



DE INTEGRITEIT VAN DE INTELLECTUEEL

Ter nagedachtenis van Walter Benjamin.

Walter Benjamin beëindigt zijn essay over het surrealisme met het beeld van een wekker die om de minuut zestig seconden lang rinkelt. Het essay verscheen in 1929 en droeg als ondertitel: "De laatste momentopname van de Europese intelligentsia". Ik kan de gevoelens die me begeleid hebben bij de opgave, een paar woorden ter nagedachtenis van Benjamin uit te spreken, nauwelijks beter uitdrukken. Toen ik me tijdens de voorbereiding van deze tekst opnieuw geconcentreerder met zijn werk bezighield, had ik inderdaad het gevoel dat een wekker onophoudelijk alarm sloeg: de aanwezigheid en tegenwoordigheid van Benjamin verwekte ononderbroken schokken in me en dwong me tot voortdurende waakzaamheid.

Het diepste contact tussen Benjamin en mij heeft te maken met de reflectie over de nooit opgeloste en zich tegen een oplossing verzettende dichotomie tussen het politiek gesecculariseerd radicalisme en de messiaanse utopie — Benjamins begrip van de "Jetztzeit" (het ogenblik) —, een begrip dat het homogene continuüm van het historische, de voorstelling van een oneindige vooruitgang, wil opblazen. In deze messiaans-marxistische tweespalt sta ik helemaal aan Benjamins kant, ben ik in feite zijn leerling. Net als hij kwam ik ook eerst via de Marburgse school van Hermann Cohen in direct contact met de idee van de complementariteit van religieuze en socialistische motieven. Maar net als Benjamin heb ik ook later ingezien, dat de weg van Cohens neokantianisme naar een slechte oneindigheid leidt.

De joodse assimilatie met het filosofische liberalisme (met of zonder socialistische kleur) was des te meer uitzichtloos, als het spirituele liberalisme in Duitsland altijd iets vreemds gebleven is.

Net als de Duitse universiteit en later de fascistische staat Benjamin verdreef, heeft hij vanaf het begin nooit vrede gesloten met de instellingen van het cultuurbedrijf. Is het een anticiperend inzicht, dat de eerste instelling waarmee hij in contact kwam, de schoolbank, hem de wet van zijn leven liet vermoeden? In het hoofdstuk "Wintermorgen" van zijn boek "Berliner Kindheit im 19. Jahrhundert" staat het: "Toen ik daar (op school) aangekomen was, kwam ook door het contact met mijn lessenaar die hele vermoeidheid, die net verdwenen scheen, tien keer sterker terug. En daarmee de wens, te kunnen uitslapen. Ik heb die wens wel duizend keer gehad, en later werd die ook echt vervuld. Maar het duurde nog lang, vóór ik die vervulling daarin herkende, dat de hoop die ik gekoesterd had, op een betrekking en een zekere broodwinning telkens vergeefs geweest was."

In een brief van 13 juli 1938 aan Scholem zegt Benjamin over Kafka: "Om Kafka's gestalte in haar zuiverheid en de haar eigert schoonheid te waarderen, mag men één ding nooit uit het oog verliezen: het is de gestalte van een mislukkeling." Niet alleen in de tragische betekenis, dat hij nog geen vijftig jaar oud zijn leven uitwist (vindt hier de wens uit de kindertijd, te kunnen uitslapen, zijn tragische vervulling?), maar ook in de positievere betekenis, dat in het leven en werk van Benjamin het lijden van het schepsel, waarover hij in zijn belangrijkste boek gesproken heeft, voortdurend gereproduceerd wordt. Het kan niet vastgesteld worden, en het is ook vandaag om het even, in hoeverre de mislukking bewust of halfbewust door Benjamin uitgelokt werd en in hoeverre het door de historische ruimte, waarin hij moest leven en werken, bepaald werd. De Eerste Wereldoorlog, de inflatie, de verdrijving, de ballingschap en de gevangenschap in Frankrijk: deze feiten tekenen de historische context duidelijk genoeg. Maar voor het motief van de mislukking blijft zijn integriteit als intellectueel beslissend. Nooit kon hij ertoe besluiten, een burgerlijk beroep te kiezen. Wat voor beroep had Benjamin eigenlijk? Had de geschoolde en niet zo geschoolde bourgeoisie boosaardig kunnen vragen. Zelfs de pogingen die hij in dit opzicht ondernomen heeft, zijn niet erg geloofwaardig, en hij heeft er wellicht zelf ook niet helemaal aan geloofd. Op de wens van zijn vader, dat hij zich in het zakenleven zou vestigen, is hij helemaal niet ingegaan. De habilitatie is mislukt; nooit geraakt hij aan een vaste betrekking als redacteur bij de "Frankfurter Zeitung" of ook in

andere uitgeverijen; ten slotte mislukt ook de poging om een betrekking te krijgen aan de universiteit van Jeruzalem. Het idee van emigratie was bij hem trouwens nooit zonder ambivalentie. Zo had hij bijvoorbeeld sinds 1933 zijn emigratie naar Jeruzalem telkens opnieuw aan Scholem beloofd en telkens opnieuw uitgesteld. Hij is tot op het laatste ogenblik in Frankrijk gebleven. Uit de brieven aan Adorno en Horkheimer wordt het duidelijk, dat hij het Passagen-werk als een verplichting aanzag die hij alleen in Europa, eigenlijk alleen in Frankrijk, tot een goed einde kon brengen. Zou de enige toevlucht, waartoe hij eindelijk besloten scheen, het thuis dat hem wenkte, het lidmaatschap aan het Institut für Sozialforschung, de tot in de laatste details voorbereide emigratie naar de USA en de vestiging bij ons in New York, zou dat een bevredigende oplossing voor hem geweest zijn? Hij heeft het nooit beleefd. Welke wrede allegorie van de mislukking!

Als er voor Benjamin een noodlot bestond, is het dat van de radicale intellectueel in de Weimar Republiek en dat wat daarna kwam. Hijzelf heeft allerduidelijkst ervaren, niet alleen aan zijn persoon maar ook in zijn theoretisch-politieke analyse van de intellectueel, dat het geïdealiseerde begrip van de "freischwebende" (niet-gebonden, losstaande) intelligentsia, dat toen in de versie van Karl Mannheim modern was, weinig steek hield; dat hetzelfde gold voor de zogenaamde klasseloze intellectueel, maar ook voor de "organische" intellectueel in de betekenis van Gramsci of de zogenaamde intelligentsia (Benjamin hield helemaal niet van dat woord). Hij wist dat de intellectueel in een bittere betekenis van het woord zonder tehuis (heimatlos) is. Hij heeft dat als Duits intellectueel aan den lijve ervaren en hulde gebracht aan Frankrijk, op wiens intellectualiteit hij rekende. In een korte notitie in de "Literarische Welt" zei hij in 1927 het volgende over "De vereniging van vrienden van het nieuwe Rusland in Frankrijk": "De problematiek in de situatie van de intellectueel, van waaruit hij zelf zijn bestaansrecht ter discussie stelt, terwijl de maatschappij hem tegelijkertijd de bestaansmiddelen weigert, is in Frankrijk zo goed als onbekend. De kunstenaars en schrijvers hebben het misschien niet beter dan hun Duitse collega's, maar hun prestige is onaangetast. In één woord: ze kennen een zwerende situatie. Maar in Duitsland zal er binnenkort geen enkele meer kunnen bestaan, zonder dat zijn stellingname (die van een intellectueel dus) verregaand zichtbaar is." In zijn programma-

tische essays over de Franse intellectuelen, als bijvoorbeeld in het aan het begin geciteerde werk over het surrealisme of in het artikel "Over de hedendaagse sociale positie van de Franse schrijver", dat eerst in ons tijdschrift (Zeitschrift für Sozialforschung) verscheen, heeft Benjamin kritiek uitgebracht op de restauratiepogingen, om de intellectuelen een onafhankelijk statuut zonder engagement te verzekeren en heeft daartegenover radicale politiserende ervaringen beklemtoond. Men moet de paradoxe bepalingen "onaangetast" en "verregaand zichtbaar" samen denken. Met het tweede begrip is de uitnodiging tot politieke stellingname aangeduid, met het eerste het vasthouden aan de integriteit van de intellectueel. In de crisissituatie blijft de intellectueel slechts "onaangetast", integer, als hij zich niet in de ivoren toren van boventijdse waarden terugtrekt, maar stelling neemt.

"Onaangetast" is inderdaad een "mot juste" voor Benjamins stelling als intellectueel. Achter zijn hoffelijkheid verbergt zich de eigenzin van het engagement, dat zelfs de hoffelijkheid als wapen gebruikt. In de delicate elegantie van zijn optreden en de stijl van zijn brieven laat hij de ontvanger en gesprekspartner weten, dat er grenzen getrokken werden die geen aantasting van de integriteit toelaten. Hij heeft de prijs daarvoor moeten betalen. Mag ik eraan herinneren, hoe juist de intellectuele markt in het Westen en het Oosten van Europa de bedoelingen van Benjamin begrepen heeft. Ondanks haar liberaliteit en haar occasionele gastvrijheid voor het avant-gardistische weigerde de Frankfurter Zeitung de publikatie van het polemische essay "Linkse Melancholie", waarin Benjamin afrekende met de valse radicalen. Voor hem was hun radicalisme niets dan gespeeld "links theater" voor de consumptie van de geschoolde burgers, die zich via een plaatsvervangend radicalisme van de echte politieke en morele problemen van de maatschappij distancieerden, als ze aan de theaterkassa's en in de boekhandels hun tot niets verplichtend boetegeld betaalden.

Met de andere kant had Benjamin een gelijkaardige ervaring: de verminking, dus in feite de weigering, van zijn prachtig Goethe-essay in de Sovjet-Encyclopedie, dat door zijn radicalisme ondraaglijk was voor de manipulatieve cultuurpolitiek van de Sovjets, spreekt boekdelen. Was hij een pariah? De voddenvverzamelaar, waarover Benjamin een en ander te zeggen heeft, kent geen verkleeding, geen rollenspel. De voddenvverzamelaar is zoals

hij is, gestigmatiseerd en toch onafhankelijk — niemand kan hem zeggen wat te doen. Wat hij opgegeven heeft, en wat de maatschappij hem nooit zou toestaan, is mimicry, het goede maatjes worden met de sterkere bataillons en de sociale bovenmacht. Voor mijn begrip is mimicry een van de scherpzinnigste categorieën om het valse te karakteriseren — het valse bewustzijn, de valse politiek, de valse pogingen om een schuilplaats te vinden. Denken we aan die passage in de bespreking van een dichtbundel van Kaestner, de aanleiding tot het essay "Linkse Melancholie", waarin Benjamin in één adem de feodale mimicry van de reserveluitenant in het Keizerrijk en de "proletarische" mimicry van de degenererende "linkse" intellectuelen vastspijkt. De reserveluitenant van de bourgeoisie, die na de Eerste Wereldoorlog verpletterd wordt en die in het Nazirijk een vergeefse heropstanding wil vieren; de linkse melancholiker, die zijn comfortabele honoraria bij de burgerlijke pers gaat halen, en tegelijkertijd probeert de sympathie van de radicalen op internationaal gebied te bewaren en die ten slotte totaal machteloos in de heksenketel van de jaren dertig ondergaat, staan heel ver van het mislukken van Benjamin en diens Angelus Novusblik op het puinenveld van de geschiedenis. Benjamin blijft aan de kant van de marginaliteit, van de negativiteit, hij blijft de randfiguur, die weigert mee te doen. In dit vasthouden aan het neenzeggen — "het zout van de negatie" — zoals hij het in zijn essay over George genoemd heeft — wordt hij (zo zou ik willen zeggen) tot de esoterische gestalte van de intellectueel. Het meeste wat sociologisch, antropologisch of cultuurpolitiek over de intellectueel gezegd werd, verdwijnt vóór de gestalte van Benjamin, die precies dat is, wat intellect moet zijn: onafhankelijkheid. Daarom is elke poging, hem tot een formule te reduceren om zich synthetisch goed te voelen, tot mislukken gedoemd, of men hem nu ijverig opeist voor het messianisme of het jodendom of het marxisme of het surrealisme. Om een passende uitdrukking van Martin Luedke te gebruiken, blijft het bij het "verschil", bij de eigenheid en eigenaardigheid, bij het onophoudelijke zoeken; het blijft bij de onverbiddelijk treurende blik.

Dat kan je heel precies lezen in het essay over Karl Kraus. Kraus heeft op een niet erg vleiende manier het essay als een psychoanalytisch portret van hemzelf afgewezen. Maar Benjamins essay is in feite autobiografisch van inspiratie: een getuigenis voor marginaliteit en tegen mimicry, een getuigenis van de

onverbidelijkheid van het altijd waakzame gerecht, een dagdelijks Laatste Oordeel. Jammer dat Kraus het niet begrepen heeft.

In dit essay staan de volgende woorden over Kraus: "Hij klaagt het recht in zijn substantie aan. De aanklacht gaat over het hoogverraad van het recht aan de rechtvaardigheid." De taalspanning tussen "recht", "rechtvaardigheid", "gerecht" is beslissend voor Benjamin. Ik kan dat misschien duidelijker maken door twee citaten. Het eerste is het woord van Schiller dat tot vervelens toe geciteerd werd: "De wereldgeschiedenis is het wereldgerecht." (Die Weltgeschichte ist das Weltgericht) en het andere is van Ibsen: "Dichten betekent rechtszitting houden, rechtszitting over zichzelf." Noch de formulering van Schiller noch die van Ibsen kunnen voor Benjamin aanvaardbaar zijn: ze worden dialectisch overwonnen. Als de wereldgeschiedenis het wereldgerecht is (en Hegel gaat akkoord), dan hebben de overwinnaars niet alleen de buit veroverd, maar zelf ook recht gesproken. Het is een prachtige formulering van Benjamin, dat "de geschiedenis altijd door de overwinnaars geschreven werd." Schillers burgerlijke idealisme, volgens welke het wereldgerecht het laatste woord zal spreken, maar alleen als "idee", heeft zich altijd "tragisch" – zoals dat heet – met het voortbestaan van de burgerlijke maatschappij laten verzoenen. Dat bedoelen ook Max Horkheimer en Herbert Marcuse met het begrip van de affirmatieve cultuur. Natuurlijk is het woord van Ibsen een aanklacht tegen de ideologie van het individu in de burgerlijke individualistische maatschappij. Maar door het feit dat het dichten en de dichter een rol toegewezen krijgen, waarin als het ware autonome menselijke existentie wordt ingeoeffend en de passieve toeschouwer of lezer als recipiënt mede van de schuld verlost wordt, wordt de monadologie van de klassenmaatschappij niet veroordeeld, laat staan revolutionair overwonnen.

Burkhardt Lindner, aan wie ik een eerste versie van deze voordracht getoond heb, schreef me ter aanvulling: "Benjamin's gebruik van *het gerecht* staat radicaal tegenover *het recht*. Hij uitte kritiek op het zogenaamde positieve recht als rechtvaardiging van heerschappij en macht, die slechts bij vergissing aanspraak op rechtvaardigheid maakt. Rechtvaardigheid moet de enkeling, het bijzondere gelden. Rechtvaardigheid is het doorbreken van het messiaanse of ook het zuiverende profane geweld

van de revoluties. Overeenkomstig hiermee verwierp Benjamin ook de voorstelling van de wereldgeschiedenis als wereldgerecht. Slechts de revolutionaire onderbreking van de geschiedenis of het messiaanse afbreken ervan kan het repressieve continuüm afbreken en rechtspraak houden over dat wat voorbij is. De wereldgeschiedenis op zich is een bedrog, dat teleologisch op het vooruitgaan van de waarheid gericht is."

In het geschiedenisbegrip waarvan Benjamin de voorspreker is, verbinden zich motieven van het politieke radicalisme en het historische materialisme met het messiaanse element van het jodendom. Deze constellatie van radicalisme, messianisme en jodendom is wezensspecifiek voor Benjamin. In het materiaal voor de thesissen over het begrip van de geschiedenis vinden we uitspraken als de volgende: "Elk moment is dat van het gerecht over bepaalde ogenblikken die voorafgegaan zijn." Of: "Zonder een op een of andere manier van proeve van de klassenloze maatschappij blijft er van het verleden slechts een perversie (Geschichtsklitterung) over. Inzover neemt elk begrip van het heden deel aan het begrip van het Laatste Oordeel."

Hier wil ik nog eens ingaan op de betrekkingen tussen Walter Benjamin en de vertegenwoordigers van de Kritische Theorie. Pas laat zijn we ons bewust geworden van de verwantschap, die vaak tot gelijke formuleringen voerde. In het programmatistische essay van Max Horkheimer over "Traditionele en kritische Theorie", dat in 1937 in het "Zeitschrift für Sozialforschung" verscheen, staan de volgende woorden: "De intellectueel, die louter in opkijkende verering de creativiteit van het proletariaat verkondigt en zijn bevrediging daarin vindt, zich daaraan aan te passen en het te verheerlijken, ziet niet dat elk ontwijken van theoretische inspanning, die hij in de passieve instelling van zijn denken vermijdt, alsook van een temporaire tegenstelling tot de massa's waartoe het eigen denken hem zou kunnen voeren, deze massa's blinder en zwakker maakt dan ze moeten zijn." Bijna tien jaar vroeger, in 1929, schreef Benjamin: "De intellectueel neemt de mimicry aan van het proletarische bestaan, zonder daarom in het minste met de arbeidersklasse verbonden te zijn. Daarmee probeert hij het illusoire doel te bereiken, boven de klassen te staan, en vooral zich buiten de burgerlijke klasse te weten." En later, in zijn essay over ons Instituut in "Mass und Wert" (1938) citeert hij die passage uit het essay van Horkheimer

en voegt hij eraan toe: "Niet de verheerlijking van het proletariaat kan de imperiale nimbus verjagen, waarmee de aspiranten van het Duizendjarige Rijk zich omgeven hebben. In dit inzicht is het onderwerp van een kritische theorie van de maatschappij al aangeduid." Net als wij moest Benjamin doorheen het pijnlijke proces gaan, theoretisch en emotioneel te bekomen van de ontgoochelingen, die ons de geschiedenis van de Sovjetrepubliek en de communistische beweging van het midden van de twintiger jaren bezorgd hadden. Zoals ik het vroeger al eens geformuleerd heb, voelden wij dat niet wij de revolutie verlaten hadden, maar dat de revolutie ons verlaten had. Zo ontstond dan de ongelukkige situatie, waarover Juergen Drews in een bespreking van de correspondentie van Benjamin en Scholem zegt: "Het wrede dilemma, bij welke denkcategorieën en bij welke historisch naar de toekomst wijzende groep de antifascistische intellectueel dan wel oriëntatie kon vinden, was vanaf 1930 het centrale probleem voor Benjamin". Het was het centrale probleem voor ons allemaal.

Hier wordt nog eens duidelijk, dat en waarom Benjamins oorspronkelijke vertrouwen in het neokantianisme van Marburg, dat probeerde het moraalsysteem van Kant met een socialistische vooruitgangsopvatting te verbinden, ten slotte moest mislukken. Daar ik zelf, ongeveer tien jaar later, een gelijke ontwikkeling doorgemaakt heb, ben ik vandaag nog biezonder aangedaan van datgene wat Benjamin daarover te zeggen heeft. Er is een passage in de ontwerp teksten voor de thesissen "Over het begrip van de geschiedenis" die ik al eerder geciteerd heb, waarin Benjamin de kritiek op het neokantianisme met zijn kritiek op de sociaal-democratie verbindt — gekoppeld aan het begrip van de lege oneindige vooruitgang, aan de uiteindelijk quietistische houding van de gemiddelde sociaal-democraat. Daartegenover stelt Benjamin zijn eigen overtuiging van de altijd wachtende tegenwoordigheid van de messiaanse vonk. Hij zegt: "In de voorstelling van de klassenloze maatschappij heeft Marx de voorstelling van de messiaanse tijd gesecculariseerd. En dat was goed. De miserie begint op het moment dat de sociaal-democratie deze voorstelling tot een "ideaal" verhief. Dit ideaal werd in de neokantiaanse leer als een "oneindige opgave" gedefinieerd. En deze leer was de schoolfilosofie van de sociaal-democratische partij... Nu de klassenloze maatschappij eenmaal als een oneindige opgave gedefinieerd was, werd de lege en homogene toekomst omzeggens

in een antichambre veranderd, waarin men met meer of minder gelatenheid op het intreden van de revolutionaire tijd kon wachten. In werkelijkheid is er geen enkel ogenblik, dat *zijn* revolutionaire kans niet met zich meebrengt.

Vroeger al had Benjamin van de noodzakelijkheid gesproken, het neokantianisme te overwinnen, en wel in de betekenisvolle korte recensie uit 1929, die hij "Boeken, die levend gebleven zijn" noemt. Hij spreekt onder meer over Lukacs' "Geschiedenis en Klassenbewustzijn" en zegt over Franz Rosenzweigs "Stern der Erloesung": "Een systeem van joodse theologie. Merkwaardig als het werk zelf is zijn ontstaan in de loopgraven van Macedonië. Zegevierend doorbreken van Hegels dialectiek in Herman Cohens 'Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.'" (Religie van de Rede uit de bronnen van het jodendom). Hier treffen we nog eens het derde element aan, waarover ik sprak — het joodse naast het messiaanse en het politieke. Het joodse element dat velen van ons lange tijd niet als essentieel voor onze ontwikkeling erkend hebben. Dat moet achteraf gecorrigeerd worden. Benjamin in zijn tijd, net als ik in de mijne, stelden ons in protest tegen het ouderhuis voor positieve joodse invloeden open — Benjamin door zijn ontmoeting met Scholem, en ikzelf door de vriendschap met de charismatische rabbi Nobel, de kring van Buber en Rosenzweig en het Joodse Leerhuis, iets wat later ook voor Benjamin belangrijk werd.

Het utopisch-messiaanse motief, dat diep in de joodse metafysiek en mystiek gegrondvest is, heeft voor Benjamin en zeker ook voor Ernst Bloch of Herbert Marcuse, en ook voor mij, een belangrijke rol gespeeld. Tijdens zijn latere jaren, toen hij zich voor mijn smaak een beetje te veel met concrete religieuze symboliek bezighield, heeft Horkheimer vaak daarover gepraat (en hier ga ik volledig met hem akkoord), dat het joodse geloofsartikel, volgens welke de naam van God niet genoemd en zelfs niet geschreven mag worden, behouden moet blijven. De naam van God — hij is nog niet vervuld — wellicht wordt hij nooit vervuld. Wij hebben niet het recht te bepalen of, wanneer en hoe hij voor de anderen die na ons komen zal vervuld worden. Ik geloof dat het essentiële dat ons zo heeft doen schrikken in het praktische socialisme de voorstelling is dat je voor een ander plannen mag maken. Het moment van het wellicht onbereikbare, van het onnoembare, dat echter de hoop bevat, dat het uiteinde-

lijk ooit zal genoemd en bereikt worden, deze voorstelling is echt joods, en is beslist een motief in mijn denken zoals het ook in het denken van mijn vrienden was, — in elk geval voor Benjamin, een lichtend voorbeeld voor de onvervreembare verplichting tot hoop, die ons "slechts omwille van de hopelozen" gegeven blijft.
