

Walter Benjamins mystieke opvatting van geschiedenis Een benadering vanuit vroege brieven*

Gerard Visser

'Er bestaan twee menselijke hoofdzonden, waaruit alle andere voortkomen: ongeduld en laksheid. Door ongeduld zijn zij uit het paradijs verdreven, uit laksheid keren zij niet terug. Maar misschien is er maar één hoofdzonde: ongeduld. Door hun ongeduld zijn zij verdreven, door hun ongeduld keren zij niet terug.' Kafka



Een engel van Klee

In de lente van 1921 kocht Walter Benjamin, voor een bedrag van duizend mark, op dat moment de tegenwaarde van veertien dollar, een gewassen pentekening met kleurkrijt van Paul Klee, getiteld 'Angelus Novus'. Gershom Scholem bericht, dat Benjamin, hoewel hij later nog een ander werk van Klee verwierf, deze tekening altijd als zijn belangrijkste bezit beschouwd heeft.¹ Het werk hing van 1921 tot 1930, het jaar dat hij zich van zijn vrouw liet scheiden, in het studeervertrek van zijn woning in Berlijn. In de Hitler-tijd nam een bekende het, rond 1935, voor hem mee naar Parijs. Toen hij in juni 1940 uit Parijs moest vluchten, sneed Benjamin de tekening uit de lijst en stopte haar bij zijn manus-

* Deze tekst is gebaseerd op een voordracht in het kader van een lezingencyclus 'Filosofie en het mystieke' aan de Rijksuniversiteit Leiden, begin 1992.

cripten in één van de twee koffers, die Georges Bataille gedurende de rest van de oorlog in de Bibliothèque Nationale verborgen heeft kunnen houden. De 'Angelus Novus' hangt tegenwoordig in het Israël Museum in Jeruzalem.

Bekend zijn vooral de latere engelen van Klee, die kunnen worden opgevat als boden van de naderende dood. Deze 'Angelus Novus' daarentegen maakt nog deel uit van een vroege reeks experimentele fantasieën omtrent gevleugelde wezens. Zo figureert naast de engelen ook de gestalte van de raadselachtige phoenix. Anders dan Klee zelf, die vanuit zijn fascinatie voor het plantaardige het 'novus' hier vooral als 'jong' bedoeld zal hebben, in de zin van ontlukend, heeft Benjamin het 'Angelus Novus' bij voorbaat vanuit de Joodse traditie als 'nieuwe engel' begrepen. Wat Scholem schrijft kan ook Benjamins opvatting geweest zijn, dat de gekrulde haarlokken die het hoofd van de engel omkransen mogelijk kleine schriftrollen verbeelden. De engel is de boodschapper Gods. In het Hebreeuws is het woord voor engel identiek met dat voor bode (*mal'ach*). De engel vormt in de Joodse en de christelijke godsdienst het zinnebeeld bij uitstek van de dimensie van het hermeneutische: het gegeven dat de mens, terwille van het waarlijk mens-zijn, is aangewezen op overlevering, op het verstaan en uitleggen van de bijbelse overlevering, de Openbaring Gods. Bij de Grieken golden de dichters als hermeneuten van de goden, men meende het *hermèneuein*, uitleggen, vertolken, ook in verband te mogen brengen met Hermes als boodschapper van de goden. Als het tussenwezen tussen mens en God houdt de engel in de Joods-christelijke traditie ook een verwijzing in naar het eigenaardige tussenwezen dat de mens zelf vormt. Enerzijds weet hij zich verwant met het dier, anderzijds voelt hij zich opgenomen in een dimensie van waaruit een geestelijke bestemming komt die pas in de vrije zelfbepaling gestalte aanneemt. Zo kan de engel een persoonlijke engel zijn, naar wie het zaak is te luisteren. De katholiek is het geloof vertrouwd in de 'engelbewaarder', een persoonlijke begeleider die het jonge kind beschermt tegen de influisteringen van de gevallen Lucifer. Ook de Joodse traditie kent een dergelijke persoonlijke engel, maar de betekenis van deze engel is superieur aan de zojuist genoemde. De persoonlijke engel stelt hier het geheime zelf voor dat ieder mens toekomt, een zelf echter waarvan de naam de mens verborgen blijft. Naar een speculatieve voorstelling van de Joodse mystiek zou dit hemelse zelf van de mens, zowel in engelengedaante als ook in de vorm van zijn geheime naam, evenals dat van al het andere geschapene, zijn ingeweven in een gordijn dat voor Gods troon hangt.

Toen Benjamin eind 1921 de mogelijkheid kreeg een literair-critisch tijdschrift op te richten, koos hij hiervoor als naam de titel van het werk van Klee:

'Angelus Novus'. Van het project, dat niet van de grond kwam, resteert alleen de aankondiging, het redactionele program dat door Benjamin werd geschreven. Dit program is nadrukkelijk een niet-program. Het tijdschrift, zo heet het, zal moeten afzien van iedere schijn van eenheid, omdat alleen in het licht van de onderlinge vreemdheid van zelfstandige bijdragen zichtbaar wordt hoe onuitsprekelijk in deze dagen gemeenschappelijkheid moet blijven. Enige maatstaf is die van een 'filosofische universaliteit', die er voor borg moet staan dat de bijdragen getuigen van 'de ware actualiteit': het aan het licht brengen van de geest van het tijdperk, van datgene wat in diepste zin het heden bepaalt en doortrekt. Onder filosofische universaliteit verstaat Benjamin het vermogen niet in de breedte maar in de diepte te gaan. Thema van een filosofische kunstcritiek is het waarheidsgehalte dat ligt besloten in het afzonderlijke kunstwerk. 'Want de grote kritiek dient niet, zoals men wel meent, door historische overzichten te onderrichten of door vergelijkingen te vormen, maar door verzonkenheid te leren kennen. Zij dient van de waarheid der werken die rekenschap te geven, die evenzeer om de filosofie vraagt als om de kunst' (II 242). Aan het slot van deze aankondiging brengt Benjamin het 'efemere' van het tijdschrift, de prijs die het moet betalen voor de ware actualiteit, in verband met een legende uit de Talmoe. Daarin wordt verteld, dat God elk moment ontelbare scharen nieuwe engelen schept, wier bestemming het is, alvorens zij in het niets verdwijnen, een ogenblik de lof van God voor zijn troon te zingen.

Het beeld van de engel blijft in heel het verdere werk van Benjamin op de achtergrond. Eenmaal duikt het motief op aan het slot van het grote essay over Karl Kraus uit 1931. De tekening van Klee zelf wordt indirect genoemd in een geheimzinnige autobiografische notitie uit 1933, getiteld *Agesilaus Santander*, waarvan de beide versies door Scholem voor het eerst zijn gepubliceerd en aan een interpretatie onderworpen.² Pas in 1940, enkele maanden voor zijn tragische, zelfverkozen dood, schrijft Benjamin een tekst waarin de 'Angelus Novus' van Klee uitdrukkelijk wordt genoemd en op indrukwekkende wijze ingezet. Het betreft these IX uit zijn *Über den Begriff der Geschichte*, zijn laatste manuscript, dat in de oerversie gedeeltelijk werd neergeschreven op de adresbandjes van kranten, waarvan het laatste van 9 februari 1940 dateert. De eerste regels van de tekst luiden als volgt: 'Er bestaat een beeld van Klee dat Angelus Novus heet. Daarop staat een engel die er uitziet als stond hij op het punt weg te gaan van iets waarnaar hij staart. Zijn ogen zijn opengesperd, zijn mond staat open en zijn vleugels zijn uitgeslagen. De engel van de geschiedenis moet er zo uitzien.' De engel van Klee is hier niet meer alleen embleem van het geheime zelf, maar

geëxtrapoleerd tot engel van de geschiedenis. De engel staart, wordt gezegd. Waar kijkt hij naar? De volgende zin luidt: 'Hij heeft het gelaat naar het verleden gewend.'

Boven de tekst is een motto geplaatst. Benjamin heeft dit ontleend aan een gedicht waartoe Scholem in 1921 werd geïnspireerd, toen hij de 'Angelus Novus' enige maanden in bewaring had.

'Mein Flügel ist zum Schwung bereit
ich kehrte gern zurück
denn blieb' ich auch lebendige Zeit
ich hätte wenig Glück.'

Gerhard Scholem, Gruß vom Angelus

De engel zou het liefst terugkeren, omdat hij van de aardse levenstijd weinig heil verwacht. Voor Benjamin houdt dit in dat de engel zijn gelaat naar het verleden heeft gewend. Maar wat behelst deze blik op het verleden, wanneer de engel op het punt lijkt te staan zich te verwijderen van dat waarnaar hij staart? Vanwaar de opengesperde ogen, de open mond en de uitgeslagen vleugels?

Het program van de komende filosofie

Tot de grondvragen van de wijsbegeerte behoort die naar de aard van de *historiciteit* die wezenlijk is voor inderdaad in de wijsgerige traditie toereikend is onderkend en ontwikkeld. *Historiciteit* wil in elk geval zeggen: het deel hebben aan en opgenomen zijn in een geschiedenis. Sinds Augustinus vat de theologie de weg van de mensheid op als de uitvoering van het heilsplan van God vanaf Adam tot het einde van de wereld. Daarbij wordt de theorie van de voorzienigheid, de gedachte dat al wat gebeurt door God is voorbeschikt, gesteld tegenover de cyclustheorie en de noodlotsgedachte van de Grieken. De secularisering van deze geschiedtheologie voltrekt zich in de 18de eeuw. Voltaire introduceert het begrip 'geschiedfilosofie'. In de ontwerpen van verlichtingsdenkers als Rousseau en Condorcet maakt de gedachte van de *goddelijke voorzienigheid* plaats voor die van de *menselijke vervolmaakbaarheid*. Alleen kan men hier van een wijsgerige doordinking van het historische als zodanig nog niet spreken. Die vinden we voor het eerst bij Hegel. In het ontwerp van een Condorcet namelijk wordt de vooruitgang van de menselijke inventiviteit en moraliteit eenvoudig als een blind natuurproces beschouwd. Bij Hegel daarentegen wordt niet alleen de grond van het proces van de menselijke vooruitgang doordacht, de aard van de

dynamiek ervan, maar tevens de mogelijkheidsvoorwaarde van het eigen denken met en vanuit deze grond zichtbaar gemaakt. De wijsgerige doordinking van het fenomeen geschiedenis is derhalve van recente datum. Ze getuigt vermoedelijk van een op drift geraakte wereld, waarin de mens zich van zijn herkomst en bestemming dient te verzekeren. Dat dit op drift geraakt zijn evenwel ook kan samenhangen met heersende opvattingen van geschiedenis vormt het uitgangspunt van Benjamins thesen over het begrip van de geschiedenis.

De jonge Benjamin is wijsgerig vanuit Kant vertrokken. Met Hegel maakt hij pas later kennis. Maar wanneer hij hem leest, in januari 1918, schrijft hij aan Scholem: 'Wat ik tot nog toe van Hegel las staat me ronduit tegen.' De geestelijke fysionomie die hem vanuit het werk aanblijkt, meent hij te mogen typeren als 'die van een intellectueel machtsmens, een mysticus van het geweld, de slechtste soort die er bestaat: maar toch ook mysticus' (Br 171). Hegel een mysticus, zij het een van de slechtste soort, dat is een typering die ons moet bevreemden. Vanwaar deze aanduiding?

● Een antwoord op deze vraag kan worden verkregen, wanneer we stilstaan bij de verering die Benjamin blijkt te koesteren voor het denken van Kant. In een brief van 22 oktober 1917 schrijft hij aan Scholem, dat diegene niets van filosofie begrijpt die 1) niet voelt hoe in Kant het denken van de leer zelf naar verwoording zoekt en dan ook 2) niet vermag dit denken met de uiterste eerbied naar de letter als een tradendum op te vatten, als iets dat dient te worden overgeleverd (ook al zal het daarbij moeten worden omgevormd).³ Twee begrippen zijn het in deze beide punten die om een nadere bezinning vragen, dat van de leer en dat van de overlevering. Wat wil dat zeggen, leer? De leer, zo blijkt uit een andere brief, is voor Benjamin de hoogste sfeer van metafysische kennis, die namelijk welke God behelst als oergrond van alle weten (Br 170).⁴ Dit gegeven van de leer hangt inherent samen met dat van de overlevering, in zoverre een denken dat tendeeft naar de grond van alle weten in God van zich uit om overlevering vraagt. Maar de samenhang ligt ook in het woord 'leer' zelf. Een leer betekent gezaghebbend weten, dat enerzijds wordt geleerd in de zin van onderwezen, anderzijds geleerd in de zin van verwerkt, tot zich genomen. Het Duits kent hier het onderscheid tussen 'lehren' en 'lernen'. Maar elke leer is als zodanig gericht op overdracht, kortom op overlevering. In een brief van 6 september 1917 gaat Benjamin in op een artikel van Scholem dat die zomer is verschenen in het tijdschrift van een z.g. Joodse 'Wanderbund', waarin het opvoedingswerk van deze vereniging aan een grondige kritiek wordt onderworpen. Hij zegt in deze brief: 'Ik ben er van overtuigd: de traditie is het medium waarin zich continu de onder-

wezene (der Lernende) verandert in de onderwijzende (den Lehrenden) en dat in heel het domein van de opvoeding.⁵ In een traditie staan wil zeggen: zich ophouden in het medium van de opvoeding als een onophoudelijke transformatie van leraar in leerling. Hij vervolgt: 'In de traditie zijn allen opvoedend en er toe bestemd te worden opgevoed en alles is opvoeding. Gesymboliseerd en samengevat worden deze verhoudingen in de ontwikkeling van de leer.' Een traditie is slechts levend in de opvoedingsverhouding. Hoe deze verhouding zich historisch voltrekt vinden we samengevat in de ontwikkeling van de leer die op deze wijze wordt overgeleverd.

Onder de leer verstaat de jonge Benjamin de hoogste metafysische kennis, die betreffende God. In Kants denken nu zou deze leer naar verwoording zoeken. Het gewicht dat hier bij een systematisch wijsgerig denken, namelijk dat van Kant, wordt gelegd, en de uitspraak dat men in dit denken de leer zelf voelt worstelen, geven te kennen dat een levende religieuze traditie klaarblijkelijk ontbreekt of in verval is geraakt. Dat besef vormt inderdaad het uitgangspunt van Benjamins overwegingen. Zo heet het in een brief aan Scholem van juni 1917 ten aanzien van de Romantiek—de vroege Duitse Romantiek met name waar hij die zomer grondig studie van maakt: 'Denn freilich ist die Romantik die letzte Bewegung, die noch einmal die Tradition hinüberrettete.'⁶ 'Hinüberretten', een fraai woord, dat aangeeft dat het continuüm van de opvoeding in het medium van de traditie discontinuïteit niet uitsluit. Overlevering als zodanig moet en kan blijkbaar ook worden gered, en wel door het overzetten ervan. Overzetting vindt plaats van het ene domein of element naar een ander. Wat voor domeinen? Het domein van de Romantiek, de vroege althans, duidt Benjamin in deze brief aldus aan: 'Het centrum van de vroege Romantiek is: religie en geschiedenis.' De traditie, met als grondelement de religie als de leer van het goddelijke, wordt in de vroege Romantiek gered—overgezet—in het domein van de geschiedenis. De Romantici, waarvan voor Benjamin Friedrich Schlegel het meest pregnante voorbeeld is, stortten zich inderdaad met ware hartstocht in het historisch onderzoek van de bronnen van mythe, kunst en religie. Het grootse van deze onderneming, waarin men religie, als grondelement van de traditie, met geschiedenis trachtte te verbinden, ligt voor Benjamin echter hierin dat men zich terwille van deze verbinding niet louter op feiten beriep, maar dit samengaan ook in het eigen leven en denken trachtte te realiseren. En dan zegt hij: 'In een zin, waarvan men de diepte eerst zou moeten blootleggen, tracht de Romantiek datgene te presteren met betrekking tot de religie wat Kant met betrekking tot de theoretische objecten voltrok: het aantonen van hun vorm.

Maar bestaat er een vorm van de religie? De vroege Romantiek zocht in elk geval in de geschiedenis zoiets als de vorm van de religie en kan op deze wijze worden begrepen als een laatste poging tot redding van de traditie. Welke traditie? Welke religie? De christelijke. Met of ondanks deze laatste poging tot redding echter zet ook het verval in van het Christendom en de christelijke begrippen.⁷ Waarmee zich de vraag naar de aard van de leer waar Benjamin van spreekt verscherpt.

In de brief aan Scholem van 22 oktober 1917 beweert Benjamin dat Kants denken tendeert naar een verwoording van de leer en we begrijpen op grond van het voorafgaande iets meer waarom hij daar meteen op kan laten volgen dat zo er nog iets om overlevering vraagt het dit denken is. Kants *transcendentale* fundering van de ervaring en kennis van de natuur, in diens *Kritik der reinen Vernunft*, vormt voor Benjamin klaarblijkelijk het model of de maatstaf voor een uiteindelijke fundering ook van het hoogste ervarings- en kennisdomein, dat van de religie. We vinden deze gedachte verwoord in de tekst *Über das Programm der kommenden Philosophie*, die Benjamin heeft geschreven in november 1917, in aansluiting dus op de brief van 22 oktober. De inzet van dit program moge vanuit het voorafgaande al enigszins duidelijk zijn. Het systematisch programma van de filosofie dat de jonge Benjamin hier ontwerpt, laat zich beknopt aldus samenvatten: langs de weg van een strenge transcendentale analyse, waar Kant met zijn eerste *Kritik* het voorbeeld voor heeft gegeven, zou de metafysica moeten zien te komen tot de opbouw van 'een zuiver systematisch ervaringscontinuüm' (II 164). Met het woord 'continuüm' wordt bedoeld dat heel de reikwijdte van de ervaring en de corresponderende kenvormen thema dient te worden, dit in contrast met het uiterst beperkte ervaringsbegrip van Kant, die zijn analyse aanzette vanuit het nulpunt, aldus Benjamin, een 'tot het minimum van betekenis gereduceerde ervaring', en dat ten gevolge van 'de religieuze en historische blindheid van de Verlichting' (II 159). Religieuze en historische blindheid, geen oog voor de dimensies van het religieuze en historische. We zagen eerder dat Benjamin nu juist de aandacht voor religie en geschiedenis als het centrum van de vroege Romantiek beschouwde. De termen 'religieus' en 'historisch' mogen we in dit verband zo verstaan, dat het religieuze voor hem het moment van de leer aanduidt, het historische dat van het *tradendum*, de overlevering. Maar het religieuze verwijst dan tevens naar een uiterst wezenlijk en beslissend grondgegeven, dat van de *verscheidenheid* en *onderscheidenheid* van *ervaringen* en *kenvormen*, het *continuüm* waar Benjamin van spreekt, en het historische naar een niet minder wezenlijk grondgegeven, dat van de *historische mani-*

festatie en transformatie van deze ervaringen en vormen, kortom de eventuele discontinuïteit binnen het continuüm. En dan zien we, wat dit laatste betreft, dat het hier om een voor ons intussen herkenbaar programma gaat, wanneer we denken aan in de wetenschapsfilosofie ingeburgerde begrippen als paradigma, epistèmè en levensvorm. De indruk van het eigentijdse kan nog worden versterkt vanuit het slot van Benjamins tekst. Daar stipt hij namelijk aan dat de voor de Verlichting maatgevende ervaring een zo armzalige is—tot het nulpunt gereduceerd—, niet alleen omdat men geen oog heeft voor het religieuze en historische, maar in de grond vanwege een volledige miskenning van het onverbreekelijk aangewezen zijn van alle kennis op taal. Wat Kant totaal over het hoofd ziet door zijn oriëntatie op de mechanica van Newton, is 'het feit dat alle filosofische kennis haar enige uitdrukking in de taal en niet in formules en getallen heeft' (II 168).

Benjamins programma mag daarmee een moderne indruk maken, het eigene ervan is, om met Nietzsche te spreken, volstrekt 'unzeitgemäß'. Dit eigene gaat schuil in de wijze waarop hij het religieuze, het historische en het talige als zodanig en in hun onverbreekelijke samenhang begrijpt. *Het talige duidt op het gegeven zelf en de aard van de vormen. Het historische op hun historiciteit, de vraag naar hun overlevering, manifestatie en transformatie. Het religieuze op de uiteindelijke aard van herkomst en bestemming.* De heel eigen vorm van de integrale kennis van deze samenhang is die van de leer, de aanduiding die Benjamin aan het slot van zijn tekst dan ook inzet en die centraal staat, zoals we zagen, in de brief van 22 oktober aan Scholem.

In deze zelfde brief schrijft Benjamin ook dat hij die winter van plan is al zijn tijd te gaan wijden aan Kant en de geschiedenis. Het jaar daarvoor, eind 1916, heeft hij een tekst voltooid, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, waarin hij een taalfilosofie ontwikkelt die aansluit, zijns inziens, bij de verhouding tussen schepping en taal zoals die is neergelegd in de bijbel, het eerste hoofdstuk van Genesis. In Genesis wordt 'de taal als een laatste, alleen in haar ontvouwing te beschouwen, onverklaarbare en mystieke werkelijkheid voorondersteld' (II 147). Eind 1917 gaan zijn gedachten uit naar een geschiedfilosofie. Of een filosofie aanspraak mag maken op canoniciteit, zo schrijft hij aan Scholem, als richtsnoer, als navolgenswaardig, kortom als leer mag gelden, blijkt het duidelijkst wanneer men haar confronteert met de geschiedenis, nagaat hoe zij zich verhoudt tot de geschiedenis (Br 151). Hij hoopt, zegt hij, zijn studie wijsbegeerte te kunnen afsluiten met een dissertatie waarin een geschiedfilosofie wordt ontwikkeld vanuit Kant. Alleen hangt dat af van de kennisma-

king, want hij heeft Kants late geschiedfilosofische teksten nog niet eerder bestudeerd. Al in december echter moet hij berichten dat deze geschriften, waar hij veel van had verwacht, hem zwaar teleurstellen.

Het heeft er alle schijn van nu dat Benjamins interesse voor Hegel, die hij in de tussentijd voor het eerst is gaan lezen (het gaat om gedeelten van de *Phänomenologie des Geistes*), met deze ontdekking samenhangt. Want als er iemand radicaal historisch tracht te denken, dan is dat Hegel. Hoe Benjamin Hegel, die eenmaal spreekt van sterren als uitslag aan de hemel, een mysticus kan noemen, mag duidelijk zijn geworden. Hegel zoekt en krijgt toegang tot de geschiedenis vanuit een bezinning op haar verborgen grond in God, en is daarmee een mysticus. Maar Hegel wordt dan tevens als 'een intellectueel machtsmens' gekwalificeerd, 'een mysticus van het geweld, de slechtste soort die er bestaat'. Met het 'intellectueel' duidt Benjamin op het primaat en de macht van het begrip bij Hegel, waar niets weerstand aan vermag te bieden. Ook God niet, in zoverre Hegel de verwerkelijking van het begrip als de gang van God zelf door de wereld begrijpt.⁸

Maar beslissend is uiteraard voor Benjamin ook, dat Hegels filosofie een *begripsmatige doordenking en transformatie inhoudt van de christelijke religie*. Benjamin bezint zich in deze tijd ook op de mogelijke grond van het verval van de christelijke begrippen. Hij maakt studie van een omvangrijk leerboek over de geschiedenis der dogma's. In verband daarmee houdt hij Scholem twee vragen voor die hem van groot belang lijken—en die corresponderen met de eerder besproken momenten van leer en overlevering. De eerste luidt: 'Kent het Jodendom het begrip van het geloof in de zin van de adequate verhouding tot de Openbaring?' De tweede luidt: 'Kent het Jodendom ergens een principiële scheiding en onderscheiding tussen de Joodse theologie, leer van de religie en het religieuze Jodendom van de enkele Jood?' Hij zegt geneigd te zijn beide vragen met een nee te beantwoorden, waarmee dan, gesteld dat dit juist is, een belangrijke tegenpositie ten opzichte van het christelijk begrip van de religie zou zijn gewonnen (Br 152). Het is de moeite waard bij deze vragen nader stil te staan. Maar daarvoor is nodig dat we eerst iets meer weten over de concreet-historische achtergrond van deze vragen.

Een zionisme van de geest: de omgekeerde torenbouw te Babel

De inzet van Benjamins denken wordt op een directe wijze mede bepaald door de positie van de Joodse intellectueel in het Duitsland van die dagen. De

discussie over deze positie werd in 1912 geopend door een essay in het gerenommeerde Duits-nationale tijdschrift, de 'Kunstwart', van de hand van een jonge auteur Moritz Goldstein. De Jood in de Duitse literatuur vormt een probleem, waarvan de kern voor Goldstein hierin is gelegen: 'Wij Joden beheren het geestelijk bezit van een volk dat ons het recht en de bekwaamheid daartoe ontzegt.'⁹ Hij besluit zijn analyse met een oproep aan de Joodse intellectuelen zich uit de Duitse cultuur terug te trekken. Het essay lokte een emotioneel debat uit, dat ook door Benjamin, toen twintig jaar oud, nauwlettend werd gevolgd. Er is een briefwisseling van zijn kant bewaard gebleven met de jonge dichter Ludwig Strauss. De positie die Benjamin daarin tenslotte voor zichzelf verwoordt is een belangrijke in zoverre ze maatgevend is gebleken voor heel zijn verdere ontwikkeling. Het zionistisch ideaal van een eigen Joodse staat kan hij zich als serieuze optie voor de Oost-Europese Joden heel goed voorstellen. Die zien immers door hun assimilatie binnen de kortste tijd allerlei strikt eigen en hoogst waardevolle krachten verloren gaan. Anders ligt dat bij de Westeuropese Joden, die zijns inziens niet meer vrij zijn als Joden. Ze zijn namelijk gebonden aan de literaire beweging en kennen derhalve nog slechts de optie van 'een organisatie van Joods geestesleven in Duitse taal.'¹⁰ De politieke keerzijde van de medaille houdt dan echter in: binding aan de Duitse taal, maar niet noodzakelijk aan de Duitse natie. De Joodse intellectueel kan zich alleen verplicht weten aan het internationalisme.¹¹

Waar het de Duitse staten zelf betreft kent Benjamins interesse echter een duidelijk brandpunt, dat deze namelijk door een linkse meerderheid ontvanke-lijk zullen worden voor het schoolprincipe van Gustav Wyneken.¹² Hier valt de naam van een man die op de jonge Benjamin van beslissende invloed is geweest. Benjamin, die als knaap vaak ziek was, werd in 1905 door het Berlijnse gymnasium waar hij leerling was, naar een 'Landerziehungsheim' genaamd 'Haubinda' in Thüringen gezonden.¹³ Daar maakte hij in de praktijk kennis met de pedagogische ideeën van Gustav Wyneken. Wyneken moest 'Haubinda' in 1906 verlaten en stichtte toen in Wickersdorff zijn eigen z.g. 'Freie Schulgemeinde', dat een kiemcel is gebleken voor de Duitse 'Jugendbewegung'. Tot 1915, het jaar dat hij zich van hem distantieerde vanwege zijn opstelling in de oorlog, heeft Benjamin in nauw contact met Wyneken gestaan en diens ideeën onderschreven en uitgedragen. Met de kern van deze ideeën maakten we indirect reeds kennis. Ze liggen besloten in Benjamins uiteenzetting over leer en overlevering in de brief aan Scholem van 6 september 1917. De grondgedachte die in deze brief speelt gaat terug op Wyneken, dat opvoeding primair een zaak dient te zijn van leraar en

leerling, leidsman (Führer) en volgeling (Gefolgschaft) zoals Wyneken zelf het placht uit te drukken. De implicaties van deze gedachte en de weerstand waarop zij moest stuiten worden duidelijk wanneer men zich realiseert dat ze frontaal gericht is tegen de versterde cultuur van de vaders. Niet de vader wordt hier als eerste opvoeder beschouwd, maar de leraar. De opvoeder dient in Wynekens ogen, naar het voorbeeld van de antieke Eros, dat van Socrates, als de beschermende criticus van zijn leerling op te treden.¹⁴ Hoe Benjamin van hieruit de samenhang tussen leer en overlevering en overlevering en vrijheid heeft begrepen, brengt hij in de betreffende brief aan Scholem als volgt onder woorden: 'Wie geen onderwijs heeft ontvangen (Wer nicht gelernt hat) kan niet opvoeden, want hij ziet niet op welke plek hij eenzaam is, waar hij derhalve op zijn wijze de traditie omvat en onderwijzend (lehrend) mededeelbaar maakt. Wie zijn weten heeft leren kennen als iets dat hem is overgeleverd, in hem alleen wordt het overleverbaar, hij wordt op ongehoorde wijze vrij' (Br 146).

Op basis van deze gegevens kunnen we de tweede vraag begrijpen die Benjamin Scholem voorhoudt: 'Kent het Jodendom ergens een principiële scheiding en onderscheiding tussen de Joodse theologie, leer van de religie en het religieuze Jodendom van de enkele Jood?' Hij vraagt of Scholem zijn vermoeden kan bevestigen dat het antwoord ontkenkend moet luiden. Waardoor in het Joodse erfgoed mogelijkheden zouden kunnen liggen voor een oorspronkelijke bezinning op de problematiek van onderwijs en opvoeding in de lijn van Wyneken.¹⁵

Wenden we ons nu tot de eerste vraag: 'Kent het Jodendom het begrip van het geloof in de zin van de adequate verhouding tot de Openbaring?' In deze vraag en de ontkenning ervan klopt het hart van Benjamins denken. Zoals ik reeds aangaf kan hij de redding van het Joodse voor de West-Europese Joden niet zien in de mogelijke stichting van een Joodse staat. Hij opteert daartegenover voor wat hij in zijn derde brief aan Strauss, uit januari 1913, een 'zionisme van de geest' noemt.¹⁶ Deze brief nu sluit hij aldus af: 'Ik geloof dat ik datgene wat belangrijk is voor hoe ik mij verhoud heb gezegd. Alleen ben ik nog een nadere definitie schuldig van wat ik onder het vruchtbare cultuur-Jodendom versta. Ik geloof ook dat ik het voorlopig alleen maar heel algemeen kan bepalen. In de grond heb ik er meer een beeld van dan een uitgewerkte gedachte. Het is de omgekeerde torenbouw te Babel: de volkeren van de bijbel hopen steenblok op steenblok (Quader auf Quader) en dat wat ze geestelijk willen—de toren die tot in de hemel reikt—ontstaat niet. De Joden hanteren de idee als steenblokken, en nooit wordt de oorsprong, de materie bereikt. Ze bouwen van boven, zonder de bodem te bereiken.'

Zionisme van de geest wil zeggen: bouwen, niet van onder af, maar van boven, vanuit de idee, de sfeer van het geestelijke. Maar dat in de wetenschap dat de bodem, de materie, nooit zal worden bereikt. Benjamin noemt de materie zelfs de oorsprong, waarmee hij de schijn van tegenstrijdigheid op zich laadt. Maar het beeld getuigt dan ook van het vermoeden om een samenhang die voorbij die van de overgeleverde onderscheidingen en verhoudingen ligt, ook al moet in termen daarvan worden gesproken. Het geheim van de materie wordt pas recht gedaan in een consequent en principiële idealisme, een bouw in het domein van het idee als een zo passend mogelijke toegang tot het even onbereikbare als onuitputtelijke zijn van het aardse, van het ogenschijnlijk meest concrete, hanteerbare en vanzelfsprekende. Deze gedachte vinden we terug in de besproken notie van een 'zuiver systematisch ervaringscontinuüm' uit 1917, en in een consequentie zoals Benjamin deze in *Die Aufgabe des Übersetzers* (1921) formuleert heeft, dat de kring van het leven niet van de natuur maar van de geschiedenis uit bepaald moet worden, van datgene uit dat een geschiedenis kent, zoals kunstwerken, in verband waarmee men zijns inziens in een volstrekt onmetaforische zin van leven en voortleven mag spreken (IV 11). Maar nog een aantekening uit het late werk, dat het eeuwige 'eerder een ruche aan een jurk is dan een idee' laat zich vanuit deze grondintuïtie begrijpen.¹⁷ Evenals het ideaal zelf van een 'profane verlichting', dat in het opstel over het surrealisme uit 1929 aldus verwoord wordt, dat wij in het geheim pas doordringen 'in de mate waarin wij het in het alledaagse terugvinden, krachtens een dialectische optiek, die het alledaagse als ondoordringbaar, het ondoordringbare als alledaags herkent' (II 307). Voor Plato is de materie het niet-zijnde, als niet beantwoordend aan de idee. Benjamin daarentegen spreekt van het niet beantwoorden—het nooit beantwoorden—van de idee aan de materie. Hetgeen in de lijn is van Kant en diens eindigheidsdenken. In de brief aan Scholem van 22 oktober 1917 heet het: 'Alleen in de zin van Kant en Plato en zoals ik geloof op de weg van de revisie en voortzetting van Kant kan de filosofie tot leer worden of op z'n minst in haar worden geïncorporeerd' (Br 150). We zagen waarom Kant zou moeten worden herzien en in welke richting zijn denken moet worden voortgezet. Gezien vanuit het fenomeen dat voor Benjamin primair is, de taal, die de sterrenconstellatie van het idee in zich bergt, vormt Kants vertrekpunt het nulpunt van ervaring, in zoverre dit gelegen is, niet in talige ervaringen, zoals bij uitstek de hermeneutische en pedagogische van historische overlevering, maar, nogmaals, in het nulpunt van ervaring, de werkelijkheid zoals ze wordt benaderd in de mechanica van Newton. Hoe Benjamin Hegel ervoer, hebben we gezien. Aan het slot van

zijn *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, uit 1925, zal hij spreken van het 'Fata morgana eines Reiches des absoluten, das ist gottlosen, Geistigkeit' en dit de zijnsgrond noemen van het kwaad (I 403). Daarmee karakteriseert hij het ideaal van de alchemist uit de 17de eeuw, maar gelet op de bewoording tevens dat van Hegel.

'Kent het Jodendom het begrip van het geloof in de zin van de adequate verhouding tot de Openbaring?' Hegel heeft zijn denken als de concrete voltrekking beschouwd van wat zich in het christelijk geloof—in de dimensie van de onmiddellijkheid van het gevoel (geloof, hoop en liefde)—openbaart. De aanspraak op het absolute houdt bij hem de gedachte in van een volledig adequate beantwoording aan het gevoel, in zoverre het ideële gehalte ervan in zijn volle concreetie aan het licht komt en de materialiteit ervan, de vreemdheid en ondoordringbaarheid, wordt opgeheven. Menig Joods intellectueel is het tweede en derde decennium van deze eeuw de weg terug gegaan naar Hegel. De wijsgerige, d.w.z. hegeliaanse ontdekking van het denken van Marx komt voornamelijk op hun conto. De belangrijkste, Georg Lukács, heeft met zijn *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) de bodem bereid voor het denken van de Frankfurter Schule. Benjamin, die in 1925 met het boek van Lukács kennis maakte en er van onder de indruk was, wordt, met zijn latere denken, tot de Frankfurter Schule gerekend. Er is echter tot het eind toe een principiële en onophefbaar verschil gebleven en ook gebleken tussen zijn denken en dat van hegeliaanse marxisten als Adorno en Horkheimer. De kern daarvan berust in de grondgedachte van een inadequatie die zich in laatste instantie alleen theologisch laat begrijpen, kortom, om in eerdere termen te spreken, zijn grond vindt in het begrip van een ervaringscontinuüm dat het theologische niet uit- maar insluit. Insluit evenwel op een wijze die tegemoet komt aan het wezenlijk verborgene ervan, als grond namelijk, niet van adequatie maar van inadequatie. Deze gedachte vormt het hart van Benjamins vroege taal filosofie, van zijn begrip van kennis en ervaring, en van zijn geschiedfilosofische ontwerpen. Het woord van de taal is niet louter conventie, maar evenmin essentie. Waarheid is niet louter tijdgebonden, maar evenmin tijdloos. Voorbij het alternatief van conventionalisme en essentialisme, van tijdgebondenheid en tijdloosheid, wordt waarheid zelf als tijdig begrepen. Er schuilt een tijds kern in de waarheid, wat verwijst naar een transcendente dimensie als bron.¹⁸ Maar deze tijdigheid is, op zijn beurt, onbeschikbaar en discontinu.

Het zionisme van de geest waar de heel jonge Benjamin van spreekt, bevindt zich aan gene zijde van de gangbare alternatieven en tegenstellingen. De taalfi-

losofie die hij naderhand ontwerpt is een taaltheologie, de latere geschiedfilosofie een geschiedtheologie. Alleen, een ongebruikelijke theologie. Het andere ervan wordt door Benjamin zelf herhaaldelijk ondergebracht in de notie van het mystieke. Maar de betekenis van dit mystieke is dan niet primair gelegen in de mogelijke *beleving* van een *unio mystica*.¹⁹ En derhalve evenmin in een blijven-de historische *verwerkelijking* van een dergelijke eenheid. Een adequate verhouding tot de Openbaring is voor de mens niet mogelijk. De noodzaak van deze gedachte nu meldt zich in de ervaring die hij ziet ondergebracht in het verhaal van Babel. Een ervaring die zich scherp laat aanduiden met het volgende beeld, dat niet van Benjamin stamt maar heel goed door hem geformuleerd had kunnen zijn: waar piramides verrijzen, verrijst elders een klagmuur.

Het is echter mede tot deze grondgedachte van de *inadequatie* te herleiden dat Benjamins program met betrekking tot de komende filosofie voor hem zelf program is gebleven. In zijn redactionele aankondiging van het tijdschrift 'Angelus Novus' eind 1921 spreekt hij, zoals we zagen, uitdrukkelijk van een *niet-program*. Hij had overwogen als dissertatie een geschiedfilosofie vanuit Kant te ontwerpen. Het definitieve ontwerp werd echter spoedig daarna het begrip van de kunstkritiek in de vroege Duitse Romantiek. Hij concentreert zich dus op een *concrete historische vorm en ervaring*, die van de kunstkritiek. En hij zal zich voornamelijk op dergelijke concrete onderscheiden vormen blijven richten. Maar dat dus op basis van de grondgedachte en derhalve ook met het oog op de wijze waarop elke waarlijke vorm de *inadequatie* belichaamt. Benjamin begrijpt het onophefbare meervoud van de vormen, in het heden zowel als door de tijd heen, als teken van de *inadequatie* van elke verhouding tot de grond of het absolute. Maar vandaar dan ook zijn oorspronkelijke aandacht voor vormen die de *inadequatie* niet alleen belichamen maar, voor wie het wil zien, ook betuigen. Zo onderkende hij al vroeg de noodzaak, en hij is de eerste die zich überhaupt op deze wijze op het fenomeen heeft bezonnen, *vertaling—Übersetzung—*als een geheel eigen vorm te beschouwen. Hetzelfde geldt voor de heel eigen vorm van de *kunstkritiek*.

Steenblok op steenblok

De filosofie—in de kern theologie—gaat bij Benjamin ondergronds. We vinden haar ondergebracht in een aantal kleine taalfilosofische, geschiedfilosofische en ken- of ervaringstheoretische teksten, waarin hij de grondslag ontwikkelt voor zijn op concreet-historische vormen en ervaringen gerichte studies. Om de twee belangrijkste te noemen: het magistrale *Ursprung des deutschen*

Trauerspiels en het onvoltooid gebleven project van het *Passagen-Werk*, waarin hij vanuit het architectonische gegeven van de Parijse passages en het oeuvre van Baudelaire de geschiedfilosofische signatuur aan het licht had willen brengen van de moderniteit. In al deze teksten echter vinden we de oerintuïtie terug die voor Benjamin ligt besloten in het verhaal van Babel.

Taal opgevat als louter instrument voor communicatie of als het medium van een absolute dialectiek is voor Benjamin het 'Wort an Wort', zoals hij het in een brief aan Buber in juli 1916 verwoordt, daarmee voor zichzelf en voor wie het horen wil refererend aan het steenblok op steenblok (Br 126). Hij zweert in genoemde brief, waarin hij uitlegt waarom hij niet kan meewerken aan Bubers tijdschrift 'Der Jude', bij het ideaal en de maatstaf van een van al het onzegbare gezuiverde taal, juist terwille van de ontsluiting ervan.

In het *Theologisch-politisches Fragment* uit 1921 vinden we het beeld terug in de uitspraak dat niets *historisch* van zich uit tot het *Messiaanse* in betrekking kan willen treden, dat de orde van het profane niet kan worden opgebouwd vanuit de gedachte van het Rijk Gods (II 203). Dit fragment, van niet veel meer dan één pagina, bevat in nuce inzichten, zo men wil overtuigingen, die Benjamin pas in de thesen *Über den Begriff der Geschichte* nader heeft uitgewerkt, zij het dan in het kader van een—theologische—transformatie van het historisch materialisme. De positie die in dit fragment wordt verwoord is even zeldzaam als belangrijk. Zeldzaam vanwege het, op het eerste gezicht, merkwaardige samengaan van een 'mystieke geschiedopvatting' en een opvatting van wereldpolitiek, van historisch handelen, waarvan de methode 'nihilisme' heet. Belangrijk omdat het hier een positie betreft die niet alleen gehoor geeft aan Nietzsches doorgronding van het nihilisme, maar mogelijk radicaler dan deze dit zelf vermocht, beantwoordt aan diens meest ingrijpende principe: dat niets van wat er is gemist kan worden.²⁰ Het 'mystiek' wil zeggen: een opvatting van geschiedenis die een transcendente dimensie niet uitsluit maar, zij het in de modus van het verborgene en onbeschikbare, vooronderstelt. Zo spreekt Benjamin met betrekking tot de eindbestemming van de ziel van een 'geestelijke restitutio in integrum, die binnenvoert in de onsterfelijkheid'. De wereldse weg echter die in het aardse met deze restitutio in integrum correspondeert, moet een nihilistische zijn, aangezien het Rijk Gods nooit het doel van het aardse handelen kan vormen. Niet de mens namelijk, alleen de Messias zelf kan de geschiedenis voltooien. Dit betekent voor Benjamin dat de orde van het profane zich dient te houden aan de idee van het geluk.

De kern van het fragment laat zich hooguit ten dele doorgronden. Die be-

treft de vraag naar de verhouding van het profane tot het Messiaanse. Want hoe deze betrekking te begrijpen, wanneer het Messiaanse niet het telos van de orde van het profane kan en mag zijn? Zoals steeds wanneer een antwoord moet worden gegeven op een vraag die het numineuze betreft, brengt Benjamin dit onder in een beeld. Beide tendenties, zegt hij, streven uiteen, maar zoals twee krachten die in tegengestelde richting gaan elkaar kunnen versterken, zo ook de orde van het profane de komst van het Messiaanse. Het profane geluksstreven van de vrije mensheid beweegt zich van het Messiaanse weg, maar versterkt het juist daardoor en wel in de ondergang die al het aardse in het geluk nastreeft, en ook alleen in het geluk kan vinden. Mogen we deze ondergang zo verstaan, dat hij de richting van boven naar beneden beduidt, die van het Messiaanse naar het profane, maar dan langs de weg van het sterven van het profane geluk aan zichzelf—het opbranden van de vlam? Begrijpt Benjamin het ondoorgrondelijk gegeven van de *eindigheid van het geluk* als teken van de eerder besproken inadequatie? Van het profane uit naar het Messiaanse loopt geen enkele weg, in de zin van een mogelijke historische verwerkelijking van de orde van het Messiaanse in het profane. De enige weg is een weg terug, die van de ondergang, en al het aardse is er toe *bestemd* deze ondergang alleen in het geluk te vinden. De orde van het profane is geen categorie van het Rijk Gods, aldus Benjamin, maar wel een categorie, de meest toepasselijke, van het langzaamste naderen ervan. Hij voegt er aan toe, en we moeten dit vermoedelijk in samenhang met het begrip van de ondergang lezen, dat de Messiaanse intensiteit van zich uit het hart van de enkeling onmiddellijk doortrekt in de ervaring van ongeluk en lijden.

En inderdaad, bestaat er iets dat meer ketent dan het lijden, dat in de verwarrende intensiteit brengt van het eigene? En bewaren wij niet inderdaad de grootste trouw aan het geluk dat we ooit kenden?

Een wereldlijke restitutio in integrum—herstel in de oorspronkelijke toestand—die correspondeert met de geestelijke die binnenvoert in de onsterfelijkheid, vindt zijn waarborg alleen in een wereldse politiek die is afgestemd, niet op het ideaal van het Rijk Gods, maar op de *eeuwige en totale vergankelijkheid* van het aardse leven, waarvan het ritme het geluk is. De natuur is Messiaans in haar vergankelijkheid. In de geschiedfilosofische thesen uit 1940 keert deze gedachting terug in het onderscheid tussen een historische en politieke verhouding tot het verleden waarin slechts de lijn van de overwinnaars wordt aangehouden en een waarin de aandacht het onderdrukte en onvoltooide, het leed en de mislukking geldt. Het oerbeeld van Babel werkt door in de kwalificatie van de methode van het historisme als een 'additieve', een opvulling met feiten van de ho-

mogene en lege tijd²¹, en de herleiding van het vooruitgangsgeloof en het vertrouwen op de 'massabasis' binnen de arbeidersbeweging tot 'het vertrouwen op de kwantitatieve accumulatie' (I 1232). Maar het indrukwekkendst vinden we het beeld van het steenblok op steenblok, de toren die geacht wordt tot in de hemel te reiken, verwoord in de negende van de geschiedfilosofische thesen. De engel heeft het gelaat naar het verleden gewend. Maar wat behelst deze blik? Vanwaar de opengesperde ogen, de open mond en de uitgeslagen vleugels?

'Er bestaat een beeld van Klee dat Angelus Novus heet. Daarop staat een engel die er uitziet als stond hij op het punt weg te gaan van iets waarnaar hij staart. Zijn ogen zijn opengesperd, zijn mond staat open en zijn vleugels zijn uitgeslagen. De engel van de geschiedenis moet er zo uitzien. Hij heeft het gelaat naar het verleden gewend. Waar ons een aaneenschakeling van gebeurtenissen verschijnt, daar ziet hij één grote catastrofe die onophoudelijk puin op puin stapelt en deze hem voor de voeten slingert. Hij zou wel willen blijven, de doden wekken en het uiteengeslagene samenvoegen. Maar vanuit het paradijs waait een storm die in zijn vleugels blijft hangen en zo sterk is dat de engel zijn vleugels niet meer kan sluiten. Deze storm drijft hem onweerstaanbaar naar de toekomst, die hij de rug toekeert, terwijl de puinhopen voor hem ten hemel rijzen. Dat wat wij de vooruitgang noemen, is deze storm.'

Benjamins engel van de geschiedenis is de bode die niets anders dan een storm kan zien die waait vanuit het paradijs en puin op puin stapelt, daar waar wij van vooruitgang spreken. Het 'Quader auf Quader', steenblok op steenblok, is hier 'Trümmer auf Trümmer' geworden, puinhoop op puinhoop—in de blik van de engel. In een aantekening heet het, ten aanzien van de gangbare benaderingen van de geschiedenis: om aan de keten van de vooruitgang te kunnen worden gereggen, moeten de gebeurtenissen uit het verleden 'onder de gemeenschappelijke noemer worden gebracht van de cultuur, de Verlichting, de objectieve geest of hoe men het verder wil noemen' (I 1233). Vanuit de engel gezien echter, kan het in de omgang met het verleden niet om een dergelijke onderbrenging van gebeurtenissen in een zinvol continuüm gaan, maar nog alleen om de verlossing ervan—die niet in de geschiedenis kan worden gevonden. Verlossing is slechts mogelijk van de geschiedenis, en dat in een Messiaans moment van stilstand—waarin heden, verleden en toekomst in een constellatie treden die, voor de

duur van een flits, de Messiaanse wereld laat ervaren, 'de wereld van alzijdige en integrale actualiteit' waarin de spraakverwarring die van Babel stamt is opgeheven (I 1239). Hoe Benjamin deze constellatie, die de kern vormt van zijn poging voor het heden een modus van overlevering te redden heeft gezien en trachten te begrijpen, kan hier niet verder worden onderzocht. Zijn geschiedfilosofie houdt een mystieke transformatie in van het historisch materialisme. Maar als wij al mochten denken dat deze filosofie achterhaald is met de ineenstorting van het marxisme, dan wijst zij er toch zelf als eerste op dat termen als 'achterhaald' en 'ineenstorting' hun zin slechts ontleenen aan telkens nieuwe voorstellingen van het continuüm, opgevoerd binnen de homogene en lege tijd van de geschiedwetenschap of de geschiedenis van de filosofie. Benjamin zelf geeft aan hoe wij deze 'ineenstorting' niet zozeer hoeven onder te brengen als wel *indachtig* kunnen zijn, wanneer hij optekent: 'Marx zegt, de revoluties zijn de locomotieven van de geschiedenis. Maar misschien ligt het heel anders. Misschien zijn de revoluties de greep van het in deze trein reizende mensengeslacht naar de noodrem' (I 1232).²²

Noten

1 Gershom Scholem, 'Walter Benjamin und sein Engel', in: Siegfried Unseld (Hg.), *Zur Aktualität Walter Benjamins*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1972, 105.

2 Zie: Scholem, 'Walter Benjamin und sein Engel.'

3 'Aber es ist meine Überzeugung: wer nicht in Kant *das Denken der Lehre selbst* ringen fühlt und wer daher nicht mit äußerster Ehrfurcht ihn mit seinem Buchstaben als ein tradendum, zu Überlieferndes erfaßt (wie weit man ihn auch später umbilden müsse) weiß von Philosophie gar nichts' (Br 150).

4 Scholem schrijft m.b.t. dit begrip van de leer: 'In seinen Frühschriften kommt er immer wieder auf diesen Begriff zurück, den er im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen 'Tora' als 'Unterweisung' verstand, Unterweisung nicht nur über den wahren Stand und Weg des Menschen in der Welt, sondern über den transkausalen Zusammenhang der Dinge und ihr Verfaßtsein in Gott.' In: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1975, 73.

5 *Ibid.*, 145.

6 *Ibid.*, 138.

- 7 *Ibid.*, 138, 159.
- 8 Hegel sluit God in de geschiedenis op, om met Schelling te spreken, die in zijn late filosofie is geïnspireerd door dezelfde esotericus die we als inspiratiebron bij de jonge Benjamin aantreffen, de katholieke theosoof Franz von Baader. Vgl. Br 139; I 360.
- 9 Hans Puttnies & Gary Smith, *Benjaminiana. Eine biografische Recherche*, Giessen (Anabas Verlag) 1991, 42.
- 10 *Ibid.*, 47.
- 11 *Ibid.*, 48.
- 12 *Ibid.*, 54.
- 13 Werner Fuld, *Walter Benjamin. Zwischen den Stühlen. Eine Biographie*, Frankfurt/M (Fischer) 1981, 39 e.v.
- 14 *Ibid.*, 41.
- 15 Vgl. II 837.
- 16 *Benjaminiana*, 54; vgl. II 843.
- 17 *Das Passagen-Werk*, V 578 (N 3,2).
- 18 V 578 (N 3,2).
- 19 Vgl. I 358. Volgens Scholem, in zijn *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M (Suhrkamp) 1967, vormt de Joodse mystiek in twee opzichten een uitzondering binnen het geheel van de mystieke traditie, kenmerken die we bij Benjamin terugvinden: 'Ich meine die auffallende Zurückhaltung der Kabbalisten in ihren Äußerungen über das letzte Erlebnis und ihre metaphysisch-positive Bewertung der Sprache als eines göttlichen Instrumentes' (16). Zie verder ook: Reiner Dieckhoff, *Mythos und Moderne. Über die verborgene Mystik in den Schriften Walter Benjamins*, Köln (Janus Presse) 1987, en: Hent de Vries, 'Theologie als allegorie. Over de status van joodse gedachtenmotieven in het werk van Walter Benjamin', in: H. J. Heering e.a., *Vier Joodse denkers*, Kampen (Kok Agora) 1987.
- 20 'Es ist Nichts, was ist, abzurechnen, es ist Nichts entbehrlich (...)' Friedrich Nietzsche, in: *Ecce homo*, hfdst. 'Die Geburt der Tragödie 2'. Vgl. Gerard Visser, *Nietzsche en Heidegger. Een confrontatie*, Nijmegen (SUN) 1989, 363. Voor Benjamin t.a.v. Nietzsche, vgl. I 280 e.v.
- 21 I 702 (these XVII).

22 Vgl. Karol Sauerland, 'Benjamins Revision der bisherigen materialistischen
Geschichtsbetrachtung', in: *Neue Rundschau* 1982, Heft 1.