verlichting. Deze wereldbeschouwing kende een religieuze en historische blindheid vanwege de afwezigheid van geestelijke autoriteiten. Deze afwezigheid is verantwoordelijk voor een begrip van ervaring dat tot een minimum aan betekenis is gereduceerd, met een verbazingwekkend laag metafysisch gewicht. Juist dit begrip van ervaring ligt aan de kennisleer van Kant ten grondslag en is zo verantwoordelijk voor zijn beslissende dwalingen:

'Die entscheidenden Irrtümer der Kantischen Erkenntnislehre sind wie nicht zu bezweifeln ist auch auf die Hohlheit der ihm gegenwärtigen Erfahrung zurückzuführen,...' (II.1, 160)

De tekortkomingen wat betreft ervaring en metafysica hebben zich namelijk in de kentheorie van Kant gemanifesteerd als grondelementen van een onvruchtbare metafysica, die het domein van een vruchtbare metafysica uitsluit. Een van deze grondelementen is de relatie tussen de kennis en de ervaring enerzijds en het menselijk empirisch bewustzijn anderzijds. Deze veronderstelde relatie heeft grote



gevolgen voor de bepaling van het kennisbegrip.

Zo volgt uit deze relatie de opvatting van kennis als een relatie tussen willekeurige subjecten en objecten. Men heeft immers, naar analogie van het menselijk empirisch bewustzijn, dat natuurlijk objecten tegenover zich heeft, een subject-natuur van het kennende bewustzijn geconstitueerd. Hier komt de voorstelling vandaan van een individueel, lichamenlijk-geestelijk 'ik' dat door middel van de zintuigen gewaarwordingen ontvangt en zich op basis daarvan voorstellingen vormt. Dit theoretische kennisbegrip van Kant is volgens Benjamin echter pure mythologie met een dienovereenkomstig waarheidsgehalte.

Het ervaringsbegrip dat als onvruchtbare metafysica aan dit mythologisch kennisbegrip ten grondslag ligt, is zelf niet minder mythologisch. Benjamin verklaart dit begrip nu nader als de naïeve voorstelling van het ontvangen van waarnemingen van het bewustzijn van de individuele lichamenlijk-geestelijke mens. Wanneer we het begrip van ervaring zo opvatten, is zij slechts voer voor psychologen. Er zijn soorten ervaring die wat de waarheid betreft niet meer waarde hebben dan fantasie of hallucinatie. De psychologie zal echter nooit een waarde-oordeel uitspreken. Benjamin vindt het daarentegen een van de belangrijkste taken van de komende filosofie om het ware criterium voor het waarde-onderscheid van de verschillende soorten bewustzijn vast te stellen.

Benjamin beschouwt het programma van de toekomstige filosofie dan ook als de dubbele taak om enerzijds een nieuw kennisbegrip en anderzijds een nieuw begrip van ervaring, een nieuwe voorstelling van de wereld, te scheppen.<sup>23</sup> Deze begrippen staan echter niet los van elkaar, zodat deze dubbele taak tot een enkele kan versmelten:

‘... unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höheren Erfahrungsbegriffes vorzunehmen’. (II.1, 160)

---

23 Deze dubbele taak wordt door Bernd Witte miskend, als hij de nadruk eenzijdig op de schepping van een nieuw begrip van ervaring legt: ‘In seinem Aufsatz, (...), geht es Benjamin allerdings gerade darum, die Einschränkung des Erfahrungsbegriffs auf den der mathematischen Naturwissenschaften, wie ihn die neukantianische Schulphilosophie vorgenommen hatte, zu überwinden.’ (Bernd Witte, 1985, blz. 32)

Ter verkrijging van dit kennistheoretisch fundament wil Benjamin allereerst in afwijking van Kant het kennisbegrip uitdrukkelijk van het menselijk empirisch bewustzijn onderscheiden. Zo stelt Benjamin tegenover het empirisch bewustzijn een zuiver kennistheoretisch (transcendentiaal) bewustzijn. Hij tekent hierbij aan, dat de term bewustzijn van al het subjectmatige moet worden ontdaan. De verhouding tussen het psychologische bewustzijnsbegrip en dit zuivere kennistheoretische bewustzijn noemt hij een van de hoofdproblemen van de filosofie. De oplossing voor dit probleem kan volgens Benjamin wellicht vanuit de scholastiek worden gereconstrueerd. Deze verwijzing naar de scholastiek verbaast ons niet, als hij in het vervolg stelt dat de filosofie als het alomvattend begrip van deze zuivere kennis God moet denken.

Benjamin spreekt meer expliciet van een autonome oereigen sfeer van deze kennis ten opzichte van het empirische bewustzijn. Kant heeft de kennis in het verlengde van het empirisch bewustzijn steeds opgevat als een relatie tussen subjecten en objecten; deze autonome sfeer is echter een sfeer van algehele neutraliteit met betrekking tot de begrippen subject en object.

De joodse filosoof en neo-Kantiaan Hermann Cohen heeft in zijn boek 'Kants Theorie der Erfahrung' 'das Ding-an-sich' platonisch opgevat als idee. In het verlengde hiervan stelt Benjamin dat de komende filosofie moet aantonen, hoe in het hoogste kennisbegrip<sup>24</sup> de ideeën convergeren.

Voorts beroept Benjamin zich op de denker Hamann uit de romantiek, die de kennis relateerde aan de taal. De grote omvorming en correctie van het eenzijdig mathematisch-mechanisch georiënteerde kennisbegrip van Kant kan daarom alleen in reflectie op zijn talige wezen worden verkregen.

Net zo min als de kennis mag de ervaring volgens Benjamin op het empirisch bewustzijn betrokken worden. Aan echte ervaring gaat dan ook niet het empirisch

---

24 Benjamin spreekt hier weliswaar van een kennisbegrip, maar deze uitdrukking kan niet relexief bedoeld zijn als een opvatting van kennis. Naast kennisbegrip spreekt Benjamin immers ook eenvoudigweg over de kennis en zelfs van de autonome oereigen sfeer van de kennis. Ook ik gebruik de uitdrukking het kennisbegrip in deze scriptie steeds als equivalent van kennis.

bewustzijn vooraf, maar veeleer het begrip van de zuivere kennis:

‘Alle echte Erfahrung beruht auf dem reinen erkenntnis-theoretischen (transzendentalen) Bewusstsein wenn dieser Terminus unter der Bedingung dass er alles Subjekthaften entkleidet sei noch verwendbar ist.’ (II.1, 162, 163)

In de structuur van de zuivere kennis ligt die van de echte ervaring besloten, stelt Benjamin. Alleen vanuit de structuur van de kennis kan de structuur van de echte ervaring ontvouwd worden.<sup>25</sup> Deze ervaring is als echte ervaring door zijn kennis-theoretisch fundament gekwalificeerd, dat wil zeggen: van de gewone, empirische ervaring onderscheiden.

Het alomvattend begrip van het zuiver kennistheoretisch fundament heeft Benjamin God genoemd; de echte ervaring die zich uit dit fundament laat ontvouwen, omvat volgens hem dan ook de ware religie. Uit deze ware religieuze ervaring blijkt net als uit het nieuwe kennisbegrip Benjamins kritische verhouding tot het empirisch bewustzijn; van de ervaring van de ware religie is namelijk ‘weder Gott noch Mensch Objekt oder Subjekt der Erfahrung’ (II.1, 163).

De ware religieuze ervaring laat zich slechts afleiden uit het begrip van de zuivere kennis. Met andere woorden: de werkelijkheid van dit begrip van kennis gaat aan de mogelijkheid van religieuze ervaring vooraf. Benjamin noemt het nieuwe ervaringsbegrip, gefundeerd op de nieuwe voorwaarden van de kennis, ook letterlijk ‘der logische Ort und die logische Möglichkeit der Metaphysik’ (II.1, 163). Aldus vat Benjamin het programma van de komende filosofie als volgt samen:

‘... die Auffindung oder Schaffung desjenigen Erkenntnisbegriffes der, indem er zugleich auch den Erfahrungsbegriff *ausschliesslich* auf das Transzendente Bewusstsein bezieht, nicht allein mechanische sondern auch religiöse Erfahrung logisch ermöglicht. Damit soll durchaus nicht gesagt sein dass die

---

25 Niet alleen de dubbele taak om zowel een nieuw kennisbegrip als een nieuw ervaringsbegrip te scheppen wordt door Bernd Witte miskend (zie noot 1), maar daarmee ook het karakter van het kennisbegrip als voorwaarde voor het ervaringsbegrip. Zo kan Witte in ander verband de interne volgorde van kennis en ervaring dan ook volledig omkeren, als hij stelt ‘... dass die Geschichte der Erfahrungsbereich ist, aus dem heraus eine höchste metaphysische Erkenntnis in derselben Weise kritisch gesichert werden kann, wie dies Kant für seinen Wahrheitsbegriff von der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung her tut.’ (Bernd Witte, 1976, blz. 13)

Erkenntnis Gott, wohl aber durchaus dass sie die Erfahrung und Lehre von ihm allererst ermöglicht.' (II.1, 164)

Zo valt na de brief aan Scholem in dit verband opnieuw het begrip leer: het nieuwe kennisbegrip maakt de ervaring van God en zijn leer mogelijk. Benjamin stelt namelijk dat met dit kennisbegrip een ervaringsbegrip correspondeert waarvan de kennis leer is: de leer van God. De filosofie die dit kennisbegrip tot stand brengt zou volgens Benjamin dan ook eigenlijk als theologie moeten worden gekarakteriseerd of nog daarboven staan. Maar hoe zit het dan met de filosofische leer, waarover Benjamin aan Scholem schreef?

Niet alle ervaring die aan het zuivere kennisbegrip ontspringt is religieuze ervaring; de religieuze ervaring is in wezen niets anders dan de ultieme vorm van de echte ervaring. Gaan de lagere vormen van de echte ervaring ook samen met een bepaalde leer? In een enkele maanden later geschreven aanvulling op 'Über das Programm der kommenden Philosophie' onderscheidt Benjamin inderdaad tussen een leer van de filosofie en een leer van de religie. De filosofische leer die Benjamin in zijn brief aan Scholem voor ogen heeft, begrijpen we nu dus als de kennis van de (niet-religieuze) echte ervaring.

We maken de balans op. Met behulp van het nieuwe zuivere kennisbegrip kan de filosofie dus tot leer worden, zoals Benjamin reeds in zijn brief aan Scholem op het oog had. We verstaan het begrip filosofische leer nu beter als de kennis van de echte ervaring die aan het zuivere kennisbegrip ontspringt. Deze formulering blijft echter ook tamelijk vaag: wat is dat dan precies voor zuiver kennisbegrip en wat moeten we ons bij deze echte ervaring voorstellen? Zetten we de gegevens over het zuivere kennisbegrip op een rijtje, dan komen we tot het volgende resultaat:

Het alomvattend begrip van de zuivere kennis is God. Deze kennis heeft voorts een talige structuur, waarin de ideeën convergeren. Het meest in het oog springende kenmerk van het nieuwe kennisbegrip laat zich uit zijn strikte afgrenzing ten opzichte van het kennisbegrip van Kant afleiden: het nieuwe kennisbegrip is op geen enkele wijze op het empirisch bewustzijn betrokken zoals het kennisbegrip van

Kant. In plaats van deze betrekking op het empirisch bewustzijn stelt Benjamin een autonome oereigen sfeer van de zuivere kennis, met als kenmerk een algehele neutraliteit ten opzichte van de subject-objectterminologie. Daarbij zou dit nieuwe kennisbegrip als revisie van het kennisbegrip van Kant een verdere uitwerking van diens systeem op het gebied van tijd en geschiedenis betekenen, volgens de brief van Benjamin aan Scholem. Tenslotte: enerzijds legt Benjamin alle nadruk op dit niet-empirische karakter van het nieuwe zuivere kennisbegrip, anderzijds komt dit nieuwe kennisbegrip ook naar voren als het fundament van echte ervaring, en daarmee van de mogelijkheid van een filosofische leer.

De precieze betekenis van deze verschillende kenmerken van het nieuwe kennisbegrip, als ook hun achtergrond en onderling verband, kunnen we uit 'Über das Programm der kommenden Philosophie' niet opmaken. De voorstelling van Benjamins nieuwe kennisbegrip is tot nu toe dan ook enigszins abstract gebleven.<sup>26</sup> Dit geldt al helemaal voor de voorstelling van een filosofie als leer van de echte ervaring die aan het zuivere kennisbegrip ontspringt. In de volgende vier paragrafen wil ik daarom proberen om dit kennisbegrip iets concreter voor ogen te krijgen. Zo waag ik in de volgende paragrafen dan ook de poging om de verschillende eigenschappen van het zuivere kennisbegrip aan de hand van andere vroege teksten te begrijpen. Het resultaat van deze poging zal in de laatste drie paragrafen worden aangewend voor de beantwoording van de vraag naar de precieze aard, methode en vorm van de filosofische leer.

## 2.2 *De zuivere taal van de naam*

We beginnen met Walter Benjamins opstel 'Über die Sprache überhaupt und über

---

26 Richard Wolin stelt in dit verband: 'In the *Programm* essay, then, Benjamin's conception of what in fact would constitute a superior idea of experience is phrased only in the negative, in opposition to the dominant scientific schools of thought. Only in the final paragraph does he advance a more determinate image of what it is that would differentiate his conception of religious knowledge from numerous other conceptions. But even these remarks remain highly allusive and do not stand on their own.' (Richard Wolin, blz. 36)

die Sprache des Menschen' uit 1916. Dit opstel is het resultaat van een discussie met Scholem over het wezen van de taal. In dit opstel zet Benjamin zich op polemische wijze uiteen met zowel de burgerlijke taalopvatting als de mystieke taaltheorie. In 'Über das Programm der kommenden Philosophie' werd sterk de nadruk gelegd op het talige karakter van de kennis. Het verbaast ons daarom niet, dat Benjamin dit taaltheoretisch opstel tegelijk een 'erkenntnistheoretisch Versuch' (II.3, 932) heeft genoemd. Om Benjamins begrip van de zuivere kennis iets duidelijker voor ogen te krijgen, wil ik we dan ook allereerst bij dit opstel aanknopen.

Opnieuw moeten we uitwijken naar Benjamins persoonlijke correspondentie met Scholem voor de precieze opzet van dit opstel:

'Im übrigen aber versuche ich in dieser Arbeit mich mit dem Wesen der Sprache auseinander zu setzen und zwar - soweit ich es verstehe: in immanenter Beziehung auf das Judentum und mit Beziehung auf die ersten Kapitel der Genesis.' (II.3, 931)

Benjamin knoopt in 'Über der Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' inderdaad expliciet bij de eerste hoofdstukken van Genesis aan om het wezen van de menselijke taal op het spoor te komen. Zo stelt Benjamin allereerst dat in het zogenoemde tweede scheppingsverhaal de schepping van de mens niet door het woord heeft plaatsgevonden, maar met behulp van een gegeven materiaal. De taal wordt deze mens als *gabe* geschonken. Hierdoor wordt de mens volgens Benjamin boven de natuur verheven.

In het eerste scheppingsverhaal neemt de mens een niet minder unieke positie in. Benjamin spreekt hiervan een drievoudige ritmiek van de schepping van de natuur: Er zij - Hij maakte (schiep) - Hij noemde. Uit deze combinatie van spreken, maken en noemen blijkt de diepe band tussen de scheppingsdaad en de taal. Benjamin stelt dat de kennende naam waarmee God benoemt ten diepste identiek is met zijn scheppende woord. Alleen in God is de taal woord en naam tegelijk, schepping en kennis. In de schepping van de mens tenslotte is sprake van een geheel andere drievoudige ritmiek. Hier klinkt slechts drie keer 'Hij schiep'. Zo blijkt ook uit het eerste scheppingsverhaal dat God de mens niet uit het woord geschapen heeft. Uit

dit scheppingsverhaal blijkt tevens dat God de mens niet heeft benoemd.

Waarom heeft God de mens niet uit het woord geschapen, noch met een naam benoemd? In het antwoord op deze vraag schuilt volgens Benjamin het wezen van de menselijke taal:

‘Er wollte ihn nicht der Sprache unterstellen, sonder im Menschen entliess Gott die Sprache, die *ihm* als Medium der Schöpfung gedient hatte, frei aus sich. Gott ruhte als er im Menschen sein Schöpferisches sich selbst überliess. Dieses Schöpferische, seiner göttliche Aktualität erledigt, wurde Erkenntnis. Der Mensch ist der Erkennende derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist. Gott schuf ihn sich zum Bilde, er schuf den Erkennenden zum Bilde des Schaffenden.’ (II.1, 149)

God heeft zijn scheppende taal in de mens vrijgelaten. Zijn scheppende taal is de mens echter tot kennende taal geworden. Met deze kennis kan de mens de dingen met namen benoemen. De naam is dan ook het wezen van de menselijke taal. Deze naam is niets anders dan een afspiegeling van het goddelijke woord; de diepste afspiegeling van dit goddelijk woord in de menselijke naam is de eigenaam: ‘... der Eigename ist Wort Gottes in menschlichen Lauten.’ (II.1, 150)

In Genesis kunnen we inderdaad lezen hoe God de mens in het paradijs vervolgens opdraagt de dingen bij hun naam te noemen. Met deze opdracht is niets meer of minder gemoeid dan de verlossing van de natuur:

‘Sprachlosigkeit: das ist das grosse Leid der Natur (und um ihrer Erlösung willen ist Leben und Sprache des *Menschen* in der Natur, nicht allein, wie man vermutet, des Dichters).’ (II.1, 155)

In ‘Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen’ stelt Benjamin bovendien, dat de burgerlijke opvatting van taal, die zich veelal tot de menselijke taal beperkt, steeds het woord als het middel van de mededeling beschouwt, de zaak als haar object en de mens als haar adressaat. Daarentegen kent de taal in de brede opvatting van Benjamin, die zich niet tot de menselijke taal beperkt, geen middel, geen object en geen adressaat van de mededeling. Dit onmiddellijk karakter heeft bij uitstek de menselijke naam:

‘Der Name ist dasjenige, *durch* das sich nichts mehr, und *in* dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt.’ (II.1, 144)

In de naam is de taal niet alleen geen middel tot mededeling, maar de absolute mededeelbaarheid zelf. Dit verklaart de onvergelykbaar hoogstaande positie van de menselijke taal. De taal van de mens als de kennis van de naam noemt Benjamin dan ook wel ‘die Sprache der Sprache’ (II.1, 144) en ‘die reine Sprache’ (II.1, 144). In dit verband wijst Benjamin ook op de magie van de taal. Uit het onmiddellijk karakter van de taal volgt namelijk haar oneindigheid:

‘Denn gerade, weil *durch* die Sprache sich nichts mitteilt, kann, was *in* der Sprache sich mitteilt, nicht von aussen beschränkt oder gemessen werden, und darum wohnt jeder Sprache ihre inkommensurable einzigartete Unendlichkeit inne. Ihr sprachliches Wesen, nicht ihre verbalen Inhalte bezeichnen ihre Grenze.’ (II.1, 143)

Omdat de taal geen middel tot mededeling is, kan zij niet van buitenaf begrensd worden. Zij vindt haar grens niet in haar verbale inhoud, maar in haar talig wezen. De taal is op incommensurabele wijze oneindig, stelt Benjamin.

Benjamin betreft zich in ‘Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen’ niet alleen op het eerste en tweede scheppingsverhaal, ook de zondeval speelt een belangrijke rol. De onmiddellijke taal die de mens in het paradijs heeft gesproken is volgens Benjamin volmaakt kennend geweest. Deze paradijselijke toestand is echter met de zondeval verloren gegaan. Deze zondeval was het gevolg van het eten van de vruchten van de boom van de kennis van goed en kwaad. Deze kennis van goed en kwaad is strikt onderscheiden van de kennis van de naam. De objectiviteit van de kennis van de naam wordt gewaarborgd door God, terwijl de kennis van goed en kwaad volgens Benjamin kennis van buitenaf is. Benjamin noemt deze kennis in diepste zin ‘nichtig’; had God immers op de zevende dag niet gezegd, dat de schepping goed was?

‘Die Erkenntnis der Dingen beruht im Namen, die des Guten und Bösen ist aber in dem tiefen Sinne, (...) “Geschwätz”...’ (II.1, 153)

Met het eten van de vruchten van de boom van de kennis van goed en kwaad is de



naam buiten zichzelf getreden; in deze kennis wordt de naam prijsgegeven. Dit moment is volgens Benjamin niets anders dan de geboortestonde van het menselijke woord. De karakteristiek van het menselijke woord is, dat het *iets* moet medelen. De menselijke taal als taal van het woord kent dus wèl een object van de mededeling. Dit uitdrukkelijk bemiddelende woord is dan ook geen afspiegeling meer van het onmiddellijke, het scheppende woord van God in de naam, maar een slechte parodie hierop.

De zondeval is niet alleen de oorsprong van de taal als middel, maar ook van het vermogen tot abstractie, voegt Benjamin er nog aan toe. Alleen de naam biedt de grond waarin de concrete elementen van de taal wortelen. Goed en kwaad staan echter als naamloos buiten de namentaal.

Tot zover het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen'. Op welke manier kan dit opstel als kennistheoretische poging bijdragen tot beter begrip van de zuivere kennis uit 'Über das Programm der kommenden Philosophie'?

Volgens Benjamin is de menselijke taal na de zondeval de kennis van het woord. Hier is de taal tot middel geworden, tot mededeling van iets, van een object. Deze kennis van het woord is volgens mij analoog aan het kennisbegrip van Kant, dat hij naar analogie van het empirisch bewustzijn constitueerde als een relatie tussen willekeurige subjecten en objecten.

De zuivere taal van de mens in het paradijs als de kennis van de naam kende daarentegen bij uitstek geen object van de mededeling. Deze kennis van de naam wil ik dan ook gelijkstellen aan Benjamins nieuwe begrip van de zuivere kennis, waarvan de sfeer zich immers aan gene zijde van de subject-objectterminologie zou bevinden. Ook het in beide gevallen terugkerende adjectief zuiver wijst mijns inziens op een identificatie.

De aard en herkomst van deze kennis van de naam heeft Benjamin aan de hand van de twee scheppingsverhalen van Genesis verklaard: deze kennis is een directe afspiegeling van het goddelijke scheppingswoord. Wanneer we een en ander op het begrip van de zuivere kennis betrekken, begrijpen we nu wat Benjamin bedoelt met

de abstracte formulering in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' dat God het alomvattend begrip van de zuivere kennis is. Benjamin bedoelt met deze uitdrukking niet dat het nieuwe kennisbegrip zelf God is. Evenmin heeft hij echter een puur menselijke kennis in gedachten waar God slechts als overkoepelend begrip of perspectivisch verdwijnpunt boven zweeft. Dat God het alomvattend begrip van de zuivere kennis is, betekent niets anders dan dat de zuivere kennis als een afspiegeling zijn oorsprong en vermogen direct in God heeft.

Deze God stelt Benjamin hier voor als de God van Genesis, die de dingen uit zijn woord geschapen heeft. Dit scheppingswoord heeft hij tenslotte in de mens vrijgelaten. Hiermee is de mens niet het vermogen tot scheppen gegeven, maar wel het vermogen tot kennen van de schepping. Deze kennis verwerkelijkt zich in het noemen van de namen. Zo verklaart het alomvattend begrip van de kennis ook tegelijk zijn talig karakter, waar Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' ook de nadruk op legt.

Het talig karakter van de kennis leidt Benjamin in 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' ook nog op een andere wijze uit zijn alomvattend begrip af.

In de mystiek beschouwt men het niet-talige, het onuitsprekelijke steeds tegelijk als het hoogst-geestelijke. Benjamin polemiseert echter met deze opvatting als hij de verhouding van omgekeerde evenredigheid tussen taligheid en geestelijkheid bestrijdt:

'Denn hier lautet die Thesis: je tiefer, d.h. je existenter und wirklicher der Geist, desto aussprechlicher und ausgesprochener, wie es denn eben im Sinne dieser Gleichsetzung liegt, die Beziehung zwischen Geist und Sprache zur schlechthin eindeutigen zu machen, so dass der sprachlich existenteste, d.h. fixierteste Ausdruck, das sprachlich Prägnanteste und Unverrückbarste, mit einem Wort: das Ausgesprochenste zugleich das reine Geistige ist.' (II.1, 146)

Benjamin stelt dan ook het talige wezen en het geestelijke wezen van de dingen aan elkaar gelijk, (nadat hij ze eerst nadrukkelijk heeft onderscheiden). Deze gelijkstelling leidt allereerst tot een trapsgewijze indeling van alle zijn, die naar de scholastiek

verwijst. (Heeft Benjamin hieraan gedacht, toen hij stelde dat een antwoord op de vraag naar de verhouding tussen het zuivere kennistheoretisch bewustzijn en het psychologisch bewustzijnsbegrip wellicht alleen in de scholastiek gevonden kon worden?) De gelijkstelling van het talig en het geestelijk wezen heeft bovendien een grote metafysische draagwijdte door haar verwijzing naar het begrip openbaring. Openbaring is immers het hoogste geestelijke domein van de religie, dat tegelijk als enige het onuitsprekelijke niet kent, stelt Benjamin. Integendeel, het is een bij uitstek talig gebeuren.

De zuivere kennis met God als zijn alomvattend begrip is natuurlijk een zuiver-geestelijk begrip bij uitstek. Uit Benjamins gelijkstelling van het geestelijke en het talige, onder verwijzing naar het begrip openbaring, kunnen we dus nogmaals het talig karakter van de kennis afleiden.

Aldus heeft 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' niet alleen God als alomvattend begrip van de zuivere kennis verheldert, maar ook haar talige karakter. Met dit talig karakter hangt volgens Benjamin een bepaalde incomensurabiliteit samen. Dit houden we in ons achterhoofd.

### *2.3 Dualisme versus monisme*

Het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' heeft God als het alomvattend begrip van de zuivere kennis geconcretiseerd. Hieruit is echter gebleken dat deze bepaling geen bijzaak maar een tamelijk elementair en oorspronkelijk gegeven is. Zo elementair namelijk dat een andere bepaling van de zuivere kennis, namelijk zijn talig karakter, zich hier uit laat afleiden. Kunnen uit deze elementaire bepaling misschien ook de overige kenmerken van het zuivere kennisbegrip worden verklaard, zoals bijvoorbeeld zijn autonome oereigen sfeer aan gene zijde van het empirisch bewustzijn? Om deze vraag te beantwoorden neem ik in deze paragraaf Benjamins opvatting over God en het goddelijke onder de loep. Hiervoor moeten we ons wenden tot het opstel 'Dialog über die Religiosität der

Gegenwart' uit 1912. In deze fictieve dialoog tussen een ik-persoon en zijn vriend heeft Benjamin zich op de meest uitvoerige wijze met het fenomeen religie uiteengezet. Het gegeven dat we bepaalde uitspraken van de ik-persoon ook in Benjamins correspondentie aantreffen, verleent ons naar mijn idee het recht deze ik-persoon met de auteur te identificeren.

In dit opstel spreekt de vriend zijn positieve waardering uit voor de pantheïstische, monistische levensvisie:

'Aber im Pantheismus haben wir die gemeinsame Seele aller Einzelheiten, alles Isolierten gefunden. Wir können auf alle obersten göttlichen Zwecke verzichten, denn die Welt, die Einheit alles Mannigfaltigen, ist der Zweck der Zwecke.' (II.3, 20)

Hier spreekt de moderne Verlichtings-mens die de onwetendheid van de Middeleeuwen achter zich heeft gelaten. De moderne wetenschap heeft alle geloof aan een hoger goddelijk doel als irrationeel ontmaskerd en tegelijkertijd de mens een groot ontzag voor de vernunftigheid van het 'wereldgebouw' bijgebracht. De moderne mens zwelgt in dit ontzag als een trotse heerlijke levensvreugde en beschouwt de wereld als doel in zichzelf, als in zichzelf volkomen:

'Wir sind eben weltlich geworden, mein Lieber, und es wird Zeit, dass auch die Mittelalterlichsten Köpfe das merken. Wir geben den Dingen ihre eigene Weihe, die Welt ist vollkommen in sich.' (II.1, 18)

In een wereld die in zichzelf volkomen is, kan de moderne mens niet anders dan zich thuis voelen. De vriend spreekt dan ook van 'jenes allgöttliche Naturgefühl' (II.1, 21) als 'ein seltenes 'Heimatgefühl' (II.1, 22). De mens kan zich ook volledig aan de loop der dingen overgeven; waar de natuur goddelijk is, is haar natuurlijke noodwendigheid dat ook:

'Mit misstrauischer logischer Schärfe werden Sie niemals das Wunderbare des Pantheismus verstehen, dass in ihm gerade das Hässliche und Schlechte als Notwendiges und daher Göttliches erscheint.' (II.1, 22)

Het mensbeeld van deze moderne, pantheïstische levensopvatting staat in het teken van de bevrijding van de religieus-sociale verplichting, van de religie als hoedster der

zedelijkheid. De vrije mens is zedelijk zelfstandig, waarbij deze zedelijkheid als iets vanzelfsprekends wordt gesteld:

‘Ist das keine Kultur, wenn wir etwas aus den Höhen pathetischer Freiwilligkeit zum Selbstverständlichen herabziehen. Ich sollte meinen, alle Kultur beruhe darauf, dass Göttergebote zu menschlichen Gesetzen werden. Welch überflüssige Kraftanstrengung, alles aus dem Metaphysischen zu beziehen!’  
(II.1, 19)

Dit stadium van vrijheid is echter nog niet bereikt, stelt de vriend; we bevinden ons nu nog in een overgangsstadium.

Hierover spreekt de ik-persoon zijn grote opluchting uit:

‘Gott sei Dank! Mir graust vor dem Bild sittlicher Selbständigkeit, das Sie beschwören. Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sagt Kant.’ (II.1, 20)

Benjamin weigert dus onze plichten als menselijke wetten te verstaan. Het beeld van de mens die zich zelfstandig als God de wet voorschrijft, wordt door hem niet gedeeld. In plaats van dit monistisch begrip van de mens, stelt Benjamin dan ook het dualisme:

‘Der Religion liegt ein Dualismus zu Grunde, ein inniges Streben nach Vereinigung mit Gott.’ (II.1, 22)

Wat betekent dit dualisme? En hoe verhoudt het zich tot het monistische pantheïsme? Hierin geldt: alles is één, alles is goddelijk. Het dualisme nu gaat niet uit van een eenheid, maar van een tweehed. Het dualisme leeft van de onderscheiding tussen het goddelijke en het niet-goddelijke: zoals de mens niet goddelijk is, zo is ook de wereld niet in zichzelf volkomen.<sup>27</sup> De neiging om de wereld als doel in zichzelf te beschouwen wordt door Benjamin dan ook scherp veroordeeld:

‘Bemerken Sie, wie man den Selbstzweck, diese letzte Heiligung eines Zieles herabreisst? Wie jedes einzelne, das nicht klar und ehrlich erkannt wird,

---

27 Vergelijk ook Benjamins opstel ‘Das Dornröschen’ uit 1911: ‘... und jung ist ein Mensch, solange er sein Ideal noch nicht völlig in die Wirklichkeit umgesetzt hat. Das ist das sichere Zeichen des Alters: im Gegebenen das Vollkommene zu sehen.’ (II.1, 11)

“Selbstzweck” wird. Weil wir jämmerlich arm an Werten sind, isolieren wir alles. Dann wird aus der Not die obligate Tugend gemacht. Kunst, Wissenschaft, Sport, Geselligkeit - bis zum lumpigsten Individuum geht er hinunter, dieser göttliche Selbstzweck.’ (II.1, 17)

Het verschil tussen het monisme en het dualisme is dus niet alleen dat het dualisme uitgaat van tweeheid in plaats van eenheid. Het verschil is ook de reikwijdte van deze begrippen; terwijl de algoddelijke eenheid van het monisme strikt betrekking heeft op mens en wereld en afziet van elk hoger goddelijk doel, accentueert Benjamins dualisme juist het goddelijke ‘Selbstzweck’ tegenover de niet-goddelijke mens en wereld. In plaats van het algoddelijke natuurgevoel van het pantheïsme stelt Benjamin dan ook het inzicht van de romantiek in de nachtzijde van al het natuurlijke:

‘Wir haben die Romantik gehabt und ihr verdanken wir die kräftige Einsicht in die Nachtseite des Natürlichen: es ist nicht gut im Grunde, es ist sonderbar, grauenhaft, furchtbar, scheusslich - gemein.’ (II.1, 22)

Benjamin waarschuwt dan ook ernstig voor een algehele overgave aan de natuur en haar loop der dingen. Deze vertrouwensvolle berusting in de noodwendigheid der loop der dingen, de vereenzelving van God en lot, zal tot niets leiden:

‘Nach dem Stande unserer Kultur soll und muss auch die soziale Arbeit statt heroisch-revolutionären Strebungen, sich einem evolutionistischen Gange unterwerfen. Aber ich sage Ihnen das *eine*: Wehe, wenn man darüber das Ziel vergisst, sich vertrauensvoll dem fast Krebsartigen Gang der Evolution anheimgibt.’ (II.1, 25)

In het midden van de pantheïstische religie staat steeds de moderne mens, die de dingen hun eigen wijding geeft. Deze mens is het onmisbare centrum van de algehele consecratie van de wereld en de noodwendigheid der loop der dingen. De mythe van de algoddelijke natuur en geschiedenis wordt door Benjamin dan ook uiterst scherp doorgeprikt als een ongekende zelfverhoging van de mens tot God:

‘Denn natürlich - ohne ein bisschen unpathetisches, ich meine leidloses Übermenschentum geht es nicht ab. Wo Schöpfung göttlich ist, da ist der Herr der Schöpfung es natürlich erst recht.’ (II.1, 23)

Benjamins dualistische levensopvatting waarvan hij in de brief aan Ludwig Strauss gewag maakt, mogen we dus kort en goed opvatten als de dualiteit van schepper en schepping, waarbij met dualiteit een onophefbaar kwalitatief onderscheid bedoeld is. In dit dualisme worden de wereld en de mens ten opzichte van het pantheïsme ontgoddelijkt. Dit dualisme maakt het godsgeloof aan mens en wereld onmogelijk, zodat Benjamin zijn religieuze positie als volgt kan samen vatten:

‘Ich glaube an unsere eigene Skepsis, unsere eigene Verzweiflung.’ (II.1, 24)

Benjamin beschouwt dit dualisme als de nieuwe vorm van religiositeit.

We vragen ons nu af: wat zijn de consequenties van een hetzij monistische, hetzij dualistische positie voor een kennisbegrip waarvan God het alomvattend begrip is? In de monistische visie is de mens en zijn wereldervaring in zichzelf goddelijk. Een kennisbegrip waarvan God het alomvattend begrip is, kan dan dus zonder problemen in het verlengde van het menselijk empirisch bewustzijn geconstitueerd worden. Zo heeft Benjamin het pantheïsme al in ‘Dialog über die Religiosität der Gegenwart’ al gesignaleerd en als gevoelsverheerlijking herkend:

‘Eine Göttlichkeit, die allerorten ist, die wir jedem Erlebnis und jedem Gefühl mitteilen, ist Gefühlsvergoldung und Profanation.’ (II.1, 22)

Zijn geprekspartner geeft dit ook ruitelijk toe, als hij in één adem over de mateloosheid van het menselijk gevoel en de oneindigheid van de religie spreekt:

‘Die Gefühle gehen ins Uferlose, und der Gegenstand der Religion ist die Unendlichkeit. Soviel bringe ich von meinem Pantheismus mit.’ (II.1, 27)

In een dualistische opvatting, waarin noch de wereld, noch de mens goddelijk is, kan een kennisbegrip met God als alomvattend begrip nooit zonder meer in het verlengde van het menselijk empirisch bewustzijn worden opgevat. We begrijpen nu waarom Benjamin in ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ dit zuivere kennisbegrip een betrekking op het empirisch bewustzijn uitdrukkelijk moest ontzeggen.<sup>28</sup> Daarom moet Benjamin zijn zuivere kennisbegrip dan ook

---

28 Bernd Witte over het onderscheid tussen de zuivere kennis en het menselijk empirisch bewustzijn: ‘Indem die Aufklärung das absolute Erkenntnisobjekt nach dem Bilde des menschlichen entwirft, reproduziert sie in der Erkenntnistheorie den Subjekt-Objekt-Gegensatz, wie er sich dem empirischen Bewusstsein spontan darstellt. Aus der Einsicht in

expliciet van het empirisch kennisbegrip van Kant onderscheiden. Niet toevallig worden de zwakke punten in zijn filosofisch systeem op zijn gebondenheid aan de wereldbeschouwing van de Verlichting teruggedrukt...

In een dualistische religieuze positie kan het zuivere kennisbegrip met God als alomvattend begrip, niet alleen niet uit het menselijk empirisch bewustzijn worden afgeleid, maar ook niet uit de geschapenheid überhaupt. Dit zuivere kennisbegrip kan dan ook tot niets anders worden herleid dan een gave Gods, zoals we ook in 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' gezien hebben. Deze gave Gods representeert ten opzichte van de hele schepping een volstrekt autonome werkelijkheid.

#### *2.4 Gevulde ervaring*

In de vorige paragraaf heb ik het niet-empirisch karakter van Benjamins begrip van de zuivere kennis uit zijn dualistische levensopvatting verklaard. We vragen ons nu echter af, hoe Benjamin dit zuivere kennisbegrip in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' tegelijk het kennistheoretisch fundament van echte ervaring kan noemen. Sleuteltekst bij de beantwoording van deze vraag is mijns inziens het opstel 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend' uit 1914, sleutelwoord is het woord 'heilig'.

Benjamin stelt in dit opstel de jeugd als het centrum van het nieuwe begrip van religiositeit, dat hij in 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' als het dualisme onder woorden heeft gebracht. Ook in dit opstel is deze dualistische levensopvatting dus voorondersteld. Tegelijk wordt in dit opstel aan dit begrip van dualisme iets wezenlijks toegevoegd. Deze toevoeging blijkt uit Benjamins beschrijving van het leven van de nieuwe jeugd als 'ein schwer verständliches Leben, voller Hingabe und

---

die geschichtliche Bedingtheit dieser Denkweise, möchte Benjamin über sie hinausgehen.' (Bernd Witte, 1976, blz. 8) Witte gaat hier geheel en al aan het dualisme voorbij en daarom is zijn stelling mijns inziens niet accuraat genoeg.



Misstrauen, Verehrung und Skepsis, Selbstaufopferung und Ichsucht':

'Kein Ding, keinen Menschen darf sie verwerfen, denn in jedem (in der Litfasssäule und im Verbrecher) kann das Symbol oder der Heilige erstehen. Und doch - an niemandem darf sie sich ganz verschenken, niemals ihr Inneres im Helden, den sie verehrt, und im Mädchen, das sie liebt, ganz wiederfinden. Denn die Beziehung des Helden und der Geliebten zum Letzten, Wesentlichen: zum Heiligen sind dunkel und ungewiss. Ungewiss unser eigenes Ich, das wir in der Wahl noch nicht fanden.' (II.1, 73, 74)

Het leven van nieuwe jeugd vat Benjamin dus samen als een leven van grenzenloze scepsis. Deze scepsis is echter paradoxaal genoeg niets anders dan een grenzenloos vertrouwen, stelt hij. De scepsis van de nieuwe jeugd, haar onmacht om te kiezen tussen het heilige en verworpenen, spiegelt zich namelijk in het vertrouwen dat deze keus geopenbaard zal worden:

'Umgeben vom Chaos der Dinge und Menschen, deren keine geheiligt, keine verworfen sind, ruft sie nach Wahl. Und wird nicht eher aus tiefstem Ernst wählen können, bis die Gnade das Heilige und Unheilige neu geschaffen hat. Sie vertraut, dass Heiliges und Verdammtes sich in dem Augenblick offenbaren, da ihr gemeinsamer Wille zur Wahl sich auf das höchste gespannt hat.' (II.1, 73)

Wat voegt Benjamin met deze beschrijving van het leven van de nieuwe jeugd precies toe aan het dualisme zoals hij dat in 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' geïntroduceerd heeft?

In 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' werd de stelling verworpen als zou de wereld in zichzelf goddelijk zijn. We begrijpen nu dat dit 'in zichzelf' een onmisbare toevoeging is. Immers, volgens 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend' is de betrekking van de menselijke levenswerkelijkheid op het goddelijke weliswaar donker en ongewis, maar als zodanig niet ondenkbaar. Benjamins dualistische opvatting houdt dus zeker geen statische oppositie tussen het goddelijke en het menselijke in, waarin beide entiteiten een volstrekt gescheiden leven leiden. De grond van de betrekking tussen het goddelijke en het menselijke is echter geen andere dan de

goddelijke genade, zo leert 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend'. Dat wil zeggen dat het initiatief tot deze betrekking eenzijdig bij het goddelijke ligt. De betrekking is dus niet wederkerig in die zin dat er een wisselwerking plaats kan vinden, waarbij het menselijke zich op het goddelijke betreft. Benjamin noemt deze betrekking heiliging of, in zijn negatieve vorm, verwerping. De mens kan niets anders doen dan hopen dat deze heiliging of verwerping zich openbaart.

Het surplus van 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend' ten opzichte van 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' kunnen we dus als volgt samenvatten: de mens en zijn wereldervaring zijn weliswaar nooit uit zichzelf op het goddelijke betrokken; deze betrekking kan echter wel door een goddelijke actie van heiliging tot stand worden gebracht. Dit begrip van het dualisme is echter in aanzet reeds aanwezig in 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart', als Benjamin het dualisme 'ein inniges Streben nach Vereinigung mit Gott' (II.1, 22) noemt, met dien verstande dat deze vereniging geheel en al een kwestie van goddelijke genade is, en het verschil tussen God enerzijds en mens en wereld anderzijds niet opheft.

We hebben gezien hoeveel er Benjamin vanwege zijn begrip van dualisme aan gelegen was in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' elke betrekking van het zuivere kennisbegrip op juist het empirisch bewustzijn te ontkennen. In dit opstel heeft Benjamin tevens de ervaring van de Verlichting in pregnantste zin 'Weltanschauung' genoemd; geldt dit niet ook in het algemeen voor alle ervaring? We kunnen de ervaring daarom volgens mij als de representant van de menselijke levenswerkelijkheid bij uitstek beschouwen. De betrekking van het goddelijke op de menselijke levenswerkelijkheid zal zich naar verwachting dan ook allereerst in de menselijke ervaring manifesteren.

Uit Benjamins dualistische levensopvatting hebben we afgeleid waarom Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' het zuivere kennisbegrip met God als alomvattend begrip een empirische basis moest ontzeggen. Door het begrip van het dualisme als een tweehed met het oogmerk van vereniging door goddelijke genade, begrijpen we nu echter ook hoe hij in dezelfde tekst kan stellen dat uit dit zuivere kennisbegrip echte ervaring onthouden kan worden. Deze relatie tussen het

zuivere kennisbegrip en de menselijke ervaring verstaan we nu als een betrekking vanuit het goddelijke op de menselijke ervaring in een actie van heiliging.

We vragen ons nu alleen nog af, waarom Benjamin het zuivere kennisbegrip in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' niet simpelweg een fundament van ervaring, maar van *echte* ervaring noemt. Waarin is deze echte ervaring van de gewone ervaring onderscheiden? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, wil ik aanknopen bij Benjamins opstel "Erfahrung" uit 1913.

In dit opstel onderscheidt Benjamin allereerst in overeenstemming met zijn dualistische levensopvatting de hogere waarden nadrukkelijk van de ervaring als inbegrip van al het menselijke. Op de vraag 'kunnen de hogere waarden ervaren worden?' antwoordt hij beslist:

'O nein, denn das kann man ja nicht erfahren. Aller Sinn, das Wahre, Gute, Schöne ist in sich selbst gegründet; was soll uns da die Erfahrung?' (II.1, 54, 55)

Benjamin stelt hier onomwonden '... dass es etwas anderes gibt als Erfahrung, dass es Werte gibt - unerfahrbare -, denen wir dienen.' (II.1, 55)

Wat verstaat Benjamin hier precies onder de deze waarden?

'Wir kennen aber Andres, was keine Erfahrung uns gibt oder nimmt: dass es Wahrheit gibt, auch wenn alles bisher Gedachte Irrtum war. Oder: dass Treue gehalten werden soll, auch wenn bisher niemand sie hielt.' (II.1, 55)

Benjamin stelt zichzelf vervolgens de vraag of hiermee het laatste woord gezegd is, of de ervaring en de hogere waarden in eeuwige oppositie onverzoenlijk tegenover elkaar staan:

'Was wir *erfahren*, dass wird traurig sein und nur ihm Unerfahrbaren werden wir Mut und Sinn gründen können? Dann wäre der Geist frei. Aber stets und stets würde das Leben ihn niederziehen, denn das Leben, die Summe der Erfahrungen, wäre trostlos.' (II.1, 55)

Benjamin antwoordt hierop dat de ervaring alleen voor degenen die de geest niet kennen troosteloos is; voor degene die de geest kennen geldt iets anders. Ieder mens wordt in zijn jeugd eenmaal door de stem van de geest geroepen. Deze stem moeten

we in onze geest bewaren. Zo betreft zich de geest op de menselijke ervaring. Wat is echter het gevolg van deze betrekking?

‘Jede unserer Erfahrungen hat ja nun Inhalt. Wir selber aus unserm Geist werden ihr Inhalt geben. (...) Sinnlos und geistverlassen ist die Erfahrung nur für die Geistlosen.’ (II.1, 55)

In deze tekst geldt opnieuw de jeugd als centrum van de nieuwe religiositeit. Aan het begrip van de jongeling maakt Benjamin dan ook duidelijk hoe vanuit de stem van de geest de wereld en de mens wordt ervaren:

‘Der Jüngling wird den Geist erleben, und je weniger er Grosses mühelos erreichen wird, desto mehr wird er überall auf seiner Wanderung und in allen Menschen den Geist finden.’ (II.1, 56)

Wanneer we de ervaring als de representant bij uitstek van de empirische werkelijkheid verstaan, dan blijkt ook uit “Erfahrung” dat het menselijke niet uit zichzelf op het goddelijke betrokken is. Benjamin spreekt immers van onervaarbare waarden. Tegelijk ontkent Benjamin in deze tekst ook de idee van een statische oppositie tussen het goddelijke en de menselijke ervaring. De verhouding tussen de goddelijke waarden en de menselijke ervaring staat veeleer in het teken van een dynamische relatie, waarin de geest een betrekking met de menselijke ervaring tot stand brengt. In deze betrekking geeft de stem van de geest via onze geest de menselijke ervaring *inhoud*. Deze inhoud is niets anders dan de geest zelf.

In dit begrip van gevulde ervaring is het karakter van de heiliging die zich vanuit het goddelijke voltrekt samengevat: in de betrekking van het goddelijke op de menselijke levenswerkelijkheid ontvangt deze levenswerkelijkheid inhoud, dat wil zeggen: een nieuwe inhoud. Zo wordt deze werkelijkheid in deze betrekking dus ten opzichte van al het andere *gekwalificeerd*.

In een brief van Benjamin aan zijn vriendin Carla Seligson, eveneens uit 1913, valt in dit verband niet alleen opnieuw het begrip inhoud, maar zelfs het begrip ‘neue Wirklichkeit’ (II.3, 866).

Ik begrijp door het opstel ‘Die religiöse Stellung der neuen Jugend’ Benjamins

zuivere kennisbegrip als fundament van echte ervaring nu als de betrekking van het zuivere kennisbegrip op de menselijke ervaring, waarin de menselijke ervaring geheiligd wordt. Op grond van Benjamins tekst "Erfahrung" versta ik deze heiliging als een goddelijke actie waarin de menselijke ervaring met een nieuwe inhoud gevuld wordt. Deze nieuwe inhoud kwalificeert deze ervaring ten opzichte van de ervaring met empirische inhoud. Vanwege deze kwalificatie ten opzichte van de empirische ervaring kan Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' het zuivere kennisbegrip niet zonder meer een kennistheoretisch fundament van ervaring noemen. Daarom heeft hij met het adjectief 'echt' de ervaring die zich uit het zuivere kennisbegrip laat afleiden, als gevulde ervaring van de gewone ervaring onderscheiden.

Het zuivere kennisbegrip met God als alomvattend begrip verstaan we dus mijns inziens juist als het fundament waaruit de menselijke wereldervaring als nieuwe, gevulde wereldervaring gekwalificeerd wordt.

## *2.5 De religie van de tijd*

In de brief die Benjamin aan Scholem schreef tijdens zijn bestudering van de filosofie van Kant, stelde hij dat het wezenlijke van dit filosofisch systeem behouden moest blijven om een toekomstige filosofische leer mogelijk te maken. Het wezenlijke van Kants systeem was volgens hem immers niets anders dan de diepste typologie van het denken van de leer. Tegelijkertijd vond Benjamin echter dat het systeem van Kant op het punt van geschiedfilosofie nog zeer onontwikkeld is. Juist in de geschiedfilosofie zal de specifieke verwantschap tussen een filosofie en de ware leer het sterkst op de voorgrond treden. Daarom stelde hij dan ook een verdere uitwerking en zelfs een revisie van het systeem van Kant voor. Dit voornemen van uitwerking en revisie resulteerde in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' in de introductie van het nieuw zuivere kennisbegrip. Maar wat heeft dit nieuwe kennisbegrip met geschiedenis te maken?

In de vorige paragraaf heb ik het zuivere kennisbegrip getoond als een fundament van een geheiligde, gekwalificeerde wereldervaring met een nieuwe inhoud: vanuit de geest wordt overal en in alle mensen de geest gevonden. Zo worden wereld en mens, die in zichzelf niet volkomen zijn, vanuit het goddelijke toch als volkomen ervaren; zo is de tweeheid verenigd. Hoe moeten we ons deze volkomenheid voorstellen zonder Benjamins principieel dualistische levensopvatting geweld aan te doen?

In het opstel 'Das Leben der Studenten', dat teruggaat op twee voordachten van Benjamin uit 1914, valt de uitdrukking 'immanenten Zustand der Vollkommenheit' (II.1, 75). Wat bedoelt Benjamin met deze immanente toestand van volkomenheid? Dat blijkt uit een opmerking die aan deze uitdrukking voorafgaat:

'Die folgende Betrachtung geht dagegen auf einen bestimmten Zustand, in dem die Historie als in einem Brennpunkt gesammelt ruht, wie von jeher in den utopischen Bildern der Denker. Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet.' (II.1, 75)

De uitdrukking immanente toestand van volkomenheid heeft dus geen mystieke betekenis, waarin de wereld in zijn diepste eigen wezen als volkomen wordt beschouwd. De immanente toestand van volkomenheid is veeleer een toestand waarin de historie in één brandpunt verzameld is. Door de verzameling van de historie in dit ene brandpunt zijn elementen van de eindtoestand diep in elk heden ingebed, stelt Benjamin.

In de gekwalificeerde wereldervaring is de wereld dus niet in zichzelf volkomen, maar naar zijn tijdelijke structuur op de eindtoestand van de geschiedenis betrokken.

Ik concludeer uit deze verwijzing naar 'Das Leben der Studenten' dat de betrekking van het goddelijke op de schepselmatige werkelijkheid niets anders is dan de verzameling van de historie in het brandpunt van de eindtoestand van de geschiedenis. In het opstel 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' stelde Benjamin reeds 'dass das religiöse Gefühl in der Gesamtheit der Zeit wurzelt' (II.1, 33). Ook

viel in dit opstel de uitdrukking 'Religion der Zeit' (II.1, 34).

We begrijpen nu wat de introductie van het nieuwe zuivere kennisbegrip in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' met geschiedenis te maken heeft: we verstaan dit zuivere kennisbegrip nu immers als een 'geschichtlich' fundament dat de wereld naar zijn tijdelijke structuur kwalificeert. De echte ervaring die uit het zuivere kennisbegrip ontspringt is niets anders dan de ervaring van de elementen van de eindtoestand in het heden.

Zo is te begrijpen waarom Benjamins revisie en nadere uitwerking van het systeem van Kant een verdere ontwikkeling van de geschiedfilosofie inhoudt. Immers, wanneer we de historie rondom het brandpunt van de eindtoestand verzameld beschouwen, volstaat de traditionele opvatting van geschiedschrijving niet meer, dat wil zeggen:

'... eine Geschichtsauffassung, die im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit nur das Tempo der Menschen und Epochen unterscheidet, die schnell oder langsam auf der Bahn des Fortschritts dahin rollen.' (II.1, 75)

Het gaat er nu veeleer om de elementen van de eindtoestand die in elk heden ingebed zijn zichtbaar te maken, om 'das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien' (II.1, 75):

'Den immanenten Zustand der Vollkommenheit rein zum absoluten zu gestalten, ihn sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen, ist die geschichtliche Aufgabe.' (II.1, 75)

Om de immanente toestand van volkomenheid aan het licht te brengen moet de empirische werkelijkheid volgens Benjamin als 'Gleichnis, als Abbild eines höchsten, metaphysischen, Standes der Geschichte' (II.1, 75) beschreven worden. Deze beschrijving is geen sanctionering van de werkelijkheid zoals zij in zichzelf is, maar veeleer een kritiek:

'... sie zeigt die Krisis auf die im Wesen der Dinge liegend zur Entscheidung führt, der die Feigen unterliegen und die Mutigen sich unterordnen.' (II.1, 75)

Over de vorm van deze nieuwe geschiedschrijving is Benjamin stellig:

‘Der einzige Weg von der historischen Stelle (...) zu handeln, ist das System.’  
(II.1, 75)

## 2.6 De filosofische leer

‘Und damit lässt sich die Forderung an die kommende Philosophie endlich in die Worte fassen: Auf Grund des Kantischen Systems einen Erkenntnisbegriff zu schaffen dem der Begriff einer Erfahrung korrespondiert von der die Erkenntnis Lehre ist.’ (II.1, 168)<sup>29</sup>

Zo wordt door Benjamin het programma van de komende filosofie in ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ tenslotte onder woorden gebracht. De filosofische leer die Benjamin tegenover Scholem op het oog heeft is dus de kennis van de echte ervaring<sup>30</sup> die uit het zuivere kennisbegrip ontvouwd moet worden. Het zuivere kennisbegrip gaat dus als fundament aan alle filosofische bezinning vooraf. De verschillende eigenschappen van dit kennisbegrip als ook hun onderling verband heb ik in de vorige paragrafen proberen te verklaren aan de hand van andere teksten van Benjamin. Zo is uit de vorige paragrafen het beeld naar voren gekomen van een talig kennisbegrip dat zijn oorsprong en vermogen direct in God heeft. Uit Benjamins dualistische religieuze positie volgt dan noodzakelijk dat dit kennisbegrip zich op incommensurabele wijze tot het empirisch bewustzijn ver-

---

29 De Nederlandse vertaling van Ineke van der Burg en Mark Wildschut van deze zin is mijns inziens niet correct: ‘En daarmee kan de eis aan de komende filosofie tenslotte aldus worden verwoord: op grond van Kants systeem een kennisbegrip tot stand brengen dat aan het begrip van ervaring beantwoordt, waarvan de kennis leer is.’ (Walter Benjamin, *Maar een storm waait uit het paradijs, Filosofische essays over taal en geschiedenis*, Nijmegen 1996, blz. 39) De correcte vertaling is volgens mij: op grond van Kants systeem een kennisbegrip scheppen waarmee het begrip van een ervaring correspondeert waarvan de kennis leer is. De interne volgorde tussen kennis en ervaring wordt hier ook door Van der Burg en Wildschut omgedraaid (zie noot 3); bij Benjamin beantwoordt niet de kennis aan de ervaring, maar de ervaring aan de kennis.

30 Kennis van de echte ervaring: het is de vraag of we de ervaring hier als een genitivus subjectivus of genitivus objectivus moeten verstaan. Ervaring kan immers zowel subject als object van kennis zijn. Deze kennis verstaan we echter ook als leer. Ervaring kan echter nooit direct een subject van leer zijn. Daarom wil ik ervaring dus als een genitivus objectivus begrijpen. Kennis van de echte ervaring is dus niets anders dan kennis over de echte ervaring.



houdt. Tegelijk hebben we dit dualisme echter leren kennen als een tweehed met het oogmerk van vereniging, waarbij deze vereniging geen andere grond kent dan de goddelijke genade. Uit dit begrip van het dualisme kan het kennisbegrip als fundament van echte ervaring worden verklaard. Deze echte ervaring hebben we leren kennen als een als nieuw en gevuld gekwalificeerde werkelijkheid. Deze kwalificatie hebben we ook verstaan als een eenzijdige actie van heiliging. Deze heiligheid manifesteert zich als een immanente toestand van volkomenheid in de tijdelijke structuur van de werkelijkheid. Zo hebben we tenslotte het 'geschichtliche' karakter van het zuivere kennisbegrip en zijn echte ervaring verklaard.

Uit deze verzameling gegevens over het zuivere kennisbegrip wil ik nu in de laatste drie paragrafen Benjamins opvatting van filosofie afleiden. Ik vraag in deze paragraaf allereerst naar zijn opvatting over de aard van de filosofie, ofwel: wat betekent precies een *leer* als *kennis* van de echte ervaring? Wat is dit voor leer en wat is dit voor kennis? Deze kennis van de echte ervaring hebben we inmiddels begrepen als de kennis van een nieuwe, gevulde werkelijkheid, die in het heden naar de eindtoestand van de geschiedenis verwijst. De vraag is echter nog steeds, wat Benjamin nu eigenlijk met het begrip leer bedoelt.

In zijn brief aan Scholem stelde Benjamin dat de filosofie tot leer moest worden of zich tenminste bij haar moest inlijven. Ook is in deze brief sprake van een specifieke verwantschap tussen de filosofie en de ware leer. We willen nu allereerst antwoord op de vraag wat dit voor ware leer is die door Benjamin zonder meer als gegeven wordt voorondersteld.

In de aanvulling op 'Über das Programm der kommenden Philosophie' heeft Benjamin onderscheiden tussen een leer van de religie en een leer van de filosofie. Deze leer van de religie is volgens Benjamin een oorspronkelijk gegeven:

'Es gibt aber eine Einheit der Erfahrung die keineswegs als Summe von Erfahrungen verstanden werden kann, auf die sich der Erkenntnisbegriff als Lehre in seiner kontinuierlichen Entfaltung *unmittelbar* bezieht. Der Gegenstand und Inhalt dieser Lehre, diese konkrete Totalität der Erfahrung ist die Religion, die aber der Philosophie zunächst nur als Lehre gegeben ist.'

(II.1, 170)

De door Benjamin vooronderstelde ware leer wil ik dan ook verstaan als de leer van de religie. Bij haar moet de filosofie zich inlijven of zelf tot leer worden. Maar wat is precies de karakteristiek van dit begrip, dat religie en filosofie met elkaar verbindt?

In dezelfde brief aan Scholem heeft Benjamin dat wat van het filosofisch systeem van Kant voor de komende filosofie bewaard moet blijven onder woorden gebracht als de diepste typologie van het denken van de leer; in het denken van Kant voelt hij zelfs het denken van de leer zelf worstelen. In 'Über das Programm der kommenden Philosophie' heeft Benjamin dat wat bewaard moet blijven geconcretiseerd als de eis tot rechtvaardiging die Kant aan het filosofisch systeem stelt: filosofische kennis mag niet in haar eigen omvang en diepte rusten, maar moet zich laten rechtvaardigen. Deze eis tot rechtvaardiging van het filosofisch systeem wil ik nu begrijpen vanuit Benjamins nadruk op het incommensurabele karakter van het kennisbegrip in 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen': vanwege dit incommensurabele karakter staat ook de nieuwe werkelijkheid die aan het kennisbegrip ontspringt in het teken van incommensurabiliteit, en daarmee ook de filosofie als leer van deze nieuwe werkelijkheid; zoals de kennis als de taal van de naam haar grens niet onmiddellijk vindt in de omvang en diepte van haar verbale inhoud, zo kan ook de filosofische kennis niet onmiddellijk op grond van haar omvang en diepte gerechtvaardigd zijn. Niet alleen het zuivere kennisbegrip, ook de filosofie is dus op incommensurabele wijze oneindig. Onder leer verstaat Benjamin dus volgens mij niets anders dan een vorm van filosofie die het incommensurabele karakter van zijn fundament verdisconteert.

Benjamin verstaat onder filosofische leer dus de kennis van de echte ervaring. Zowel het begrip leer als de kennis van de echte ervaring staan ons nu helder voor ogen. Zo hebben we uit het resultaat van de vraag naar het zuivere kennisbegrip de aard van de filosofie volgens Benjamin afgeleid. Kunnen we uit dit resultaat ook de methode en vorm van deze filosofie afleiden?

## 2.7 Wat is de maatgevende factor?

In deze paragraaf vraag ik naar de methode van de filosofische leer die Benjamin voor ogen heeft, ofwel: wat is het uitgangspunt van deze leer van de nieuwe, gevulde werkelijkheid?

Deze nieuwe, gevulde werkelijkheid heb ik begrepen als een eenzijdig goddelijk initiatief. De vereniging van het goddelijke en het niet-goddelijke berust slechts op goddelijke genade. Dit alles hebben we begrepen vanuit Benjamins begrip van dualisme. Dit dualisme is echter niet alleen een ontologische bepaling, maar heeft ook noëtische (kennistheoretische) aspecten: zoals de betrekking van het goddelijke op het menselijke niet door de mens tot stand gebracht wordt, zo wordt deze betrekking door de mens ook niet als zodanig herkend. De relatie van de empirische werkelijkheid tot het laatste, wezenlijke, heilige is steeds donker en onzeker, stelt Benjamin immers in 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend'. De kennis van deze betrekking kan de mens slechts geopenbaard worden. Niet alleen de betrekking zelf, maar ook de kennis van deze betrekking berust dus op genade.

Vanwege dit noëtische aspect van het dualisme kan de filosofische leer die de gekwalificeerde wereldwerkelijkheid tot onderwerp heeft, nooit zonder meer bij de empirische werkelijkheid zelf inzetten. De menselijke ervaring kan dan ook nooit uitgangspunt van de filosofische bezinning zijn. In 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' merkte Benjamin met betrekking tot de menselijke ervaring in ander verband reeds scherp op:

'Missverstehen Sie mich nicht, man kann niemandem sein Recht auf Gefühle streitig machen, aber der Anspruch auf *massgebliche* Gefühle ist zu prüfen.'  
(II.1, 21)

En in hetzelfde opstel geeft Benjamin in een ander verband als argument tegen het individualisme:

'Individualisten setzen ihr Ich als massgeblichen Faktor ins Leben.' (II.1, 25)

Een dergelijke gedachtengang vinden we ook in een van Benjamins eerste publicaties, het proza-stuk 'Die drei Religionssuchers' uit 1910. Hierin vertelt

Benjamin het verhaal van drie jongemannen die op het punt staan de wijde wereld in te trekken. Zij maken de afspraak elkaar over dertig weer te ontmoeten, om te zien wie van hen de religie geeft gevonden, 'die einzige und die wahre Religion' (II.3, 892). Nummer een zoekt dertig jaar in alle kerken, bibliotheken en collegezalen van een grote stad, maar de enige en ware religie vindt hij niet:

"Denn", sprach er, "in der ganzen grossen Stadt ist nicht eine Kirche deren Dogma und Grundsätze ich nicht widerlegen könnte." (II.3, 894)

Nummer twee trekt dertig jaar rond door de natuur. Eenmaal is hij zo in de schoonheid van het landschap in het licht van de ondergaande zon verzonken, dat hij meent de religie gevonden te hebben. Als hij zijn vrienden weer treft vertelt hij over zijn ervaring.

'Aber trotz aller Bemühungen gelang es ihm nicht, den anderen seine Religion begreiflich zu machen, und er kam nie recht über die Worte hinaus: "Ja, seht Ihr, das muss man fühlen!" Und wieder: "So etwas muss man fühlen!" (II.3, 894)

Nummer drie heeft ook iets wonderlijks beleefd. Nog helemaal in de ban van de belevens begint hij zijn verhaal te vertellen, waarmee hij de anderen geheel overtuigt:

'Aber nicht so wie die anderen die ihrigen geschildert hatten, erzählte er sie, nicht so wie er sie wohl erlebt hatte, aber so wie er seine Wege am Morgen übersehen hatte, als er auf der Spitze des Berges stand.' (II.3, 894)

Nota bene; of nummer twee ook de enige en ware religie gevonden heeft wordt in het midden gelaten. Het is niet uitgesloten. Er wordt hier dus geen tegenstelling tussen religie en ervaring geschetst; de ervaring wordt hier niet 'an sich' gediskwalificeerd. Waar het Benjamin om gaat is veeleer de plaats van de ervaring in de reflectie: waar de ervaring tot uitgangspunt van de reflectie wordt gemaakt, overtuigt deze reflectie niet.

Dat Benjamin het menselijk gevoel en het eigen ik slechts als uitgangspunt van de filosofische bezinning diskwalificeert en niet 'an sich', blijkt eens te meer uit Benjamins verhouding tot de traditionele wetenschap. In deze wetenschap staat het menselijk ik bij uitstek in het middelpunt. Maar in plaats van de oude tegenstelling

tussen religie en wetenschap nieuw leven in te blazen, verklaart hij dit probleem in 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' in een nieuwe constellatie veeleer nietig:

'... indem ich sage, dass das religiöse Gefühl in der Gesamtheit der Zeit wurzelt; zu der gehört das Wissen. Wenn nicht das Wissen selbst problematisch ist, wird eine Religion, die bei dem Dringenden beginnt, sich um das Wissen nicht zu kümmern haben. (...) Und dieses modernste Problem, von dem die Blätter voll sind, entsteht, weil man sich nicht von Grund auf nach der Religion der Zeit fragt; sondern man fragt, ob eine der historischen Religionen in ihr noch Unterkunft finden könne, und wenn man ihre Arme und Beine abschnitte und den Kopf dazu.' (II.1, 34)

Er is geen tegenstelling tussen religie en wetenschap. De wetenschap hoort bij de religie. Het gaat er alleen om waar je begint; zolang de religie haar eigen inzet trouw blijft, hoeft ze zich geen zorgen te maken over de wetenschap.

Het zuivere kennisbegrip van Benjamin staat geheel en al in het teken van zijn begrip van dualisme. De consequentie van dit dualisme voor de methode van de filosofische leer is, dat noch het menselijk gevoel, noch het eigen ik, noch de wetenschap, noch de historische religies als uitgangspunt kunnen gelden. Maar wat dan wel?

In het opstel 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend' bleek dat de filosofie voor de kennis van de betrekking van de werkelijkheid op het goddelijke geheel en al op openbaring is aangewezen. Deze openbaring vindt volgens dit opstel plaats op het moment dat de jeugd 'sich auf das höchste gespannt hat' (II.1, 73). In bovenstaand citaat uit 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' stelt Benjamin dat de religie als menselijke bezinning 'bei dem Dringenden' moet beginnen, dat wil zeggen: 'von Grund auf' naar de religie van de tijd vragen. In beide teksten gaat het dus om een concentratie op het goddelijke zelf. Dít is het uitgangspunt van de filosofische bezinning.

Vatten we de conclusie voor de methode van de filosofische leer als volgt samen: wat is de maatgevende factor in deze leer van de gekwalificeerde werkelijkheid

anders dan het fundament van deze kwalificatie, het zuivere kennisbegrip?

## *2.8 Het zuivere kennistheoretische bewustzijn*

De maatgevende factor van de filosofische leer is dus het zuivere kennisbegrip. Nu rest alleen nog de vraag: *welke* maat geeft het zuivere kennisbegrip aan de filosofie? Ofwel: wat is de vorm van de filosofische leer? Om deze vraag cirkelt deze laatste paragraaf.

De vraag naar de maat van het zuivere kennisbegrip maakt echter de vraag naar het diepste wezen van dit zuivere kennisbegrip acuut. We nemen nu geen genoegen meer met een beschrijving van zijn verschillende eigenschappen en hun onderling verband, maar vragen nog een stapje verder: wat is dit kennisbegrip eigenlijk? En: God is als alomvattend begrip de dragende grond van het zuivere kennisbegrip gebleken, maar hoe verhoudt dit zuivere kennisbegrip zich eigenlijk precies tot het goddelijke? Om deze vragen te beantwoorden wil ik nog eenmaal op de reeds besproken teksten terugkomen.

Om het wezen van het zuivere kennisbegrip en zijn verhouding tot het goddelijke te bepalen wil ik nog eenmaal inzetten bij Benjamins stelling dat God het alomvattend begrip van de zuivere kennis is. We hebben deze formulering aan de hand van het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' verklaard. We hebben het zuivere kennisbegrip immers gelijkgesteld aan de zuivere taal van de kennis van de naam. Deze kennis van de naam nu is een directe afspiegeling van het scheppingswoord van God. We proberen een en ander nu nog concreter voor ogen te krijgen: ten eerste, waarin spiegelt het goddelijke zich nu precies af? Ten tweede, hoe moeten we deze afspiegeling begrijpen?

Om de eerste vraag te beantwoorden moeten we Benjamins begrip van de kennis van de naam nog nauwkeuriger bestuderen. Met deze kennis kan de mens de dingen met namen benoemen. Het is dus een menselijke kennis. Vervolgens stelt Benjamin dat de naam het wezenlijke van de menselijke taal is, om de taal tenslotte het

geestelijk wezen van de mens te noemen:

‘Der Name als Erbteil der Menschensprache verbürgt also, *dass die Sprache schlechthin* das geistige Wesen des Menschen ist...’ (II.1, 144)

Volgens Benjamin spiegelt het goddelijke zich dus in het geestelijk wezen van de mens. Wat moet ik me bij dit geestelijk wezen voorstellen?

We hebben gehoord hoe Benjamin in het opstel ‘Dialog über die Religiosität der Gegenwart’ waarschuwt voor een berusting in de natuurlijke loop der dingen waarbij het doel uit het oog verloren wordt. Over dit doel zegt hij vervolgens:

‘Und dies Ziel können wir nun einmal nicht äusserlich aufstellen. Der Kulturmensch hat nur einen Ort, den er sich rein erhalten kann, in dem er wirklich sub specie aeterni sein darf: das ist sein Inneres, er selbst.’ (II.1, 25)

Het geestelijk wezen als de plaats waar de mens sub specie aeterni zijn kan, is dus niets anders dan het innerlijk van de mens: de mens zelf. Als Benjamin vervolgens spreekt over alles wat ‘innerlich umwühlend und bewegend ist’, valt in dit verband ook het woord individualiteit.

Rest nog de tweede vraag: wat bedoelt Benjamin nu precies met de afspiegeling van het goddelijke scheppingswoord in het innerlijke, geestelijke wezen van de mens? Deze spiegelrelatie heeft Benjamin met behulp van de eerste hoofdstukken van Genesis onder woorden gebracht. God heeft de taal waarmee hij de wereld geschapen heeft in de mens vrijgelaten. Deze scheppingstaal is de mens tot kennistaal geworden. Het goddelijke scheppingswoord spiegelt zich in de menselijke naam. Om deze enigszins abstracte constructie te begrijpen, wil ik teruggrijpen op de brief van Benjamin aan zijn vriendin Carla Seligson. Hierin verklaart Benjamin aan de hand van Jezus’ uitspraak ‘Sehe das Reich Gottes ist nicht hier, nicht dort, sondern in uns’ de relatie tussen het goddelijke en het innerlijk wezen van de mens:

‘Fast alle vergessen, dass sie selber der Ort sind, wo Geist sich verwirklicht. Weil sie sich aber starr machten, zu Pfeilern eines Gebäudes statt zu Gefässen, Schalen, die einen immer reinern Inhalt empfangen und bergen können, darum verzweifeln sie an der Verwirklichung, die wir in uns fühlen.’ (II.3, 866)

Gods vrijlating van het goddelijk scheppingswoord in de mens wil ik dan ook concreet als een zelfverwerkelijking van de geest begrijpen.

We hebben Benjamins begrip van de zuivere kennis gelijkgesteld aan zijn begrip van de kennis van de naam. Deze kennis van de naam hebben we nu begrepen als de innerlijke, geestelijke individualiteit van de mens (de mens zelf), waarin zich het goddelijke verwerkelijkt. In de betrekking van het een op het ander schuilt het antwoord op de vraag naar het wezen van het zuivere kennisbegrip en zijn verhouding tot het goddelijke: het zuivere kennisbegrip zou dus niets anders zijn dan een 'Entsprechung', een correspondentie, van het goddelijke in de mens zelf... Dat zou een verrassende uitkomst zijn. Klopt dit echter met de overige eigenschappen die we van het zuivere kennisbegrip hebben vastgesteld?

We hebben het zuivere kennisbegrip leren kennen als een fundament van echte ervaring. Deze echte ervaring hebben we verstaan als gevulde ervaring. Vervolgens hebben we dit zuivere kennisbegrip nader bepaald als het meest innerlijke wezen van de mens. Brengen we een en ander met elkaar in verband, dan komen we uit bij het menselijk innerlijk als fundament van echte ervaring. Is dit ook in overeenstemming met Benjamins teksten? We herinneren ons, dat Benjamin in "Erfahrung" de stem van de geest en de menselijke geest inderdaad in een adem als inhoudgevers van de ervaring noemt.

Deze gevulde ervaring hebben we begrepen als de ervaring van een nieuwe werkelijkheid. Zo zou het menselijk innerlijk in de visie van Benjamin zelfs het fundament van een nieuwe werkelijkheid kunnen zijn. Inderdaad stelt Benjamin in de brief aan Carla Seligson in het vervolg op de zelfverwerkelijking van de geest in de mens de menselijke ziel centraal:

'Diese Seele ist das Ewig-Verwirklichende. Jeder Mensch, jede Seele die geboren wird, kann die neue Wirklichkeit bringen. Wir empfinden sie in uns und wir wollen sie auch aus uns herausstellen.' (II.3, 866)

We kunnen dus echt niet anders dan tot de verrassende conclusie komen, dan dat het zuivere kennisbegrip naar zijn diepste wezen een aanknopingspunt van het goddelijke in het menselijk innerlijk is. Ik begrijp nu ook waarom Benjamin in



‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ het zuivere kennisbegrip ook wel het zuivere kennistheoretische (transcendentiaal) *bewustzijn* noemt. Tevens blijkt echter uit deze verwijzingen, dat we hier te maken hebben met een soort tweetrapsraket: nadat de geest zich in de mens heeft verwerkelijkt, kan de mens de nieuwe werkelijkheid stellen, schrijft Benjamin aan Carla Seligson. Ofwel: het goddelijke betreft zich op het zuivere kennistheoretische bewustzijn, zodat dit bewustzijn zich op de wereldwerkelijkheid betrekken kan.

We hebben de filosofie verstaan als de kennis van de echte ervaring. De methodische consequentie van Benjamins dualisme was de noodzaak ‘bei dem Dringenden’ te beginnen. Het enige aangewezen uitgangspunt van de filosofie hebben we daarom het fundament van deze echte ervaring genoemd: het zuivere kennisbegrip. Nader onderzoek heeft uitgewezen dat dit zuivere kennisbegrip een functie van het menselijk bewustzijn is. Zo zou het uitgangspunt van de filosofische leer niets anders zijn dan het menselijk bewustzijn. Tegelijk hebben we echter gezien hoezeer deze functie ten opzichte van het goddelijke slechts afgeleid en indirect is. De vraag laat zich dan ook stellen in hoeverre aan het zuivere kennistheoretisch bewustzijn een zelfstandige, onafhankelijke betekenis als maatgevende factor toekomt. Fungeert dit bewustzijn slechts momentaan als medium waar en wanneer de geest zich in de menselijke geest verwerkelijkt, of is aan dit bewustzijn een zekere eigen continuïteit los van de goddelijke actualiteit toe te schrijven? Nemen we voor het antwoord nog eenmaal de verhouding van dit bewustzijn tot het goddelijke in de besproken teksten onder de loep.

Tegen een eigen, van de goddelijke actualiteit geabstraheerde betekenis van het zuivere kennistheoretische bewustzijn spreken enerzijds ‘Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen’ en ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’. Zo legt ‘Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen’ sterk de nadruk op de incommensurabiliteit van de taal, het geestelijk wezen van de mens. Dat wat zich in de taal meedeelt kan niet van buiten af worden begrensd of gemeten. Het geestelijk wezen kan dus niet in haar menselijke

omvang en diepte rusten, om met de woorden van 'Über das Programm der kommenden Philosophie' te spreken, maar moet zich veeleer laten rechtvaardigen door wat zich in haar meedeelt: het goddelijke, de geest.

Bovendien is de taal van de naam van de mens niet het goddelijk woord zelf, maar slechts een afspiegeling hiervan. De menselijke naam mist de absolute potentie van het goddelijk woord:

'Alle menschliche Sprache ist nur Reflex des Wortes im Namen. Der Name erreicht so wenig das Wort wie die Erkenntnis die Schaffung. Die Unendlichkeit aller menschlichen Sprache bleibt immer eingeschränkten und analytischen Wesens im Vergleich mit der absoluten uneingeschränkten und schaffenden Unendlichkeit des Gotteswortes.' (II.1, 149)

Zo bezien kan het geestelijk wezen van de mens dus nooit als zelfstandige schepper een fundament van nieuwe werkelijkheid zijn.

In 'Über das Programm der kommenden Philosophie' stelt Benjamin ook uitdrukkelijk dat het zuivere kennisbegrip wordt gekenmerkt door een sfeer los van de subject-objectterminologie. Deze sfeer van algehele neutraliteit met betrekking tot de begrippen subject en object kenmerkt ook de religieuze ervaring die aan het kennisbegrip ontspringt. Deze neutraliteit brengt Benjamin in verband met de religieuze ervaring echter als volgt onder woorden:

'Diese Erfahrung umfasst denn auch die Religion, nämlich als die wahre, wobei weder Gott noch Mensch Objekt oder Subjekt der Erfahrung ist,...'  
(II.1, 163)

Hoe moeten we deze ingewikkelde formulering begrijpen? In hetzelfde opstel legt Benjamin ook de nadruk op de noodzakelijke eliminatie van de subject-natuur van het kennende bewustzijn in de Kantiaanse opvatting. Bovendien stelt hij dat in verband met het zuiver kennistheoretisch bewustzijn de term bewustzijn van al het subjectmatige ontdaan moet worden. We verstaan de algehele neutraliteit dan ook mijns inziens juist als een kennisbegrip en ervaring waarbij noch God object is, noch de mens subject. (Het omgekeerde wordt door Benjamin echter als zodanig niet uitgesloten.) Op grond van deze overwegingen zou het zuivere kennisbegrip dus nooit als een zelfstandig subject een fundament van echte ervaring kunnen zijn.

Aan de hand van het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' kan echter ook het tegendeel beweerd worden. Zo hebben we nergens uit op kunnen maken dat in dit opstel sprake is van een creatio continua, waarbij Gods scheppingswoord zich voortdurend in de mens als namenkennis manifesteert. De vrijlating van het goddelijk scheppingswoord in de mens wordt door Benjamin veeleer als een eens-voor-altijd gebeurd factum beschreven. Het vermogen van de mens om de dingen bij hun naam te noemen - ook een vorm van kwalificatie! - existeert hier wel degelijk onafhankelijk van de goddelijke actualiteit. De mens is dus blijkbaar bij machte de potentie van het goddelijk scheppingswoord in zichzelf vast te houden en te bewaren. Het geestelijk wezen van de mens kunnen we op grond hiervan welzeker als een geïncorporeerd mensen-eigen bewustzijn verstaan. Ook de verwijzing naar het menselijk innerlijk in 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' spreekt voor deze interpretatie. Nergens is in dit verband sprake van een momentane goddelijke zelfverwerkelijking in het menselijk innerlijk. De menselijke individualiteit wordt hier als plaats waar de mens sub specie aeterni zijn kan gewoonweg voorondersteld, los van elke goddelijke daad.

Op grond van deze verwijzingen zouden we het zuiver kennistheoretisch bewustzijn dus niet alleen als een antropologisch aanknopingspunt, maar zelfs als een antropologische mogelijkheid moeten stellen.

Het is de vraag welke richting in het denken van Benjamin overheerst. Als het zuiver kennistheoretisch bewustzijn werkelijk een antropologische mogelijkheid zou zijn, dan zou dit betekenen, dat dit bewustzijn ook het resultaat van een menselijke inspanning zou kunnen zijn. Kunnen we dit opmaken uit Benjamins teksten? Ten opzichte van dit punt toont Benjamin zich echter ook uiterst ambivalent. Zo formuleert hij de taak van de toekomstige filosofie in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' de ene keer als het *opsporen* van de oereigen sfeer van de zuivere kennis, terwijl hij op andere plaatsen expliciet van de taak om het zuivere kennisbegrip te *scheppen* spreekt. Het toppunt van ambivalentie wordt bereikt wanneer Benjamin zich in een zin voor zowel het een als het ander uitspreekt:

'So lässt sich also die Aufgabe der kommenden Philosophie fassen als die

Auffindung oder Schaffung desjenigen Erkenntnisbegriffes der,..’ (II.1, 164)

Als het zuivere kennistheoretisch bewustzijn echt een mensen-eigen mogelijkheid en het resultaat van een menselijke inspanning zou zijn, dan zou dit een ernstige relativering van het dualisme betekenen, zoals we dat in de vorige hoofdstukken bepaald hebben. We hebben dit dualisme als het onderscheid tussen goddelijk en niet-goddelijk immers laten samenvallen met de dualiteit schepper en schepping, die we hebben verstaan als het oneindig verschil tussen God aan de ene kant en de mens en de wereld aan de andere kant. Aan de hand van dit dualisme hebben we begrepen waarom een kennisbegrip met God als alomvattend begrip nooit zonder meer in het verlengde van het menselijk empirisch bewustzijn kon liggen. Als we het zuivere kennisbegrip nu toch als een mogelijkheid van het menselijk bewustzijn opvatten, betekent dit dat een deel van het menselijk bewustzijn op een of andere wijze aan het geschapene ontsnapt. Kunnen we zo’n relativering ook uit de teksten van Benjamin opmaken?

We hebben gehoord hoe Benjamin zich in het opstel ‘Dialog über die Religiosität der Gegenwart’ in verband met het dualisme tegen het ‘Übermenschentum’ van het pantheïsme, dat wil zeggen tegen een vergoddelijking van de mens, uitspreekt. Anderzijds legt hij in dit opstel echter ook de nadruk op het innerlijk van de mens als de enige plaats waar de mens sub specie aeterni zijn kan. Hoe zijn deze twee gegevens met elkaar te rijmen?

Benjamin spreekt in dit opstel in verband met het dualisme ook wel van de kloof tussen geest en natuur. Nadere bestudering van het opstel leert echter dat deze kloof voor Benjamin samenvalt met het onoverbrugbare verschil tussen individu en maatschappij, dat hij ook wel verstaat als het verschil tussen sociale zedelijkheid en persoonlijkheid, tussen plicht en persoon, tussen verstand en zinnelijkheid (Kant). In plaats van dat de mens zonder meer onder de natuur valt, loopt de kloof tussen geest en natuur dus veeleer dwars door de mens heen, dwars door het menselijk bewustzijn.

De eerlijkheid die Benjamin in dit opstel ten opzichte van het dualisme predikt, is

dan ook niets anders dan een eerlijkheid ten opzichte van de eigen individualiteit: de mens moet zichzelf eerlijk beschouwen, waarbij enerzijds zal blijken dat hij niet de God is voor wie hij zichzelf natuurlijkerwijs houdt, maar waarbij anderzijds ook het goddelijke in hem uit het vanzelfsprekende, uit het natuurlijke wordt bevrijd. De mens zal door eerlijkheid zijn eigen oorspronkelijke, geestelijke persoonlijkheid weer vinden, en daarmee de religie:

‘Im Augenblick, wo wir *das* [das Körpergefühl ihrer geistigen Persönlichkeit JN] von neuem finden *und* uns unter die kulturelle Sittlichkeit beugen, sind wir demütig. Dann erst erhalten wir das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, von der Schleiermacher spricht, statt einer konventioneller Abhängigkeit.’ (II.1, 33)

Benjamin verstaat het dualisme god tegenover mens en wereld dus veeleer als het onderscheid geest en natuur, waarbij we onder geest ook de menselijke geest moeten verstaan. Zo kan de mens dus inderdaad op de een of andere manier aan de ban van het geschapene ontspringen. Een relativering van het dualisme opgevat als God tegenover mens en wereld is dus niet in strijd met zijn teksten, maar ligt juist in het verlengde daarvan.

De vraag komt echter op of we hiermee slechts met een relativering van het dualisme te maken hebben. Zo stelt Benjamin in ‘Dialog über die Religiosität der Gegenwart’ dan ook:

‘Ich denke daran, dass eine Religion letztthin niemals nur Dualismus sein kann - dass die Ehrlichkeit und die Demut, von der wir sprachen, ihr sittlicher Einheitsbegriff ist.’ (II.1, 34)

Nota bene: net als in het pantheïsme staat de mens toch weer in het middelpunt van de eenheidsbeleving, weliswaar niet als ‘Übermensch’, maar eerlijk en deemoedig, maar toch: als mens.

Op grond van deze ernstige relativering van het dualisme in het opstel ‘Dialog über die Religiosität der Gegenwart’ wil ik definitief tot het zuivere kennistheoretische bewustzijn als antropologische mogelijkheid besluiten. Dat betekent dus ook dat de mens dit bewustzijn zelf kan scheppen. Hoewel het zuivere kennistheoretisch

bewustzijn dus zelf geen schepper is, staat achter hem wel de mens als schepper. Hoewel het zuivere kennistheoretisch bewustzijn van al het subjectmatige ontgaan is, staat achter hem wel de mens als subject.

We hebben gezien hoe Benjamin de autonome oereigen sfeer van de zuivere kennis als werkelijkheid aan de mogelijkheid van echte ervaring, en daarmee aan de mogelijkheid van filosofie als leer van deze echte ervaring, vooraf laat gaan. Deze autonome werkelijkheid blijkt dus uiteindelijk niets meer dan een menselijke mogelijkheid.

We hebben gesteld dat het uitgangspunt van de filosofie als leer van de echte ervaring niets anders dan het fundament van deze echte ervaring kan zijn: het zuivere kennisbegrip. Bij nader onderzoek is gebleken dat dit kennisbegrip als zuiver kennistheoretisch bewustzijn niet alleen een menselijk aanknopingspunt, maar zelfs een menselijke mogelijkheid is. Het uitgangspunt van de filosofische leer is dus uiteindelijk niemand minder dan de mens. De mens is de maatgevende factor in de filosofie.

En daarmee zijn we weer terug bij de vraag van deze paragraaf: welke maat geeft de mens aan de filosofische bezinning? Wat is de vorm van deze filosofische leer? De klassieke instrumenten van het menselijk rationeel project zijn volgens mij logica en systematiek. Waar de mens in het centrum staat zijn logica en systematiek echter niet alleen instrument, maar ook criterium. De enige vorm die voor de filosofische leer naar Benjamins model in aanmerking komt is dus het filosofisch systeem. Inderdaad heeft Benjamin in 'Das Leben der Studenten' het systeem de enig mogelijke vorm van de geschiedschrijving genoemd. In 'Über das Programm der kommenden Philosophie' beschouwt Benjamin de systematische eenheid van de kennis zelfs als haar rechtvaardiging. Gershom Scholem noemt dit opstel dan ook treffend '... de meest uitvoerige uitlating over de systematische filosofie die wij van hem bezitten uit de tijd toen hij een systeem in de filosofie nog voor mogelijk hield'<sup>31</sup>.

---

31 Gershom Scholem, in: Walter Benjamin, *Maar een storm waait uit het paradijs*, Filosofische essays over taal en geschiedenis, Nijmegen 1996, blz. 159

---

Vergelijk Richard Wolin: “Über das Programm der kommenden Philosophie” (1918) shows Benjamin adhering to the (to be sure, short-lived) conviction that the tasks of philosophy could still be accomplished within the traditional framework of the philosophical system.’ (Richard Wolin, blz. 31)

Daartegenover stelt Bernd Witte: ‘Benjamin hat sich seit seinen Studienjahren, in denen ihm die Unmöglichkeit eines geschlossenen philosophischen Systems in der Moderne zum Bewusstsein gekommen war, stets als Kritiker verstanden.’ (Bernd Witte, 1976, blz. IX)

### 3. ERKENNTNISKRITISCHE VORREDE (1925)

*Die Wirklichkeit ist wie ein Brief, der an uns gerichtet ist, den wir aber ungeöffnet liegen lassen, weil die Mühe, ihn zu öffnen, uns lastig ist - oder weil uns die Vorstellung quält, der Inhalt könnte unerfreulich sein... Die Wirklichkeit ist eine Botschaft, die angenommen sein will - sie ist dem Menschen aufgegeben, eine Aufgabe, die er zu lösen hat. Der Schriftsteller hat mit Hilfe seiner Phantasie aus den Tatsachen die Wirklichkeit zu entziffern.*

*Heinrich Böll*

Walter Benjamins opstel 'Über das Programm der kommenden Philosophie' uit 1917 was het resultaat van een grondige bestudering van de filosofie van Kant, met de bedoeling een onderwerp voor zijn dissertatie te vinden. In 1919 promoveert Benjamin inderdaad - summa cum laude - aan de universiteit van Bern met zijn dissertatie 'Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik'.

Een jaar daarvoor, in 1918, is de Eerste Wereldoorlog geëindigd en de Weimarer Republik gesticht. In 1920 geeft Benjamin zijn vrijwillige ballingschap in Zwitserland dan ook op en keert terug naar Berlijn. Tot 1922 houdt Benjamin zich hier uitvoerig met het werk van Johann Wolfgang Goethe bezig. Zijn 'Wahlverwandtschaften-Essays' is hiervan de schriftelijke neerslag.

Het zomersemester van 1923 brengt Benjamin door aan de universiteit van Frankfurt, waar hij zijn 'Habilitation' in de moderne Duitse literatuurgeschiedenis over het Duitse treurspel voorbereidt. In Frankfurt leert hij ook Theodor Wiesengrund (Adorno) kennen. In 1925 legt hij de laatste hand aan het als 'Habilitationsschrift' geplande 'Ursprung des deutschen Trauerspiels'. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' legt Benjamin verantwoording af voor de 'positive Revolution der Methode' (I.1, 222), die aan dit boek ten grondslag ligt. Deze verantwoording heeft echter niet kunnen verhinderen dat het boek in 1925 als 'Habilitationsschrift' door de universiteit van Frankfurt afgewezen werd.

In de 'Erkenntniskritische Vorrede' spreekt Benjamin zich voor het eerst na 'Über das Programm der kommenden Philosophie' weer expliciet uit over de aard, de



methode en de vorm van de filosofie. In dit hoofdstuk onderzoek ik deze latere opvatting van Benjamin over filosofie.

### 3.1 *Waarheid*

In het opstel 'Über das Programm der kommenden Philosophie' heeft Benjamin aangetoond hoe een nieuw begrip van kennis een filosofische leer mogelijk maakt. Het was volgens Benjamin dan ook de taak van de komende filosofie om dit nieuwe begrip van de zuivere kennis op te sporen of zelfs te scheppen. Aanwijzingen voor de komende filosofie gaf Benjamin met behulp van abstracte formuleringen als: het alomvattend begrip van de zuivere kennis is God. En: in het hoogste kennisbegrip convergeren de ideeën. Bovendien ontkende Benjamin elke betrekking van het zuivere kennisbegrip op het menselijk empirisch bewustzijn. Tegelijkertijd bleek het zuivere kennisbegrip echter een fundament van echte ervaring. De structuur van dit zuivere kennisbegrip was tegelijk 'geschichtlich' en talig. We hebben gezien hoe met deze talige structuur het incommensurabele karakter van het zuivere kennisbegrip samenhangt.

Dit incommensurabele karakter van de zuivere kennis noodzaakte Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' tot het stellen van de eis tot rechtvaardiging aan de filosofie; de filosofische kennis is nooit op grond van haar omvang of diepte gerechtvaardigd, maar alleen vanuit het zuivere kennisbegrip zelf. Of zoals Benjamin het stelt: filosofische kennis is slechts gerechtvaardigd door haar systematische eenheid of de *waarheid*.

In de 'Erkenntniskritische Vorrede' nu staat een bepaald begrip centraal dat op belangrijke punten aan de beschrijving van het zuivere kennisbegrip voldoet. Dit begrip heet echter geen kennis, maar *waarheid*. Laten we dit waarheidsbegrip eens nader bekijken.

De abstracte formulering dat God het alomvattend begrip van de zuivere kennis is, correspondeert in de 'Erkenntniskritische Vorrede' met de stelling dat aan de

waarheid niet zonder de onderwerpen van de theologie gedacht kan worden:

‘... die Gegenstände der Theologie (...), ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann’. (I.1, 208)

Dit gegeven wordt ook hier door Benjamin niet verder uitgewerkt.

Net als in het zuivere kennisbegrip convergeren in de waarheid de ideeën. Het wezen van deze waarheid stelt Benjamin namelijk voor als een eindig aantal ideeën. Deze ideeën bestaan onafhankelijk en zelfstandig ten opzichte van elkaar. De structuur van de ideeënwereld staat in het teken van discontinuïteit. Benjamin vergelijkt deze ideeënwereld met een sterrenstelsel:

‘Jede Idee ist eine Sonne und verhält sich zu ihresgleichen wie eben Sonnen zueinander sich verhalten. Das tönende Verhältnis solcher Wesenheiten ist die Wahrheit.’ (I.1, 218)

Ook in dit opstel is Benjamins begrip van dualisme voorondersteld, als hij stelt dat de waarheid, die verband houdt met de onderwerpen der theologie, zich onderscheidt van de wereld der empirische fenomenen:

‘Die Ideen sind in der Welt der Phänomene nicht gegeben.’ (I.1, 215)

Het zijn van de waarheid is onderscheiden van het zijn van de empirische verschijningen. Het zijn van de waarheid is namelijk volkomen intentieloos, dat wil zeggen: de waarheid onttrekt zich per definitie aan het in empirische begrippen geïntendeerde. De waarheid kan dus nooit zijn bestemming vinden in begrippen die aan de empirische wereld zijn ontleend:

‘Als ein Ideenhaftes ist das Sein der Wahrheit verschieden von der Seinsart der Erscheinungen. Also erfordert die Struktur der Wahrheit ein Sein, das an Intentionslosigkeit dem schlichten der Dinge gleicht, an Bestandhaftigkeit aber ihm überlegen wäre. Nicht als ein Meinen, welches durch die Empirie seine Bestimmung fände, sondern als die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt besteht die Wahrheit.’ (I.1, 216)

Deze laatste zin verheft niet alleen Benjamins ideeënleer boven elke verdenking van een bovenhistorisch platonisme<sup>32</sup>, maar maakt ook duidelijk dat ook in dit opstel

het onderscheid tussen de ideeën en de empirische fenomenen niet het laatste woord is; ook hier bestaan de ideeën en de fenomenen weliswaar onderscheiden, maar niet gescheiden. De waarheid wordt immers voorgesteld als een macht die het wezen der empirie bestempelt. In het begrip van waarheid die zich eenzijdig op de empirie betrekt, waardoor de empirie (om)gevormd wordt, handhaaft Benjamin zijn hoogst eigen begrip van dualisme. Ook deze waarheid blijkt dus een fundament van een nieuwe empirische werkelijkheid.

We vragen ons nu met Benjamin af, op welke manier de waarheid de empirie bestempelt:

‘... so entsteht die Frage, in welcher Art und Weise sie [die Ideen JN] denn die Phänomene erreichen. Und zu erwidern ist darauf: in deren Repräsentation.’ (I.1, 214)

Het centrale begrip in dit verband van Benjamins betoog is het begrip ‘Darstellung’, wat zoveel wil zeggen als: de ideeën stellen zichzelf present. De ideeën stellen zichzelf volgens Benjamin present in empirische fenomenen. Met dat de ideeën zichzelf in de empirie present stellen, representeren ze de empirische fenomenen. Benjamin tracht een en ander te verhelderen aan de hand van het begrip sterrenbeeld. Zoals een sterrenbeeld zich tot de sterren verhoudt, zo verhoudt zich de idee tot de fenomenen; niet als een gemeenschappelijke noemer, maar als een vormgevende figuur. Benjamin noemt deze vormgevende figuur ook wel een configuratie of een constellatie.

De punten van deze constellaties zijn echter niet de empirische fenomenen zelf, maar elementen van deze fenomenen:

‘Die Phänomene gehen aber nicht integral in ihrem rohen empirischen Bestande, dem der Schein sich beimischt, sondern in ihren Elementen allein, gerettet, in das Reich der Ideen ein.’ (I.1, 213)

Aan de fenomenen ligt steeds de schijn-eenheid der empirie ten grondslag. Als hun empirische elementen als punten in een constellatie de ideeënwereld binnengaan, hebben zij echter deel aan de echte eenheid der waarheid. Wat betekent deze deelname aan de echte eenheid der waarheid?

---

kennntniskritische Methode keineswegs ahistorisch.’ (Bernd Witte, 1985, blz. 57)

‘Denn in Ideen sind die Phänomene nicht einverleibt. Sie sind in ihnen nicht enthalten. Vielmehr sind die Ideen deren objektive virtuelle Anordnung, sind deren objektive Interpretation.’ (I.1, 214)

De deelname aan de echte eenheid der waarheid betekent voor de fenomenen niets anders dan dat zij hun objectieve interpretatie vinden. In de ideeën komen de fenomenen tot hun objectieve bestemming. Zo kan Benjamin spreken over de ‘Darstellung’ van de ideeën als de redding der fenomenen.

In de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ spreekt Benjamin ook wel van de ‘Idee des Ursprungs’ (I.1, 227). Hieruit blijkt het ‘geschichtliche’ karakter van de ideeënwereld. Wat bedoelt Benjamin echter precies met de term ‘Ursprung’?

Hoewel oorsprong een historische categorie is, heeft het niets te maken met ontstaan:

‘Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint. Der Ursprung steht im Fluss des Werdens als Strudel und reisst in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein.’ (I.1, 226)

In de vloed van het worden der fenomenale wereld staat de oorsprong als een kolk. In deze kolk wordt het materiaal meegesleurd; dit is de manier waarop een idee zich volgens Benjamin met de fenomenen uiteenzet.

De kolk van de oorsprong laat zich uit het worden der fenomenen niet afleiden, alleen een dubbelzinnige blik kan zijn ritme herkennen. Het ritme waarin de kolk de fenomenen meesleurt is het ritme van restauratie, van herstelling, zij het onvoltooid en onafgesloten. Deze restauratie is pas afgesloten in de totaliteit van de geschiedenis van de idee. Zo is het feitelijk empirisch bestand niets anders dan de voor-en nageschiedenis van de idee, stelt Benjamin.

In de kolk van de oorsprong worden de fenomenen gerestaureerd. Het karakter van deze restauratie vat Benjamin samen onder de noemers geschiedenis en leven:

‘Denn das in der Idee des Ursprungs Ergriffene hat Geschichte nur noch als einen Gehalt, nicht mehr als ein Geschehn, von dem es betroffen würde. Innen erst kennt es Geschichte, und zwar nicht mehr im uferlosen, sondern

in dem aufs wesenhafte Sein bezogenen Sinne, der sie als dessen Vor- und Nachgeschichte zu kennzeichnen gestattet. Die Vor- und Nachgeschichte solcher Wesen ist, zum Zeichen ihrer Rettung oder Einsammlung in das Gehege der Ideenwelt, nicht reine, sondern natürliche Geschichte. Das Leben der Werke und Formen, das in diesem Schutze allein sich klar und ungetrübt vom menschlichen entfaltet, ist ein natürliches Leben.' (I.1, 227)

De ideeën stellen zich dus volgens Benjamin present als constellatie van fenomenale elementen. In deze constellatie vinden de empirische fenomenen eerst hun echte, objectieve interpretatie. Deze echte interpretatie is tegelijk een restauratie die in het teken van geschiedenis en leven staat. We begrijpen nu hoe Benjamin over de waarheid kan spreken als over 'die das Wesen dieser Empirie erst prägende Gewalt'. Vervolgens stelt hij:

'Das aller Phänomenalität entrückte Sein, dem allein diese Gewalt eignet, ist das des Namens. Es bestimmt die Gegebenheit der Ideen.' (I.1, 216)

De ideeën zijn in de wereld der fenomenen niet gegeven, heeft Benjamin gesteld. Dat betekent dat zij niet als fenomenen onder andere fenomenen gegeven zijn. Zij zijn echter op hoogst oorspronkelijke, authentieke wijze gegeven als namen in een 'Urvernehmen':

'... in einem Urvernehmen, in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende Bedeutung besitzen.' (I.1, 216)

Naast hun algemeen bekende betekenis die de woorden in het post-paradijselijk empirische vernemen hebben, hebben ze immers ook nog een verborgen, symbolische betekenis. Dit symbolische karakter van het woord is het tegendeel van alle naar buiten gerichte mededeling.

Zo is tenslotte de idee als de kennende naam van het paradijs voor Benjamin bij uitstek talig. Dit betekent echter ook dat de waarheid als een eindig aantal ideeën een talig karakter heeft. Net als in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' zet Benjamin deze talige structuur af tegen een mathematisch georiënteerd kennisbegrip. Met deze talige structuur van de waarheid correspondeert ook hier een bepaalde incommensurabiliteit, die zich in de filosofie als leer van de waarheid

verdisconteert; ook in dit opstel vallen de grenzen van de filosofie niet samen met haar geometrische omvang en diepte:

‘Zwar wird es [das philosophische Schrifttum JN] in seiner abgeschlossenen Gestalt Lehre sein, solche Abgeschlossenheit ihm zu leihen aber liegt nicht in der Gewalt des blossen Denkens. Philosophische Lehre beruht auf historischer Kodifikation. So ist sie denn auch more geometrico nicht zu beschwören. Wie deutlich es Mathematik belegt, dass die gänzliche Elimination des Darstellungsproblems, als welche jede streng sachgemässe Didaktik sich gibt, das Signum echter Erkenntnis ist, gleich bündig stellt sich ihr Verzicht auf den Bereich der Wahrheit, den die Sprachen meinen, dar.’  
(I.1, 207)

### *3.2 Waarheid en kennis*

We hebben gezien hoe het begrip van waarheid in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ op een aantal belangrijke punten overeenkomt met het kennisbegrip wat Benjamin in ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ stelde; net als de zuivere kennis hangt de waarheid samen met de onderwerpen der theologie, bestaat ze uit ideeën, existeert ze onderscheiden maar niet gescheiden van de empirie en is haar structuur tegelijk ‘geschichtlich’ en talig (namen). Er is echter ook een en ander aan toegevoegd. In ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ stelde Benjamin reeds dat in het hoogste kennisbegrip de ideeën samenkomen. Dit gegeven werkt hij in dit opstel echter nog niet uit. Pas in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’, waarin een begrip van waarheid als een eindig aantal ideeën centraal staat, werkt Benjamin een en ander uit. Deze ideeënleer is dus nieuw ten opzichte van ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’. We vragen in deze paragraaf naar de precieze consequenties van de invoering van dit nieuwe element. Met andere woorden: wat is de draagwijdte van de ideeënleer voor het waarheidsbegrip?

Benjamin grijpt hiervoor terug op het ‘Symposion’ van Plato. Hierin wordt de

waarheid als rijk der ideeën als het wezenlijke gehalte van de schoonheid gepresenteerd. Bovendien verklaart Plato de waarheid als mooi. Deze twee bepalingen zijn voor Benjamin zeer belangrijk:

‘Einsicht in die platonische Auffassung vom Verhältnis der Wahrheit zur Schönheit ist nicht nur ein oberstes Anliegen jedes kunstphilosophischen Versuchs, sondern für die Bestimmung des Wahrheitsbegriffes selbst unersetzlich.’ (I.1, 210)

In welke zin heeft Plato de waarheid als gehalte van de schoonheid gesteld? Volgens Benjamin probeert Plato hiermee antwoord te geven op de centrale vraag van het ‘Symposion’: de vraag of de waarheid recht doet aan het mooie in de wereld der empirische verschijningen. Als Plato de waarheid als borg van de schoonheid überhaupt stelt, antwoordt hij namelijk dat in het zichzelf-present-stellen van de waarheid recht wordt gedaan aan de empirische verschijningen:

‘... dass Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird.’ (I.1, 211)

De waarheid die zichzelf present stelt vernietigt de verschijningen niet, maar openbaart ze. Wat is dit voor openbaring die recht doet aan de verschijningen?

‘Nicht aber tritt er [der Gehalt des Schönen JN] zutage in die Enthüllung, vielmehr erweist er sich in einem Vorgang, den man gleichnisweise bezeichnen dürfte als das Aufflammen der in den Kreis der Ideen eintretende Hülle, als eine Verbrennung des Werkes, in welcher seine Form zum Höhepunkt ihrer Leuchtkraft kommt.’ (I.1, 211)

Het zichzelf-present-stellen van het wezen van de schoonheid betekent geen naakte onthulling van de verschijningen, geen blootleggen van hun geheimen, maar veeleer een opvlammen van hun hulsel, als een verbranden van een werk, dat juist in dat moment een hoogtepunt qua schittering bereikt.

De vraag is nu, in welke zin de bepaling van het rijk der ideeën als het wezen van de schoonheid voor de bestemming van het waarheidsbegrip van zo grote waarde is. Benjamin stelt in dit verband tenslotte, dat de betrekking tussen waarheid en schoonheid het onderscheid tussen waarheid en kennis duidelijk maakt:

‘Diese Beziehung zwischen Wahrheit und Schönheit, die deutlicher als alles

andere zeigt, wie unterschieden Wahrheit von dem Gegenstande der Erkenntnis, den man ihr gleichzusetzen sich gewöhnt hat, ist,...' (I.1, 211)

Zo heeft de bepaling van de waarheid als een rijk van ideeën via Plato's uiteenzetting over de waarheid als schoonheid ons attent gemaakt op het verschil tussen waarheid en kennis. Waarin bestaat dit verschil echter precies?

Aan de hand van het voorbeeld van schoonheid heeft Benjamin de verhouding tussen de waarheid en de empirische verschijningen beschreven. De waarheid betekent geen onthulling van de empirische verschijningen, maar veeleer hun openbaring. Deze verhouding maakt volgens Benjamin het onderscheid tussen waarheid en kennis duidelijk. Mogen we hieruit afleiden dat de verhouding van de kennis tot de empirie wél in het teken staat van haar onthulling? Dat zou betekenen dat de kennis uit de empirische verschijningen door middel van een filosofische dialectiek van onthulling en verhulling als het tegendeel van de verholde verschijningen geconstrueerd zou kunnen worden. Het zou betekenen dat de kennis als ontsluiting van het geheim van de empirie binnen bereik van de filosofische activiteit zou liggen.

Benjamin denkt inderdaad in deze richting als hij het verschil tussen waarheid en kennis uitwerkt. Opnieuw vormt de ideeënleer de beslissende schakel:

'Immer wieder wird als eine der tiefsten Intentionen der Philosophie in ihrem Ursprung, der platonischen Ideenlehre, sich der Satz erweisen, dass der Gegenstand der Erkenntnis sich nicht deckt mit der Wahrheit. Erkenntnis ist erfragbar, nicht aber die Wahrheit.' (I.1, 209)

Kennis richt zich volgens Benjamin steeds op het enkele, maar niet onmiddellijk op de eenheid van al het enkele. De eenheid van de kennis zou echter steeds een bemiddelde eenheid zijn, dat wil zeggen een samenhang die op grond van enkelvoudige kenniseenheden en hun vergelijk tot stand wordt gebracht. In het wezen van de waarheid is de eenheid veeleer onbemiddeld, niet zelf te bewerken:

'Als Einheit im Sein und nicht als Einheit im Begriff ist die Wahrheit ausser aller Frage. Während der Begriff aus der Spontaneität des Verstandes hervor-



geht, sind die Ideen der Betrachtung gegeben. Die Ideen sind ein Vorgegebenes.' (I.1, 210)

Aan het verschil tussen de eenheid van de kennis en de eenheid van de waarheid heeft Benjamin het onderscheid tussen kennis en waarheid genoegzaam duidelijk gemaakt: de waarheid staat buiten elke vraag, terwijl de kennis als antwoord op de spontane vraag van het verstand gedacht kan worden. De waarheid moet zich geven om present te zijn, de kennis kan door menselijke bemiddeling present worden gesteld. We zouden het ook zo kunnen zeggen: waarheid is een krijgen, kennis is een hebben. Zo stelt Benjamin dan ook:

'Erkenntnis ist ein Haben. Ihr Gegenstand selbst bestimmt sich dadurch, dass er im Bewusstsein - und sei es transzendental - innegehabt werden muss. Ihm bleibt der Besitzcharakter. Diesem Besitztum ist Darstellung sekundär. Es existiert nicht bereits als ein Sich-Darstellendes. Gerade dies aber gilt von der Wahrheit.' (I.1, 209)

Terwijl kennis primair een functie van het menselijk bewustzijn is, zelfs een bezit, en zich van daaruit present stelt, stelt de waarheid zich onafhankelijk van het menselijk bewustzijn present, zelfs van het transcendentale bewustzijn.<sup>33</sup> In hun verschillende verhouding tot het menselijk bewustzijn ligt tenslotte het grote onderscheid tussen de waarheid en de kennis.

In de vorige paragraaf hebben we gezien hoe Benjamins begrip van waarheid in de 'Erkenntniskritische Vorrede' op belangrijke punten aan de beschrijving van het zuivere kennisbegrip uit 'Über das Programm der kommenden Philosophie' voldoet. Het enige nieuwe element ten opzichte van de beschrijving van het zuivere kennisbegrip was de invoering van een uitgewerkte ideeënleer. In deze paragraaf

33 Ik begrijp dan ook niet hoe Hans Heinz Holz over de waarheid als een gefixeerde bewustzijnsinhoud spreken kan: 'Wenn von dem "Sein" der Wahrheit gesprochen wird, darf dann nicht das Sein eines "Seienden", sondern einer "Geltung", d.h. eines fixierbaren, mitteilbaren, überlieferten Bewusstseinsinhaltes gemeint sein.' (Hans Heinz Holz, *Prismatisches Denken*, in: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt am Main 1968, blz. 91) Ook zijn opmerkingen over de ideeën zijn volgens mij niet in overeenstemming met Benjamins tekst: 'Die Idee bezeichnet dann genau das Koordinatennetz, das das Bewusstsein dem sein überwirft, um es zu verstehen. Die Ideen also sind die objektivierte Gestalt des Eingreifens des Menschen in das an sich seiende Gefüge der Welt: als Gestaltungsprinzipien sind sie die zu konstanten Bewusstseinsinhalten gewordenen Vollzüge des verstehenden Denkens.' (Idem, blz. 92)

hebben we gevraagd naar de consequenties van deze ideeënleer. Juist in deze ideeënleer bleek vervolgens het onderscheid tussen kennis en waarheid te schuilen: de waarheid correspondeert niet met het menselijk bewustzijn. Dat Benjamin hier geen algemeen onderscheid tussen waarheid en kennis op het oog heeft, maar zich uitdrukkelijk op het zuivere kennisbegrip uit 'Über das Programm der kommenden Philosophie' betreft, blijkt uit zijn toevoeging 'und sei es transzendentale'; we hebben het zuivere kennisbegrip in het vorige hoofdstuk immers leren kennen als het zuivere kennistheoretische *transcendentale* bewustzijn.

Van dit zuivere kennistheoretisch bewustzijn stelde Benjamin bovendien een aantal keer met nadruk dat dit bewustzijn los van de subject-objectterminologie autonoom gefundeerd moest worden. We hebben gezien hoe deze formulering zich met name op een ontkenning van het zuivere kennisbegrip als subject betreft. We hebben echter ook gezien hoe Benjamin achter dit zuivere kennistheoretische bewustzijn vervolgens toch een menselijk subject stelt, als hij zegt dat de filosofie dit kennistheoretisch bewustzijn moet scheppen. Hiermee verschijnt dit bewustzijn tegelijk als een object dat geschapen kan worden. Op grond hiervan hebben we tenslotte het zuivere kennistheoretische bewustzijn begrepen als menselijk bezit, als menselijke mogelijkheid. Zoals Benjamin in de 'Erkenntniskritische Vorrede' ten aanzien van de kennis opmerkt: 'Ihm bleibt der Besitzcharakter.'

Precies dit karakter van de kennis als menselijk bezit is het wat Benjamin ten opzichte van zijn begrip van waarheid ontkent. De waarheid is geen object wat de mens zelf kan scheppen, geen menselijk bezit. Daarmee is de waarheid geheel uit de sfeer van de menselijke mogelijkheden gehaald. Nu de waarheid geen verkapte antropologische mogelijkheid meer is, wordt eerst recht gedaan aan de autonome werkelijkheid die Benjamin reeds voor het zuivere kennisbegrip voorgaf. Eerst nu gaat echt de autonome oereigen sfeer van de waarheid aan elke mogelijkheid van menselijke bezinning op deze waarheid vooraf.

We hebben gezien hoe Benjamin zijn begrip van dualisme in de 'Erkenntniskritische Vorrede' handhaaft in het begrip van een waarheid die zich laat onderscheiden van de empirie en tegelijk een nieuwe interpretatie van de werkelijkheid stelt. We moeten nu echter ook concluderen dat in de 'Erkenntniskritische Vorrede' de

uitzonderingspositie van het menselijk bewustzijn, 'und sei es transzendental' wordt opgegeven. We hebben in het vorige hoofdstuk gezien hoe het dualisme door deze uitzonderingspositie van de menselijke geest ernstig werd gerelativeerd, zo niet volledig werd opgegeven. Zo wordt in de 'Erkenntniskritische Vorrede' ook aan het dualisme eerst werkelijk recht gedaan.

Door allereerst de nadruk te leggen op de overeenkomsten tussen de waarheid en het zuivere kennisbegrip werd de schijn gewekt dat Benjamin in de 'Erkenntniskritische Vorrede' het programma van de komende filosofie vervuld heeft. In deze paragraaf zijn we echter het grote verschil tussen de waarheid en de kennis op het spoor gekomen. Dit verschil betekent echter geen meer of minder belangrijke aanvulling ten opzichte van 'Über das Programm der kommenden Philosophie', maar legt een bom onder het programma van de komende filosofie überhaupt: het zuivere kennisbegrip in de gedaante van de waarheid heeft zich immers doen kennen als een begrip wat onmogelijk het resultaat van menselijke, filosofische inspanning kan zijn.<sup>34</sup> In plaats van een vervulling van het programma van de komende filosofie betekent deze waarheid dan ook veeleer zijn opheffing.<sup>35</sup>

34 Uitdrukkingen als 'Wahrheitsfindung' of 'Wahrheitssuche' die Hans Heinz Holz in zijn artikel over Benjamin gebruikt, acht ik dan ook niet van toepassing op de filosofie van Benjamin. (Idem, blz. 64, 65)

35 Deze kritische verhouding van de 'Erkenntniskritische Vorrede' tot 'Über das Programm der kommenden Philosophie' wordt in de secundaire literatuur veelal over het hoofd gezien. Zo zegt Richard Wolin over hun verhouding: 'The Prologue to the *Trauerspiel* book consummates many of the insights relevant to the theory of knowledge first developed in the two aforementioned essays ['Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen', 'Über das Programm der kommenden Philosophie' JN] and at the same time elevates these ideas to an entirely new, systematic plane.' (Richard Wolin, blz. 79) In plaats van in 1925 een interne caesuur in het werk van Benjamin te leggen, stelt Wolin dan ook 'that Benjamin's work from the 1916 essay "On Language as Such and on the Language of Man" through the 1925 *Trauerspiel* study can be read as an intergral whole.' (Idem, blz. xiii) Ook Bernd Witte merkt de kritische verhouding tussen beide opstellen niet op, wanneer hij over 'Über das Programm der kommenden Philosophie' stelt: 'Die Theorie, die sich hier umrisshaft abzeichnet, hat Benjamin erst fünf Jahre später in der *Erkenntniskritischen Vorrede* des Trauerspielbuchs zusammenhängend dargestellt.' (Bernd Witte, 1976, blz. 13) En over Benjamins boek 'Ursprung des deutschen Trauerspiels': 'Das Trauerspielbuch hat die Positionen des früheren Essays geklärt und systematisiert, aber es hat ihnen - bis auf die Einbeziehung des kritischen Subjekts in die Reflexion - nichts grundsätzlich Neues hinzugefügt.' (Idem, blz. X)

### 3.3 *De opgave van de filosofie*

In het vorige hoofdstuk hebben we het zuivere kennisbegrip als fundament van de filosofie leren kennen. Uit het zuivere kennisbegrip heb ik zowel de aard als de methode als de vorm van de filosofische leer kunnen afleiden. Dit zuivere kennisbegrip stond geheel en al in het teken van Benjamins begrip van dualisme. Zo hebben we de filosofie naar zijn aard verstaan als de incommensurabele kennisleer van de kennis van de nieuwe, gekwalificeerde werkelijkheid die aan het zuivere kennisbegrip ontspringt. De noëtische consequentie van het dualisme was dat de filosofie in haar kennis van deze werkelijkheid steeds werd terugverwezen naar het zuivere kennisbegrip zelf. Zo hebben we onder de methode van de filosofie de concentratie op dit zuivere kennisbegrip als maatgevende factor verstaan. Bij nader onderzoek bleek in Benjamins begrip van dualisme ook de menselijke geest onder het geestelijke te vallen. Zo hebben we het zuivere kennisbegrip als het zuivere kennistheoretische bewustzijn begrepen. De maat die dit zuivere kennistheoretische bewustzijn aangaf als filosofische vorm, was tenslotte het filosofisch systeem.

In de 'Erkenntniskritische Vorrede' blijft Benjamins begrip van dualisme weliswaar gehandhaafd, maar niet zonder twee belangrijke veranderingen te hebben ondergaan. Zo laat de waarheid zich allereerst niet meer denken als een functie van het menselijk bewustzijn, zoals het zuivere kennisbegrip. In de oppositie geest - natuur wordt geen uitzondering meer gemaakt voor de menselijke geest.

Dat de waarheid niet meer kan worden opgevat als een functie van het menselijk bewustzijn heeft echter nog een consequentie voor het dualisme. We hebben het zuivere kennisbegrip in het vorige hoofdstuk immers begrepen als een 'Entsprechung', een correspondentie, van het goddelijke in de menselijke geest. Deze correspondentie hebben we echter niet alleen als antropologisch aanknopingspunt, maar zelfs als een antropologische mogelijkheid verstaan. In het voorgaande is min of meer de indruk gewekt dat Benjamins begrip van waarheid zijn begrip van de zuivere kennis vervangt, waarbij het grote verschil is, dat de waarheid geen functie meer van het menselijk bewustzijn is. De vraag laat zich echter stellen of we dan

nog wel met een vervanging van het zuivere kennisbegrip te maken hebben, of de waarheid werkelijk op de plaats van de zuivere kennis gaat staan. De hamvraag is in dit verband of we de waarheid ook als een 'Entsprechung' van het goddelijke moeten verstaan. Niets wijst hier echter op. Wat belet ons dan om Benjamins begrip van waarheid hier veeleer als een vervanging van het goddelijke, geestelijke te beschouwen, met dit verschil, dat deze waarheid zich niet in een geestelijk wezen van de mens afspiegelt? We verstaan de waarheid hiermee niet alleen niet als het menselijk bewustzijn, maar zelfs als het goddelijke zelf.<sup>36</sup>

In het vorige hoofdstuk hebben we het dualisme in een sterk trapsgewijze vorm leren kennen: de geest verwerkelijkt zich allereerst in de menselijke geest, dat wil zeggen in het zuivere kennistheoretische bewustzijn; vervolgens kan dit bewustzijn de nieuwe werkelijkheid stellen. Het goddelijke stelt de nieuwe werkelijkheid dus met een tussenstap via het menselijk bewustzijn. Deze werkelijkheid draagt ten opzichte van het goddelijke dan ook een min of meer indirect en afgeleid karakter. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' is echter van een tussenstap via het menselijk bewustzijn geen sprake meer. De nieuwe objectieve interpretatie van de fenomenen voltrekt zich direct in het zichzelf present stellen van de waarheid. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' hebben we dus niet meer te maken met een trapsgewijs, indirect dualisme, maar met een direct dualisme.

In Benjamins nieuwe begrip van dualisme wordt dus ten eerste geen uitzondering meer gemaakt voor de menselijke geest: de waarheid laat zich niet meer als een menselijke mogelijkheid denken. Ten tweede heeft dit dualisme hier niet meer een indirect, maar een direct karakter. Deze twee veranderingen hebben belangrijke gevolgen voor de aard, de methode en de vorm van de filosofie, die zich uit het waarheidsbegrip laat afleiden. In deze paragraaf onderzoek ik de gevolgen voor wat betreft de aard van de filosofie.

We hebben gezien hoe Benjamin in de 'Erkenntniskritische Vorrede' de waarheid

---

36 Ook Bernd Witte stelt Benjamins waarheidsbegrip en God op één lijn, als hij over Benjamins vroege filosofie opmerkt: 'Was Benjamin in der Folge abschwächend "Wahrheit" nennt, bezeichnet er hier noch mit dem vollen theologischen Wertakzent als "Gott".' (Bernd Witte, 1976, blz. 14)

presenteert als een eindig aantal ideeën. Deze ideeën staan allen in het teken van ‘Darstellung’; zij stellen zichzelf present in de empirie, zó dat de empirische fenomenen als elementen in de echte eenheid der waarheid opgaan. Over de filosofie zegt Benjamin in dit verband het volgende:

‘Ist Übung im beschreibenden Entwurfe der Ideenwelt, dergestalt, dass die empirische von selber in sie eingeht und in ihr sich löst, die *Aufgabe* [cursivering JN] des Philosophen, so gewinnt er die erhobne Mitte zwischen dem Forscher und dem Künstler. Der letztere entwirft ein Bildchen der Ideenwelt und eben darum, weil er es als Gleichnis entwirft, in jeder Gegenwart ein endgültiges. Der Forscher disponiert die Welt zu der Zerstreung im Bereiche der Idee, indem er sie von innen in Begriffe aufteilt. Ihn verbindet mit dem Philosophen Interesse am Verlöschen blosser Empirie, den Künstler *die Aufgabe der Darstellung* [JN].’ (I.1, 212)

Niet alleen de waarheid, ook de filosofie staat bij Benjamin dus in het teken van ‘Darstellung’. De filosofie moet zich oefenen in beschrijving van de ideeënwereld, zó dat de empirische wereld zich vanzelf in haar oplost. Net als de onderzoeker is de filosoof hierbij op begrippen aangewezen. Volgens Benjamin zijn het namelijk de begrippen die de fenomenen in elementen verdelen. Zo bemiddelen de begrippen als het ware tussen de fenomenen en de ideeën:

‘Durch ihre Vermittlerrolle leihen die Begriffe den Phänomenen Anteil am Sein der Ideen. Und eben diese Vermittlerrolle macht sie tauglich zu der anderen, gleich ursprünglichen *Aufgabe* [JN] der Philosophie, zur *Darstellung* [JN] der Ideen.’ (I.1, 214)

We hebben de ideeën begrepen als eeuwige constellaties, waarvan de punten elementen van empirische fenomenen zijn. Deze elementen worden door de filosofie met behulp van begrippen uit de fenomenen gedestilleerd. Deze elementen liggen echter in extreme fenomenen het dichtst aan de oppervlakte. De filosofie moet zich dus op extreme verschijningen concentreren. Met deze concentratie is niets minder gemoeid dan de redding van de verschijningen:

‘Die Einsammlung der Phänomene ist die Sache der Begriffe und die Zerteilung, die sich kraft des unterscheidenden Verstandes in ihnen vollzieht,

ist um so bedeutungsvoller, als in einem und demselben Vollzuge sie ein Doppeltes vollendet: die Rettung der Phänomene und die *Darstellung* [JN] der Ideen.' (I.1, 215)

In de 'Erkenntniskritische Vorrede' heeft Benjamin tevens de nadruk gelegd op het talig karakter van de ideeën. Zo waren de ideeën volgens hem niets anders dan namen, ofwel de verborgen symbolische kant die alle woorden naast hun openbare zijde als mededeling hebben. Deze namen zijn in een filosofisch oervernemen gegeven. Dat wil zeggen dat deze namen zichzelf in het filosofisch oervernemen present stellen. Zo kan Benjamin over de filosofie dan ook het volgende opmerken:

'Sache des Philosophen ist es, den symbolischen Charakter des Wortes, in welchem die Idee zur Selbstverständigung kommt, die das Gegenteil aller nach aussen gerichteten Mitteilung ist, durch *Darstellung* [JN] in seinen Primat wieder einzusetzen.' (I.1, 216, 217)

Benjamin stelt de filosofische contemplatie hier centraal als een herinneren dat op het oervernemen teruggaat:

'... vielmehr löst in der philosophischen Kontemplation aus dem innersten der Wirklichkeit die Idee als das Wort sich los, das von neuem seine benennenden Rechte beansprucht.' (I.1, 217)

De filosofie moet zich dus door herinnering concentreren op de ideeën die zichzelf als naamwoorden in een oervernemen present stellen. Van daaruit is het de zaak van de filosofie het paradijselijk primaat van het naam-karakter van de woorden weer in ere te herstellen. In dit opzicht is volgens Benjamin niet Plato, maar Adam de vader van de filosofie.

Het talig karakter van de ideeën heeft zich dus ook verdisconteerd in de aard van de filosofie:

'Und so ist die Philosophie im Verlauf ihrer Geschichte, die so oft ein Gegenstand des Spottes gewesen ist, mit Grund ein Kampf um die *Darstellung* [JN] von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten - von Ideen.' (I.1, 217)

Niet alleen het talig, ook het ‘geschichtlich’ karakter van de ideeën wordt door Benjamin in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ benadrukt. Hierbij speelt de categorie van de oorsprong een belangrijke rol. Volgens Benjamin stelt de idee zichzelf in de empirie present als een kolk in een rivier. Zoals de kolk het materiaal meesleurt, zo zet de idee zich met de fenomenen uiteen. De fenomenen die in de kolk worden meegesleurd, noemt Benjamin ‘Ursprungsphänomenen’. Deze oorsprongsfenomen laten zich echter niet zonder meer uit het feitelijk bestand afleiden. Benjamin citeert in dit verband Hegels “Desto schlimmer für die Tatsachen” (I.1, 226). In de idee van de oorsprong blijft de realiteit van het idealisme echter gewaarborgd. Het predicaat oorsprongsfenomeen is namelijk filosofisch te bewijzen:

‘Vielmehr beginnt die *Aufgabe* [JN] des Forschers hier, der ein solches Faktum dann erst für gesichert zu halten hat, wenn seine innerste Struktur so wesenhaft erscheint, dass sie als einen Ursprung es verrät.’ (I.1, 226, 227)

Ook hier zal de filosofische onderzoeking der fenomenen de beste kans van slagen hebben bij de meest extreme fenomenen. Zo laat de filosofie-geschiedenis zich door Benjamin dan ook als volgt beschrijven:

‘Die philosophische Geschichte als die Wissenschaft vom Ursprung ist die Form, die da aus den entlegenen Extremen, den scheinbaren Exzessen der Entwicklung die Konfiguration der Idee als der durch die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders solcher Gegensätze gekennzeichneten Totalität heraustreten lässt.’ (I.1, 227)

Voorts legt Benjamin in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ nog de nadruk op de monadologische bouw van de idee. Elke idee bevat in verkorte vorm de figuur van de hele ideeënwereld, dat wil zeggen: de objectieve interpretatie van de wereld. De filosofische wetenschap nu moet zich zo inspannen dat deze objectieve interpretatie zich ontsluit:

‘Und so könnte denn wohl die reale Welt in dem Sinne *Aufgabe* [JN] sein, dass es gelte, derart tief in alles Wirkliche zu erdringen, dass eine objektive Interpretation der Welt sich drin erschlösse.’ (I.1, 228)



Elk idee bevat het beeld van de wereld. De filosofie die zich concentreert op het present stellen van de ideeën, stelt zo dit beeld van de wereld present:

‘Die Idee ist Monade - das heisst in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt. Ihrer *Darstellung* [JN] ist zur *Aufgabe* [JN] nichts Geringeres gesetzt, als dieses Bild der Welt in seiner Verkürzung zu zeichnen.’ (I.1, 228)

Wat valt ons op aan Benjamins opvatting over de aard van de filosofie in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’? Het valt ons op, dat de begrippen ‘Aufgabe’ en ‘Darstellung’ steeds terugkeren. We vragen ons nu af: hoe moeten we deze begrippen begrijpen? En: hoe verhoudt deze opvatting van filosofie zich tot Benjamins opvatting in ‘Über das Programm der kommenden Philosophie?’

Laten we beginnen met de verklaring van het laatste begrip ‘Darstellung’. We hebben het dualisme uit ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ een indirect, trapsgewijs dualisme genoemd. Dat betekent, dat de nieuwe werkelijkheid die aan het zuivere kennisbegrip ontspringt ten opzichte van het goddelijke een sterk afgeleid karakter heeft: deze werkelijkheid heeft een zekere mate van zelfstandigheid. In dit concept heeft de filosofie zich op zijn beurt ook weer verzelfstandigt; we hebben de filosofie in ‘Über das Programm der kommenden Philosophie’ immers naar zijn aard verstaan als de kennis van deze nieuwe werkelijkheid. Vervolgens hebben we echter gewezen op het nieuwe begrip van dualisme in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’, het directe dualisme, waarbij de waarheid zichzelf direct in de empirie present stelt. Ook dit dualisme verdisconteert zich in de filosofie. Het belangrijkste gevolg is dat de filosofie nu geen afgeleide kennis van de nieuwe werkelijkheid meer is, maar zich geheel en al in het zichzelf present stellen van de waarheid voegt. Hoe kan het ook anders wanneer een waarheid die op geen enkele wijze correspondeert met het menselijk bewustzijn zichzelf present stelt? De filosofie kan in haar bezinning op deze waarheid onmogelijk op zichzelf terugvallen. Zij kan zich niet laten leiden door algemeen-menselijke bepalingen, door de categorieën van het menselijk bewustzijn. Zij moet zich laten leiden door de waarheid zelf. Filosofie is dan ook geen afgeleide, zelfstandige vorm ten opzichte van de waarheid meer, maar voltrekt zich helemaal in de beweging van de waarheid. Wat

kan dit anders betekenen dan dat Benjamin de filosofie nu naar zijn aard verstaat als het present stellen van de waarheid? 'Darstellung' dus.

Met de uitschakeling van het menselijk bewustzijn correspondeert dus paradoxaal genoeg een groter vermogen van de filosofie: filosofie is in deze opvatting geen passieve beschrijving van de nieuwe werkelijkheid meer, zoals in 'Über das Programm der kommenden Philosophie', maar actieve bewerkstelling. Hierbij moet echter worden opgemerkt dat deze activiteit nooit als een wezenseigen activiteit mag worden verstaan. Het vermogen van de filosofie de waarheid present te stellen valt en staat met haar bereidheid zich in het zichzelf-present-stellen van de waarheid te voegen. Nooit kan de filosofie de redding der fenomenen in het zichzelf-present-stellen van de ideeën klaarspelen onafhankelijk van de waarheid. Zo stelt Benjamin bijvoorbeeld in een van de bovenstaande citaten met nadruk dat in de filosofische contemplatie de idee als woord *zich losmaakt*. Nota bene: niet de filosofie maakt de idee als woord los, maar de idee maakt zichzelf los. Zoals ook niet de filosofie de objectieve interpretatie van al het werkelijke ontsluit, maar deze interpretatie zichzelf ontsluit.

De keerzijde van het grotere vermogen van de filosofie ten opzichte van 'Über das Programm der kommenden Philosophie' is echter ook een toegenomen verantwoordelijkheid. Filosofie is geen vrijblijvende beschrijving meer, maar actieve deelname aan de beweging van de waarheid. Met deze beweging van de waarheid valt en staat niets minder dan de redding van de fenomenen. Tegenover de filosofie als neutrale, vrijblijvende wetenschap stelt Benjamin hier de filosofie als een wetenschap die in het teken staat van een taak, een 'Aufgabe'. Zo hebben we tenslotte uit het tweede ook het eerste centrale begrip in Benjamins opvatting over de aard van de filosofie verklaard. We verstaan de filosofie hiermee naar zijn aard als de 'Aufgabe' van 'Darstellung'.

Wanneer we tenslotte nog vragen naar het precieze kenmerk van deze filosofie als 'Aufgabe' van 'Darstellung', dan kunnen we eigenlijk niet om het begrip hermeneutiek heen. Deze filosofie begrijpen we immers als het op begrip brengen van de empirische fenomenen onder beslag van de waarheid. Wat is een filosofie die zich richt op de naam van de fenomenen, op de objectieve interpretatie van de

empirische werkelijkheid, op het beeld van de wereld, anders dan hermeneutiek?

### 3.4 Methode is omweg

We hebben de filosofie hiermee dus begrepen als de opgave van het present stellen van de waarheid, dat tegelijk de redding van de empirische fenomenen betekent. Bij deze opgave concentreert zich de filosofie dan ook enerzijds op de ideeën die zichzelf als woorden in een oervernemen present stellen, anderzijds onderzoekt zij de meest extreme fenomenen op hun oorspronkelijkheid. In deze paragraaf vragen we naar de precieze methode van de filosofie: *hoe* stelt de filosofie de ideeën in empirische fenomenen present?

Benjamin citeert in dit verband met instemming Jean Hering, die ideeën als volgt beschrijft:

“Wesenheiten..., die ein von den Gegenständen und ihren Beschaffenheiten toto coelo verschiedenes Leben führen; deren Existenz sich dadurch nicht dialektisch erzwingen lässt, dass wir einen beliebigen, an einem Gegenstand uns begegnenden ... Komplex herausgreifen und hinzufügen: ‘kath’ auto’, sondern deren Zahl gezählt ist und von denen jede einzelne an dem ihr zukommenden Orte ihrer Welt, mühsam zu suchen ist, bis man auf sie stösst, als auf einen rocher de bronze, oder bis sich die Hoffnung auf ihre Existenz als trügerisch erweist.” (I.1, 218)

De werkelijkheid van de ideeën laat zich door de filosofie niet op dialectische wijze uit het feitelijk bestand afdwingen, stelt Hering. Deze werkelijkheid laat zich daarom volgens Benjamin niet met behulp van de traditionele wetenschappelijke methoden, inductie en deductie, uit het gegeven afleiden.

Benjamin heeft de idee als de ware eenheid van de fenomenen gesteld. De eenheid die op inductieve wijze uit de fenomenen afgeleid wordt is echter slechts een samengestelde eenheid. De verschillen en extreme varianten van de fenomenen worden met beroep op een gemeenschappelijke noemer gerelativeerd, net als de

geheel eigen geschiedenis van elk fenomeen. De idee laat zich naar Benjamins inzicht echter nooit als een gemiddelde, een dwarsdoorsnee van de fenomenen verstaan. De idee is geen kwalificatie. Op grond hiervan moet Benjamin de inductieve methode dan ook diskwalificeren.

Deze diskwalificatie maakt hij nog eens extra duidelijk aan de hand van de idee van het tragische, in het kader van zijn verhandeling over het treurspel. De inductieve methode verzamelt hierbij alle gebeurtenissen die de mensen als tragisch ervaren, om vervolgens op zoek te gaan naar gemeenschappelijke kenmerken. Filosofie zou zo echter langzaam overgaan in psychologie; in dit verband brengt Benjamin door een citaat van Max Scheler hetzelfde bezwaar tegen de psychologie naar voren als in 'Über das Programm der kommenden Philosophie', namelijk dat zij geen waardeoordeel over de juistheid van haar gegevens uitspreekt:

“Denn mit welchem Recht sollen wir den Aussagen der Leute das Vertrauen entgegenbringen, es sei auch tragisch, was sie so nennen?” (I.1, 219)

Het resultaat van het inductieve onderzoek is dan ook niets meer dan enige psychologische gegevens, die vanwege de subjectiviteit van de mensen door de gelijkheid van een armoedige reactie het totaal verschillend karakter van zaken maskeren, merkt Benjamin scherp op.

Aan het eind van het inductieve onderzoek treden de gegevens steeds als een verzameling feiten samen tot een 'Anschauung'. Daarmee zijn we weer terug bij het begin; deze 'Anschauung' moet immers verklaard worden om het soortbegrip te bepalen. Hiervoor probeert de filosoof zich in de verschillende zaken in te voelen. Het resultaat van deze 'Einführung' is opnieuw niets anders dan informatie over de subjectieve toestand van degene die zich "invoelt".

Uit de vergelijking van de verschillende soortbegrippen worden tenslotte regels en criteria verkregen, waaraan alles afzonderlijk gemeten kan worden. Zo volgt op het inductieve onderzoek de deductieve methode. Ook deze methode wordt door Benjamin niet adequaat bevonden, omdat zij als een ononderbroken redenering ten onrechte een pseudo-logische continuïteit vooronderstelt, in plaats van de discontinuïteit van de ideeënwereld:

“Während die Induktion die Ideen zu Begriffen durch den Verzicht auf ihre

Gliederung und Anordnung herabwürdigt, vollzieht die Deduktion das Gleiche durch deren Projizierung in ein pseudo-logisches Kontinuum. Das philosophische Gedankenreich entspinnt sich nicht in der ununterbrochene Linienführung begrifflicher Deduktionen, sondern in einer Beschreibung der Ideenwelt. Ihre Durchführung setzt mit jeder Idee von neuem als einer Ursprünglichen an.' (I.1, 223)

Benjamin laat het in de 'Erkenntniskritische Vorrede' echter niet bij de diskwalificatie van zowel de inductieve als de deductieve methode, maar introduceert ook een nieuwe methode: een beschrijving van de ideeënwereld. Deze onverwachte derde mogelijkheid is de positieve revolutie van de methode die Benjamin voorstaat. In deze nieuwe methode komen echter de pluspunten van beide methoden, inductie en deductie, tot hun recht zonder elkaar uit te sluiten. Zo verbindt de filosofische concentratie op de fenomenen zich met het inductieve onderzoek door haar nadruk op de concrete verschijnselen. Dit onderzoek naar de fenomenen is echter steeds de keerzijde van de ideeën die zichzelf in de empirie present stellen: waar het inductieve begrip verschillen tussen gelijksoortige zaken verdekt, brengt de filosofische idee veeleer het extreme tot synthese. Steeds weer moet zich dan ook bewijzen of de idee een ongewenste afkorting van de fenomenen is, of juist de redding van hun onvervangbare enkelvoudigheid:

'Für die wahre Kontemplation dagegen verbindet sich die Abkehr vom deduktiven Verfahren mit einem immer weiter ausholenden, immer inbrünstigern Zurückgreifen auf die Phänomene, die niemals in Gefahr geraten, Gegenstände eines trüben Staunens zu bleiben, solange ihre Darstellung zugleich die der Ideen ist und darin erst ihr einzelnes gerettet ist.' (I.1, 225)

Maar ook het deductieve onderzoek wil Benjamin niet zonder meer afwijzen, maar veeleer in dienst nemen. Het is voor hem ondenkbaar alle bepalingen op te geven. Deze bepalingen kunnen echter nooit als soortbegrippen, maar alleen als ideeën bestand hebben. Deze ideeën stellen zichzelf onmiddellijk in de empirie present, dat wil zeggen dat zich uit hen niet op middellijke wijze regels laten afleiden om elk

ding afzonderlijk aan te meten. Of deze bepalingen met recht de titel idee dragen moet op zijn beurt het filosofisch onderzoek van de fenomenen uitmaken. In de vorige paragraaf hebben we reeds gehoord dat de filosofie naar de meest innerlijke structuur van de fenomenen moet vragen. Zij moet de fenomenen op hun exemplarisch karakter onderzoeken, stelt Benjamin. Criteria voor dit onderzoek worden niet verkregen uit een uiterlijke vergelijking van de verschillende dingen, maar alleen op immanente wijze uit de zaak zelf afgeleid.

In het begrip van de waarheid die zichzelf als een eindig aantal ideeën in empirische verschijnselen present stelt, schuilt dus de vruchtbare vereniging van de inductieve en deductieve methode tot een derde mogelijkheid. Wat is echter het precieze karakter, de precieze vorm van deze derde mogelijkheid?

In bovenstaand citaat valt opnieuw het begrip 'Darstellung'; de filosofie staat dus niet alleen wat betreft haar aard, maar ook wat betreft haar methode in het teken van 'Darstellung'.

Is dit toeval of voegt zich de filosofie ook qua methode in de beweging van de waarheid? Inderdaad:

'Methode, für die Erkenntnis ein Weg, den Gegenstand des Innehabens - und sei's durch die Erzeugung im Bewusstsein - zu gewinnen, ist für die Wahrheit Darstellung ihrer selbst und daher als Form mit ihr gegeben.' (I.1, 209)

Het direct dualisme verdisconteert zich dus niet alleen in de aard van de filosofie, maar ook in haar methode: ook wat dit betreft kan de filosofie ten overstaan van deze waarheid niet op zichzelf terugvallen, maar moet zich laten leiden door de waarheid. Zo blijkt ook de vorm van de methode van de filosofie direct verbonden met de vorm van de waarheid.<sup>37</sup>

---

37 Richard Wolin spreekt in een ander verband van Benjamins vaste overtuiging 'that "method" was not something that existed in a state of isolation from the process of research, but instead should be determined immanently, through the inherent dictates and necessities of the object of research itself.' (Richard Wolin, blz. 79.) Dit is te algemeen geformuleerd. De overeenstemming van object en methode hangt bij Benjamin geheel en al samen met het feit dat dit object zich los van het menselijk bewustzijn als zelfstandig subject manifesteert, een gegeven dat bij Wolin helemaal niet ter sprake komt. Door Bernd Witte wordt Benjamins koppeling van waarheid en methode helemaal niet

In de vorige paragraaf hebben we op de vraag naar de aard van de filosofie gevraagd: wat doet de filosofie? Het antwoord op deze vraag is kort en bondig: de ideeën present stellen. In deze paragraaf hebben we gevraagd naar de methode van de filosofie: hoe stelt de filosofie de ideeën present? Hierop kunnen we nu het volgende antwoord geven: de filosofie stelt de ideeën present, niet door ze hetzij op inductieve, hetzij op deductieve wijze uit de empirische werkelijkheid af te leiden, maar door hun meest oorspronkelijke werkelijkheid met behulp van een nieuw begrip van inductie en deductie in de empirie present te stellen.

We vragen nu nog naar de precieze kenmerken van de nieuwe filosofische methode. We hebben reeds gehoord dat de filosofie met elk idee opnieuw, 'von neuem', inzet: 'Ihre Durchführung setzt mit jeder Idee von neuem als einer sprünglichen an.' Bovendien grijpt zij in haar onderzoek steeds terug op de fenomenen waarin de waarheid zich present stelt: '... einem immer weiter ausholenden, immer inbrünstigern Zurückgreifen auf die Phänomene'. Met andere woorden: de filosofie gaat van de waarheid uit en komt er op terug. Op deze methode is het beeld van de ononderbroken lijnen van de deductieve redenering dan ook niet van toepassing. Voor deze methode gebruikt Benjamin dan ook een andere figuur:

'Darstellung ist der Inbegriff ihrer Methode. Methode ist Umweg. Darstellung als Umweg - das ist denn das methodische Charakter des Traktats. Verzicht auf den unabgesetzten Lauf der Intention ist sein erstes Kennzeichen. Ausdauernd hebt das Denken stets von neuem an, umständlich geht es auf die Sache selbst zurück.' (I.1, 208)

In plaats van de ononderbroken lijn staat de nieuwe methode in het teken van de omweg. Deze figuur is de consequentie van de strikte zakelijkheid van deze filosofie: zij begint steeds opnieuw, 'von neuem', bij de zaak en grijpt er omstandig op terug. Deze filosofie spint haar redeneringen niet eindeloos uit, maar keert steeds naar haar uitgangspunt terug.<sup>38</sup> Benjamin noemt deze beweging een onophoudelijk

---

aangeroerd; zijn boek geeft geen enkele blijk van een verband tussen deze twee: 'Dieser Wahrheitsanspruch belegt allerdings, dass Benjamins Erkenntnisintention in seinen ersten Schriften metaphysischer Natur ist. Seine Methode aber kann (...) keineswegs als philosophische im herkömmlichen Sinne bezeichnet werden.' (Bernd Witte, 1976, blz. 5)

38 Ik versta de omweg bij Benjamin dus als het tegendeel van de eindeloos uitgesponnen

ademhalen. In dit verband keert ook het begrip rechtvaardiging weer terug; zoals de filosofische leer niet more geometrico te bezweren is, zo is ook het intermitterende ritme van de filosofie niet in zichzelf gerechtvaardigd, maar alleen vanuit haar strikte zakelijkheid:

‘Denn indem sie den unterschiedlichen Sinnstufen bei der Betrachtung eines und desselben Gegenstandes folgt, empfängt sie den Antrieb ihres stets erneuten Einsetzens ebenso wie die Rechtfertigung ihrer intermittierenden Rhytmik.’ (I.1, 208)

De methode van de omweg gaat dus niet alleen van de waarheid uit, maar komt er ook op terug. We hebben in het vorige hoofdstuk uit het noëtische aspect van het dualisme de methodische stelregel afgeleid, dat de filosofie altijd ‘bei dem Dringenden’ moet beginnen. De filosofische leer had haar uitgangspunt steeds in het zuivere kennisbegrip zelf. Benjamins begrip van dualisme is in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ in hoofdlijnen gehandhaafd gebleven. Daarom vinden we ook hier de noodzaak voor de filosofische bezinning om bij de waarheid zelf in te zetten.<sup>39</sup> De nadruk om ook op de waarheid terug te komen is echter nieuw. Hoe kunnen we deze aanvulling tenslotte verklaren?

We hebben het zuivere kennisbegrip in het vorige hoofdstuk als het zuivere kennistheoretische bewustzijn leren kennen. Dit zuivere kennistheoretische bewustzijn bleek vervolgens een voluit menselijke mogelijkheid. Zo bleek tenslotte ook het uitgangspunt van de filosofie een menselijke mogelijkheid, dat wil zeggen: een menselijk uitgangspunt. De continuïteit en de strikte doorvoering van dit uitgangspunt is hiermee gegarandeerd; de filosofie loopt immers geen gevaar dit uitgangspunt ergens onderweg te verliezen, omdat dit uitgangspunt aan de filosofie

---

redenering. Hans Heinz Holz neemt de uitdrukking ‘Umweg’ daarentegen letterlijk als omweg en spreekt van een omsingelingstaktiek: ‘Bei Benjamin ist der Umweg gerechtfertigt durch äusserste Knappheit und strengste Bindung an den Gegenstand, der sich direktem Zugriff entziehen würde und darum eingekreist werden muss.’ (Hans Heinz Holz, blz. 67) Het gaat er echter mijns inziens niet om de zaak te omsingelen, maar om steeds opnieuw bij de zaak zelf in te zetten en er steeds weer op terug te komen.

39 Deze noodzaak wordt echter door Bernd Witte miskend, als hij eenzijdig het doel-karakter van de waarheid beklemtoont: ‘Statt, wie Benjamin, in der Wahrheit das Ziel aller Kritik zu suchen...’ (Bernd Witte, 1976, blz. 2) Het karakter van de waarheid als uitgangspunt en begin van de filosofische kritiek blijft bij Witte onderbelicht.



als wetenschap van de denkende mens steeds inherent is.

In de 'Erkenntniskritische Vorrede' hebben we vervolgens kennis gemaakt met de autonome werkelijkheid van de waarheid die zich nooit als menselijke mogelijkheid laat denken. Ook als uitgangspunt vormt deze waarheid dus een allesbehalve menselijke mogelijkheid; veeleer is dit uitgangspunt de mens volstrekt wezensvreemd. Hij kan zich dit uitgangspunt dan ook niet nemen, maar het moet hem gegeven worden. De continuïteit van dit uitgangspunt is hiermee echter niet eens voor allemaal gewaarborgd. Steeds loopt de filosofie het gevaar in eindeloze doordenkingen dit wezensvreemde uitgangspunt te verliezen. Daarom spreekt Benjamin in de 'Erkenntniskritische Vorrede' niet alleen van de regel bij de waarheid te beginnen, maar ook van de noodzaak op de waarheid steeds terug te komen. De revolutionaire figuur van de methode als omweg is dus niets anders dan de methodische consequentie van het gans andere karakter van de waarheid, dat op geen enkele wijze aan de structuur van het menselijk bewustzijn beantwoordt.<sup>40</sup>

### *3.5 Een mozaïk van denkbrosstukken*

Nadat we in de vorige paragrafen de aard en de methode van de filosofie volgens de 'Erkenntniskritische Vorrede' hebben onderzocht, willen we in deze paragraaf tenslotte aandacht schenken aan de vorm van deze filosofie. Volgens Benjamin is dit geen punt van ondergeschikt belang:

'Es ist dem philosophische Schrifttum eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Frage der Darstellung zu stehen.' (I.1, 208)

Een filosofie die de ideeën present moet stellen door ze present te stellen staat met elke wending opnieuw, 'von neuem', voor de vraag naar de presentatie, stelt

---

40 Dit verband tussen het gans andere karakter van de waarheid en de methode van de omweg wordt door Hans Heinz Holz over het hoofd gezien: 'So ist also der Umweg zu verstehen: als ein Mittel, das Gemeinte nicht einsinnig, sondern in der Fülle seiner Bedeutungen zu begreifen.' (Hans Heinz Holz, blz. 68) De figuur van de omweg is hier geheel losgemaakt van de waarheid en veralgemeniseerd.

Benjamin. De filosofische methode verdisconteert zich dus in de vraag naar de vorm van de filosofie: de filosofie die met elk idee 'von neuem' aanvangt, staat zo steeds opnieuw, 'von neuem', voor de vraag naar haar vorm. De kromme wendingen van de methode van de omweg dwingen de filosofie zich telkens weer op haar presentatie te bezinnen. Welk antwoord geeft Benjamin op de vraag naar de vorm van de filosofie?

'Die Alternative der philosophischen Form, welche durch die Begriffe von der Lehre und von dem esoterischen Essay gestellt wird, ist's, die der Systembegriff des neunzehnten Jahrhunderts ignoriert.' (I.1, 207)

Volgens Benjamin staat het filosofisch systeem steeds in het teken van een 'lückenloser Deduktionszusammenhang' (I.1, 213). Voor een filosofie die in plaats van de ononderbroken wegen van de deductie de omweg als nieuwe methode stelt is het systeem dan ook niet meer geschikt. Het alternatief voor het systeem is ofwel de leer ofwel het esoterisch essay, stelt Benjamin. Wat bedoelt hij hier echter met het begrip leer?

Volgens Benjamin is de filosofie in zijn afgesloten gestalte leer; het ligt echter niet in de macht van de mens haar deze afgeslotenheid te verlenen. In verband met de leer spreekt Benjamin ook van autoriteit, onderwijzing en het gebiedende leerwoord. Het lijkt erop alsof Benjamin hier een gegeven leer vooronderstelt, die we met de leer van de religie uit 'Über das Programm der kommenden Philosophie' kunnen identificeren. Het esoterisch essay zou dan op de plaats treden van de filosofische leer uit het vorige hoofdstuk. Wat verstaat Benjamin precies onder dit esoterisch essay?

Het begrip esoterie brengt Benjamin in naar aanleiding van het menselijk onvermogen de filosofie more geometrico een afgesloten gestalte te verlenen:

'Und dies besagt nichts anderes, als dass ihnen [die philosophischen Entwürfe, JN] eine Esoterik eignet, die abzulegen sie nicht vermögen, die zu verleugnen ihnen untersagt ist, die zu rühmen sie richten würde.' (I.1, 207)

Het menselijk onvermogen om de filosofie more geometrico een afgesloten gestalte te verlenen, hebben we reeds verklaard uit de incommensurabiliteit van de

waarheid: omdat de waarheid incommensurabel is, is ook de filosofie als bezinning op deze waarheid incommensurabel. Het is precies deze incommensurabiliteit die Benjamin hier met het begrip esoterisch wil aanduiden.

Aan het onvermogen de filosofie een afgesloten vorm te verlenen ontspringt dan noodzakelijk de oefening, het essay als filosofische vorm, die in al haar voorlopigheid tegenover het gesloten systeem staat. Op dit filosofisch essay is de term traktaat<sup>41</sup> ook zeer wel van toepassing, stelt Benjamin:

‘Diese Übung hat sich allen Epochen, denen die unumschreibliche Wesenheit des Wahren vor Augen stand, in einer Propädeutik aufgenötigt, die man mit dem scholastischen Terminus des Traktats darum ansprechen darf, weil er jenen wenn auch latenten Hinweis auf die Gegenstände der Theologie enthält, ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann.’ (I.1, 208)

Bovendien mist het traktaat de afgesloten bondigheid van een onderwijzing en kent het niet het mathematische bewijs.<sup>42</sup>

De filosofische methode die steeds opnieuw, ‘von neuem’, aanvangt, heeft niet alleen tot gevolg dat de filosofie zich steeds opnieuw voor de vraag naar de presentatie gesteld ziet, maar verdisconteert zich ook in deze presentatie zelf. Zo schrijft Benja-

41 In een ander verband wijst Benjamin op het incommensurabele karakter van het traktaat, wanneer hij stelt: ‘So ist auch die gegliederte Struktur des Traktats von aussen nicht wahrnehmbar, sondern eröffnet sich nur von innen.’ (IV.1, 111)

42 Heinrich Kaulen heeft op overtuigende wijze Benjamins opstel ‘Die Aufgabe des Übersetzters’ (1923) als voorbeeld van een esoterisch essay voor ogen gesteld. (Heinrich Kaulen, blz. 18 e.v.)

Minder overtuigend is zijn opmerking over de innerlijke grond van het traktaat als filosofische vorm: ‘Im Traktat erinnert Philosophie sich daran, dass Wahrheit nicht intentional zu "haben", sondern nur in einer Darstellung zu entfalten ist,...’ (Idem, blz. 19, 20) Dit is veel te actief geformuleerd: waarheid laat zich niet ontvouwen, maar ontvouwt zich zelf. (Zie ook noot 3)

Ook minder overtuigend is de wijze waarop Kaulen Benjamins opmerkingen over het traktaat loskoppelt van de waarheid en als een algemeen-hermeneutische vorm presenteert, die bovendien sterk doet denken aan de hermeneutiek van Hans-Georg Gadamer: ‘Die Bewegung des Denkens im Traktat ist dialektisch; ihr liegt eine Auffassung des Zusammenhanges von Subjekt und Objekt zugrunde, welche diese nicht in einem dualistischen Gegensatz, sondern in ständiger wechselseitiger Vermittlung denkt. Das Subjekt begreift die Sache im Lichte seines Vorverständnisses und erhält zugleich fortwährend andere Denkanstöße aus der Sache. Indem sich auf der einen Seite die Blickrichtung des Interpreten ständig wandelt, kommt andererseits auch der Gegenstand in seinen mannigfachen Aspekten zur Entfaltung.’ (Idem, blz. 21)

min met nadruk een prozaïsche vorm voor:

‘Während der Redende in Stimme und Mienenspiel die einzelnen Sätze, auch wo sie an sich selber nicht standzuhalten vermöchten, stützt und sie zu einem oft schwankenden und vagen Gedankengange zusammenfügt, als entwerfe er eine grosse andeutende Zeichnung in einem Zuge, ist es der Schrift eigen, mit jedem Satze von neuem einzuhalten und anzuheben.’ (I.1, 209)

Volgens Benjamin zet het geschreven woord bij elke zin opnieuw, ‘von neuem’, in. Het geschreven woord staat steeds in het teken van prozaïsche nuchterheid in plaats van meeslepende geestdrift, stelt hij. Daarom is het geschreven woord bijzonder geschikt voor de filosofie die ook niet over ononderbroken wegen mee wil slepen, maar met onhandige omwegen steeds terugkomt op haar uitgangspunt. Deze filosofie voert haar redeneringen niet ten einde, maar houdt bij elke zin weer in, om weer van voren af aan te beginnen. In plaats een systeem van uitgesponnen redeneringen stelt Benjamin het esoterisch traktaat dan ook voor als een mozaïk van denkbrosstukken.

Twee dingen zijn ons opgevallen in Benjamins opmerkingen over de vorm van de filosofie in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’. Ten eerste: Benjamin stelt, dat het eigen is aan het filosofische schrift om met elke wending opnieuw voor de de vraag naar de ‘Darstellung’ te staan. Vervolgens behandelt hij de vraag naar de vorm van de filosofie. Niet alleen de aard en de methode, maar ook de vorm van de filosofie valt dus onder de noemer ‘Darstellung’. Is het soms zo dat de filosofie zich ook qua vorm geheel en al naar de beweging van de waarheid voegt? Inderdaad:

‘Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen.’ (I.1, 207, 208)<sup>43</sup>

---

43 In de Engelse vertaling die Richard Wolin van deze passage citeert, lezen we: ‘If philosophy is to remain true to the law of its own form, as the representation of truth and not as a guide to the acquisition of knowledge, then the exercise of this form - rather than its anticipation in the system - must be accorded due importance.’ (J. Osborne, *Origin of*

Niet alleen wat betreft haar aard en methode, maar ook wat betreft haar vorm moet de filosofie de geheel eigen wetmatigheid van de waarheid bewaren, om werkelijk bezinning op deze vreemde waarheid te zijn. In plaats van in systematische anticipatie op de zaak vooruit te lopen, en de eigenaard van de zaak zo te verliezen, moet de filosofie zich oefenen in de vorm van de waarheid, die zichzelf present stelt. In overeenstemming met deze waarheid is de filosofie dus niets anders dan 'Darstellung' door 'Darstellung' in 'Darstellung'.

Het tweede wat ons is opgevallen is het grote verschil tussen de vorm die Benjamin in 'Über das Programm der kommenden Philosophie' voorstaat en hier in de 'Erkenntniskritische Vorrede'. Ten tijde van 'Über das Programm der kommenden Philosophie' was het systeem nog de enig denkbare filosofische vorm voor Benjamin. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' schrijft hij de filosofie echter als presentatie een principieel onafgesloten, voorlopige oefening in de vorm van denkbrokstukken voor; het systeem wordt daarbij nadrukkelijk gediskwalificeerd. Hoe kunnen we dit verschil verklaren?

In het vorige hoofdstuk hebben we het systeem als filosofische vorm verklaard uit de centrale positie van de mens. Het zuivere kennisbegrip hebben we tenslotte opgevat als een functie van het menselijk bewustzijn. Dit bewustzijn fungeert echter niet slechts als een momentaan aanknopingspunt, maar moet veeleer als een zelfstandige menselijke mogelijkheid worden begrepen. Zo kwam de mens als maatgevende factor in het middelpunt te staan; de maat die hij gaf was vanzelfsprekend een menselijke maat, naar de menselijke maatstaven logica en systematiek: het logisch systeem.

Aan het begrip van waarheid wordt in de 'Erkenntniskritische Vorrede' echter elke basis in het menselijk bewustzijn ontzegt. Hiermee heeft de mens zijn centrale, maatgevende positie verloren. Logica en systematiek hebben niet langer het laatste woord; het systeem is als filosofische vorm niet langer geschikt. Zo loopt het

---

German Tragic Drama, London 1977) Deze vertaling is niet correct en mist juist het springende punt in deze passage: de filosofie moet niet de wetmatigheid van haar eigen vorm bewaren, maar de wetmatigheid van de vorm van de waarheid.

verschil tussen waarheid en kennis via de verschillen wat betreft de aard en methode van de filosofie tenslotte uit op dit ene grote onderscheid, dat het meest tastbaar de verhouding tussen Benjamins vroege en zijn late opvatting van filosofie aangeeft.

#### 4. AFSLUITING.

##### WALTER BENJAMIN: EEN FILOSOFIE VAN HET JODENDOM

*... diese Idee ist im Wesen jüdisch (und wenn zehn Mal ein Deutscher sie gefasst hat!)...*

*Walter Benjamin*

In de inleiding hebben we gelezen hoe Walter Benjamin zichzelf als joods filosoof en zelfs als theoloog karakteriseert. Deze zelfkarakterisering bleek niet onomstreden. Zo achtte Hent de Vries de aanduiding 'joodse filosofie' uiteindelijk niet toereikend voor een beter begrip van zijn denken. De Vries is tot deze conclusie gekomen, nadat hij zijn eigen begrip van theologie als maatstaf heeft genomen. Volgens hem speelt dit begrip van theologie geen rol in het werk van Benjamin. Aan de hand hiervan bepaalt Hent de Vries de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Benjamin: zoals de theologie bij Benjamin nog slechts als allegorie fungeert, zo zijn de joodse gedachtenmotieven niet meer dan beeldspraak.

De Vries zet dus meteen in met een beoordeling van Benjamins zelfkarakterisering: deze karakterisering wordt gewogen aan een bepaald voorondersteld begrip van theologie en joodse gedachtenmotieven, en te licht bevonden. In de inleiding heb ik reeds vraagtekens bij deze werkwijze geplaatst: worden Benjamin en zijn karakterisering van zijn filosofie op deze wijze wel serieus genomen? Doet de Vries wel een poging tot beter begrip van deze karakterisering, alvorens deze ontoereikend voor een beter begrip van Benjamins werk te verklaren? Hoe kun je iets beoordelen wat je niet eerst begrijpt?

Ik wilde in deze scriptie dan ook een andere weg volgen, door deze karakterisering niet meteen van buitenaf te bekritisieren, maar hem eerst van binnenuit te begrijpen:

*Wat betekent het dat Walter Benjamin zijn filosofie een filosofie van het jodendom noemt?*

Om tot een beter begrip van deze karakterisering te komen wilde ook ik de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Benjamin bepalen. Daarbij ging ik echter niet uit van een bepaald voorondersteld begrip van theologie en jodendom. In plaats daarvan heb ik gevraagd wat Benjamin zelf onder jodendom verstaat. Uit

de brieven van Benjamin aan Ludwig Strauss uit 1912 en 1913 heb ik vervolgens twee elementen geselecteerd, die Benjamin typisch joods noemt: het dualisme en een wijze van denken als de omgekeerde torenbouw van Babel. De vraag van deze scriptie was dan ook geen andere dan de vraag naar de status van deze elementen in Benjamins filosofie en hun precieze betekenis. In de vorige twee hoofdstukken heb ik twee opstellen geanalyseerd waarin Benjamin zich over de filosofie uitspreekt. Zo heb ik zijn vroege en zijn latere opvatting van filosofie bepaald. In dit afsluitende hoofdstuk nu wil ik de betekenis en de plaats van het dualisme en de omgekeerde torenbouw van Babel in zijn vroege en latere opvatting van filosofie bepalen. Het antwoord op deze vraag zal niet uit de lucht komen vallen; een en ander zal de lezer reeds zijn gaan dagen tijdens de lectuur van hoofdstuk twee en drie. Deze afsluiting wil dan ook niet meer zijn dan een doortrekken van lijnen, een expliciet maken van wat impliciet al gezegd is.

#### *4.1 Het dualisme gebeurt*

Op 12 oktober 1912 schrijft Walter Benjamin aan zijn vriend Ludwig Strauss over de joden die hij bij de Wyneker-beweging heeft leren kennen en in wie hij zichzelf herkent. Het punt van herkenning is de dualistische levensopvatting, die hij met hen deelt. In een andere brief van januari 1913 probeert Benjamin Strauss met behulp van een beeld duidelijk te maken waarom hij het jodendom als geestelijke elite verstaat. Het is het beeld van de omgekeerde torenbouw van Babel, dat volgens Benjamin de joodse manier van denken het beste weergeeft.

Het beeld van deze omgekeerde toren van Babel staat op zichzelf en spreekt in al zijn raadselachtigheid voor zich: terwijl de heidenen van beneden naar boven steenblok op steenblok stapelen, bouwen de joden van boven naar beneden. De dualistische levensopvatting wordt echter door Benjamin niet nader toegelicht; wat bedoelt Benjamin daar nu precies mee? In deze paragraaf probeer ik de precieze betekenis van dit dualisme, zijn achtergronden en zijn verhouding tot het traditionele begrip van dualisme te bepalen voor wat betreft Benjamins vroege werk (tot



en met 1917).

Dualisme is een bekend filosofisch begrip zonder een vastomschreven betekenis. In het 'Wörterbuch der philosophischen Begriffe'<sup>44</sup> van Johannes Hoffmeister wordt een heel algemene omschrijving van Schelling geciteerd, die dualisme definieert als 'die Lehre von zwei absolut voneinander verschiedenen und gegenseitig unabhängigen Prinzipien'. We zouden het dualisme heel globaal een tweeheid kunnen noemen. Deze definitie kan echter nog vele ladingen dekken. Zo onderscheidt Hoffmeister maar liefst vijf verschillende dualismen: een religieus dualisme (God tegenover wereld), een metafysisch-kosmologisch of natuurfilosofisch dualisme (zijn tegenover worden, materie tegenover geest), een antropologisch dualisme, (lijf tegenover ziel), een ethisch dualisme (plicht tegenover neiging) en een kennistheoretisch dualisme (zinnelijkheid tegenover verstand). Hoffmeister tekent hierbij aan dat deze verschillende dualismen vaak in één wereldbeeld verenigd zijn. In het dualisme wordt dus als het ware de eenheid van de wereld geloofend en een tweeheid tot grondleggende bepaling van de werkelijkheid gemaakt.

De vraag is nu, in welke zin Benjamin het begrip dualisme gebruikt. In de brief aan Ludwig Strauss gaat Benjamin niet verder op het dualisme in. Maar in het opstel 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart', dat in dezelfde periode ontstond, komt dit begrip ook ter sprake. Hier is Benjamin uitvoeriger. Uit dit opstel hebben we kunnen afleiden dat Benjamin onder het dualisme de tweeheid van het goddelijke en het niet-goddelijke verstaat. De kloof tussen het goddelijke en het niet-goddelijke valt samen met de kloof tussen geest en natuur. Het lijkt zelfs alsof deze kloof niets anders is dan de kloof tussen schepper en schepping, tussen God enerzijds en mens en wereld anderzijds. Bij nader inzien loopt deze kloof echter dwars door de mens heen, zodat een gedeelte van de mens onder het natuurlijke, wereldlijke, valt, een gedeelte onder het geestelijke. We kunnen dit onderscheid zelfs heel precies in het menselijk bewustzijn lokaliseren als het onderscheid tussen plicht en persoon,

---

44 Johannes Hoffmeister, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Darmstadt 1955, blz. 178-180

zedelijkheid en persoonlijkheid, verstand en zinnelijkheid. Ook in andere vroege teksten van Benjamin speelt het dualisme steeds een rol, bijvoorbeeld als het onderscheid tussen hogere waarden en de ervaring in "Erfahrung".

Wat zijn precies de achtergronden van dit begrip van dualisme? In het opstel 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' valt in verband met het dualisme zinnelijkheid en verstand de naam van Kant. Dit is echter een interpretatie van Benjamin; Kant zelf placht volgens het 'Historisches Wörterbuch der Philosophie'<sup>45</sup> juist te spreken van dualisme om een kenniswijze aan te duiden die hij afkeurde. De filosofie van Kant is echter ook door Hegel dualistisch genoemd, overigens ook met de bedoeling deze filosofie te diskwalificeren. Misschien heeft Benjamin zich hierdoor laten inspireren. Het is immers bekend dat de Wyneker-beweging zich op de grondslagen van het filosofisch program van Hegel baseerde. Ook op een andere wijze lijkt Benjamin door Hegel beïnvloed te zijn. Zoals bij Benjamin het geestelijke correspondeert met de menselijke geest, zo spreekt Hegel zowel van de 'absolute Geist' als van de 'subjektive Geist'. Deze absolute geest ontvouwt zich in de subjectieve geest, die Hegel ook wel 'das Geistige in der Einzelseele' noemt.

Benjamin's dualisme als in de eerste plaats een dualisme binnen de mens heeft echter ook andere parallellen. In de brief aan Ludwig Strauss valt in verband met het dualisme ook de naam van Martin Buber. Verderop in zijn brief verwijst Benjamin ook nog naar de tweede en derde toespraak van Buber over het jodendom uit 1911 ('Drei Reden über das Judentum'). In deze derde toespraak staat inderdaad een dualisme centraal. Buber zet zich hierin af tegen het Persisch begrip van dualisme. Dit dualisme heeft alleen betrekking op het objectieve zijn, terwijl het joodse dualisme juist betrekking heeft op het subjectieve. Voor de joden is het dualisme immers allereerst een 'Selbstentdeckung':

'... er [der Mensch JN] ist geschieden, gefallen, gottungleich geworden.'<sup>46</sup>

Dit innerlijk dualisme staat voorop; met dit innerlijk dualisme correspondeert echter

---

45 W. Nieke, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 2: D-F, Basel 1972, blz. 297, 298

46 Martin Buber, *Das Judentum und die Menschheit*, in: *Drei Reden über das Judentum*, Frankfurt am Main 1911, blz. 24

een uiterlijk dualisme:

‘Gespalten ist das Subjektive, die äussere Welt aber nur als dessen Symbol.’<sup>47</sup>

De aard van dit uiterlijk dualisme laat zich uit Bubers omschrijving van het streven naar opheffing van het dualisme afleiden, het streven naar eenheid:

‘Das Streben nach Einheit. Nach Einheit im einzelnen Menschen. Nach Einheit zwischen den Teilen des Volkes, zwischen den Völkern, zwischen der Menschheit und allem Lebendigen. Nach Einheit zwischen Gott und der Welt’.<sup>48</sup>

Met het innerlijk dualisme correspondeert dus bij Buber de scheiding tussen God en de wereld. Zo zouden we met behulp van Buber de samenhang bij Benjamin tussen de kloof in het menselijk bewustzijn en de kloof tussen God aan de ene kant en mens en wereld aan de andere kant kunnen verklaren.

Volgens Buber is dit begrip van dualisme typisch joods:

‘So ist und bleibt dies die Grundbedeutung des Judentums für die Menschheit, dass es, der Urzweiheit im innersten Wesen wie kein andres bewusst, wie kein andres sie kennend und sie darstellend, eine Welt verkündet, in der sie aufgehoben ist, ein Gotteswelt, die im Leben des Einzelnen und im Leben der Gesamtheit verwirklicht werden will: die Welt der Einheit.’<sup>49</sup>

Het is bepaald niet onwaarschijnlijk dat Benjamin deze rede over het jodendom nauwkeurig bestudeerd heeft; Bubers nadruk op het streven naar eenheid (vereniging) vinden we bij Benjamin letterlijk terug. Dit geldt ook voor het verband tussen het dualisme en het maken van een keuze en het belang van eerlijkheid tegenover het dualisme, die ook in dit opstel staan. Tot zover de achtergronden van Benjamins begrip van dualisme.

Sluit Benjamins begrip van dualisme nu aan bij de traditionele betekenis van

---

47 Ibidem

48 Idem, blz. 25

49 Idem, blz. 33

dualisme zoals boven geschetst of wijkt het hiervan af? Het voorlopige antwoord op deze vraag is dat ook bij Benjamin de verschillende dualismen met elkaar te maken hebben, zoals ook Hoffmeister stelt. Deze verschillende dualismen kunnen we zelfs min of meer onder de vijf categoriën van Hoffmeister scharen: Benjamins begrip van dualisme kunnen we immers zowel religieus, als metafysisch-kosmologisch, als antropologisch, als ethisch, als kennistheoretisch opvatten. Zijn begrip van dualisme lijkt tot zover dus tamelijk traditioneel. De vraag is echter wel of we hier wel met een wereldbeeld te maken hebben. Aangezien de scheiding goddelijk - niet-goddelijk juist niet binnen-wereldlijk is, verdient het meer aanbeveling om net als Benjamin tegen Strauss van een dualistische levensopvatting te spreken.

Met de vaststelling van de aard van de tweehed is echter het laatste woord over Benjamins dualisme nog niet gezegd. In 'Dialog über die Religiosität der Gegenwart' wordt het dualisme tevens een innig streven naar vereniging met God genoemd. Deze uitdrukking hebben we begrepen vanuit het opstel 'Die religiöse Stellung der neuen Jugend'. Dit opstel leert ons immers dat het dualisme bij Benjamin in de eerste plaats een relationeel begrip is; geest en natuur zijn weliswaar onderscheiden, maar niet gescheiden, op een bepaalde manier zelfs verenigd. In deze tekst hebben we namelijk gelezen hoe de geestelijke genade de natuur heiligt en verwerpt. Het dualisme drukt dus niets anders uit dan deze betrekking tussen het goddelijke en het niet-goddelijke. Het is belangrijk te bedenken, dat de grond van deze betrekking steeds de goddelijke genade is. Dat wil zeggen, dat het initiatief steeds aan gene zijde ligt. Maar wat is het karakter van deze betrekking, van deze heiliging? Dat hebben we opgemaakt uit het opstel "Erfahrung": wanneer de geest zich op de natuur, op de menselijke ervaring, betreft, wordt deze met een nieuwe inhoud gevuld, een inhoud die geen andere is dan de geest zelf. In dit verband spreekt Benjamin in een brief aan Carla Seligson zelfs van een nieuwe werkelijkheid. Ook hebben we in de brief aan Seligson het dualisme als een soort tweetrapsraket leren kennen: het is de absolute geest (om met Hegel te spreken) die zich op de subjectieve geest betreft, die zich op zijn beurt weer op de wereldwerkelijkheid betreft, om deze als een nieuwe werkelijkheid te kwalificeren.

Maar hebben we hiermee dan nog steeds te maken met twee absoluut van elkaar onderscheiden en wederzijds van elkaar onafhankelijke principes, zoals Schelling het stelt? Hoewel het onderscheid in de tweeheid steeds voorondersteld blijft, lijkt voor Benjamin het accent toch vooral op de vereniging te liggen: in plaats van de tweeheid staat het streven naar eenheid centraal, dat wil zeggen de onderlinge betrekking. En zijn de principes wel zo van elkaar onafhankelijk? Hebben zij dan beide hetzelfde gewicht? Bij Benjamin heeft het goddelijke duidelijk iets voor op het niet-goddelijke: het goddelijke kan zich wel op het niet-goddelijke betrekken, maar niet andersom. Het niet-goddelijke is voor deze betrekking dus geheel en al afhankelijk van het goddelijke. In dit opzicht wijkt Benjamins begrip van dualisme dan ook helemaal af van het traditionele begrip van dualisme, dat immers een statische tweeheid op het oog heeft. Het dualisme bij Benjamin drukt echter veeleer een dynamische relatie uit. Dit dualisme is geen feit, maar een gebeuren. Kortom: Benjamins dualisme is geen grondleggende bepaling van de werkelijkheid, maar veeleer de schepping van een nieuwe werkelijkheid.

#### *4.2 Van boven naar beneden??*

Nu we de precieze betekenis van Benjamins dualisme hebben vastgesteld, vraag ik in deze paragraaf naar de plaats van dit dualisme én de omgekeerde torenbouw van Babel in Benjamins vroege opvatting van filosofie, zoals ik die in het tweede hoofdstuk aan de hand van het opstel 'Über das Programm der kommenden Philosophie' geschetst heb. Spelen het dualisme en de omgekeerde toren van Babel een rol in deze opvatting, en zo ja welke?

Vatten we allereerst Benjamins vroege opvatting van filosofie kort samen. In een brief aan Scholem stelde Benjamin dat de filosofie tot leer moest worden. Om dit mogelijk te maken moest de filosofie zowel elementen uit de filosofie van Kant bewaren als afstoten. In het opstel 'Über das Programm der kommenden Philosophie' heeft Benjamin de verhouding van de komende filosofie tot het

systeem van Kant onder woorden gebracht. De belangrijkste revisie van dit systeem is de revisie van Kants begrippen van kennis en ervaring. Benjamin stelt namelijk een geheel nieuw kennisbegrip: het zuivere kennistheoretische bewustzijn, dat zich onderscheidt van het empirisch bewustzijn van Kant. Uit dit kennisbegrip leidt hij vervolgens het nieuwe ervaringsbegrip af: de echte ervaring. De kennis van deze echte ervaring noemt Benjamin dan tenslotte een leer. Zo heeft het zuivere kennisbegrip de filosofische leer mogelijk gemaakt.

De mogelijkheid van een filosofische leer valt en staat dus met dit nieuwe kennisbegrip, dat niet samenvalt met het empirisch bewustzijn en tegelijk een fundament van echte ervaring is. Deze in dit verband cruciale eigenschappen van het kennisbegrip hebben we beide uit Benjamins begrip van het dualisme verklaard: een kennisbegrip waarvan God het alomvattend begrip is, is wel onderscheiden van de menselijke ervaring, maar nooit gescheiden. Integendeel, het kennisbegrip betreft zich op de ervaring en kwalificeert deze tot echte ervaring. Zo blijkt het dualisme de dragende grond van de mogelijkheidsvoorwaarde van de filosofische leer: het zuivere kennisbegrip.

Is hiermee alles gezegd over de rol van het dualisme in Benjamins vroege opvatting van filosofie? Welke plaats heeft het dualisme in Benjamins opvatting over de aard, de methode en de vorm van de filosofie?

Benjamin begrijpt de filosofie naar zijn aard als kennis en leer. Deze leer hebben we verstaan als een vorm van filosofie die nooit gerechtvaardigd is op grond van zijn omvang en diepte. Zoals het zuivere kennisbegrip een bepaalde incommensurabiliteit aankleeft, zo valt de leer van zijn echte ervaring nooit samen met de empirische maten van deze leer. Deze incommensurabiliteit hangt echter geheel en al met het dualisme samen, dat immers het principieel kwalitatief verschil tussen het goddelijke en het niet-goddelijke betekent, tussen het geestelijke en het natuurlijke.

Voor de methode van de filosofie hebben we gevraagd naar de maatgevende factor van de filosofie. Benjamin sluit de menselijke ervaring uit als uitgangspunt van de filosofie. In plaats van de menselijke ervaring hebben we het zuivere kennisbegrip als vertrekpunt gesteld. Een filosofie die gekwalificeerde ervaring tot onderwerp

heeft, kan niet anders dan inzetten bij het fundament van deze kwalificatie: het zuivere kennisbegrip. Dit alles hebben we verklaard uit het noëtisch aspect van het dualisme: zoals de betrekking van het goddelijke op mens en natuur alleen door het goddelijke tot stand kan worden gebracht, zo berust de kennis van deze betrekking alleen op goddelijke openbaring. Zowel de betrekking zelf als deze kennis zijn niets anders dan goddelijke genade.

Welke maat geeft het zuivere kennisbegrip aan de filosofische leer? We herinneren ons dit zuivere kennisbegrip als het zuivere kennistheoretische bewustzijn; het dualisme loopt immers dwars door de mens heen, zodat het geestelijke ook de menselijke geest omvat. Het kennisbegrip is dus een functie van het menselijk bewustzijn. De filosofische bezinning zal dan ook verlopen volgens algemeen-menselijke patronen; dat zijn volgens mij de patronen van de logica en systematiek. De vorm van de filosofische leer is dan ook niets anders dan het logisch systeem.

Het dualisme van Benjamin blijkt dus niet alleen de dragende grond van het zuivere kennisbegrip als mogelijkheidsvoorwaarde van een filosofische leer. Het blijkt tevens ten grondslag te liggen aan zowel de aard als de methode als de vorm van de filosofie. Dit kunnen we misschien verklaren uit het feit dat het dualisme meer dan de dragende grond van het zuivere kennisbegrip het kennisbegrip zelf is; wat is dit kennisbegrip namelijk anders dan de relatie tussen het goddelijke en de menselijke ervaring? Wat is dit kennisbegrip anders dan de werkelijkheid van de mogelijkheid van echte ervaring? De aard, methode en vorm van deze filosofische leer van deze echte ervaring staan dan ook geheel en al in het teken van het dualisme. Tot zover het dualisme en zijn status in Benjamins vroege opvatting van filosofie.<sup>50</sup>

---

50 Ook Bernd Witte wijst in feite op de centrale rol van het dualisme in Benjamins vroege filosofie, wanneer hij spreekt over de spanningsvolle tegenstelling tussen de voorwerpen van deze wereld en de zuivere realiteit, en over het tot stand brengen van een betrekking tussen deze beide polen als het enige doel van Benjamins denkwegen in 1915: 'Sie alle [die Wege, auf denen Benjamin experimentierend dem eigenen Denkverfahren zustrebt JN] konvergieren in dem Ziel, das Leben, die Gegenstände dieser Welt in Beziehung zu setzen zu der reinen Realität, die er zuvor Geist nannte und die er jetzt platonisierend mit dem Neukantianismus Ideen nennt.

Der Vermittlung dieser beiden Pole, von deren Spannungsgeladenem Gegensatz noch die begriffliche Anstrengung der *Erkenntniskritische Vorrede des Trauerspielsbuchs* zeugt, ist Benjamin in seiner Sprachphilosophie am nächsten gekommen.' (Bernd Witte, 1985, blz. 27)

Maar hoe staat het met dat andere joodse gedachtenmotief, de omgekeerde torenbouw van Babel? We hebben dit beeld verstaan als de joodse wijze van denken; het is dus een beeldspraak voor de joodse methode. Hoe verhoudt zich dit beeld tot de methode van de filosofische leer? Ook Benjamin hamert op de onmogelijkheid om vanuit de menselijke ervaring te filosoferen, om de empirische werkelijkheid tot uitgangspunt te nemen. Zoals de joden van boven naar beneden bouwen, zo moet ook de filosofie inzetten bij de autonome werkelijkheid van het zuivere kennisbegrip. Ook dit beeld van de omgekeerde torenbouw van Babel lijkt dus een grote rol te spelen in Benjamins opvatting van filosofie.

Ik wil hier echter wel een kanttekening bij plaatsen. Zet de filosofie in de opvatting van Benjamin werkelijk van boven in? We hebben het zuivere kennisbegrip immers tenslotte begrepen als het zuivere kennistheoretische bewustzijn; we hebben de autonome werkelijkheid uiteindelijk verstaan als antropologische mogelijkheid. Een filosofie die inzet bij het menselijk bewustzijn, bij een menselijke mogelijkheid, zet mijns inziens niet van boven in, maar van beneden. Een filosofie die binnen een logisch systeem redenering op redenering bouwt, stapelt toch net als de heidenen steenblok op steenblok? De omgekeerde toren van Babel speelt dus een minder grote rol in Benjamins vroege opvatting van filosofie dan op het eerste gezicht lijkt.

### 4.3 *Gans anders*

Ook in Benjamins opstel 'Erkenntniskritische Vorrede' uit 1925 is zijn begrip van dualisme voorondersteld. Hij introduceert hierin namelijk een waarheidsbegrip dat zich niet laat denken zonder de onderwerpen van de theologie, onderscheiden is van de empirische fenomenen en deze fenomenen tegelijk reddend bestempelt. Dit begrip van dualisme verschilt echter op een belangrijk punt van het dualisme zoals we dat in zijn vroege opstellen hebben leren kennen: in dit opstel is de uitzonderingspositie van de menselijke geest ten opzichte van het natuurlijke opgeheven; de waarheid laat zich niet denken als een functie van het menselijk bewustzijn, zoals



het zuivere kennisbegrip. Deze waarheid correspondeert integendeel op geen enkele wijze met het menselijk bewustzijn. Deze waarheid is aan het menselijk bewustzijn principieel vreemd. We kunnen het ook zo zeggen: deze waarheid is gans anders. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' liggen dus de geest en de menselijke geest niet meer in elkaars verlengde. Er is geen sprake meer van de Hegeliaanse figuur van de absolute geest die correspondeert met de subjectieve geest. Het filosofisch systeem van Hegel lag ten grondslag aan de beweging van Wyneken. Misschien heeft Benjamins nieuwe begrip van dualisme te maken met zijn toenemende distantie ten opzichte van deze beweging?

We kunnen ook nog op een andere grond van Benjamins nieuwe begrip van dualisme wijzen. In het opstel 'Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' heeft Benjamin de zuivere kennis van de naam via de taal gelijkgesteld aan het geestelijk wezen van de mens. Tevens hebben we uit dit opstel kunnen opmaken dat de zuivere kennis van de naam een paradijselijke kennis is, een kennis van voor de zondeval. In de zondeval raakt de mens de zuivere kennis kwijt, en dus ook zijn zuivere geestelijk wezen. Het geestelijk wezen in de vorm van het zuivere kennistheoretisch bewustzijn blijft echter onverkort een centrale rol spelen in Benjamins filosofie. We zouden kunnen zeggen, dat Benjamin pas in 1925 werkelijk ernst heeft gemaakt met de zondeval als de pervertering van het geestelijk wezen van de mens. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' laat zich de waarheid immers niet meer als een functie van het menselijk bewustzijn denken. Zo zou Benjamins nieuwe begrip van dualisme niets anders zijn dan de materiële verwerking van iets wat hij in 1916 reeds formeel gesignaleerd heeft. De consequenties van de zondeval heeft hij nu ook in zijn filosofie verdisconteerd.

Met dit nieuwe begrip van dualisme is echter ook zijn gedaante als tweetrapsraket verleden tijd: in plaats van met een indirect dualisme hebben we nu met een direct dualisme te maken. De waarheid betreft zich direct, dus zonder tussenstap, via het menselijk bewustzijn op de empirische werkelijkheid. Het zichzelf present stellen van de waarheid valt naadloos samen met de redding van de fenomenen. Zo is het dualisme dus van betekenis veranderd ten opzichte van Benjamins vroege teksten. Geldt dit ook voor de rol van het dualisme in zijn opvatting van filosofie?

Net als het zuivere kennisbegrip staat de waarheid helemaal in het teken van dualisme, ja is de waarheid dit dualisme zelf. Het dualisme betekent immers ook hier niet het statisch onderscheid tussen de waarheid en de fenomenen, maar veeleer hun onderlinge betrekking. De waarheid nu is niets anders dan een constellatie van empirische fenomenen. Het moment dat de waarheid zichzelf present stelt in de empirie en de fenomenen in de waarheid hun objectieve interpretatie vinden, dit moment is het dualisme. De filosofie nu concentreert zich op dit begrip van waarheid en staat zo ook in het teken van het dualisme. In het teken van het direct dualisme dus.

Dat de waarheid zichzelf direct present stelt, heeft consequenties voor de aard, de methode en de vorm van de filosofie. Deze waarheid maakt geen tussenstap via het menselijk bewustzijn; deze waarheid beantwoordt niet aan de structuur van het menselijk bewustzijn. Wanneer zo'n gans anders begrip van waarheid zichzelf present stelt - wat kan de filosofie anders doen dan zich geheel en al in dit zichzelf present stellen van de waarheid te voegen, wil ze werkelijk bezinning op deze waarheid zijn? Welke andere vorm kan zij aannemen qua methode dan de vorm van de waarheid? Welke andere wetmatigheid kan zij in haar vorm bewaren dan de wetmatigheid van de waarheid? Zo hebben we de filosofie zowel naar aard als naar methode als naar vorm als 'Darstellung' verstaan.

We zeggen nu: wanneer we de waarheid opvatten als beweging en deze beweging het dualisme noemen, dan is ook de filosofie die zich in deze beweging voegt niets anders dan dualisme: het present stellen van de waarheid in de empirie door de waarheid present te stellen in de empirie in een presentatie van de waarheid in de empirie. De aard, de methode en de vorm van de filosofie zijn geen afgeleide van het dualisme, maar dit dualisme in eigen persoon. Met deze vaststelling wil ik hier volstaan; de plaats van het dualisme in de precieze kenmerken van de aard, de methode en de vorm van de filosofie spreekt nu voor zich.

Zo speelt het dualisme dus zowel in Benjamins vroege als in zijn latere opvatting van filosofie een grote rol, om niet te zeggen: de centrale rol. In de vorige paragraaf hebben we ook de rol van dat andere joodse gedachtenmotief, de omgekeerde

torenbouw van Babel, in Benjamins vroege opvatting van filosofie vastgesteld. Deze rol hebben we echter ook meteen gerelativeerd: zet een filosofie die begint bij het menselijk bewustzijn werkelijk van boven in? De vaststelling nu dat in Benjamins latere opvatting van filosofie het menselijk bewustzijn een grote stap terug moet doen, opent perspectieven. We zijn dan ook nieuwsgierig naar de status van dit motief in Benjamins latere opvatting van filosofie. Laten we nog eenmaal horen hoe Benjamin dit motief precies omschrijft:

‘Es ist der umgekehrte Turmbau zu Babel: die Völker der Bibel häufen Quader auf Quader und das geistig Gewollte: der himmelragende Turm entsteht nicht.

Die Juden handhaben die Idee wie Quadern, und nie wird der Ursprung, die Materie erreicht. Sie bauen von oben, ohne den Boden zu erreichen.’ (II.3, 843)

Kunnen we deze manier van denken terugvinden in Benjamins latere opvatting van filosofie, zoals we die in de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ hebben leren kennen?

In de paragraaf over de methode van de filosofie hebben we vastgesteld, dat ook in Benjamins latere opvatting van filosofie de consequentie van het noëtisch dualisme zich doet gelden: de filosofie moet ook hier steeds inzetten bij de waarheid zelf, dat wil zeggen: hetzij in een herinnerend oervernemen bij de ideeën, hetzij met een onderscheidend begrippenapparaat bij de fenomenen. Maar de filosofie gaat niet alleen van de waarheid uit, zij komt er ook steeds op terug. Zij kan niet anders; als ze waarachtig wetenschap van deze gans andere waarheid wil zijn, kan zij niet beginnen bij deze waarheid om hem vervolgens via algemeen-menselijke lijnen te doordenken. Er is geen sprake meer van een ‘antropologisch vloertje’<sup>51</sup> in de mens, waarop deze waarheid landen kan. De filosofie kan in haar bezinning op deze

---

51 Deze term gebruikt de theoloog H.M. Kuitert om aan te geven dat de mens een aangeboren besef van de goddelijke waarheid heeft. Nota bene: met dit besef correspondeert bij hem een geloofstraditie die van beneden naar boven stapelt: ‘Het is duidelijk: de christelijke geloofstraditie is, net als elke geloofstraditie, ‘van beneden’. Het zijn mensen die ervaring op ervaring gestapeld hebben en met die ervaringen - schematisch gezegd - het woordje God hebben ingevuld.’ (H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, Een herziening*, Baarn 1992, blz. 28)

waarheid de algemeen-menselijke bewustzijnsstructuren dan ook niet uitspinnen. In plaats daarvan moet de filosofie steeds terugkomen op haar wezensvreemde uitgangspunt. Voor deze methode reserveert Benjamin dan ook niet de figuur van de ononderbroken lijn, maar die van de omweg. Methode is omweg, zegt hij kort en krachtig. Met deze figuur van de omweg correspondeert tenslotte niet het traditionele filosofisch systeem met zijn ononderbroken redeneringen, maar een mozaïk van denkbrosstukken. Dit mozaïk van denkbrosstukken voegt zich qua structuur op zijn beurt weer helemaal in de structuur van de waarheid, die immers uit een eindig aantal ideeën bestaat en in het teken staat van discontinuïteit.

Het beeld van de omgekeerde torenbouw van Babel zien we nu mijns inziens helemaal terug in deze figuur van de omweg. De filosofie die haar uitgangspunt heeft niet in de empirische werkelijkheid, maar in een gans andere waarheid, bouwt immers echt van boven naar beneden. De filosofie die vanwege het ontbreken van een antropologisch vloertje steeds terugkomt op deze waarheid, bereikt ook nooit de bodem. Maar niet alleen in de filosofische methode, ook in de filosofische vorm zien we de omgekeerde toren van Babel terug. Met de discontinue structuur van de waarheid als een eindig aantal ideeën correspondeert immers het beeld dat de joden de idee (de waarheid) handhaven als steenblokken (ideeën). Aan dit begrip van waarheid nu ontspringt de onmogelijkheid van een opeenstapeling van redeneringen als steenblokken en de noodzaak van een omgekeerde torenbouw van Babel.

Zo herkennen we in Benjamins latere opvatting van filosofie zonder moeite het beeld van de omgekeerde toren van Babel, dat Benjamin in zijn brief aan Strauss als een typisch joods gedachtenmotief formuleerde.

#### *4.4 Van beeldspraak tot kloppend hart*

Wat kunnen we nu tenslotte zeggen over de status van de twee joodse gedachtenmotieven die Benjamin tegenover Strauss formuleerde, in zijn vroege en latere opvatting van filosofie? Het dualisme bleek, weliswaar tweemaal in een andere vorm, in beide opvattingen een centrale rol te spelen. Maar bij de rol van de

omgekeerde torenbouw in Benjamins opvatting van filosofie tot en met 1917 hebben we eerst een kanttekening geplaatst. Met de introductie van de nieuwe vorm van dualisme in 1925 heeft deze kanttekening echter zijn geldigheid verloren. Zo hebben we tenslotte in Benjamins latere opvatting van filosofie overduidelijk de twee motieven herkend: het dualisme is hier nog steeds het cruciaal moment en de omgekeerde torenbouw is niets anders dan de eerste consequentie hiervan.

Hent de Vries kwam in zijn onderzoek naar de status van de joodse gedachtenmotieven in het werk van Benjamin uiteindelijk tot de conclusie dat deze motieven niets meer dan beeldspraak waren. De conclusie van mijn onderzoek naar de status van de joodse gedachtenmotieven, en wel de motieven zoals Benjamin die zelf formuleert, is dus radicaal het tegenovergestelde: deze motieven zijn geen beeldspraak, maar het kloppend hart in Benjamins opvatting van filosofie. Het dualisme herkennen wij niet als randkenmerk of bijkomstigheid, maar veeleer als het centrum, daar waar de beslissingen vallen: de beslissingen over de aard, methode en de vorm van de filosofie, dus de beslissing van een filosofie als de omgekeerde toren van Babel.

Niet alleen heeft Hent de Vries de joodse gedachtenmotieven niet als centrum en dragende grond van Benjamins opvatting van filosofie herkend, ook heeft hij de uiterlijke kenmerken van deze filosofie niet als beslissingen op grond van dit centrum herkend. In plaats van het ontoegankelijke karakter van zijn schrijfstijl, de esoterische aard van de vroegere en de fragmentarische, essayistische trekken van de latere werken als aanwijzingen over, ja als rechtstreekse consequenties van, het incommensurabel-dualistisch centrum van zijn filosofie te herkennen, werden deze juist als hindernissen voor het begrip van Benjamins werk opgeworpen, zoals we in de inleiding hebben gelezen. De misduiding van de grond van het fragmentarisch, anti-systematisch karakter van het werk van Benjamin is overigens een bekend fenomeen in de Benjamin-receptie.<sup>52</sup>

---

52 Zo stelt Theodor W. Adorno reeds in 1955: '... gewiss aber, dass Benjamin die geschichtlichen Karastrophen seiner Zeit die runde Einheit des Gestalteten verwehrten und seine gesamte Philosophie, nicht erst den grossen Entwurf seiner späteren Jahre, auf den er alles setzte, zum Fragmentarischen verurteilten.' (Theodor W. Adorno, Einleitung zu Benjamins *Schriften* (1955), blz. 34)

Hans Heinz Holz geeft weer een andere verklaring voor Benjamins afwijzing van het

We moeten hierbij echter wel voor ogen houden dat op deze plek van een werkelijke polemiek met Hent de Vries geen sprake kan zijn, daar zijn vraagstelling zich op een ander niveau afspeelt. De Vries richt zich namelijk op een beoordeling van Benjamins zelfkarakterisering. Ik heb me in de vorige hoofdstukken echter op een beter begrip van deze karakterisering gericht. Met betrekking tot dit begrip kan ik nu tenslotte het volgende concluderen: aan de hand van de status van het joods dualisme en de joodse omgekeerde torenbouw van Babel in het werk van Benjamin is genoegzaam duidelijk geworden wat zijn karakterisering van zijn werk als joodse filosofie betekent.

Daarbij blijft het natuurlijk de vraag, of ik deze karakterisering ook voor mijn rekening zou nemen. Met de vraag naar een beter begrip van Benjamins zelfkarakterisering is de vraag naar de waarde van deze karakterisering immers niet van het toneel verdwenen. Integendeel, het begrip van Benjamins zelfkarakterisering maakt de vraag naar zijn waarde pas echt interessant. Het inzicht in de betekenis en de draagwijdte van deze karakterisering heeft namelijk de weg vrijgemaakt voor

---

filosofisch systeem: 'Bedeutungen weisen stets über sich hinaus. In dem, was sie bedeuten, sind sie ein Fingerzeig auf das, was noch nicht ist, was zum mindesten noch nicht allgemein ist, aber allgemein werden könnte und sollte. Diese Einsicht macht jedem Systemwillen ein Ende, es bleibt einzig noch die offene Form des Philosophierens.' (Hans Heinz Holz, blz. 66)

Richard Wolin schrijft in dit verband over Benjamin en Georg Lukács: 'For both men, the *fragmentary nature* of the essay reflects accurately the immanent loss of meaning in the world. As such, their mutual emphasis on the virtues of the essay (or "treatise" as Benjamin terms it in the Prologue) represents a rejection of the traditional ideal of Western philosophy - the ideal of the all-encompassing system - at a stage in history in which empirical life has itself become refractory to meaning and thus shuns all attempts at an independent, comprehensive, conceptual totalization.' (Richard Wolin, blz. 85)

Degene die wel het verband heeft opgemerkt tussen Benjamins begrip van waarheid en zijn afwijzing van het filosofisch systeem, is echter ook Adorno geweest, die in hetzelfde opstel uit 1955 stelt: 'Dass Benjamins Werk fragmentarisch blieb, ist also nicht bloss dem widrigen Schicksal zuzuschreiben, sondern war im Gefüge seines Denkens, in seiner tragenden Idee von je angelegt. Noch das umfangreichste Buch, das von ihm existiert, der "Ursprung des deutschen Trauerspiels", ist, trotz sorgfältigster Architektur im grossen, so gebaut, dass jeder der dicht gewobenen und in sich undurchbrochenen Abschnitte gleichsam Atem schöpft, von neuem anhebt, anstatt nach dem Schema des durchlaufenden Gedankengangs in den nächsten zu münden. Dies literarische Kompositionsprinzip vertritt kaum ein geringeren Anspruch als den, Benjamins Vorstellung von der Wahrheit selber auszudrücken. Diese ist für ihn (...) eine Konstellation von Ideen, (...), und diese Ideen kristallisieren sich jeweils im Detail als in ihrem Kraftfeld.' (Theodor W. Adorno, Einleitung zu Benjamins *Schriften* (1955), blz. 38) Jammergenoeg gaat Adorno hier niet in op het gans andere karakter van de waarheid, dat juist in dit verband het cruciale punt is.

een verantwoorde beoordeling. Deze beoordeling valt echter buiten het bestek van deze doctoraal scriptie. Voor een voorlopig inzicht in mijn persoonlijke plaatsbepaling in deze verwijs ik naar Bijlage 1 waarin ik heel kort wil wijzen op parallellen tussen het denken van Benjamin en dat van de theoloog K.H. Miskotte, die zijn denken nadrukkelijk in de joodse traditie plaatst. Een en ander hoop ik in een ander verband nog eens verder uit te kunnen werken.

## BIJLAGE 1.

## WALTER BENJAMIN EN K.H. MISKOTTE

De Nederlandse theoloog K.H. Miskotte (1894-1976) heeft zich zijn leven lang ingezet voor de ontmoeting met het jodendom. Reeds in 1932 promoveerde hij op het proefschrift 'Over het wezen der joodse religie'. Hierin behandelt hij verschillende contemporaine joodse denkers, waaronder ook Franz Rosenzweig. Rosenzweig is voor Miskotte een levenslange inspiratiebron gebleven. In 1939 verscheen van de hand van Miskotte het boek 'Edda en Tora. Een vergelijking van germaanse en israëlitische religie', waarin hij oproept tot een scheiding der geesten ten opzichte van het nationaal-socialisme. Geïnspireerd door zijn ontmoeting met het jodendom heeft Miskotte in zijn theologie steeds grote nadruk op het belang van het Oude Testament gelegd. Zo verschijnt in 1956 zijn hoofdwerk 'Als de goden zwijgen. Over de zin van het Oude Testament'.

In de winter 1940-1941 geeft K.H. Miskotte in de Nieuwe Kerk te Amsterdam een cursus over de grondlijnen van de bijbel. Uit deze cursus is het boek 'Bijbels ABC' ontstaan. Aan de hand van dit boek wil ik in deze bijlage heel kort wijzen op enkele frappante overeenkomsten tussen het denken van Walter Benjamin en dat van K.H. Miskotte.

Al in het eerste hoofdstuk van 'Bijbels ABC' valt de uitdrukking 'presentie der waarheid'. De waarheid is present, stelt Miskotte. Het gevaar is nu dat wij aan deze presentie voorbijgaan:

'... dat wij heel opnieuw leren discussiëren en disputeren, zonder dat we zijn gedoopt, d.i. ondergedompeld in de presentie der waarheid, der waarheid die uit niets kan worden afgeleid, en die, als Gods waarheid, niet kan gefundeerd worden, die zich zelve stelt en doorzet en rechtvaardigt en verheerlijkt;...'<sup>1</sup>

We hebben hier dus te maken met een waarheidsbegrip dat zichzelf present stelt, een waarheidsbegrip dat niet uit het gegevene kan worden afgeleid. Hierin schuilt reeds een opvallende overeenkomst met het waarheidsbegrip van Benjamin uit de

---

1 K.H. Miskotte, Bijbels ABC, Baarn 1966 (tweede herziene druk), blz. 13



‘Erkenntniskritische Vorrede’ (1925), waarbij immers ‘Darstellung’ het centrale begrip was. Daarbij stelde Benjamin in dit opstel dat de waarheid zich noch op inductieve wijze noch op deductieve wijze laat afleiden.

De autonome verhouding van de waarheid tot het feitelijk bestand hebben we bij Benjamin uit zijn begrip van dualisme verklaard. Dit dualisme hebben we verstaan als het principiële onderscheid tussen het goddelijke en de wereld. Dit dualisme houdt dus een ontgoddelijking van de wereld in; de wereld is niet in zich zelf volkomen. Vinden we zo’n dualisme ook bij Miskotte terug? In ‘Bijbels ABC’ lezen we inderdaad:

‘De Naam Gods betekent de ontgoddelijking der wereld en de ontkenning, dat het bestaande, hoe machtig ook, in zich zelf sacraal zou kunnen zijn en om zich zelf goddelijke verering verdient.’<sup>2</sup>

De ontgoddelijking van de wereld correspondeert bij Benjamin met een innige afwijzing van ‘eine Göttlichkeit, die allerorten ist’ (II.1, 22). Deze afwijzing komt overeen met hetgeen Miskotte over God opmerkt:

‘God doet zich niet aan ons vóór als het meest algemene, dat overal te vinden is, veeleer als het meest bijzondere, dat érgens gezocht en gevonden kan worden.’<sup>3</sup>

Benjamin’s begrip van dualisme hebben we ook wel verstaan als de kloof tussen geest en natuur. In Benjamin’s vroege opstellen valt onder geest ook de menselijke geest. Het zuivere kennisbegrip laat zich dan ook kennen als het zuivere kennistheoretische bewustzijn. In zijn opstel ‘Erkenntniskritische Vorrede’ is de uitzonderingspositie van de menselijke geest echter opgeheven. In dit opstel treedt de waarheid op de plaats van het goddelijke. Deze waarheid nu correspondeert op geen enkele wijze meer met de menselijke geest. Wat zegt Miskotte over de verhouding van de waarheid tot de menselijke geest?

‘Waarheid is de werkelijkheid van God, die onze geest tegemoet treedt, die

---

2 Idem, blz. 121

3 Idem, blz. 34

ter plaatse is, die zich als tegenwoordigheid voordoet, die de bestaande toestand van onze gesloten, eenzame, verwilderde geest, komt oordelen, komt verwerpen, komt te-niet-doen.<sup>4</sup>

Ook bij Miskotte is de waarheid dus niets anders dan de werkelijkheid van God, die zich op kritische wijze tot de menselijke geest verhoudt.

Bij Benjamin is het onderscheid tussen het goddelijke en de wereld, tussen geest en natuur, echter niet het laatste woord; het goddelijke en de wereld bestaan weliswaar onderscheiden, maar niet gescheiden. Het goddelijke betreft zich immers op de wereld. Deze betrekking hebben we als een eenzijdig initiatief van het goddelijke verstaan. In deze betrekking wordt de wereld geheiligd dan wel verworpen. Heiliging betekent bij Benjamin de kwalificatie met een nieuwe inhoud. Zo houdt de betrekking van het goddelijke op de wereld uiteindelijk de schepping van een nieuwe wereldwerkelijkheid in.

Dat God en de wereld weliswaar onderscheiden, maar niet gescheiden zijn, beweert ook Miskotte, wanneer hij spreekt over Gods werkelijkheid als een 'werkelijkheid, die zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheidt'<sup>5</sup>. Het centrale woord bij Miskotte is in dit verband verbond. Het is het verbond dat een betrekking tussen God en de wereld constitueert: een 'verbondsbetrekking'<sup>6</sup>, ofwel een 'Godsbetrekking'<sup>7</sup>. Miskotte benadrukt hierbij steeds dat deze betrekking oorspronkelijk van één kant komt: het 'goddelijk initiatief'<sup>8</sup>; er is uitdrukkelijk geen sprake van evenredigheid. Dit alles ontvouwt Miskotte onder het hoofdstuk 'Heiliging'. Wat verstaat Miskotte precies onder heiliging?

'Heilig is wat geheiligd wordt en heiligen is: iets of iemand *afzonderen*, *apartstellen*, ter beschikking-houden, wijden, beslag leggen op, gebruiken.'<sup>9</sup>

Wat gebeurt er dan, als God in een actie van heiliging beslag op iets legt?

'... een volk, een mens, een leven 'heilig' noemen, wil zeggen: dit volk, deze

4 K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, Nijkerk 1941 (eerste druk), blz. 19

5 K.H. Miskotte, *Bijbels ABC* 1966, blz. 34

6 *Idem*, blz. 133

7 K.H. Miskotte, *Bijbels ABC* 1941, blz. 151

8 K.H. Miskotte, *Bijbels ABC* 1966, blz. 133 (Zie ook blz. 28)

9 *Idem*, blz. 121

mens, dit leven heeft zijn zin niet meer in zichzelf, en nog minder in de goden, maar enkel in God, déze God, die de God der toekomst is.<sup>10</sup>

Heiliging betekent dus ook bij Miskotte niets anders dan de kwalificatie van iets met een nieuwe zin, een nieuwe betekenis, een nieuwe inhoud. Wat is dit dan voor nieuwe inhoud?

‘De kwaliteit; heiliging, geheiligd-worden bevat een kwalificering: *ter* verwachting d.i. om bekwaam te maken tot een leven-der-hoop dat anders onmogelijk zou zijn voor onze natuur.’<sup>11</sup>

Heiliging betekent dus een kwalificatie tot verwachting. Verwachting correspondeert voor Miskotte met het woord heerlijkheid:

‘Het meest hoog-gelegene, het diepst-geladene en het meest nabije heil wordt voor de verwachting aangeduid met het woord HEERLIJKHEID.’<sup>12</sup>

Over deze heerlijkheid spreekt Miskotte tenslotte als de ‘ene en enige werkelijkheid’<sup>13</sup>. Net als bij Benjamin houdt de betrekking van de waarheid op de wereld dus verband met een nieuwe werkelijkheid.

We hebben het waarheidsbegrip van Benjamin echter niet alleen leren kennen als onderscheiden van de empirie en tegelijk een fundament van echte ervaring, maar ook als talig. We hebben het talig karakter van de waarheid (h.l. het zuivere kennisbegrip) in Benjamins vroege werk verstaan als de zuivere taal van de naam. In de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ stelt Benjamin dat de ideeën zich als namen present stellen. Is de waarheid bij Miskotte ook talig?

Miskotte legt in het hoofdstuk ‘Woord’ alle nadruk op het feit dat God spréékt; Gods waarheid is niets anders dan Gods woord. Daarbij beklemtoont Miskotte in ‘Bijbels ABC’ steeds weer dat God een naam heeft; zijn waarheid is eigenlijk niets anders dan precies deze naam. Zo is de Naam bij Miskotte zelfs een synoniem van God. Ook bij Miskotte is de waarheid dus talig en speelt het begrip naam een rol. Het verschil is echter dat bij Benjamin de naam geen naam van de waarheid of van

---

10 Idem, blz. 137

11 Idem, blz. 151

12 Idem, blz. 161

13 Idem, blz. 169

het goddelijke is, maar een ware, goddelijke naam van de empirische verschijningen.

Tenslotte hebben we Benjamins waarheid ook als 'geschichtlich' leren kennen. Voor wat betreft het vroege werk: in de betrekking die vanuit het zuivere kennisbegrip op de empirische wereld tot stand komt, wordt de empirische wereld naar zijn tijdelijke structuur gekwalificeerd. Dat wil zeggen: in elk heden worden elementen van de eindtoestand van de geschiedenis ingebed. In de 'Erkenntniskritische Vorrede' introduceert Benjamin in verband met de waarheid de idee van de 'Ursprung': deze oorsprong staat als een draaikolk midden in de vloed van het worden van de empirische fenomenen. In deze draaikolk worden de fenomenen gerestoureerd en hersteld. We zouden ook kunnen zeggen: gered, om een centraal begrip uit de 'Erkenntniskritische Vorrede' aan te wenden. Deze redding vat Benjamin onder de noemers geschiedenis en leven: pas als de fenomenen gered zijn, hebben zij geschiedenis. Hoe zit dit alles bij Miskotte?

Het spreken van God is volgens Miskotte steeds tegelijk een doen. Zo spreekt Miskotte ook wel over het 'daadkarakter'<sup>14</sup> van Gods openbaring. Deze woorddaan en daadwoorden kwalificeren de empirische geschiedenis:

'Woord en Daad strekken naar het Einde, strekken ook tot bescherming en bewaring en bevrijding van deze onmachtige mensen en weerloze verwachtingen. Het blote feit, om zo te zeggen, van Gods bestaan, bestand en bestendigheid (als déze God, wiens deugden wij kennen in de Naam, door de heilige leer) belicht niet alleen de geschiedenis, maar verándert haar. Er is niet slechts een spreken, niet slechts een doen, maar een woorddaad en een daadwoord, dat een *baan* beschrijft dwars over de aarde, een arbeid doet, een werk volvoert, een werk evenredig aan gewicht, ja, meer dan evenredig aan de schepping in den beginne. Het is de schepping van het Einde, van de Sabbat, door de gang van de gezalfde (Ps. 89:52). Er staan goddelijke voetstappen, die in het gebeuren een eigen Gebeuren aangeven en waarmerken.'<sup>15</sup>

---

14 Idem, blz. 82

15 Idem, blz. 114

Net als bij Benjamin is de goddelijk waarheid dus 'geschichtlich', dat wil zeggen: op de empirische geschiedenis betrokken. Deze betrekking verwijst ook bij Miskotte naar de eindtoestand van de geschiedenis. Ook hier staat het goddelijk gebeuren als het ware als een kolk in de vloed van het worden van het overig gebeuren. Over Gods verhouding tot de wereldgeschiedenis merkt Miskotte in 'Bijbels ABC' verder nog op:

'De Levende, die is God; die de tijd niet vernietigt maar opneemt is God, die barmhartig en rechtvaardig, geduldig en getrouw is, die is God; die een Weg gaat, die geschiedenis schept, heilige geschiedenis, die de wereldgeschiedenis oordeelt en redt, doorkruist en omsluit.'<sup>16</sup>

Hieruit kunnen we nog twee andere overeenkomsten tussen Benjamin en Miskotte opmaken: net bij Benjamin staat Gods betrekking op de wereldgeschiedenis in het teken van redding. Bovendien stelt Miskotte net als Benjamin dat in deze betrekking eerst werkelijk van geschiedenis sprake is: heilige geschiedenis.<sup>17</sup>

Hiermee zijn we op een groot aantal parallellen gestoten tussen Benjamins begrip van zuivere kennis en waarheid enerzijds en het waarheidsbegrip van Miskotte anderzijds. Uit zijn begrip van zuivere kennis en waarheid heeft Benjamin rechtstreeks de aard, methode en vorm van de filosofie afgeleid. Vertonen deze aard, methode en vorm ook overeenkomsten met de aard, methode en vorm zoals Miskotte die stelt met betrekking tot de theologie?

Bij de beantwoording van deze vraag zullen we vooral uitgaan van de aard, methode en vorm van de filosofie zoals Benjamin die uit de waarheid heeft afgeleid. Het zuivere kennisbegrip is immers niets anders dan een functie van het menselijk bewustzijn, terwijl de waarheid zich net als bij Miskotte kritisch ten opzichte van

---

16 Idem, blz. 163

17 In 'Edda en Thora' stelt Miskotte in dit verband: 'Geschiedenis in beslissende zin ontstaat eerst door het woord en gebod van Jahve. Het feit als zodanig, de macht als zodanig "zegt niets". De geschiedschrijving is daarom een profetische arbeid, een arbeid van zieners, die het gebeuren anders ordenen en anders waarderen dan het profane oog en het "historisch" oordeel. Waarde heeft wat "goed was in de ogen van Jahve", en dat is niet zelden datgene wat geen succes heeft gehad, of zelfs géén effect, wat door de stroom van het blote Worden scheen verslonden te zijn.' (K.H. Miskotte, Edda en Thora, Een vergelijking van germaanse en israëlitische religie, Nijkerk 1939, blz. 106)

onze geest verhoudt.

We hebben de aard van de filosofie in de 'Erkenntniskritische Vorrede' begrepen als het op begrip brengen van de werkelijkheid onder beslag van de waarheid. Vanuit een oervernemen waarin de waarheid zich present stelt, richt de filosofie zich op de objectieve interpretatie van de werkelijkheid. Zo hebben we de filosofie volgens Benjamin min of meer als hermeneutiek verstaan.

Miskotte nu verstaat in 'Bijbels ABC' de bijbel als getuigenis van de openbaring, als 'woord aangaande het Woord, dat er 'geschied is'<sup>18</sup>. Zo kunnen we de bijbel als eerste bezinning op het geschiedende woord reeds als theologie verstaan. Wat is nu de aard van deze theologie?

'Maar de Schrift, zoals zij daar ligt, is leer, in zichzelf voltogen, in rijkdom en kracht eigensoortige onderrichting aangaande de werkelijkheid waarin wij staan, aangaande Hem, met wie wij te doen hebben.'<sup>19</sup>

Zo is ook theologie volgens Miskotte steeds betrokken op de werkelijkheid onder beslag van de Naam. Bij Miskotte neemt ook het horen een belangrijke plaats in:

'Velen roepen om de dáád; het zou kunnen zijn dat de oerdaad het hóren is...'<sup>20</sup>

We hebben gezien hoe de filosofie zich qua aard, methode en vorm bij Benjamin direct in de beweging van de waarheid voegt. Zo hebben we de methode van de filosofie in overeenstemming met de waarheid als 'Darstellung' verstaan. Het bijzondere kenmerk van deze methode is dat zij zich als een omweg laat verstaan: de filosofie begint niet bij zichzelf te denken, om haar gedachten vervolgens op ononderbroken wijze uit te spinnen, maar begint bij de waarheid en komt er steeds weer op terug. Deze figuur van de omweg hebben we herkend in het beeld van de

---

18 K.H. Miskotte, 1966, blz. 20

19 Idem, blz. 25

20 Idem, blz. 17

Volgens Ranfar Kouwijzer is het horen zelfs het constitutieve moment in het proces van interpretatie volgens Miskotte: 'Pas vanuit het horen, krijgen het kijken en het zien hun werkelijke waarde.' (Ranfar Kouwijzer, *Bijzondere hermeneutiek als algemene hermeneutiek*, Amsterdam 1998, (onuitgegeven), blz. 59) Nota bene: het gaat hier om de interpretatie van de Schrift, niet in eerste instantie om de interpretatie van de werkelijkheid.

omgekeerde torenbouw van Babel: de filosofie stapelt niet van beneden naar boven, maar bouwt van boven naar beneden, zonder ooit de bodem te bereiken. Wat zegt Miskotte over de methode van de filosofie?

In 'Bijbels ABC' spreekt Miskotte wel van de methode van de Naam. Ook de methode van de theologie laat zich dus direct afleiden uit haar onderwerp.<sup>21</sup> De methode van de theologie wordt namelijk bepaald door het feit dat haar onderwerp een naam heeft. Wat houdt dit feit dan precies in?

'De centrale plaats van de Naam houdt dit in, dat openbaring altijd *bijzondere* openbaring is geweest en is en zijn zal. God heeft een naam, Hij is niet het namenloze, God is niet het Al, Hij wordt gekend als een werkelijkheid, die zich *in* de wereld *van* de wereld onderscheidt.'<sup>22</sup>

Wat wil dit dan zeggen voor de methode?

'[Dat wil zeggen JN], dat de weg der kennis niet bij het algemene begint. Het wil zeggen, dat wij op deze weg, de weg der Openbaring moeten volgen om de waarachtige, de levende Godheid te ontmoeten.'<sup>23</sup>

Volgens Miskotte kan de Naam ons steeds weer herinneren aan de bijzondere orde die in de wereld van de bijzondere openbaring heerst:

'De vaste regel der Openbaring ligt in het feit van de Naam aangegeven en luidt: van het bijzondere naar het algemene.'<sup>24</sup>

De methode van de Naam betekent dus dat de theologie steeds begint bij haar eigen bijzondere onderwerp. Ook de theologie heeft haar uitgangspunt dus niet bij zichzelf of het algemene:

'Wij weten reeds veel te veel; wij nemen onze natuurlijke onwrikbare woorden *mee* b.v. Deus sive natura, de Godheid, het Al, het Opperwezen, de Oneindige. Die moeten we thuislaten; die kunnen we niet gebruiken, daarmee kunnen we althans niet *beginnen*, en daarom kan men er '*niets mee*

21 In 'Het wezen der joodse religie' schrijft Miskotte: 'Met kennistheoretische overwegingen wil men als wijsgeer aanvagen, maar er is niets mee aan te vangen tegenover de Waarheid; deze overwegingen zijn veeleer een sluitsteen voor de als waagstuk volbrachte denkarbeid, dan een fundament voor een feilloos op te trekken waarheid.' (K.H. Miskotte, Het wezen der joodse religie, Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven in deze tijd, 1932, blz. 305)

22 K.H. Miskotte, 1966, blz. 34

23 Ibidem

24 Idem, blz. 40

beginnen'.<sup>25</sup>

De theologie die bij haar bijzondere onderwerp inzet, begint dus eigenlijk ook van boven. Zo vinden we ook bij Miskotte de afwijzing van een theologie die van beneden naar boven klautert terug:

'On-ernstig, onvruchtbaar onderricht is de leer, die wordt opgesteld als een ladder die wij, nadat wij haar gebruikt hebben om op zekere hoogte te klauteren, kunnen omverwerpen, om voorts onszelf te redden, om langs een omweg 'autonoom', (ons zelf de wet stellend), te worden.'<sup>26</sup>

Hiermee is echter nog niet alles gezegd. Net als de filosofie bij Benjamin begint de theologie volgens Miskotte niet alleen bij het bijzondere, zij komt er ook telkens op terug:

'Tot het bijbels abc behoort de kennis van de *weg* waarlangs wij mensen, niet eenmaal, maar telkens weer tot de heilzame kennis van God, d.i. van de *Naam* Gods, komen...'<sup>27</sup>

Zoals Benjamin de ononderbroken redenering pertinent afwijst, zo keert Miskotte zich falikant tegen het 'dóórdnken':

'De heilige Leer wordt wellicht door geen macht zozeer verduisterd als door het vermogen van het zogenaamde dóórdnken.'<sup>28</sup>

Bij Benjamin hebben we deze afwijzing van de ononderbroken redenering verklaard uit het gans-andere karakter van de waarheid: de filosofie loopt bij eindeloze redeneringen het gevaar haar wezensvreemde uitgangspunt te verliezen; om waarsichtig bezinning op de waarheid te zijn moet zij steeds opnieuw bij de waarheid 'ademhalen'. Ook bij Miskotte hangt zijn afkeer van het doordenken direct samen met het bijzondere onderwerp van de theologie; in het algemeen heeft hij namelijk niets tegen doordenken:

'Evenwel, waar het 'God' betreft, kunnen we alleen in het Ledige uitkomen,

---

25 Idem, blz. 59

26 Idem, blz. 23, 24

27 Idem, blz. 54

Vergelijk ook wat Miskotte schrijft in 'De blijde wetenschap': '... het geloof gaat nergens "op terug"; maar komt telkens terug op het Woord; het geloof redeneert niet, het bewéert ook niet...' (K.H. Miskotte, *De blijde wetenschap*, Nijkerk 1947, blz. 101, 102)

28 Idem, blz. 82



als wij op onze manier het woord gaan dóórdenken ; we moeten ons laten bepalen en beperken door de Naam.<sup>29</sup>

Geen eindeloze doordenkingen, maar inzetten bij de Naam om er steeds weer op terug te komen: wat kan dit anders zijn dan de introductie van de omweg als denkfiguur? En inderdaad stelt Miskotte met betrekking tot de eenheid van God:

‘Wat éénheid *hier* is, dat kunnen we pas leren *door* de Naam. Deze ‘omweg’ is de kortste weg om te leren beseffen hoe stil en stralend de Ene en Enige en Eeuwige ons nabij is. Wie deze omweg niet wil gaan en telkens in de praktijk van het geloofsleven weer wil gaan, die zal zonder mankeren verdwalen in de begrippen over de Godheid, dan: in de noties der Natuur, vervolgens in de verschrikking der Natuur, dan in de uitdoving van de levenslust en in de wanhoop die over ons heen staat in de huilende wildernis, in de barnende leegte van een spookachtige wereld.’<sup>30</sup>

In de ‘Erkenntniskritische Vorrede’ werd het filosofisch systeem door Benjamin als filosofische vorm gediskwalificeerd. Ook deze diskwalificatie van het systeem vinden we tenslotte bij Miskotte terug, wanneer hij stelt dat een zogenaamd systematisch denken (een denken dat vanuit een algemeen begrip de openbaring Gods zou willen brengen in een gesloten samenhang) de orde verwoest en onze geest verduistert.<sup>31</sup>

Grond van deze diskwalificatie is ook hier het bijzondere onderwerp van de theologie zelf:

‘Alle ‘gnosis’, ook de logisch-afgeronde theologie en zelfgenoegzame wetenschap, moet daarom onvermijdelijk geweld doen aan de naam Gods,

29 Ibidem

30 Idem, blz. 35 (Zie ook blz. 68)

In ‘Als de goden zwijgen’ legt Miskotte er de nadruk op dat deze omweg over de Naam slechts schijnbaar een omweg is: ‘Wat ons een omweg schijnt in onze waan van vóórgegeven Godskennis, maakt in de gemeente, in Israël en de Kerk, de grote verwondering gaande over de *onmiddellijkheid* van Gods weg tot òns,...’ (K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen*, Over de zin van het Oude Testament, Amsterdam 1996, blz. 389)

31. Zie: Idem, blz. 60

Benjamin stelt in de plaats van het filosofisch systeem het mozaïk van denkbrosstukken. Ook Miskotte dringt in verband met de prediking aan op een breuk: ‘De schoonheid van het mensenwoord, dat het Godswoord dient, moet niemand opvallen, men merkt haar *niet* òf men merkt haar aan een breuk, een wending naar het “lelijke”, het “bruuske”, het “plebejische”, het “opdringerige”, kortom het *on-aangename* in haar gestalte en verschijning,...’ (K.H. Miskotte, *Het waagstuk der prediking*, Den Haag 1941, blz. 81)

die immers, hoewel hij in een orde, een samenhang van deugden uitstraalt, niet in een systeem te brengen is.<sup>32</sup>

Tot zover de vergelijking tussen Walter Benjamin en K.H. Miskotte, wat betreft hun begrip van waarheid en wat betreft hun beider opvattingen van filosofie respectievelijk theologie. Ik heb de overeenkomsten tussen beide denkers in deze bijlage slechts heel kort aan willen stippen. Het is hier niet de plaats om deze overeenkomsten verder uit te diepen, noch om ook uitgebreid op de verschillen tussen beide denkers in te gaan.

Benjamin heeft zichzelf wel gekarakteriseerd als een joods filosoof die niet anders denken dan op een theologische wijze. Deze uitspraak is niet onomstreden. Zowel over het joodse karakter van zijn denken als over de plaats van de theologie in zijn werk lopen de meningen uiteen. We hebben gezien hoe ook de Amsterdamse hoogleraar Hent de Vries zich aan een beoordeling van deze uitspraak waagt. Hij acht deze uitspraak ontoereikend voor een beter begrip van het denken van Benjamin. Deze conclusie culmineert tenslotte in de suggestieve vraag of het toeval of geniale intuïtie is geweest, dat K.H. Miskotte Benjamin niet vermeldde in het voorwoord bij de tweede druk (1966) van zijn dissertatie 'Het wezen der joodse religie'.

Ik heb mij in deze scriptie nog niet aan een beoordeling van deze uitspraak gewaagd. Ik heb deze uitspraak eerst in zijn eigen context willen begrijpen. Wel ben ik van meet af aan getroffen geweest door de grote verwantschap tussen het denken van Benjamin en juist dat van de theoloog K.H. Miskotte. Bij mijn persoonlijke beoordeling van Benjamins zelfkarakterisering zal deze geestelijke verwantschap zeker een grote rol spelen. Voor een voorlopig inzicht in mijn persoonlijke plaatsbepaling heb ik in deze bijlage deze verwantschap dan ook heel kort proberen aan te stippen. Ik hoop deze verwantschap in een ander verband nog eens nauwkeuriger te onderzoeken.

---

32 Idem, blz. 64

## BIBLIOGRAFIE

Theodor W. Adorno, Charakteristik Walter Benjamins (1950), in: Über Walter Benjamin, Frankfurt am Main 1970

Theodor W. Adorno, Einleitung zu Benjamins *Schriften* (1955), in: Über Walter Benjamin, Frankfurt am Main 1970

Walter Benjamin, Briefe, Hg. von Th.W. Adorno und G. Scholem, Frankfurt am Main 1966

Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Frankfurt am Main 1977

Walter Benjamin, Maar een storm waait uit het paradijs, Filosofische essays over taal en geschiedenis, Nijmegen 1996

Martin Buber, Das Judentum und die Menschheit, in: Drei Reden über das Judentum, Frankfurt am Main 1911

Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1972

Johannes Hoffmeister, Wörterbuch der philosophischen Begriffe, Darmstadt 1955

Hans Heinz Holz, Prismatisches Denken, in: Über Walter Benjamin, Frankfurt am Main 1968

Heinrich Kaulen, Rettung und Destruktion, Untersuchungen zur Hermeneutik Walter Benjamins, Tübingen 1987

Ranfar Kouwijzer, Bijzondere hermeneutiek als algemene hermeneutiek, Amsterdam 1998 (onuitgegeven)

H.M. Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, Een herziening*, Baarn 1992

K.H. Miskotte, *Het wezen der joodse religie, Bijdrage tot de kennis van het joodse geestesleven in deze tijd*, 1932

K.H. Miskotte, *Edda en Thora, Een vergelijking van germaanse en israëlitische religie*, Nijkerk 1939

K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, Nijkerk 1941 (eerste druk)

K.H. Miskotte, *Het waagstuk der prediking*, Den Haag 1941

K.H. Miskotte, *De blijde wetenschap*, Nijkerk 1947

K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, Baarn 1966 (tweede herziene druk)

K.H. Miskotte, *Als de goden zwijgen, Over de zin van het Oude Testament*, Amsterdam 1956

Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt am Main 1967

Gershom Scholem, *Walter Benjamin - Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1975

Hent de Vries, *Theologie als allegorie, Over de status van joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin*, in: *Vier joodse denkers in de twintigste eeuw, Rosenzweig - Benjamin - Levinas - Fackenheim*, Kampen 1987

Bernd Witte, *Walter Benjamin - Der Intellektuelle als Kritiker, Untersuchungen zu*

seinem Frühwerk, Stuttgart 1976

Bernd Witte, Walter Benjamin, Reinbek bei Hamburg 1985

Richard Wolin, An Aesthetic of Redemption, New York 1982