



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Benjamin, Heidegger en de tijd van de beleving

Visser, G.T.M.

Citation

Visser, G. T. M. (1997). Benjamin, Heidegger en de tijd van de beleving. *Benjamin-Journaal*, 5, 13-26. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/10252>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/10252>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Benjamin, Heidegger en de tijd van de beleving

Gerard Visser

Filosofie

Een ontmoeting tussen Benjamin en Heidegger doet denken aan twee zeilschepen die door windstilte overvallen ongewild maar onafwendbaar op elkaar toedrijven. Benjamins weerzin is bekend. Er kon hem nauwelijks iets ergers overkomen dan, zoals hem in 1938 gebeurde, gehouden te worden voor een volgeling van Heidegger (Br 771). De weerzin gaat terug op de kennismaking met een luttel artikel uit 1916, over het probleem van de historische tijd, dat er voor Benjamin zo volkomen naast zat dat het ook nooit meer goed kon komen, ook al publiceerde de betreffende auteur tien jaar later het opzienbarende *Sein und Zeit*. Maar omgekeerd speelt iets dergelijks. Want was Heidegger op het werk van Benjamin attent gemaakt, dan zou hij zich niet verwaardigd hebben er kennis van te nemen, eenvoudig omdat het zich buiten het domein van de zijnsvraag—zelfs 'in der echten Gestalt der bisherigen Leitfrage'—ophield, zoals zijn eindoordeel in de jaren dertig over Dilthey luidt, die dan, met alles en iedereen, wegvalt in de slagschaduw van Nietzsche.¹

Alleen, staat of valt wijsgerige bezinning met de expliciete zijnsvraag? Iemand die ons hier kan helpen is juist Wilhelm Dilthey, die in 'Das Wesen der Philosophie', een studie uit 1907, de filosofie heeft gedefinieerd op een wijze die het ons mogelijk maakt Benjamins denken en dat van Heidegger in een gemeenschappelijk licht te plaatsen. 'Philosophie ist die Besinnung des Geistes über alle seine Verhaltensweisen, bis in deren letzte Voraussetzungen.'² Het elementaire van deze definitie, die teruggaat op de transcendentale wending bij Kant, blijkt al uit de eenvoud van het antwoord dat het biedt op de vraag naar het verschil tussen filosofie en wetenschap. Want wetenschap houdt zich dan bezig met feiten, filosofie daarentegen met verhoudingswijzen, waaronder die van het onderzoek van feiten. Overal waar de geest zich bezint op de eigen verhoudingswijzen is er sprake van filosofie. Dilthey's definitie is er niet een van alle tijden, maar door hem geformuleerd in het licht van de behoefte aan bezinning op de heel eigen grondslagen van de geesteswetenschappen, waarvoor de verhouding van het 'bloße Vorstellen', maatgevend in de natuurwetenschappen, tekort schiet. De taak van een historicus is het 'Nacherleben' en 'Verstehen' van levensuitingen, wat een beroep doet op alle krachten van het menselijk gemoed. Onder 'Geist' verstaat Dilthey het menselijk leven in het totaal van zijn 'Ver-

haltungswesen'. Hoewel zijn definitie de aard en oorsprong ervan open laat, wijst het woord 'Verhaltung', dat in de eerste plaats immers duidt op een wijze van gedragen, (in onderscheid met 'Beziehung') op het levende van elke betrekking: alle verhoudingswijzen van de geest vinden hun 'Voraussetzungen' in het historische leven van de mens. Alleen, wat wil dat zeggen, historisch leven? Voor de Heidegger van *Sein und Zeit* zijn deze verhoudingswijzen in de grond niet zomaar levens-, maar zijnsverhoudingen. Elke verhouding bij de mens geeft blijk van een 'Erschlossenheit von Sein'. Maar aan de hand van Dilthey's definitie komt ook Benjamins denken in een eender licht te staan. Een belangrijk voorbeeld daarvan biedt 'Zum Planetarium', de slottekst van *Einbahnstraße*, waarin Benjamin de opvatting weerspreekt dat de zin van alle techniek natuurbeheersing zou zijn.

Een dergelijke opvatting wordt verkondigd door de 'imperialisten', de tegenwoordigers van het kapitalisme in de fase van zijn wereldomspannende expansie. Maar een eenvoudige vergelijking leert dat ze niet de ware kan zijn. Want is de zin van opvoeding gelegen in de beheersing van kinderen door volwassenen? Gaat het daarbij niet veeleer, als men al in termen van beheersing wil spreken, om de beheersing van de verhoudingen tussen de generaties? Het voorbeeld is niet willekeurig, het wijst immers op een verhouding die in het cartesische primaat van de betrekking tussen mens en natuur uit het zicht verdwijnt, die van de historiciteit van het menselijk bestaan. Maar zo is ook techniek niet zomaar natuurbeheersing, maar 'Beherrschung vom Verhältnis von Natur und Menschheit' (IV 147). De dimensie waar het Benjamin om gaat is vanuit Dilthey's definitie beschouwd de bij uitstek filosofische, niet meteen die namelijk van de objectieve feitelijkheid: techniek als beheersing van de natuur, maar techniek als een zaak van de verhouding tussen natuur en mensheid. 'Verhältnis' is formeel, duidend op de onderlinge betrekking. Maar de vraag of deze verhouding er per definitie een van beheersing moet zijn, opent de vraag naar de 'Verhaltensweise'.

In het nu volgende zal een klein traject worden afgelegd, dat in twee gedeelten uiteenvalt. Het eerste behelst het probleem van de historische tijd, dat ons zal leiden naar een belangrijke wijsgerige overeenkomst tussen Benjamin en Heidegger: de afstand die beiden nemen van het gangbare begrip van ervaring—van de verhoudingswijzen van de geest—als 'Erlebnis'. Overigens geldt dat nog niet voor de Heidegger van het vermelde artikel uit 1916, 'Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft'.⁴ Maar des te meer voor de jonge Benjamin, zoals mag blijken wanneer we nagaan wat hem in dit artikel kan hebben gestoord.

De jonge Heidegger en Benjamin
over het probleem van de historische tijd

In de brief van 11 november 1916, waarin hij Scholem, dan nog aangesproken met 'Herr Scholem', attent maakt op een artikel dat recent over het 'probleem van de historische tijd' is verschenen, spreekt Benjamin van een 'furchtbare Arbeit'. Het artikel is wat hem betreft verschrikkelijk omdat het 'op exacte wijze documenteert hoe men de zaak niet moet aanpakken'. Scholem zou het eens moeten inzien, al was het maar om Benjamins vermoeden te bevestigen 'dat namelijk niet alleen hetgeen de auteur over de historische tijd zegt (en dat kan ik beoordelen) onzin is, maar dat ook zijn uiteenzettingen over de mechanische tijd ernaast zitten' (Br 129).

In zijn artikel onderzoekt Heidegger de functie en de categoriale structuur van het begrip van de historische tijd. De vraag is: hoe wordt tijd van het begrip 'tijd überhaupt' tot het begrip 'historische tijd'? Terwille van het contrast gaat hij eerst na welke functie tijd in de fysica heeft. Tijd dient hier voor het meten van bewegingen en kent als zodanig een homogeen-kwantitatieve structuur. In de geschiedwetenschap daarentegen dient de tijd levensfeiten in een onderling verband te plaatsen. Tijd is hier altijd een bepaalde tijd, de Romeinse tijd, de Restauratietijd, enz. De historische tijd, zo luidt zijn conclusie, is een kwalitatieve, waarbij dit kwalitatieve betekent: 'de verdichting—kristallisatie—van een in de geschiedenis gegeven levensobjectivatie.' Zowel methodisch als in de kernbegrippen die hij hanteert sluit Heidegger nauw aan bij het neokantianisme van Heinrich Rickert, zij het niet op dogmatische wijze. Want met zijn aandacht voor de functie van de tijd in historisch onderzoek zet hij veeleer een stap in de richting van Dilthey, wiens werk hij op dat moment nog niet of nauwelijks kent. Eenmaal beroert hij de tijd dan ook in een zin die vooruitwijst naar *Sein und Zeit*. De selectie van historische feiten behoeft een gezichtspunt. Maar dit gezichtspunt wordt volgens Heidegger niet alleen bepaald door een 'Wertbeziehung', de betrekking van feiten op boventijdelijke waarden; de tijd zelf is ook in het geding. Want we noemen iets pas historisch wanneer het verleden tijd is geworden en er ook zoveel tijd is verstreken dat het vanuit het heden bezien in zijn 'kwalitatieve andersheid' verschijnt. Toch verstaan we het verleden en kan het dus niet iets 'onvergelijkbaar anders' zijn. In een dergelijke overweging meldt zich in de kiem de vraag naar de verborgen samenhang van zijn en tijd.

Benjamins oordeel is hard en betreft niet alleen Heideggers begrip van de historische tijd, maar vooral de wijze waarop het probleem is benaderd. We mogen hier een opmerking mee verbinden die hij twee jaar later in een brief aan

Scholem over Rickert maakt, bij wie hij in Freiburg college liep: 'maar ik ben vertrouwd met zijn methode: die is modern in de allerslechtste zin van het woord: *modern à tout prix*' (Br 176). Ten koste van alles modern willen zijn is een vorm van blikvernuwing waarbij men geen oog heeft voor de zaak die men onderzoekt, maar desondanks of juist daarom onbelemmerd toegang meent te hebben tot zijn thema. Juist dit laatste maakt ook de kern van zijn bezwaar uit tegen het activistisch zionisme van Martin Buber, dat hij in zijn indrukwekkende brief van juli 1916 'fürchterlich' noemt.⁵ Het vreselijke van Heideggers betoog moet voor Benjamin hebben gelegen in de holle pretentie van een allermooiste toegang—tot het probleem van de historische tijd—die er geen is. Maar hoe dient het probleem dan wel te worden benaderd? Heidegger sluit aan bij het neokantianisme van Rickert. Modern is het voortbouwen op Kant. Maar ook Benjamin zelf grijpt terug op Kant en diens verworvenheden. Alleen, welke zijn deze laatste?

Licht kan hier slechts komen van Benjamins eigen bezinning, die in deze periode een zeldzame intensiteit heeft bereikt. In de weken die volgen op de brief aan Scholem stelt hij zijn 'Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen' op schrift. In de zomer heeft hij de brief aan Buber verzonden en opstellen geschreven waar hij naderhand naar zal verwijzen als de oerbron van zijn *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 'Trauerspiel und Tragödie' en 'Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie'. In het eerste van deze twee opstellen komt meteen in de opening het probleem van de historische tijd aan de orde, maar dat in het kader van de vraag naar de aard van een tijd die de historische mogelijk begrenst, de tragische.⁶ De kleine maar gecompliceerde tekst introduceert een veelvoud aan bepalingen. Beide genoemde tijden begrijpt Benjamin in hun aard en ondoorgrondelijkheid vanuit de idee (kantiaans te verstaan) van een *goddelijk vervulde tijd*, die in de bijbel de messiaanse heet. De tragische tijd is een (niet goddelijk, maar) *individueel vervulde tijd*, nog het minniemste gebeuren staat hier in functie van de 'tijd van de held'. Maar hij is tevens een *eindige* omdat geen mens in de vervulde tijd vermag te leven; de held sterft in de tragedie. De tijd van de geschiedenis is in onderscheid daarmee een in elke richting *oneindige* en in elk ogenblik *onvervulde*; hier is 'geen enkele empirische gebeurtenis denkbaar die een noodzakelijke betrekking zou hebben tot de tijd waarin ze voorvalt' (II 134).

Het laatste lijkt op het eerste gezicht een weinig opzienbarende bepaling, geen reden althans voor zoveel ophef jegens Heidegger. Maar anders ligt dat wanneer we het vraagstuk van de aanpak nader bezien. Dan valt er wel degelijk

een fundamenteel verschil op, dat overeenstemt met het in Benjamins ogen beslissende en maatgevende van Kants filosofie, zoals hij dit een jaar later heeft uiteengezet in zijn opstel 'Über das Programm der kommenden Philosophie'. De ware toegang tot het probleem van de historische tijd is niet gelegen in het empirisch bewustzijn, niet in een verhouding van subject en object (II 161), maar enerzijds in de regulatieve idee van de messiaanse tijd, anderzijds in een concreet historisch fenomeen zelf zoals dit zich in de kunst, in een talige vorm van overlevering, aan ons meedeelt: de 'eigen tijd van de tragische held' (II 133).⁷ Heidegger stelt de vraag naar de functie van het begrip tijd bij het vaststellen en onderbrengen van historische feiten. Tijd is dan telkens de bepaalde tijd van een specifieke levensobjectivatie, die hij in aansluiting bij Rickert begrijpt als product van het menselijk 'Kulturschaffen'. Maar zoals dit laatste zich, voor men het weet, aandient als het enige en absolute continuüm van de sfeer van het geestelijke, blijft zo niet ook de historische tijd in wezen een *indifferente*?

Hier wordt een diepgaand verschil duidelijk ten aanzien van het tijdsbegrip. De tragische tijd is voor Benjamin geen functioneel historisch begrip waarmee een gebeuren in zijn kwaliteit als tragisch kan worden aangemerkt; de tijd van het tragische is de tijd van het tragische zelf (genitivus objectivus); geen tijd van de aard van de geschiedenis, maar een tijd van de aard van het tragische, zoals de messiaanse tijd uiteraard alleen een tijd kan zijn van de aard van het messiaanse. Hetzelfde geldt voor de tijd van het treurspel (II 136). Ook deze tijd is evenals de tragische een eindige, zich afspelend in het aangezicht van de dood; alleen geen vervulde. De sympathie die Benjamin naderhand in zijn *Ursprung des deutschen Trauerspiels* uitdraagt voor de wereld van het treurspel, heeft alles te maken met de wijze waarop zij in zijn ogen recht doet aan de onophefbaar ambiguë aard van de tijd van de geschiedenis die als 'de wereld van de openbaring' weliswaar op vervulling is afgestemd, maar in en als 'de aaneenschakeling van het tijdelijk gebeuren' (Br 322) van zich uit geen vervulling kent.

Anderzijds is het precies de illusie van een dergelijke vervulling die voor Benjamin spreekt uit de geesteshouding van het 'Erlebnis', dat direct of indirect het begrip van de ervaring bepaalt in alle wijsgerige stromingen uit zijn tijd.⁸ In het latere 'Über einige Motive bei Baudelaire' ontwikkelt hij de volgende heldere definitie van het 'Erlebnis'. Een voorval wordt in het individuele leven tot een *belevens*, wanneer het 'ten koste van de integriteit van zijn inhoud een exacte tijdsplek in het bewustzijn' krijgt toegewezen (I 615). Deze bepaling geeft nauwkeurig aan wat er in het artikel van Heidegger zijns inziens met de historische tijd gebeurt. Niet alleen kan deze tijd zelf in zijn eigenheid niet meer worden

ervaren, omdat hij meteen als een middel wordt genomen empirie te ordenen; ook de feiten zelf verliezen daarmee de integriteit van hun inhoud. Men kan welk kunstwerk dan ook begrijpen als een levensobjectivatie die zich in een 'Aufgeschlossenheit einfühlenden Verstehens'⁹ laat nabeleven. Maar dan volstaat de volte van het leven als toegang en is het kunstwerk overbodig. De jonge Benjamin zweert in zijn begrip van literaire kritiek bij een omgekeerde benadering, die verwant is met de gedachte van de 'Kehre' in Heideggers zijnsvraag.¹⁰ Wat de laatste in de jaren dertig aan de hand van Hölderlin ervoer, vormt al het methodisch uitgangspunt van Benjamins vroege Hölderlin-uitleg, in zijn 'Zwei Gedichte' (1914/15): dat de ware toegang tot een gedicht is gelegen in de wereld die het van zich uit opent. In de uitleg ervan kan het dan niet gaan om het nabeleven van iets dat ooit onmiddellijk werd beleefd, maar om het toewerken naar de geestelijke samenhang van waaruit het spreekt.¹¹

Maar Benjamins oordeel is ook ongenueanceerd; in elk geval gelet op de vragen die zijn eigen teksten oproepen. Want hoe staat het met zijn benadering van de tragedie of het treuspel? Is hier geen bezinning vereist die verantwoording aflegt van de historiciteit van de eigen onderneming? Hangt ook de oorspronkelijkheid daarvan niet hoe dan ook met tijd samen? Deze vragen, die Benjamin zelf pas heel veel later uit zal werken (en centreren rond zijn notie van een 'Jetztzeit'), wijzen in de richting van de weg die Heidegger is gegaan en die in het ontwerp van *Sein und Zeit* geleid hebben tot de onderscheiding, naast de genivelleerde mechanische tijd, van een existentiale tijd (tijd van de aard van de existentie) in de modi van een oneigenlijke en een eigenlijke 'Zeitlichkeit'. Deze laatste vormt de grondslag van een eigenlijke 'Geschichtlichkeit', een wijze van overlevering die een 'Wiederholung' nastreeft van het geweest-zijnde, een opnieuw doordenken van geestelijke beslissingen en wekken van mogelijkheden die zijn weggeëbd of verborgen gebleven.

Een aantekening van Benjamin uit het *Passagen*-project luidt: 'Heidegger tracht tevergeefs de geschiedenis voor de fenomenologie abstract, door de 'Geschichtlichkeit' te redden' (V 577). Maar vanuit het afgestemd zijn op de eerder genoemde 'Kehre' moet deze historiciteit, zo weten we intussen, eveneens als een poging tot concretie worden verstaan in de geest van Benjamins eigen (aan Gracián ontleende) lijfspreuk: 'Probeer in alle dingen de tijd aan je kant te krijgen' (Br 662). Want het gewicht dat hij in *Sein und Zeit* moet toekennen aan de confrontatie met de dood begrijpt de latere Heidegger tevens vanuit het nihilisme, dat de Europese zijns geschiedenis voltooit. Waar de ervaring van het

wonder van het *zijn*, die de Grieken inspireerde, heeft plaats gemaakt voor de loutere heerschappij van het *zijnde*, resteert als toegang (tot het raadsel van een openheid die buiten beschouwing is gebleven) de ervaring van de afgrond van het niets.

De druk van de beleving

In een interview heeft de bejaarde Georg Lukács ooit opgemerkt, 'geen last te hebben van een innerlijk leven'. Een demonische uitspraak. Maar ze stamt uit een ervaring die Benjamin en Heidegger hebben gedeeld, van weezin jegens alle vormen van subjectivisme en psychologisme, estheticisme en consumptivisme, zoals deze zich een recht verschaft hebben in het begrip van ervaring als beleving.²² Benjamin noemt 'Erlebnis' een eufemisme voor de 'afgestorven ervaring' (I 681). Heidegger identificeert het met de heerschappij van de 'onvoorwaardelijke bezinningsloosheid'.²³ Maar vergeten we niet, nog in 1919 bepleit hij zelf een 'total erlebnishaften Gerichtetheit',²⁴ wat wijst op een onopneembare ambigüiteit van het verachte element. Het 'erlebnishaft' wil zeggen, dat het ervaren niet meer alleen wordt betrokken op regels van het denken, maar verstaan vanuit de tijd-speel-ruimte van heel het gemoed. Van het bevrijdende van deze wending getuigen de levensfilosofieën van Dilthey en Nietzsche. Maar voor Benjamin en de latere Heidegger verhuult deze bevrijding een ander gebeuren (dat door een Marx en Nietzsche is voorzien): een gigantisch exploitatieproces waar huns inziens juist de beleving—als de grenzeloosheid van de ik-betrokkenheid—vrij baan aan geeft.

In zijn Passagen-project gebruikt Benjamin drie opvallende kwalificaties ten aanzien van de moderniteit, die nog te weinig in hun samenhang worden overwogen, die van de 'hel' (I 683), het 'mythische' (Br 675, V 576) en de 'eeuwige terugkeer' (I 677, 682). Het beeld van de hel duidt op een *hels* bestaan, dat zijn grond vindt in het mythische van de moderniteit. Het mythische betekent voor Benjamin in de sfeer van de kennis het demonisch-dubbelzinnige, dat blijft heersen in de geschiedenis, de 'wereld van de openbaring', in elke illusie van identiteit—tussen woord en werkelijkheid—die alleen in de zuivere goddelijke namentaal kan bestaan (II 148) (vgl. het eerder ten aanzien van vervulling gezegde). In de sfeer van het handelen betekent het mythische de demonie van het lot. Benjamin heeft de Griekse tragedie beschouwd als een eerste doorbraak van zowel de dubbelzinnigheid van het woord als de gewelddadige aaneenschakeling van schuld en boete in het lot (II 174). Een werkelijke doorbraak—naar het domein van waarheid (zakelijke kennis) en vrijheid (moreel hande-

len)—is zijns inziens pas mogelijk geworden voor de 'met de zuivere God verzoende mens' (II 175). De 'eeuwige terugkeer' tenslotte, die wij als leer van Nietzsche kennen, beduidt de onontkoombaarheid van dit verstrikt zijn in de gang van een helse demonie.¹⁵

Boven werd duidelijk hoe Benjamin verhoudingswijzen van de geest, als die van de geschiedenis (verleden en toekomst van de mensheid), het tragische lot van de held, de gestemdheid van de treurnis, op hun tijds karakter heeft onder-vraagd. Maar zo komt ook de tijd van de beleving, afgezien van zijn homogene en lege aard (I 701), een uniek karakter toe, dat Benjamin afleest aan het mythisch embleem van de eeuwige terugkeer. Deze figuur verschilt in zijn moderne mani-festatie hierin van alle eerdere ervaring, dat het eeuwig terugkerende niet meer louter hetzelfde (de natuurlijke cycli van het leven) behelst, maar het telkens nieuwe is geworden. 'De mode is de eeuwige terugkeer van het nieuwe' (I 677). Deze terugkeer van het nieuwe, als de tijd van de beleving, spiegelt de kringloop van de kapitalistische warenproductie; het telkens nieuwe is de beleving van de telkens nieuwe waar. En naarmate alles tot waar wordt lost de tijd van de beleving ook de eigen tijd van elk gebeuren in zich op. Zo stelt Benjamin: 'De gedachte van de eeuwige terugkomst maakt het historisch gebeuren zelf tot massa-artikel' (I 663). Maar zijn extreme visie is niet louter marxistisch. Ze vooronderstelt allereerst, zoals uit de opgesomde bepalingen mag zijn gebleken, zijn vroege theologisch-filosofische bezinning op maatgevende media of vormen van mededeling van onze cultuur. Als zodanig echter wordt ze op verrassende wijze versterkt door de zijnshistorische bezinning van Heidegger.

Heidegger schrijft in zijn brief *Über den Humanismus*: 'Het vergeten van de waarheid van het zijn ten gunste van het aandringen van het in zijn wezen niet doordachte zijnde is de zin van het in 'S.u.Z.' genoemde 'vervallen'.¹⁶ Een uiting van het vervallen in *Sein und Zeit* is onder meer de dubbelzinnigheid die alle gepraat aankleeft. Maar opmerkelijk is hier de nadere uitleg ervan in termen van een 'Andrang des Seienden' ('Andrang': aandrang, het aandringen; toevloed, drukte), die Benjamins visie verheldert en verdiept. De bepaling van het aan-dringen stemt in de kern overeen met die van de reductie van het bestaan tot de aaneenschakeling van het 'loutere leven' (II 175) en Benjamins begrip in 'Über einige Motive bei Baudelaire' van de 'Chock'. De ervaring van de werkelijkheid is er in het moderne leven een van niet aflatende shocks geworden; hun afweer door middel van het bewustzijn, dat het voorval een plaats geeft in de lege tijd, is volgens Benjamin constitutief voor het 'Erlebnis' (I 615). Maar ook Heidegger beweert: waar het zijnde een object van beleving is geworden heerst het in zijn

zijn als 'Andrang'. In de *Beiträge* (1936-38) analyseert hij het dringende van de 'Machenschaft', datgene wat hij naderhand in zijn vraag naar de techniek het opvorderende van het 'Gestell' zal noemen, als het verborgen onwezen van het 'Erlebnis'.¹⁷ Het komt er op aan te zien dat dit dringende geen bijzaak is, zoals de bepalingen van het bewuste en het zijn (dit laatste in de modus van 'Machenschaft' of 'Gestell' als het ordenende, als het stroomlijnende) nog suggereren; want de mens raakt hier daadwerkelijk onderworpen aan een driftmatigheid van leven waarin primair druk heerst, drang tegenover drang,¹⁸ en dat niet pas tussen ik en buitenwereld maar ook binnen het ik, dat afgesnoerd van zijn hogere zelf (een zelf dat niet met één of meerdere van zijn zwaartepunten samenvalt¹⁹) ook innerlijk verandert in de bundel onderling strijdende driften en evenzovele machtspectieven waartoe Nietzsche in zijn zelfbezinning het menselijk wezen al reduceerde.

Nietzsche is voor Heidegger de laatste grote denker van het avondland omdat hij in zijn leerstukken van de wil tot macht en de eeuwige terugkeer deze verborgen ervaring tot op z'n laatste consequenties heeft doordacht en uitgesproken. Maar ook Benjamin heeft Nietzsches grondgedachte van de eeuwige terugkeer als de uitdrukking beschouwd van een afgeslotenheid, die hij vanuit zijn joodse grondervaring als een mythische leest. Hier gaan de benaderingen uiteen. Want de loutere 'Andrang des Seienden' vormt bij Heidegger de uitkomst van het 'Geschick' van de metafysische 'Leitfrage'—het gericht zijn van het Griekse denken op het zijnde. Benjamin daarentegen vereenzelvigd het mythische met Marx' 'warenfetisjisme'. Maar hun aandacht geldt hetzelfde: een wereld in de greep van het gedrang van de beleving.

De laatste vooronderstellingen waar de filosofie zich volgens Dilthey op bezint verzamelen zich bij hem zelf in de oerel, zoals hij het eenmaal noemt, van de beleving. De verhoudingswijzen van de geest zijn naar hun aard beleving. Benjamin en Heidegger kunnen in dit licht worden beschouwd als de twee denkers die zich het radicaalst op niet alleen de aanspraken maar ook de historische herkomst en planetaire uitwerking van het primaat van de beleving hebben bezonnen. Daarom schuren boord en tuig van hun schepen voortaan onvermijdelijk tegen elkaar. In hun werk voltrekt zich een complexe ondergang, geleid door verschillende grondvragen, bij Heidegger de vraag naar de zin van zijn, bij Benjamin 'de vraag naar de oorsprong van alle menselijke geestesuitingen in het wezen van de taal' (Br 165). Dit wezen gaat voor de vroege Benjamin schuil in de ervaring dat niet alleen menselijke geestesuitingen maar in de grond elk ding, elk gebeu-

ren iets behelst, is wat en hoe het is in het zich meedelen van een geestelijke inhoud. Heidegger benadert de verhoudingswijzen van de geest als zijnsverhoudingen; voor Benjamin zijn het wezenlijk *media* (die in een verhouding van potentiële 'Übersetzung' ten opzichte van elkaar staan) (II 146, I 1239). De ondergang voltrekt zich niet alleen in—met het oog daarop kunnen de levensfilosofen, Nietzsche voorop, al gelezen worden—maar wezenlijk ook aan het element van de beleving, dat in Heideggers fenomenologische analyses plaats maakt voor het element van een 'waarheid van het zijn', en in Benjamins literaire kritieken en historische commentaren in de grond—een onbereikbare oorsprong—voor dat van het messiaanse, waarvan elk heden 'splinters' (I 704) bevat.²⁰

De vooralsnog belangrijkste confrontatie tussen beider denken zal de vraag naar de techniek betreffen. Heidegger etaleert de vraag naar de zin van zijn als mogelijkheidsvoorwaarde voor een vrije verhouding tot de techniek. In een teruggang op de Griekse zijnservaring destrueert hij haar gangbare instrumenteel-antropologische bepaling. Techniek is geen instrument, maar een 'wijze van ontbergen'. In het primaat van de beleving heerst het wezen van de moderne techniek als een opvorderende wijze van ontbergen. Al het zijnde verschijnt hier primair in de *modus* van beschikbaarstelling.²¹ Benjamin daarentegen lijkt vast te houden aan de opvatting van techniek als middel,²² als een zichzelf bovendien met behulp van de wetenschap vervolmakend instrument. Daar staat tegenover dat hij taal intussen antropologisch benadert vanuit het oerfenomeen van het mimetische, maar haar ook in de grond nog altijd niet als instrument, maar als *medium* beschouwt (II 213).²³ Vandaar de idee van instrumentalisering, niet meer als middel van 'beheersing van de natuur' door de mens, maar van een 'samenspel tussen de natuur en de mensheid' (VII 359). Een dergelijk samenspel heeft Benjamin herkend in het Disney-figuurtje Mickey Mouse, dat de reductie van de mens tot creatuur verenigt met de distantie van de humor.²⁴

Maar is een dergelijk creatuur-zijn geen eufemisme voor horigheid aan de techniek? En volstaat het beroep op humor? Wordt niet ook de humor 'besteld'? Dat zijn vragen die vanuit Heidegger rijzen. Anderzijds werpt het werk van Benjamin licht op een mogelijk nog mythische grondtrek in het volstreckte van bepalingen als 'Gestell' en 'Seinsgeschick'. Een ontwerp voor de toekomst ligt voor Heidegger in de hymnen van Hölderlin besloten. Maar geldt nu juist voor deze gedichten niet dat zij, zoals Benjamin eenmaal oppert ten aanzien van kunstwerken in het algemeen, weliswaar onzichtbaar werken 'in de dag van de geschiedenis', maar 'alleen schijnen in de nacht van de natuur' (Br 323)? Zodra

men kunst ook maar de schijn van een aanspraak op het licht der openbaring toedicht wordt zij mythisch. In het latere werk krijgt men voeling met genoemde mythische grondtrek, wanneer men zulke scherpzinnige en aangrijpende recensies leest als 'Theorien des deutschen Faschismus' en 'Wider ein Meisterwerk'. In het laatste schrijft Benjamin gelaten en nuchter: 'Hölderlin war nicht vom Schlage derer, die auferstehen' (III 259).

Noten

- 1 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe Band 65 (GA 65), Frankfurt a/M (Klostermann) 1989, 218. Heidegger maakt een onderscheid tussen de echte, maar oneigenlijke, metafysische 'Leitfrage' naar het wezen van het zijnde en de eigenlijke 'Grundfrage' naar de zin of waarheid van het zijn. Nietzsche denkt zijns inziens de 'Leitfrage' ten einde, wanneer hij het wezen van het zijnde begrijpt als wil tot macht.
- 2 Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften* Band V, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1966, 358.
- 3 Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen (Max Niemeyer Verlag) 1977, 38.
- 4 In: Heidegger, *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt a/M 1978, 413-433. Het artikel is de bijgewerkte versie van de 'Antrittsrede', het proefcollege van Heidegger in 1915 in Freiburg, ter verkrijging van de *venia legendi* (de gunst te mogen voordragen).
- 5 'Elk handelen dat in de expansieve tendens van het woord-aan-woord rijgen is gelegen, lijkt mij vreselijk en des te vernietigender waar heel deze verhouding van woord en daad zoals bij ons in toenemende mate als een mechanisme ter verwerkelijking van het echte absolute om zich heengrijpt' (Br 126).
- 6 Het belang van deze vraag naar de historische tijd werd me duidelijk door Howard Caygill's studie 'Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition', opgenomen in: *Walter Benjamins Philosophy. Destruction and Experience*, Edited by Andrew Benjamin and Peter Osborne, Londen (Routledge) 1994, 1-31. Caygill veronderstelt dat Benjamin Heideggers artikel op dat moment reeds kende en leest zijn bezinning op de historische tijd als een directe

discussie met Heidegger. Vermoedelijk is dat 'wishfull thinking', in elk geval zou nagetrokken moeten worden wanneer het betreffende nummer van het *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* verscheen; in zijn brief aan Scholem van 11 november spreekt Benjamin van 'het laatste of voorlaatste nummer'.

7 In 'Über das Programm der kommenden Philosophie' onderstreept Benjamin het belang van Kants onderscheid tussen de bewustzijnsferen van het empirisch-psychologische en het kentheoretisch-transcendentale. Het laatste mag niet worden vereenzelvigd met het menselijk empirisch bewustzijn, waar ook Kant zelf zijn onderzoek nog te zeer op afstemt. Bovendien heeft hij de zuivere sfeer van het transcendentale nog pas ontsloten 'aan een als het ware tot het nulpunt, tot een minimum van betekenis gereduceerde ervaring' (II 159), te weten de mechanica van Newton. Kant leert hoe alle 'echte ervaring' (II 162) in de structuur van de kennis ligt besloten; alleen ziet hij over het hoofd dat alle religieuze, filosofische, historische kennis 'haar enige uitdrukking in de taal' (II 168) heeft.

8 Direct bij iemand als Dilthey, indirect bij een Rickert, wiens conceptie van 'Wertbeziehung', het betrekken van de historische feiten op boventijdelijke waarden, het gevaar van historisch relativisme moet bezweren waar Dilthey zijns inziens de deuren voor opent. Maar hoe ervaren we waarden? In de beleving. Waarden blijven, ook al noemen we ze boventijdelijk, waarden voor ons. Nietzsche heeft hier de consequentie getrokken: waarden zijn machtsquantum. Benjamin houdt daarentegen vast aan Kants ideeënleer, die hij messianistisch omduidt.

9 Vgl. Heideggers 'Habilitationsschrift' uit 1915, *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, GA 1, 408. Vgl. Benjamin Br 88, 92.

10 Formeel gezegd houdt de 'Kehre' in de zijnsvraag een geschiedfilosofische wending in, waarbij het vragen 'inkeert' in de dimensie van de waarheid van het zijn, waaronder Heidegger het gebeuren verstaat van onttrekking en toeschikking van 'wereld', van epochale ontwerpen van openheid aangaande het zijnde. De noodzaak van een herneming van de zijnsvraag, in *Sein und Zeit* in termen van de vraag naar de zin van zijn, wordt dan verstaanbaar, niet meer vanuit de 'Zeitlichkeit' van 'Dasein' alleen, maar tevens en oorspronkelijker vanuit een 'Geschick' van het zijn zelf.

11 Benjamin: 'Niet de individuele levensstemming vormt de grondslag, maar een door de kunst bepaalde levenssamenhang' (II 107). Het enige waar het wat Heidegger betreft ten aanzien van Hölderlin op aankomt is, 'nuchter denkend in het gezegde van diens dichtkunst het ongesprokene te ervaren' (voor Heidegger 'de baan van de geschiedenis van het zijn'; Holzwege, Frankfurt a/M (Vittorio Klostermann) 1971, 252).

12 De expansie van de 'beleving' laat zich aflezen aan de toenemende snelheid waarmee het woord zich momenteel verbindt met andere woorden. Waar aanvankelijk nog alleen sprake was van 'geloofsbeleving' en eventueel 'kunstbeleving', spreken we nu ook van lichaamsbeleving, sportbeleving, studiebeleving, enz. Waar het woord 'belevingswereld' vanaf eind jaren zestig uitsluitend werd gebruikt met het oog op het kind, is ook dat vrij inzetbaar geworden, getuige een krantenartikel als 'De belevingswereld van de parlementariër'. De substantieven 'beleving' en 'belevenis' zijn in de jaren twintig in onze taal geïntroduceerd ter vertaling van het Duitse 'Erlebnis', dat zelf ook pas zo'n anderhalve eeuw oud is.

13 Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen (Neske) 1978 (1954) 83.

14 Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann, *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar 1989, 14.

15 Benjamin ontdekt de gedachte van de eeuwige terugkeer ook bij Blanqui, bij wie 'de infernale trekken' nog niet zijn weggestileerd (V 691).

16 Heidegger, *Über den Humanismus*, Frankfurt a/M (Vittorio Klostermann) 1975 (1949) 21.

17 Heidegger, *GA 65*, 127/128; vgl. *Nietzsche II*, Pfullingen (Neske) 1961, 21.

18 'Aan de schrik overgeleverd is het Baudelaire niet vreemd zelf schrik op te roepen' (I 616).

19 Evenals bij Heidegger, in diens analyse in *Sein und Zeit* van het 'Dasein' als een 'Sein zum Tode', meldt zich dit hogere zelf (traditioneel: de eenheid van de ziel) ook voor Benjamin in het zelf-besef ten overstaan van de dood (I 284); zij het dat Heidegger van het eigenlijke zelf, Benjamin van het morele zelf spreekt. Het is dan ook de vraag of Caygill in zijn studie (zie noot 6) de tijdsfiguur van de eigenlijkheid bij Heidegger wel zo ondubbelzinnig mag vereenzelvigen met die van de (niet leefbare) eigenlijkheid van het tragische bij Benjamin.

20 Elk heden, dus ook de tijd van de beleving. Vandaar dat Benjamin insisteert: 'De mode is de eeuwige terugkeer van het nieuwe.—Biedt desondanks niet juist de mode motieven die op redding wijzen' (I 677)? Op vergelijkbare wijze zet de latere Heidegger aan bij de techniek en werkt hij toe naar de ervaring van het wezen ervan als het reddende (Vorträge und Aufsätze, 32).

21 Vgl. 'Die Frage nach der Technik', in: Vorträge und Aufsätze, 9-40.

22 Zo kan Benjamin zich vinden in een vraagstelling van Carl Schmitt, die hij aldus formuleert: 'Welke politiek is sterk genoeg zich van de techniek als een middel te bedienen en haar een 'uiteindelijke zin' te verlenen' (VI 673)?

23 Aandachtsgebieden als het fenomeen van de technische reproduceerbaarheid (I 436 e.v.) zowel als de wijzen überhaupt waarop techniek de 'vormen van menselijke mededeling' (II 443) en de lichamelijke receptiewijzen transformeert, zijn bij Benjamin uiteindelijk ingegeven door zijn taalfilosofie.

24 II 218, V 781, VI 144. Vgl. Willem van Reijen en Norbert Bolz, *Walter Benjamin*, Kampen (Kok Agora) 1991, 101, 102.