

THIJS LIJSTER

EEN ZWAKKE MESSIAANSE KRACHT

NU-TIJD EN GEDENKEN IN WALTER BENJAMINS

GESCHIEDFILOSOFIE

Krisis, 2010, Issue 1

www.krisis.eu

Er is in de filosofie van de geschiedenis sinds enige tijd veel belangstelling voor het begrip 'ervaring' (zie bv. Runia 2006 en Carr 2009). Twee studies hebben voor deze hernieuwde interesse de drijvende kracht gevormd: Martin Jays *Songs of experience* (2005) en Frank Ankersmits *De sublieme historische ervaring* (2007).¹ Jays rijke boek is een *Begriffsgeschichte* van het begrip 'ervaring', van de oude Grieken tot aan het werk van Michel Foucault. Ankersmit bespreekt in zijn indrukwekkende studie eveneens veel theorieën van ervaring, maar heeft daarnaast een duidelijk voornemen: hij wil het begrip 'ervaring', dat onder (taal)filosofen en theoretici van de geschiedenis in toenemende mate in diskrediet is geraakt, in ere herstellen. Dat doet hij door enerzijds ervaring los te maken van waarheid, en anderzijds door op het belang te wijzen van persoonlijke ervaringen van de individuele historicus als een stimulus voor historisch onderzoek.

Beide auteurs doen voor hun verhoog over ervaring een beroep op Walter Benjamin. Dat ligt voor de hand, want Benjamins ervaringsbegrip behoort tot het interessantste wat er op dit gebied geschreven is. Opvallend is echter dat zowel Jay als Ankersmit dit ervaringsbegrip losmaakt van Benjamins eigen filosofie van de geschiedenis. Jay schrijft over Benjamins verhoog over de 'crisis' of het 'verval' van ervaring en plaatst dit in een bredere context van de 'linkse melancholie' van de Frankfurter Schule. Ankersmit put voor zijn ervaringsbegrip vooral uit Benjamins reflecties over de aura van het kunstwerk, dat we, paradoxaal genoeg, pas kunnen ervaren op het moment dat het er niet meer is. Dit sluit aan bij zijn conceptie van de historische ervaring, die voor hem primair een ervaring van verlies is. Beiden geven toe weinig op te hebben met de theologische, messiaanse elementen van Benjamins eigen filosofie van de geschiedenis (zie bijvoorbeeld Jay 2005, 343 en Ankersmit 2007, 184-185).

Het is evenwel de vraag of Benjamins begrip van (historische) ervaring zo eenvoudig te scheiden is van zijn filosofie van de geschiedenis. Niet alleen levert dit een onvolledig beeld op van het werk van deze filosoof, maar bovenal ontdoet men op deze manier zijn denken over geschiedenis van zijn politieke dimensie. Deze politieke dimensie bestaat er niet alleen in dat de geschiedenis ons (politieke) handelen in het heden bepaalt, maar ook dat ons handelen de geschiedenis verandert. Juist in deze tijd waarin, zoals ook Ankersmit beweert, onze omgang met de geschiedenis steeds problematischer wordt en waarin 'traditie' en 'cultuur' beladen begrippen zijn geworden, zijn Benjamins reflecties over de relatie tussen geschiedenis en politiek van belang.

In dit artikel zal ik nader ingaan op deze relatie. Allereerst zal ik Benjamins ervaringsbegrip beschrijven in relatie tot de verschillende (individuele en collectieve) herinneringsvermogens. Vervolgens zal ik Benjamins geschiedfilosofie bespreken aan de hand van zijn kritiek op het historicisme en zijn centrale begrippen 'nu-tijd' (*Jetztzeit*) en 'gedenken' (*Eingedenken*). Ten slotte zal ik ingaan op de relatie tussen messianisme en politiek in Benjamins geschiedfilosofie, waarbij ik terugkom op vernoemde publicaties van Ankersmit en Jay, alsmede op Jürgen Habermas' beroemde onderscheid tussen 'reddende' en 'bewustmakende' kritiek.

Herinnering en ervaring

Benjamins stelling dat ons handelen de geschiedenis kan veranderen, lijkt op het eerste gezicht absurd. Niets lijkt immers meer vast te liggen dan wat er in het verleden gebeurd is. Dit te ontkennen impliceert in het gunstigste geval een drogbeeld, en in het ongunstigste geval een vorm van geschiedvervalsing. Het was Benjamin dan ook niet zozeer te doen om de gebeurtenissen uit het verleden (voor zover we daar al een onafhankelijke ontologische status aan kunnen toekennen), als wel om de betekenis die wij aan deze gebeurtenissen toekennen; of, kort gezegd, onze *ervaring* van het verleden. Geschiedschrijving is altijd een kwestie van selectie en interpretatie – kortom van constructie. En hierbij is de historische situatie van de historicus van minstens zo groot belang als de gebeurtenissen uit het verleden.

Om die reden stelde Benjamin niets minder dan een ‘copernicaanse wending’ (V 490 en 1057)² in de geschiedschrijving voor, die hij in de notities van het *Passagen-Werk* samenvatte in de formule: ‘Telescoperen van het verleden door het heden’ (V 588). Niet langer moet het verleden als een vast punt beschouwd worden, waar wij ons op baseren en oriënteren, maar onze eigen tijd wordt het punt van waaruit specifieke historische beelden ons onverwacht tegemoetkomen en urgentie krijgen.

Om erachter te komen wat Benjamin precies verwacht van de historicus zullen we eerst moeten kijken naar de mogelijke faculteiten van herinneren die ons ter beschikking staan. In het essay *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939) doet Benjamin daartoe een beroep op Marcel Proust, die in zijn romancyclus *A la recherche du temps perdu* een onderscheid maakt tussen *mémoire involontaire* en *mémoire volontaire*. De laatste vorm van geheugen bestaat uit bewuste herinneringen waar op ieder willekeurig moment een beroep op gedaan kan worden. Het gevolg hiervan is echter dat deze herinneringen ‘verslijten’ en afnemen in levendigheid, omdat ze voortdurend aangetast worden door de momenten waarin ze worden aangesproken. Prousts roman begint dan ook met een klaagzang van de ik-verteller over de armoedige staat van zijn jeugdherinneringen, die hij weliswaar als informatie bij zich draagt, maar die tegelijk weinig betrekking op hem lijken te hebben.

Daartegenover staat de *mémoire involontaire* die bestaat uit levendige beelden, een plotselinge terugkeer naar een vergeten ervaring uit het verleden. Het meest bekende voorbeeld hiervan is uiteraard de madeleine-scène uit het eerste deel van *A la recherche du temps perdu*, waarin de ik-verteller na een wandeling tegen zijn gewoonte in een kopje lindebloesemthee drinkt met een madeleinecakeje. Deze smaaksensatie roept onverwacht een stroom van beelden op van zijn jeugd in Combray, waar hij ’s zondags vaak lindebloesemthee en een madeleine kreeg. Maar in de roman komen meerdere sensaties voor die de hoofdpersoon terug in het verleden brengen, zoals het strikken van veters of het struikelen over een stoeptegél.³ Paradoxaal genoeg kunnen deze herinneringen bestaan omdat ze *vergeten* zijn: alleen omdat ze niet voortdurend opgeroepen zijn, zijn de beelden niet sleets geraakt en hebben ze hun levendigheid behouden. Het probleem van deze herinneringsbeelden is echter dat ze, zoals de term al zegt, onwillekeurig zijn; voor hun verschijning is men volledig afhankelijk van het toeval.

Om Proust te kunnen inzetten in een filosofie van de geschiedenis moet Benjamin diens onderscheid inbedden in een sociale en historische context. Prousts vertoog over de herinnering heeft betrekking op zijn eigen kindertijd, terwijl het er in de historische ervaring op aankomt toegang te krijgen tot een collectieve herinnering: ‘Waar ervaring heerst in de strikte zin van het woord, gaan in de herinnering bepaalde inhouden uit het eigen verleden een verbinding aan met die van het collectieve verleden’ (I 611, Ned. vert. 1979, 101). Exemplarisch voor deze ervaring zijn de figuur van de verhalenverteller, die collectief overgeleverde verhalen inzet als raad voor kwesties uit het heden, en de religieuze feestdagen, waarin de herinnering is geïnstitutionaliseerd en aan specifieke momenten wordt verbonden, opdat particuliere en collectieve herinnering kunnen versmelten. In de vorm van de verteller en de religieuze kalender werden het willekeurige en onwillekeurige herinneren traditioneel verzoend.

Maar Benjamin zelf heeft in zijn essay *Erfahrung und Armut* (1933) al geconstateerd dat deze vorm van ervaring niet langer mogelijk is: ervaring in de zin van overlevering en traditie is in verval geraakt. In dit essay verklaart hij dit aan de hand van de Eerste Wereldoorlog. De teruggekeerde soldaten waren niet rijker, maar armer aan ervaringen, omdat ze

niet in staat bleken om de shocks van de moderne oorlogsvoering – mitrailleurs, luchtbombardementen, gasaanvallen – in een coherent narratief te incorporeren. In een indringende passage schrijft Benjamin:

‘Want nooit zijn ervaringen grondiger gelogenstraft dan de strategische door de stellingoorlog, de economische door de inflatie, de lichamelijke door de honger, de zedelijke door de machthebbers. Een generatie die nog met de paardentram naar school was gegaan, stond onder de blote hemel in een landschap waarin niets onveranderd was gebeven behalve de wolken, en in het middelpunt, in een krachtveld van verwoestende stromen en explosies, het nietige broze mensenlichaam’ (II 214, Ned. vert. 1996, 136-137).

Maar in *Über einige Motive bei Baudelaire* lokaliseert hij deze ervaringsarmoede al in de negentiende eeuw, met de verstedelijking en industrialisatie als belangrijkste oorzaken.⁴

Benjamin stelt dat het probleem dat Proust geconstateerd heeft deel uitmaakt van een verandering in de structuur van de ervaring die zich in de moderniteit heeft voltrokken, en die beschreven kan worden als een overgang van ervaring (*Erfahrung*) naar belevenis (*Erlebnis*). Hiermee bouwt hij voort op Freuds hypothese uit *Jenseits des Lustprinzips* (1920) dat het menselijk bewustzijn eerst en vooral een afweermechanisme tegen shocks is, en dat dientengevolge alleen die momenten hun weg naar de herinnering (in de zin van Prousts *mémoire involontaire*) vinden die *niet* bewust beleefd worden. Met andere woorden: bewustzijn en herinnering sluiten elkaar uit. Bewustzijn is erop gericht van shocks geïsoleerde ‘brokjes’ ervaring te maken, oftewel *Erlebnisse*. En hoe meer shocks er gepareerd moeten worden door het bewustzijn, hoe minder ervaring er kan doordringen in het geheugen. Of zoals Benjamin het samenvat:

‘Hoe groter het shockkarakter van de afzonderlijke indrukken, des te minder kan het bewustzijn in het belang van de afweer van stimuli haar aandacht laten verslappen; hoe groter het succes waarmee het opereert, des te kleiner de kans dat deze indrukken doordringen in de ervaring en des te eerder voldoen zij aan het begrip beleving’ (I 615, Ned. vert. 1979, 106).

In de moderniteit zijn shocks eerder regel dan uitzondering geworden. Het probleem dat Benjamin constateert, en waar Proust voor zijn particuliere geval uitdrukking aan heeft gegeven, is hoe herinnering mogelijk is in een tijd waarin shockbelevissen de norm zijn geworden.

Hoewel Benjamin spreekt over het ‘verval’ van ervaring is zijn vertoog niet onverdeeld negatief. Want dit verval, dat tijdens het interbellum eveneens geconstateerd werd door reactionaire auteurs als Spengler en Klages, kon volgens hem niet los gezien worden van een bevrijding: een emancipatie van een voos geraakte, burgerlijke traditie.⁵ Als we echter niet meer vanzelfsprekend een beroep kunnen doen op onze collectieve geschiedenis, dan wordt de taak van de historicus precar.

Geschiedenis als continuïteit: vooruitgang en historisme

Het probleem van een juist begrip van de geschiedenis heeft Benjamin zijn hele volwassen leven beziggehouden. In een van zijn eerste publicaties, getiteld *Das Leben der Studenten* (1915), richt Benjamin zich tegen een geschiedopvatting die ‘vertrouwend op de oneindigheid van de tijd, slechts het tempo van de mensen en tijdperken onderscheidt, die snel of langzaam op de weg van de vooruitgang voortrollen’ (II 75). In deze tekst herkennen we reeds de kiem van Benjamins kritiek op het vooruitgangsbegrip, dat een van de belangrijkste punten vormt van een van zijn laatste geschriften, *Über den Begriff der Geschichte* (1940).

In dit opmerkelijke geschrift – een reeks thesen doorspekt met allegorische beelden, en afwisselend polemisch en hermetisch – rekent Benjamin af met die vormen van geschiedfilosofie die de geschiedenis begrijpen als een continuüm. Al eerder had hij deze opvatting gevat in de term ‘natuurgeschiedenis’ (*Naturgeschichte*): de geschiedenis wordt begrepen als een natuurlijk proces dat zich door de tijd ontwikkelt. Deze geschiedopvatting kennen we uiteraard van de teleologische filosofie van Hegel, waarin de geest zich verwerkelijkt in de geschiedenis, maar zij is ook aanwezig in bepaalde vormen van marxisme, zoals blijkt uit het *Program van Gotha* en de geschriften van de sociaaldemocraat Josef Dietzgen.

Benjamins bezwaar tegen het vooruitgangsgeloof is dat zij een doel – de klasseloze samenleving – ver in de toekomst plaatst, waarbij de geschiedenis beschouwd wordt als het noodzakelijke verloop daarnaartoe:

‘Er is niets wat de Duitse arbeiders zo heeft gecorrumpeerd als de mening dat *zij* met de stroom meezwemmen. De technische ontwikkeling gold voor hen als het verval van de stroom waarmee zij dachten mee te zwemmen. Vandaar was het slechts één stap naar de illusie dat de fabrieksarbeid, die in het kielzog van de technische vooruitgang ligt, een politieke prestatie betekende’ (I 689-699, Ned. vert. 1996, 147-148).

Benjamin beschouwt technische ontwikkeling als ontwikkeling van de natuur, waarvan de techniek, zoals Marx schreef, het verlengstuk is. Maar dat de natuur zich aldus historisch ontwikkelt, betekent niet dat andersom de geschiedenis zich natuurlijk ontwikkelt (vgl. Buck-Morss 1989, 80). Want technische ontwikkeling – en hierin distantieert Benjamin zich zowel van de sociaaldemocraten als van sommige geschriften van Marx – zal niet automatisch tot een verandering van sociale verhoudingen leiden. Deze evolutionistische geschiedopvatting resulteert in een afwachtende, reactionaire houding – de geschiedenis realiseert zich immers vanzelf – die tot uitdrukking komt in Dietzgens dictum ‘Wij wachten onze tijd af’ (I 1249). Maar bovenal heeft deze geschiedopvatting als consequentie dat al het lijden in de tussentijd wordt gezien als hetzij een soort noodzakelijk kwaad om ons te brengen waar we nu zijn, hetzij als irrelevant, want buiten de geschiedenis vallend. En juist om de *losers* van de geschiedenis, om ‘de lompen, het afval’ (V 574), is het Benjamin te doen.

Vanuit het perspectief van de onderdrukten is niet alleen een teleologische geschiedopvatting, waarin het begrip vooruitgang centraal staat, onhoudbaar, maar iedere geschiedopvatting die geschiedenis begrijpt in termen van continuïteit. Daaronder valt niet alleen een teleologie, die een prospectieve continuïteit beschrijft naar een bepaald doel (bijvoorbeeld de klasseloze samenleving), maar ook een retrospectieve continuïteit, die de geschiedenis beschrijft als een traditie van een gemeenschap of *Volk*.

Daarom richt Benjamin zich in *Über den Begriff der Geschichte* niet alleen tegen de sociaaldarwinistische marxisten, maar ook tegen het his-

torisme. Het historisme heeft, zo zegt hij, geen ‘theoretische armatuur’: ‘Zij gaat additief te werk: ze gebruikt de massa feiten om de homogene en lege tijd te vullen’ (I 702, Ned. vert. 1996, 151). De historicist wil, zoals Leopold von Ranke het formuleerde, weten *wie es wirklich gewesen ist*: daartoe ontdoet hij zich van al zijn kennis van het heden teneinde zich ‘in te leven’ in de geschiedenis. Benjamin heeft hiertegen grote bezwaren. Ten eerste lijdt de historicist aan een ‘verdinglijkt’ historisch bewustzijn: historische gebeurtenissen worden als ‘dingen’ beschouwd die in de geschiedenis overgeleverd worden, als de buit in een triomftocht. Er wordt zo geen rekenschap afgelegd van het feit dat de geschiedenis doorwerkt in het heden, dat de manier van overleveren invloed heeft op het beeld van de historische gebeurtenis, en dat het heden derhalve even belangrijk is voor een goed begrip van de geschiedenis als andersom.

Om die reden moeten we ons volgens Benjamin ten tweede afvragen in wie de historicist zich precies ‘inleeft’: ‘Het antwoord luidt onvermijdelijk: in de overwinnaar. Maar de huidige machthebbers zijn de erfgenamen van al diegenen die ooit hebben gezegevierd. De inleving in de overwinnaar komt dus de machthebbers ten goede’ (I 696, Ned. vert. 1996, 145). In een reactie op een brief van Max Horkheimer zegt Benjamin dat hij zich lang geeft afgevraagd wat het precies betekent om een oorlog te ‘verliezen’. We moeten dat zo begrijpen, aldus Benjamin, dat alleen voor de verliezer de oorlog daadwerkelijk beëindigd is: hij krijgt niet de kans om de geschiedenis voort te zetten, om traditie te maken. Maar voor de overwinnaar duurt zijn overwinning wel voort: de overwinnaar schrijft de geschiedenis, scheidt traditie. De ‘verdinglijkte’ culturele goederen die we volgens de traditie dienen te waarderen, dragen alle de sporen van voorgaande overwinningen, en daarmee de littekens van het leed dat ze mogelijk heeft gemaakt: ‘Er is nooit een document van de cultuur dat niet tevens een document van de barbaarsheid is. En zoals het zelf niet vrij is van barbaarsheid, is ook het proces van de overlevering, waarin het van de een op de ander is overgegaan, dat niet’ (I 696, Ned. vert. 1996, 146).

Benjamin richt zich kortom tegen iedere geschiedopvatting die de geschiedenis begrijpt als een continuüm, een totaliteit. Aan de ene kant staat de teleologie, die ons plaatst in een natuurlijk, onvermijdelijk proces; aan de andere kant is er het historisme, als een soort historisch positivis-

me, dat de geschiedenis beschouwt als een ons voortstuwende traditie, een continuüm van elkaar in de tijd opvolgende feiten. De prospectieve en retrospectieve continuïteit werden in de jaren dertig gepropageerd door respectievelijk het stalinisme en het fascisme. Benjamins geschiedfilosofische thesen zijn dus tevens te lezen als een reactie op het duivelse verbond dat deze twee in 1939 sloten: het Molotov-Von Ribbentropact (vgl. Scholem 1972, 129).

Nu-tijd en dialectisch beeld

Voor het historisme geldt wat Benjamin over ‘cultuurgeschiedenis’ schrijft in zijn opstel over Eduard Fuchs: ‘Zij vermeerdert wel de last der schatten die zich opstapelen op de rug van de mensheid. Maar zij geeft haar niet de kracht deze af te schudden om er zo greep op te krijgen’ (II 478, Ned. vert. 1985, 92-93). In deze woorden klinkt onmiskenbaar de stem van Friedrich Nietzsche door, die in zijn tweede oneigentijdse beschouwing, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874), al had gewaarschuwd voor de ‘historische ziekte’: een opeenstapeling van historische feiten die uiteindelijk een verlamme werking heeft. Een van de motto’s uit *Über den Begriff der Geschichte* is dan ook van Nietzsche: ‘We hebben geschiedschrijving nodig, maar we hebben haar anders nodig dan de verweerde leeglopers in de tuin van het weten’ (I 700, Ned. vert. 1996, 149). Net als Nietzsche wil Benjamin een geschiedenis die tot handelen aanzet, een geschiedenis die inbreekt op het continuüm dat door de machthebbers geconstrueerd wordt, en waarin zelfs de doden niet veilig zijn.

Tegenover de ‘mythische macht van het vergeten’ van het fascisme en stalinisme plaatst Benjamin een ‘politiek van het gedenken’ (vgl. De Wilde 2008, 159). De kritische historicus – door Benjamin ‘historisch-materialist’ genoemd – kiest daarvoor een strategie die precies tegengesteld is aan die van de historicist: hij is zich ten volle bewust van het heden vanwaaruit hij geschiedenis schrijft:

‘De historisch-materialist kan het niet stellen zonder het begrip van een heden, dat geen overgang is, maar waarin de tijd is geborgen en tot stilstand gekomen. Want dit begrip definieert juist *dat* heden waarin hij voor zijn persoon geschiedenis schrijft. Het historisme poneert het ‘eeuwige’ beeld van het verleden, de historisch-materialist een ervaring die hij ermee heeft opgedaan en die uniek is’ (I 702, Ned. vert. 1996, 150).

Ieder heden verandert het verleden. Dat wil niet zeggen dat we een moment uit het verleden uitsluitend beschrijven in termen van het heden (i.e. een anachronisme), maar wel dat in het licht van het heden bepaalde historische momenten een nieuwe betekenis kunnen krijgen.

Laten we dit illustreren aan de hand van de geschiedenis van een kunstwerk. Volgens Benjamin hebben kunstwerken een ‘leven’, in de zin dat ze onder invloed van vertalingen, interpretaties en volgelingen van betekenis kunnen veranderen. Op het eerste gezicht lijkt dit op de *Wirkungsgeschichte* van Gadamer, die de kunstwerken voortstuwt in de geschiedenis en nieuwe ontwikkelingen bepaalt. Maar volgens Benjamin werkt het precies andersom: elk nieuw werk dwingt ons tot een herwaardering van de geschiedenis. Betekenissen van oude werken worden soms pas vastgesteld in het licht van nieuwe werken, zelfs als deze nieuwe werken op geen enkele manier direct beïnvloed zijn door de oude werken. In Benjamins termen: ieder werk construeert zijn eigen *Vorgeschichte* en *Nachgeschichte*, zijn eigen voorgangers en (mogelijke) navolgers (vgl. V 588). Benjamins kunsthistorische onderzoek is dan ook nooit gericht op het achterhalen van de ‘oorspronkelijke’ betekenis van een werk, of op het naspeuren van causale lijnen tussen werken, maar juist op nieuwe betekenissen en op de vergeten voorafschaduwings. Op die manier kan hij het barokke treurspel beschouwen als de *Vorgeschichte* van de Duitse expressionistische literatuur, en de Parijse winkelgalerijen als de (te) vroege voorlopers van de glasarchitectuur van Gropius en Le Corbusier. Zo blaast hij niet alleen de oude fenomenen nieuw leven in – de ‘redding’, in Benjamins termen – maar onthult hij eveneens de ware betekenis van het nieuwe.⁶

Dit is wat Benjamin bedoelt met nu-tijd, of, zoals hij het soms uitdrukt, het ‘nu van de kenbaarheid’ (*Jetzt der Erkennbarkeit*): bepaalde histo-

rische beelden zijn pas op specifieke, synchrone momenten ‘leesbaar’ of ‘kenbaar’: ‘Elk heden is door die beelden bepaald, die er synchroon [*synchronistisch*] mee zijn: elk nu is het nu van een bepaalde kenbaarheid’ (V 578). Specifieke beelden uit het verleden gaan een verbinding aan met momenten in het heden en vormen zo een historische constellatie of, zoals Benjamin het noemt, een ‘dialectisch beeld’. Deze term, evenals het eraan gerelateerde concept van ‘dialectiek in stilstand’, is paradoxaal: dialectiek veronderstelt immers beweging, terwijl een beeld in de regel statisch is. Niettemin is het dialectisch beeld in Benjamins geschiedfilosofie een beeld, een historische constructie, waarin verschillende momenten in de tijd een dialectische relatie aangaan. Benjamin spreekt soms van *Überblendung*, een beeldspraak die onmiskenbaar is geïnspireerd door de fotografiemontages van surrealisten als Man Ray, waarin twee foto’s over elkaar afgedrukt zijn, opdat door de spanning tussen de twee beelden een nieuwe betekenis ontstaat (zie bv. I 1074). Op dezelfde manier leveren twee historische momenten commentaar op elkaar in het dialectisch beeld:

‘Het is niet zo dat het verleden zijn licht op het heden, of het heden zijn licht op het verleden werpt, maar beeld is datgene waarin het voorbije met het nu als in een flits in een constellatie samenkomt. Met andere woorden: beeld is de dialectiek in stilstand. Want terwijl de verhouding van het heden tot het verleden een zuiver tijdelijke, continue is, is de verhouding van het voorbije tot het nu dialectisch: zij is geen verloop, maar beeld, sprongsgewijs’ (V 576-577).

Dit geldt vanzelfsprekend niet slechts voor de kunstgeschiedenis, maar evenzeer voor de wereldgeschiedenis. De historisch-materialist is zich ervan bewust dat de geschiedenis een constructie is en dat geldt ook voor de vermeende continuïteit waar de teleologische historici en de historisten een beroep op doen. De constructie van traditie had Benjamin al beschreven in zijn opstel *Der Erzähler* (1936): de verteller put uit het verleden om raad te geven over een probleem uit het heden. Met andere woorden: traditie is geen verzameling historische feiten, maar ‘gebeurt’ van het heden naar het verleden, en niet andersom. De verhalenverteller is dan ook geen representant van de traditie, maar de schepper ervan: traditie wordt in het heden geschapen, en kan dus nooit als een continuüm opgevat worden (vgl. Simay 2005).

Het probleem van het historisme is dat het zich hier niet van bewust is en zich zo, zijn claim van objectiviteit ten spijt, in de overwinnaar inleeft. Want het zijn alleen de overwinnaars die traditie ‘maken’, en zo een continuüm kunnen creëren. Benjamin neemt zich voor om dit continuüm op te blazen, open te breken. Alleen zo kunnen we een beeld krijgen van wat geen geschiedenis kon maken: ‘De geschiedenis van de onderdrukten in een discontinuüm. – Taak van de geschiedenis is de traditie van de onderdrukten in handen te krijgen’ (I 1236). Benjamin was zich ten volle bewust van het aporetische karakter van voornoemde taak: die betekent immers niets minder dan het construeren van een *discontinue traditie*.

Een voorbeeld van een ‘met nu-tijd vervulde tijd’ geeft Benjamin in de veertiende these: ‘Zo was voor Robespierre het antieke Rome een met nu-tijd geladen verleden, dat hij uit het continuüm van de geschiedenis lichtte. De Franse Revolutie vatte zichzelf op als restauratie van het oude Rome’ (I 702, Ned. vert. 1996, 150). Met dit voorbeeld keert hij zich overigens impliciet tegen Marx, die in *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852) de historische verkleedpartijtjes van de voorgaande revolutionairen belachelijk had gemaakt, en had gesteld dat de komende revolutie ‘haar poëzie niet uit het verleden kan putten, maar alleen uit de toekomst’ (Marx 1978, 117). Hier is Benjamin het niet mee eens, zoals we verderop zullen zien. Volgens hem laaft revolutionaire kracht zich aan ‘het beeld van de geknechte voorouders, niet aan het ideaal van de bevrijde kleinkinderen’ (I 700, Ned. vert. 1996, 149).

Dit ‘citeren’ van de geschiedenis, zoals Benjamin het noemt, is echter geenszins willekeurig. Zoals gezegd worden specifieke historische beelden pas leesbaar of kenbaar in een bepaalde tijd. ‘Het ware beeld van het verleden *flitst* voorbij’ (I 695, Ned. vert. 1996, 144), zoals Benjamin elders zegt. Of men dit ware beeld kan vatten, is voor een groot deel afhankelijk van toeval. Al wat men kan doen is oefenen in een ‘tegenwoordigheid van geest’ (*Geistesgegenwart*) (I 1244).⁷ Hierin herkennen we de echo van Prousts bespiegelingen over het *mémoire involontaire*. Benjamin probeert dan ook een collectieve vorm van onwillekeurige herinnering tot methode van geschiedschrijving te verheffen. De naam van deze methode is ‘gedenken’.⁸

Messianisme en politiek

Op 16 maart 1937 ontvangt Benjamin een brief van Max Horkheimer, met daarin commentaar en correcties op zijn in opdracht van het Institut für Sozialforschung geschreven opstel over de kunsthistoricus Eduard Fuchs. In deze brief zet Horkheimer onder meer zijn ideeën uiteen over het theorema van de onafgeslotenheid van de geschiedenis. Hij schrijft:

‘De vaststelling van de onafgeslotenheid is idealistisch zolang de afgeslotenheid niet daarin opgenomen is. Het onrecht uit het verleden is gebeurd en afgesloten. De verslagenen zijn werkelijk verslagen. Als men de onafgeslotenheid serieus neemt, dan moet men in het laatste oordeel geloven’ (V 588-589).

Hij voegt hieraan toe dat alleen het onrecht en het leed van het verleden werkelijk onherstelbaar zijn en door de dood bezegeld worden, terwijl juist het geluk en de gerechtigheid door de vergankelijkheid ongedaan gemaakt kunnen worden. Deze opmerking van Horkheimer was voor Benjamin van dermate belang dat hij haar opnam in de kentheoretische notities van zijn *Passagen-Werk* (het zogenaamde Konvolut N). Benjamin vult de briefpassage echter aan met een ‘correctief’, dat erin bestaat dat geschiedenis niet slechts een kwestie van wetenschap is, maar evenzeer een vorm van ‘gedenken’. En dit gedenken kan volgens Benjamin veranderen wat de wetenschap heeft vastgesteld:

‘Het gedenken kan het onafgeslotene (het geluk) afsluiten en het afgeslotene (het leed) tot iets maken wat onafgesloten is. Dat is theologie; maar in het gedenken hebben we een ervaring die ons verbiedt de geschiedenis principieel atheologisch te begrijpen, hoe weinig we haar ook onmiddellijk in theologische begrippen mogen proberen te schrijven’ (V 598).

Benjamin heeft nooit een geheim gemaakt van het theologische karakter van het ‘gedenken’. Hierboven bespraken we al hoe hij Prousts *mémoire involontaire* op collectieve schaal relateert aan de religieuze kalender. In het aanhangsel van de thesen verbindt Benjamin het gedenken zeer expliciet aan de joodse mystieke traditie: ‘Zoals bekend was het de joden

verboden de toekomst te onderzoeken. De Thora en het gebed onderrichten hen daarentegen in het gedenken’ (I 704, Ned. vert. 1996, 153). Ook de beroemde beeldspraak van de ‘engel van de geschiedenis’ uit de negende these is, zoals al vaak is opgemerkt, geïnspireerd op de joodse mystiek. De engel, die zijn blik naar het verleden heeft gekeerd en voor wiens voeten de puinhopen van de geschiedenis worden opgestapeld, wil zijn vleugels sluiten en zo ‘de doden wekken en het verpletterde samenvoegen’ (I 697, Ned. vert. 1996, 147). Volgens Scholem is dit een referentie aan het begrip *Tikkun* uit de luriaanse kabbala, volgens welke de Messias de gebroken vaten, die na de schepping het heilige licht bevat hebben, herstelt (zie Scholem 1972, 132-133).⁹ Volgens een andere kabbalistische legende ontbreekt er een letter in de Thora, die pas met de komst van de Messias gekend kan worden, waarna de gehele tekst een andere betekenis zal krijgen (vgl. Eagleton 1981, 116). Ook deze gedachte vinden we terug in Benjamins geschiedfilosofie, waarin elk moment (als nu-tijd) het verleden een andere betekenis kan geven.

Ankersmit lijkt juist vanwege dit messianisme problemen te hebben met de notie van nu-tijd:

‘De *Jetztzeit* is in essentie messiaans; ze is een verzoening van verleden en heden, een (tijdelijk) overwinnen van de scheiding van het verleden, terwijl de historische ervaring een ervaring van verlies is. In de historische ervaring wordt ons verleden gepresenteerd op een moment van gescheiden zijn, terwijl de *Jetztzeit* verenigt wat verdeeld is geweest’ (Ankersmit 2007, 185n).

Zijn concept van historische ervaring beschouwt Ankersmit als het exacte tegendeel van nu-tijd, en hij meent hierin aansluiting te kunnen vinden bij Benjamins ervaring van de aura en diens uiteenzetting van ‘gedenken’ uit *Über einige Motive bei Baudelaire*, aan de hand van Prousts *mémoire involontaire* en Baudelaire’s *correspondances*. Dit zijn, zo zegt hij, momenten waarop we de geschiedenis ervaren in termen van wat het *niet* is. De ‘sublieme historische ervaring’ die Ankersmit voor ogen staat, is de ervaring van een verleden dat losstaat van het heden, en dat onherroepelijk verdwenen is. Exemplarisch hiervoor is de ervaring van (conservatieve) historici in de periode na de Franse Revolutie, zoals Tocqueville,

die doordrongen waren van een traumatisch verlies. Dit is nostalgie, maar volgens Ankersmit moeten we, in navolging van Svetlana Boym, onderscheid maken tussen ‘restauratieve’ en ‘reflectieve’ nostalgie. Waar de eerste het (mythische) verleden tot object heeft en terug wenst te halen, is de tweede gericht op de breuk tussen heden en verleden zelf (Ankersmit 2007, 417-419). Het probleem van Ankersmits adoptie van enkele momenten uit Benjamins denken is echter, zo mag uit het voorgaande blijken, dat diens blik op het verleden onlosmakelijk verbonden is met zijn besef van het heden.

Er is al vaak geschreven over het ambivalente karakter van Benjamins denken, of, zoals hij het zelf eens uitdrukte, zijn Januskop. Aan de ene kant staat de theologisch-messiaanse Benjamin, de nostalgische Benjamin met zijn blik naar het verleden, die schrijft over het verval van ervaring, het verdwijnen van de verhalenverteller en van de aura van het kunstwerk. Dit is de schrijver van *Der Erzähler* en van de opstellen over Baudelaire en Proust. Aan de andere kant is er de revolutionaire en nihilistische Benjamin met zijn blik naar de toekomst, die een sleets geraakte traditie wil afschudden; de schrijver van *Der destruktive Charakter* en het kunstwerkesay. Ook Martin Jay stipt deze ambivalentie aan en schrijft:

‘The saturnine impulse in his character, reinforced as external events went from bad to worse in the last decade of his life, often overwhelmed his willful efforts to overcome what he called “left-wing melancholy” and embrace the ground-clearing efforts of “the destructive character” (Jay 2005, 332).

Met deze opmerking schaaft Jay zich achter critici als Jürgen Habermas, die hebben gesteld dat Benjamins politieke denken uiteindelijk onverenigbaar is met zijn messianisme.

In een essay uit 1972, dat canoniek geworden is binnen de Benjamin-receptie, maakt Habermas een onderscheid tussen ‘reddende’ en ‘bewustmakende’ kritiek. De laatste is ideologiekritiek in marxistische zin, waarin de verborgen machtsstructuur van culturele fenomenen wordt blootgelegd. Een beroemd voorbeeld is Marx’ karakterisering van religie als ‘opium van het volk’, waarmee hij wilde zeggen dat religie de bevestiging

en fortificatie is van een bepaalde (patriarchale) sociale hiërarchie, en als zodanig sociale verandering tegenhoudt. Deze vorm van kritiek is inherent politiek, omdat hij steeds het beëindigen van maatschappelijke onderdrukking en sociaal lijden tot doel heeft.

Dat geldt volgens Habermas niet voor Benjamins ‘reddende’ kritiek, die bestaat in het messiaanse ‘gedenken’ zoals hierboven beschreven is. Deze vorm van kritiek heeft de blik op het verleden gericht; Habermas noemt hem ‘in eminente zin conservatief’ (Habermas 1972, 186). Daarom is volgens hem ‘uit de *reddende* kritiek geenszins, zoals uit de *bewustmakende*, een immanente relatie tot politieke praxis te verkrijgen’ (Habermas 1972, 212). Het ontbreken van een ‘immanente relatie’ lijkt hier een eufemisme: Habermas stelt eigenlijk dat het benjaminiaanse gedenken politiek gezien machteloos is. Waar Benjamin zelf deze relatie legt, zoals in de expliciet politieke en door Brecht beïnvloede opstellen *Der Autor als Produzent* (1934) en het kunstwerkesay, betreft het een kunstgreep, een niet noodzakelijke relatie, die Habermas begrijpt als een ‘Verlegenheit’.

Habermas’ commentaar op het politieke gehalte van Benjamins geschiedfilosofie lijkt mij niet houdbaar. Zoals ik hierboven al heb aangegeven, is Benjamins geschiedfilosofie weliswaar op het verleden gericht, maar beoogt zij steeds een interventie in het heden, of, zoals Peter Bürger opmerkt, ‘de constructie van een standpunt in het heden’ (Bürger 1979, 170). Met andere woorden: het redden van het verleden heeft steeds een ‘bewustwording’ ten doel, namelijk de bewustwording van onrecht uit het verleden en daarmee van de eigen historische positie. Bürger onderkent dat er verschillen bestaan tussen bewustmakende en reddende kritiek, maar stelt dat ze elkaar niet uitsluiten; we moeten Benjamins reddende kritiek eerder beschouwen als een mogelijke vorm van bewustmakende kritiek. In tegenstelling tot Habermas beschouwt hij Benjamins reddende kritiek als door en door politiek:

‘De redding is niet te scheiden van de aanwending in het heden. (...) De aanwending vindt in zoverre plaats, dat het verleden met het heden een constellatie vormt, die mogelijk maakt dat door een analyse van het verleden tegelijkertijd het heden verhelderd wordt’ (Bürger 1979, 171).

Bovendien is zij niet, zoals Habermas beweert, conservatief ‘in eminente zin’.¹⁰ Want om de (historische dan wel artistieke) fenomenen te redden, onttrekt Benjamin ze eerst uit hun oorspronkelijke context. Aan de constructie van de discontinue traditie gaat steeds de destructie van de traditie van de overheersers vooraf. De vrijheid die Benjamin zich in de omgang met zijn bronnenmateriaal permitteerde is daarvoor exemplarisch. Andersom bevatte ideologiekritiek bij Marx al een ‘reddend’ moment: volgens hem was immers religie tevens de uitdrukking van werkelijk (sociaal) lijden en de latente wens om hieraan een einde te maken.

Habermas heeft oog voor Benjamins Januskop, maar beschrijft deze in termen van radicale onverenigbaarheid. Maar, zoals Michael Löwy zegt: de god Janus had weliswaar twee gezichten, maar slechts één hoofd (zie Löwy 2005, 20). Met andere woorden: voor Benjamin is er altijd een relatie tussen het ‘gedenken’ van de verloren momenten uit het verleden enerzijds en het revolutionaire elan van de ‘nu-tijd’ anderzijds. Nostalgie kan bij hem niet gescheiden worden van de wil tot handelen, messianisme niet van politiek, gedenken niet van nu-tijd. Want zoals nu-tijd niet puur een ervaring van ‘vervulling, van vreugde en verzoening’ (Ankersmit 2007, 185n) is, zo is het gedenken niet een melancholiek verwijlen in verlies.

Uiteraard is het Jay en Ankersmit toegestaan Benjamin selectief uiteen te zetten ten behoeve van hun eigen project. Het gaat Jay om de ontwikkelingen die het begrip ‘ervaring’ heeft doorgemaakt, terwijl Ankersmit zijn eigen concept van ‘sublieme historische ervaring’ aan de hand van diverse (en soms schijnbaar onverenigbare) auteurs ontvouwt. Door echter net die kant van Benjamin aan te halen waarin de nadruk ligt op verlies en verval, en door diens ervaringstheorie los te snijden van zijn geschiedfilosofie, ontdoet men deze denker van zijn scherpe kantjes. Want juist in zijn geschiedfilosofie schuilt de meeste politieke kracht, zoals hij zelf eens verwoordt heeft: ‘De politiek behoudt het primaat boven de geschiedenis’ (V 491 en 1057).¹¹ Maar als het gedenken zo nauw verbonden is met politiek, hoe moeten we deze relatie dan begrijpen?

De brandende lont

In het uiterst hermetische *Theologisch-politisch Fragment* (1921) stelt Benjamin: ‘Niets historisch [kan] uit zichzelf naar het messiaanse verwijzen. Daarom is het rijk Gods niet het *telos* van de historische *dynamis*; het kan niet als doel worden gesteld’ (II 203, Ned. vert. 1996, 51). Met andere woorden: het politieke kan het theologische begrip van verlossing niet als doel stellen. De profane orde moet zich volgens hem daarentegen richten op de idee van het geluk. Even verderop schrijft hij echter: ‘Het profane is dus weliswaar geen categorie van het rijk, maar een categorie, en wel een van de meest passende, van zijn stilste naderen’ (II 204, Ned. vert. 1996, 51). Evenals de door hem bewonderde Franz Rosenzweig is Benjamin er kortom van overtuigd dat historische, politieke verandering kan bijdragen tot het vervullen van de messiaanse belofte, zelfs als het rijk Gods niet als doel gesteld kan worden.

Deze cryptische beschrijving van de verhouding tussen de profane en de messiaanse orde keert bijna twintig jaar later terug in de tweede these:

‘Geluk dat afgunst in ons zou kunnen opwekken bestaat alleen in de lucht die we hebben ingeademd, met mensen met wie we hadden kunnen spreken, met vrouwen die zich aan ons hadden kunnen geven. Met andere woorden, in de voorstelling van het geluk klinkt onvervreemdbaar die van de verlossing door. Met de voorstelling van het verleden, die de geschiedschrijving tot haar zaak rekent, is het net zo gesteld. Het verleden voert een heimelijke index mee, waardoor het op de verlossing wordt gewezen’ (I 693, Ned. vert. 1996, 142-143).

Wanneer Benjamin zegt dat in de voorstelling van het geluk de verlossing doorklinkt, dan bedoelt hij niet het geluk dat we ooit hebben gehad en zijn kwijtgeraakt, maar juist het geluk dat we *niet* hebben gehad, maar hadden kunnen hebben.¹² Het gedenken richt zich, zoals hierboven geciteerd, niet op de verlorene kleinkinderen, maar op de geknechte voorouders. ‘Verlossing’ verschijnt in de geschiedenis dan ook altijd negatief. Voor zover Benjamins geschiedfilosofie theologisch is, is zij dan ook negatief-theologisch. De nu-tijd, waarin volgens hem ‘splinters van de messiaanse tijd zijn ingeslagen’ (I 704, Ned. vert. 1996, 153), kan dan ook

niet begrepen worden als een moment van verzoening. De historische ervaring die Benjamin met de begrippen ‘nu-tijd’ en ‘gedenken’ omschrijft, is juist de ervaring van de discontinue traditie van de onderdrukten; meer in het bijzonder: een ervaring van de historische kansen op emancipatie die er geweest zijn, maar die mislukt zijn. Het verschil tussen Ankersmits historische ervaring en Benjamins nu-tijd is dan ook niet, zoals Ankersmit beweert, het verschil tussen verlies en verzoening, maar eerder het verschil tussen de ervaring van ‘niet meer’ en die van ‘nog niet’.

Het peinzen over de ruïnes van de geschiedenis, de catastrofes die voor de voeten van de engel opgestapeld liggen, kan eenvoudig tot melancholie of *acedia* leiden. Benjamin is zich hier ten volste van bewust: niet alleen heeft hij een studie gewijd aan de melancholie van de barokke treurspeldichters, maar bovendien heeft hij haar niet zelden aan den lijve ondervonden. Niettemin zijn melancholie en nostalgie precies het tegengestelde van wat hij met zijn geschiedfilosofie op het oog heeft.

Al in de joodse traditie heeft het gebod om te gedenken (*Zachor*) een dubbele lading. Het komt er niet alleen op aan om de lotgevallen van de voorgaande generaties in herinnering te roepen, maar ook om deze te ‘actualiseren’. Zo wordt men tijdens Pesach geacht de voorouders in Egypte te gedenken alsof men zelf een slaaf is geweest (vgl. Löwy 2005, 91). Deze vorm van herinneren herkent Benjamin in het werk van Proust, zoals hij schrijft in het essay *Zum Bilde Proust*: ‘Niet reflectie – actualisering [*Vergegenwärtigung*] is Prousts procedure’ (II 320).

In zijn opstel over het surrealisme schrijft Benjamin dat de surrealistes als eerste stuitten op ‘de revolutionaire energieën die in het “verouderde” zichtbaar worden’, namelijk in de verouderde architectuur, de vroegste foto’s, oude modeartikelen en andere voorwerpen die op het punt van uitsterven staan (II 299, Ned. vert. 1996, 84). Zoals zo vaak schrijft Benjamin tegelijk over zichzelf: zijn *Passagen-Werk*, de onvoltooide historische studie naar het Parijs van de negentiende eeuw, is een rariteitenkabinet van verouderde en mislukte fenomenen, zoals de panorama’s, de flaneur, de commune, en natuurlijk de passages zelf. Deze ‘verouderde’ fenomenen bevatten revolutionaire energie omdat ze de dromen van een voorgaande generatie vertegenwoordigen. Nu ze in ruïnes veranderd zijn,

blijkt duidelijk dat de dromen niet uitgekomen zijn. Maar hiermee wil Benjamin geen eeuwig verlies aanwijzen, maar oproepen om de beloften alsnog na te komen. In het *Passagen-Werk* noemt hij dit de ‘diëtetiek’ van historische literatuur:

‘De tijdgenoot die daaruit leert hoe nauwgezet de over hem uitgestorte ellende voorbereid is – en hem dit te tonen, moet de historicus aan het hart gaan – krijgt een hoge dunk van zijn eigen krachten. Een geschiedenis die hem op deze wijze onderricht maakt hem niet treurig, maar bewapent hem eerder’ (V 603).

Door het construeren van dialectische beelden, waarin historische slagvelden en mislukte kansen een plotselinge urgentie krijgen, tracht hij aan te zetten tot politiek handelen; Susan Buck-Morss noemde dit Benjamins ‘materialistische pedagogie’ (zie Buck-Morss 1989, 287). Een voorbeeld hiervan, dat ook door Buck-Morss aangehaald wordt, is een citaat van Leonardo da Vinci uit het *Passagen-Werk*. Leonardo schreef dat de mens, zodra hij in staat zou zijn een vliegmachine te bouwen, in de zomer eeuwige sneeuw van de bergtoppen kon grijpen en zou kunnen uitstrooien over de hete straten (V 609). Dit beeld veroorzaakt een schok, omdat utopische dromen van een bevrijdende techniek botsen op de realiteit, namelijk dat er sinds de Eerste Wereldoorlog vooral bommen uit vliegtuigen gestrooid worden.

Het gedenken confronteert ons met de contingentie van de geschiedenis: het had anders gekund en het kan anders. Ons is, zoals Benjamin in de eerdergenoemde tweede these schrijft, ‘een *zwakke* messiaanse kracht meegegeven, waarop het verleden een vordering heeft’ (I 694, Ned. vert. 1996, 143). Het is met andere woorden aan ons om het onrecht dat onderdrukte voorouders is aangedaan goed te maken door utopische beloften in te lossen. Deze messiaanse kracht is ‘zwak’ omdat het gezinszins gegarandeerd is dat dat zal lukken.

Benjamins begrip ‘gedenken’ wordt vaak geïnterpreteerd als een oproep om de geschiedenis te schrijven van hen die tot nu toe niet gehoord werden; een oproep tot het schrijven van de geschiedenis van de arbeiders

in het oude Egypte, de wijnboeren onder Karel de Grote, de VOC vanuit het perspectief van de koloniën enzovoort.

Maar als dat alles was, zou dit begrip inderdaad ‘conservatief’ zijn, zoals Habermas beweert. ‘Gedenken’ betekent niet alleen de onderdrukten in de geschiedenis opnemen – op zichzelf zou dit de ‘homogene, lege tijd’ alleen maar met nog meer informatie vullen – maar ook het erkennen van de doelen waar ze voor streeden. Slavoj Žižek heeft dat onlangs pregnant verwoord in zijn *In defense of lost causes* (2008), waarin hij stilstaat bij Benjamins ‘linkse melancholie’:

‘In a first approach, this term cannot but appear as an oxymoron: is not a revolutionary orientation towards the future the very opposite of melancholic attachment to the past? What if, however, the future one should be faithful to is *the future of the past itself*, in other words, the emancipatory potential that was not realized due to the failure of the past attempts and that for this reason continues to haunt us’ (Žižek 2008, 393-394):¹³

Dit wil overigens niet zeggen dat de verlossing van de mensheid zonder meer als politiek doel nagestreefd kan worden. Hiertegen verzet Benjamin zich immers expliciet in het *Theologisch-politiek fragment*, waar hij de profane van de messiaanse orde scheidt – in de vermenging ervan schuilt juist het gevaar van een ‘duizendjarig rijk’. Zoals de joden moeten we onszelf volgens Benjamin verbieden ‘de toekomst te onderzoeken’ ten behoeve van een ‘onttovering van de toekomst’ (I 704, Ned. vert. 1996, 153). Het ongerealiseerde geluk – het negatieve beeld van de verlossing – kan echter ‘de geschiedenis tot een schandaal maken voor het heden’ (Bolz geciteerd in De Wilde 2008, 177). Zodra we ontdekken dat onze tijd niet overeenkomt met de manier waarop onze voorouders hem gedroomd hadden, beseffen we dat ons iets te doen staat. Maar dat betekent andersom dat onze daden de geschiedenis kunnen veranderen; ze kunnen, zoals Benjamin aan Horkheimer schreef, het geluk waar onze voorouders aanspraak op maakten, in onze tijd inlossen. In de vierde these schrijft hij: ‘Zoals bloemen hun kroon naar de zon keren, zo probeert krachtens een geheimzinnig soort heliotropisme, het voorbijgegaan naar die zon toe te keren, die op het punt staat aan de hemel van de geschiedenis op te gaan’ (I 694-695, Ned. vert. 1996, 144).

Als we ten slotte nadenken over de ‘actualiteit’ van Benjamins werk, wordt er in de secundaire literatuur juist met deze politieke dimensie vaak krampachtig omgegaan. Zij wordt niet zelden genegeerd of afgewezen, ook door critici die Benjamin welwillend zijn. Ook wordt er vaak gesteld dat Benjamins revolutionaire retoriek en politieke messianisme begrijpelijk zijn in de roerige tijd waarin hij leefde en gezien de catastrofes waarmee hij geconfronteerd werd, maar dat deze voor onze tijd iedere actualiteitswaarde hebben verloren.¹⁴ En uiteraard verschillen de problemen waar wij heden ten dage mee geconfronteerd worden hemelsbreed van de rampen die Benjamin aan den lijve ondervond. Maar door zijn geschiedfilosofie causaal te reduceren tot het historisch moment waarop zij is ontstaan, bestempelt men haar als historisch curiosum en bedrijft men precies de vorm van geschiedschrijving waar Benjamin voor gewaarschuwd heeft: men maakt zijn werk tot ‘cultuurgoed’. Men ontdoet het van de kritische kracht die het nog steeds (of liever: steeds weer) heeft, terwijl het er juist op aankomt om het strategisch in te zetten.

Benjamins geschiedfilosofie leert ons beducht te zijn voor retoriek volgens welke wij als ‘verlichte’ cultuur beschaving zouden moeten brengen bij culturen die als ‘achterlijk’ of ‘barbaars’ worden bestempeld, of voor vertogen waarin een beroep wordt gedaan op de joods-christelijke ‘traditie’ (vgl. De Wit 2006, 34). Daarnaast kan zij ons wapenen tegen het nog altijd levende vooruitgangsgedanken. Want de storm die de engel van de geschiedenis uit het paradijs blaast en die wij ‘vooruitgang’ noemen, raast nog altijd voort. Zijn de catastrofes waar wij heden ten dage mee worden geconfronteerd – economische, humanitaire en ecologische crises – niet allemaal het gevolg van de ‘natuurlijke’ vooruitgang (vgl. De Cauter 2004)? Ook voor onze tijd geldt wat Benjamin in 1928 schreef in *Einbahnstraße*, onder de kop ‘Feuermelder’: ‘Voordat de vonk het dynamiet bereikt, moet de brandende lont doorgesneden worden’ (IV 122).

Thijs Lijster (1981) werkt aan de filosofiefaculteit in Groningen aan een proefschrift over de maatschappelijke rol van kunst en kunstkritiek aan de hand van het werk van Walter Benjamin en Theodor W. Adorno. Hij publiceerde onder meer in *NRC Handelsblad*, *De Academische Boeken-*

gids, De Groene Amsterdammer en Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte. Website: www.rug.nl/staff/t.e.lijster

Literatuur

Ankersmit, F.R. (2007) *De sublieme historische ervaring*. Groningen: Historische Uitgeverij.

Benjamin, W. (1979) *Baudelaire. Een dichter in het tijdperk van het hoogkapitalisme*. Vertaald door W. Notenboom. Amsterdam: Arbeiderspers.

Benjamin, W. (1974-1989) *Gesammelte Schriften (I-VII)*. In: R. Tiedemann en H. Schweppenhäuser (red.) Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Benjamin, W. (1985) *Het kunstwerk in het tijdperk van zijn technische reproduceerbaarheid en andere essays*. Vertaald door H. Hoeks. Nijmegen: SUN.

Benjamin, W. (1996) *Maar een storm waait uit het paradijs*. Vertaald door I. van der Burg en M. Wildschut. Nijmegen: SUN.

Buck-Morss, S. (1989) *The dialectics of seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge Mass.: MIT.

Bürger, P. (1979) *Vermittlung – Rezeption – Funktion. Ästhetische Theorie und Methodologie der Literaturwissenschaft*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Carr, D. (2009) 'Experience, temporality and history'. *Journal of the Philosophy of History*, 3 (4), 335-354.

Castelein, T.L. (2006) 'Benjamins messianisme en het begrip tikkun'. *Armada. Tijdschrift voor wereldliteratuur* 45, 51-59.

De Cauter, L. (2004) *De capsulaire beschaving*. Rotterdam: NAI.

De Cauter, L. (1994) 'Benjamins onoverzichtelijkheid volgens Jürgen Habermas'. *Benjamin Journaal* 2, 111-131.

Eagleton, T. (1981) *Walter Benjamin or towards a revolutionary criticism*. New York: Verso.

Habermas, J. (1972) 'Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins'. In: R. Tiedemann (red.) *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 173-223.

Hamacher, W. (2005) "'Now": Walter Benjamin on historical time'. In: A. Benjamin (red.) *Walter Benjamin and history*. Londen: Continuum, 38-68.

Jay, M. (2005) *Songs of experience. Modern American and European variations on a universal theme*. Los Angeles: University of California Press.

Jennings, M.W. (1987) *Dialectical images. Walter Benjamin's theory of literary criticism*. Ithaca: Cornell University Press.

Löwy, M. (2005) *Fire alarm. Reading Walter Benjamin's 'On the concept of history'*. Vertaald uit het Frans door C. Turner. New York: Verso.

Marx, K. (1987) *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. In: MEW, deel 8. Berlijn: Dietz, 111-207.

Runia, E. (2006) 'Presence'. *History and Theory* 46, 66-73.

Scholem, G. (1972) 'Walter Benjamin und sein Engel'. In: R. Tiedemann (red.) *Zur Aktualität Walter Benjamins*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 87-138.

Simay, P. (2005) 'Tradition as injunction: Benjamin and the critique of historicisms'. In: A. Benjamin (red.) *Walter Benjamin and history*. Londen: Continuum, 137-155.

Wilde, M. de (2008) *Verwantschap in extremen. Politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Wit, T. de (2006) ‘De lompverzamelaar en het libretto van de geschiedenis. Walter Benjamin en de neoconservatieve revolutie’. *Armada. Tijdschrift voor wereldliteratuur* 45, 27-41.

Wolin, R. (2006) *The Frankfurt School revisited and other essays on politics and society*. New York: Routledge.

Žižek, S. (2008) *In defense of lost causes*. New York: Verso.

© De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

¹ Deze Nederlandse uitgave is een bewerking van het in 2005 bij Stanford University Press verschenen *Sublime historical experience*.

² De Romeinse cijfers verwijzen naar de delen van Benjamins *Gesammelte Schriften*.

³ Zie respectievelijk *Sodom en Gomorra* en *De tijd hervonden*. Het is overigens opvallend dat de voorbeelden die Proust noemt eerder ‘tactiel’ zijn dan ‘optisch’, om het onderscheid uit Benjamins kunstwerkesay te gebruiken. Met andere woorden: het is niet zozeer het intellect als wel het lichaam dat zich herinnert.

⁴ In de notities van het *Passagen-Werk* lezen we: ‘De ervaring is het resultaat van de arbeid’ (V 962) – dat wil zeggen, de traditionele vorm van arbeid als ambacht. Want terwijl het werk van de ambachtsman nog werd gekarakteriseerd door een ‘vloeiende’ tijd, waarin lering en oefening (*Übung*) centraal stonden, wordt de fabrieksarbeid gekenmerkt door dressuur (*Dressur*) en de eeuwige wederkeer van hetzelfde. Over de

fabrieksarbeider zegt Benjamin dan ook: ‘Zijn werk sluit iedere ervaring uit’ (I 632, Ned. vert. 1979, 123).

⁵ Marshall Berman beschouwt in zijn meesterlijke studie *All that is solid melts into air* deze dialectiek van verlies en bevrijding als de kern van de moderne ervaring.

⁶ Zoals Michael Jennings schrijft: ‘The prehistorical object reveals its character – its place in the constellation – only retrospectively, in light of the later, monadologically charged text. Similarly, we achieve full consciousness of the object at hand only through the deepest penetration into the mysteries of its precursor’ (Jennings 1987, 179).

⁷ Marc de Wilde toont dat Benjamins begrip *Geistesgegenwart* als een vorm van ‘spirituele oefening’ eveneens door Proust geïnspireerd is (zie De Wilde 2008, 142-147).

⁸ De meest duidelijke parallel tussen Prousts onwillekeurige herinnering en Benjamins eigen geschiedfilosofie komt naar voren in de notities bij de geschiedfilosofische thesen: ‘Het in het “nu van de kenbaarheid” opflitsende beeld van het verleden is (...) een herinneringsbeeld. Het lijkt op de beelden uit het eigen verleden, die aan de mens in het ogenblik van gevaar verschijnen. Deze beelden komen, zoals bekend, onwillekeurig. Geschiedenis in strikte zin is dus een beeld uit het onwillekeurige gedenken, een beeld dat op het ogenblik van gevaar het subject van de geschiedenis plotseling tegemoetkomt’ (I 1243).

⁹ Tammy Lynn Castelein wijst op een opvallende verschuiving in Scholems uiteenzetting van *tikkun*. Terwijl hij in zijn *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* nog stelde dat de mens door zijn handelen *tikkun* bewerkstelligen kan, schrijft hij in bovengenoemd essay over Benjamin dat alleen de Messias dat kan. Hierachter schuilt een intentie, namelijk om de ‘theologische’ Benjamin, waar Scholem klaarblijkelijk de voorkeur aan geeft, duidelijker te scheiden van de ‘marxistische’ Benjamin (vgl. Castelein 2006).

¹⁰ Lieven de Cauter heeft erop gewezen dat Habermas’ gebruik van de term ‘conservatief’ niet alleen verwarrend is, maar ook misleidend, omdat hij deze zelfde term gebruikt in verband met auteurs als Ernst Jünger, die wat politieke gezindheid betreft diametraal tegenover Benjamin staan (De Cauter 1994, 113).

¹¹ Ankersmit sluit zijn boek af met een zin die bijna letterlijk overeenkomt met Benjamins stelling: 'Politiek is de alfa en de omega van alle geschiedenis' (Ankersmit 2007, 421). De betekenis ervan lijkt echter tegengesteld te zijn aan die van Benjamin. Volgens Ankersmit namelijk zijn historici die conservatief georiënteerd zijn het meest vatbaar voor de 'sublieme historische ervaring' aangezien zij, veel meer dan de progressieven, doordrongen zijn van het besef van verlies.

¹² Zoals Werner Hamacher over geluk schrijft: 'It is not, however, experienced on a past reality, but on the *irrealis* of its non-actualized possibility' (Hamacher 2005, 38).

¹³ Benjamins nostalgie is dan ook niet onder te brengen in het eerdergenoemde onderscheid tussen 'restauratieve' en 'reflectieve' nostalgie. Het is eerder, zoals de titel van een conferentie over kritische theorie in Rome luidde, *nostalgia for a redeemed future*.

¹⁴ Een goed voorbeeld is Richard Wolin: 'However appropriate this messianic framework may have been to the interwar generation of Central European Jews that had all but abandoned prospects for gradual and progressive historical change, it remains drastically out of step with the justly chastened demands of the political and historical present. It is high time for Benjamin enthusiasts the world over to permanently step out of their time warp' (Wolin 2006, 44).