

Walter Benjamin: Inzicht en ervaring

Verslag van een onderzoek naar de epistemologische denkbeelden
van Walter Benjamin

Student: Peter Dols
Studentnummer: 3409953
Begeleider: Dr. Jan Vorstenbosch
2^o beoordelaar: Dr. Ernst-Otto Onnasch
Datum: 19 augustus 2015

Academische Master Wijsbegeerte Universiteit Utrecht
Studiejaar 2014/2015

Inhoudsopgave

Verantwoording	3
1. Inleiding	4
vrienden -receptie-toe-eigening-deconstructie-openbaring-vraagstelling & these	
2. Kant	8
wetenschap-technologie-samenleving	
2.1. Uitgangspunt	8
affirmatief/destructief-Kants systeem-symbool/model-bourgeois-deconstructie	
2.2. Metafysische mythologie	12
empirisch bewustzijn-rudimentaire ontologie-corpusculair mathematisch wereldbeeld	
2.3. Ervaring en deductie	16
a priori metafysica-deductie uit ervaring-ervaren versus inzien van ervaring-taal	
2.4. Commentaar	21
verwachting/teleurstelling-doctrine/mythologie-hyperbolische extrapolatie-simulacrum	
2.5. Samenvatting	24
3. Inzicht	25
waarheid: het zijnde dat zich meedeelt	
3.1. Ideeën	25
schepping – geestelijk en talig wezen – ideeën/begrippen/fenomenen – inadequatie – messianisme – waarheid/schoonheid/goedheid – zondeval – goed en kwaad – gezwets	
3.2. Kritiek	29
Kant/Horkheimer/Benjamin - het onzegbare – idee en inhoud – kritiek en commentaar – lectuur – toe-eigening – gedeobjectiveerd gezegde – immanente kritiek – waarheid en inzicht – Scholastisch traktaat	
3.3. Gelijkenis	36
natuurlijke gelijkenissen – niet zintuiglijk – astrologie – taal als gelijkenisverzameling – idee als taalconfiguratie	
3.4. Samenvatting	38
4. Ervaring	40
proces – leer –openbaring	
4.1. Waarneming	40
oppervlak – teken – configuratie – lezen – betekenen en duiden – transcendentaal bewustzijn	
4.2. Structuur	43
theologie en materialisme – beklijven – configurerende configuratie – geheugen – Bergson/Proust/Freud – vertalen en lezen	
4.3. Context	47
collectief wereldbeeld – Baudelaire – gedenken – individu en gemeenschap – ambacht en arbeid – vervreemding – systeem en massa – nieuwe barbarij en valse profeten	

4.4. Lehre	53
inzicht impliceert ervaring – overlevering en traditie – opvoeding en vrijheid – education permanent – studie en openbaring – messianistische belofte – oorsprong en oorsprongsfenomeen	
4.5. Samenvatting	57
5. Conclusie	59
verhalend beeld – Kant – ideeën – waarheid – geestelijk en talig wezen – transcendentaal bewustzijn – individueel en collectief – ervaringsarmoe – valse profeten – kritiek en Lehre – archeologie – hermeneutiek – model en religie	
Bronnen	62

Verantwoording

Deze studie is eclecticisch maar niet willekeurig fragmentarisch. Ik heb gebruik gemaakt van de autoriteit van systematiserende secundaire literatuur waarbij naast een aantal academische proefschriften vooral het *Handbuch Benjamin* (Lindner c.s.), *Benjamins Begriffe* (Opitz & Wizisla) en Tiedemans *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* goede diensten hebben bewezen. Op geleide van daar gevonden aanwijzingen heb ik oorspronkelijke teksten en brieven van Benjamin bestudeerd en met elkaar vergeleken en kennis genomen van aanvullende secundaire literatuur.

Er waren circa vier gesprekken met mijn begeleider Dr. Jan Vorstenbosch die het mij niet gemakkelijk maakte in het verdedigen van Benjamins positie ten opzichte van Kant, maar die daardoor eens te meer stimulerend was en uitnodigde tot filosofische verdieping. Circa halverwege het project hadden Jan en ik een inspirerend overleg met Prof. Dr. Henri Bloemen van de KU Leuven en Prof. Dr. Ton Naaijken van de Universiteit Utrecht, beide tevens directeur van het Expertisecentrum Literair Vertalen. Het was toen nog de bedoeling Benjamins theorie van ervaring te bestuderen op basis van zijn taalfilosofische teksten. Later kwamen filosofisch systematisch vooral Benjamins kennistheoretische teksten in beeld. Dat is het perspectief van het onderzoek geworden. In de laatste fase werd een conceptversie van de eindtekst voorgelegd aan de tweede beoordelaar Dr. Ernst-Otto Onnasch en ampel besproken in een begeleidingsgesprek. Ernst-Ottos kritiek op het hoofdstuk over Kant deed mij inzien dat het een hachelijke taak is in één beweging Benjamins kritische interpretatie van Kant uiteen te zetten en tegelijk een faire goed beargumenteerde interpretatie van Kants kennisbegrip te geven. Om die reden handelt het Kant-hoofdstuk niet langer over Kant maar over Benjamins interpretatie van Kant. Mijn eigen interpretatie van Kants kennistheorie komt aan bod voor zover dat dienstig is aan het inzichtelijk maken van Benjamins Kant-interpretatie.

Sommige lezers van de conceptversie merkten op moeilijk onderscheid te kunnen maken tussen delen van de tekst waar ik zelf aan het woord ben danwel ik iemand anders aan het woord laat. Alle tekst is mijn tekst; waar ik inhoud leen of overneem van anderen vermeld ik de bron; waar ik citeer is dat aangegeven met aanhalingstekens.

1. Inleiding

Zonder de bemoeienis van Theodor W. Adorno (1903-1969), diens vrouw Gretel Karplus (1902-1993) en Gershom Scholem (1897-1982) zou Walter Benjamin (1892-1940) waarschijnlijk een marginale voetnoot in de intellectuele geschiedenis van de 20^e eeuw zijn gebleven, als *homme de lettres*, maar obscure¹ broedschrijver en armoedzaaiër zonder veel aanzien, wetenschappelijk noch maatschappelijk. Zijn vrienden initieerden in de jaren 50 van de vorige eeuw de postume uitgave van Benjamins werk en brieven. Adorno en Scholem stonden ook aan de wieg van de wetenschappelijke uitgave van Benjamins *Gesammelte Schriften* door Rolf Tiedemann (1932) en Hermann Schweppenhäuser (1928-2015) tussen 1972 en 1991 bij uitgeverij Suhrkamp.

Bij leven publiceerde Benjamin vier boeken², talloze kranten- en tijdschriftartikelen in opdracht, vertalingen en presentaties voor de radio. Daarnaast omvat zijn werk een groot aantal niet gerealiseerde plannen voor publicaties, brieven en een omvangrijk archief³ van fragmentarische aantekeningen, waarvan een deel het zeer omvangrijke archief dat hij vanaf 1927 aanlegde voor het *Passagenwerk*.⁴ De receptie en duiding van Benjamin als filosoof is essentieel en noodzakelijk een reconstructie uit zijn nalatenschap van tijdens zijn leven gepubliceerd en ongepubliceerd werk. Gegeven de zeer uiteenlopende onderwerpen waarover hij schreef, de dubbelzinnigheid, verdektheid en esoterie van zijn taalgebruik en niet in de laatste plaats zijn terughoudendheid in het innemen van definitieve standpunten is het niet alleen moeilijk Benjamin uit te leggen maar is hij ook een dankbaar object van interpretatieve toe-eigening gebleken. De links progressieve studentenbeweging van de jaren zestig eigende zich Benjamin toe als maatschappijkritisch communist en verweet tegelijkertijd Adorno dat die zich de intellectuele nalatenschap van zijn vriend had toegeëigend ter adstructie van zijn eigen sociaal politieke en filosofische doelstellingen. Na de jaren zestig werd Benjamins werk we-

¹ Onder Benjamin-geleerden bestaat discussie over Benjamins bekendheid en reputatie tijdens zijn leven. Enerzijds was hij een gevraagd auteur bij gerenommeerde tijdschriften zoals de *Frankfurter Zeitung* en *Die literarische Welt* en hij trad regelmatig op voor de radio. Anderzijds was hij niet een bekende publieke figuur en was zijn oeuvre te fragmentarisch om bekendheid op te wekken. (Küpper & Skandries 17)

² *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1919, afstudeerproefschrift), *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925, bedoeld als Habilitationsschrift), *Einbahnstrasse* (1926), *Deutsche Menschen* (1936 onder pseudoniem Detlef Holz) (Küpper & Skandries 17)

³ Benjamin hield een archief van persoonlijke aantekeningen, notities en bronmateriaal bij. Van veel van zijn teksten stuurde hij een kopie naar Gershom Scholem in Jeruzalem, die een soort schaduwarchief bijhield, dat thans wordt beheerd door de *Jewish National and University Library* in Jeruzalem. Toen Benjamin in 1934 naar Parijs in asiel ging moest hij zijn archief in Berlijn achterlaten. Dat archief doorstond de tweede wereldoorlog en inbeslagname door de Russische bezetter. In 1957 werd het overgedragen aan het *Deutsche Centralarchiv* van de DDR dat het in 1972 overdroeg aan het *Zentralarchiv der Künste* van de DDR. Op grond van eigendomsrechten werd het Benjaminarchief in 1996 opgeëist en verkregen door het Theodor W. Adorno Archiv in Frankfurt. Het archief dat Benjamin opbouwde in Parijs en bij zijn vlucht in 1940 moest achterlaten, werd op zijn wens met hulp van zijn zus Dora en een advocaat naar Adorno in de Verenigde Staten gestuurd. Adorno en zijn vrouw Gretel vulden dat archief nog aan. (Marx, U. 15, 16)

⁴ Benjamin werkte van 1927 tot 1940 met tussenpozen aan het *Passagenwerk* dat als zodanig onvoltooid is gebleven. Met het werk beoogde Benjamin Parijs als hoofdstad van de 19^e eeuw en daarmee het idee van de nieuwe tijd te documenteren. Het geordende archief verscheen in 1982 als boek V in twee delen van de *Gesammelte Schriften*.

tenschappelijk geïnterpreteerd vanuit de kunsttheorie, de geschiedenisfilosofie, de taalfilosofie en de wetenschapsfilosofie. Er is een zeer omvangrijk corpus van (soms nogal extreme) Benjamin-interpretaties gegroeid. (Küpper & Skandries 17-56) Benjamin wordt methodisch veelal geduid als wegbereider van het *postmodernisme*, en zijn radicale kritiek en (vertaal)theorie als *deconstructivisme* avant la lettre. (ibidem 39-42)

Benjamin is interessant als filosoof van de 20^e eeuw vanwege de dualiteit van zijn antipositivisme bij gelijktijdige omarming van de moderniteit. Moderniteit is bij Benjamin de actualiteit van het moment (*Jetztzeit*) met de wegen die vandaaruit kunnen worden gegaan. Die wegen zijn niet – zoals het positivisme veronderstelt – voorgeschreven, noodzakelijk en onvermijdelijk, maar mogelijk, avontuurlijk, onzeker, ongemakkelijk en vervuld van hoopvolle belofte tegelijkertijd. De hoopvolle ‘messianistische’ belofte is gericht op de openbaring van waarheid en schoonheid.⁵ Hoe de weg is aan te vatten kan worden begrepen en geleerd uit traditie en ambitie.

Benjamin plaatste zijn filosofische ambitie nadrukkelijk in de filosofische traditie na Kant maar hij zette zich nog nadrukkelijker tegen Kant af. In het in 1917/18 geschreven *Über das Programm der kommenden Philosophie* (II, (1) 157-171) vatte hij de strekking van zijn filosofische project samen in onderstaande hermetische, schijnbaar circulaire zin.

*Auf Grund des Kantischen Systems einen Erkenntnisbegriff zu schaffen dem der Begriff einer Erfahrung korrespondiert von der die Erkenntnis Lehre ist.*⁶ (II (1) 168)

En hij voegde daaraan toe, dat zo’n filosofie eigenlijk zou zijn aan te duiden als theologie maar dat zij voor zover zij historisch filosofische elementen insluit boven de theologie zou zijn geplaatst. Dit standpunt inzake de verhouding tussen filosofie en theologie – dat wil zeggen de theologie in dienst van de filosofie – herhaalde Benjamin in 1940 als eerste these in *Über den Begriff der Geschichte*. (I (2) 691)⁷

In dit werkstuk onderzoek ik de betekenis en toepassing van Benjamins filosofische ambitie door middel van de kritische analyse van bovenstaand citaat. Daartoe wordt voornamelijk geput uit Benjamins kennistheoretische teksten, met hoofdrollen voor Benjamins ‘doktorar-

⁵ “Aller Sinn, das Wahre, Gute, Schöne ist in sich selbst gegründet [...] daß es Wahrheit gibt, auch wenn alles bisher Gedachte Irrtum war.“ (II (1) 55)

⁶ Mijn vertaling: “Op basis van het Kantiaanse systeem een kennisbegrip te scheppen waarmee het begrip van een ervaring correspondeert waarvan het inzicht leer is.”

⁷ In de these stelt Benjamin de historisch-materialistische filosofie metaforisch voor als een als Turkse pop verklede schaakautomaat, die schaakt op meesterniveau. De pop wordt bediend door een ingenieur onder de schaaktafel verborgen onooglijke dwerg. De dwerg staat voor de theologie. “Sie [het historisch materialisme] ...”, zegt Benjamin, “... kann es ohne weiteres mit jedem aufnehmen, wenn sie die Theologie in ihren Dienst nimmt ...” (I (2) 693)

beit' *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (I (1) 7-122) en de *erkenntniskritische Vorrede* van zijn beoogde habilitatiewerkstuk *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. (I(1), 207-237)

Benjamins dictum wordt bekritiseerd, ter onderbouwing van de these, die luidt:

Uitgaande van Kants transcendentale begrippenapparaat ontwikkelde Benjamin een opvatting van inzicht en ervaring die radicaal verschilt van Kants kennisbegrip⁸.

De wereld van Kant bestaat uit algemene wetmatigheden en contingente incidenten. De wereld van Benjamin bestaat uit singuliere entiteiten. De ontologie van de dingen van de wereld is volgens Kant niet kenbaar. Volgens Benjamin zijn de dingen van de wereld kenbaar als talige wezens die de uitdrukking zijn van geestelijke wezens voor zover die in taal uitdrukbaar zijn. Kant baseert zijn kennisbegrip op het empirisch bewustzijn en daarmee op de subject – object verhouding. Benjamin gaat uit van het transcendentaal bewustzijn (het bewustzijn überhaupt) als locus van inzicht en ervaring. De subject – object verhouding en de onoverbrugbare scheiding tussen intra- en extra-mentale substantie wordt daardoor geëlimineerd. Uit het betoog komt tevens naar voren dat 'Erkenntnis' en 'Erfahrung' twee vormen van hetzelfde, namelijk bewustzijn⁹ zijn, en dat 'Lehre' Benjamins woord is voor 'openbaring'. Met die betekenissen is het aangehaalde citaat alles behalve circulair. Benjamins ambitie kan worden begrepen als het streven naar een gesecculariseerde openbaringsleer.¹⁰

Het betoog na deze inleiding volgt de in drie delen opgesplitste Benjamin-zin, namelijk: Kant, Inzicht en Ervaring. In het Kant-hoofdstuk (2) wordt Benjamins interpretatie van Kant uiteengezet, geadstrueerd en van commentaar voorzien. Kant is voor Benjamin bron, aanleiding en afzetpunt tegelijk en niet in het minst onderwerp van kritiek en deconstructie. Het hoofdstuk over Inzicht (3) handelt over ideeën die geestelijke wezens zijn. Ideeën zijn constitutief voor het zijn en zij verhouden zich middels begrippen tot de fenomenen. Inzicht is: door kritiek te verkrijgen openbaring van de waarheid van ideeën. Inzicht verloopt niet altijd via zintuiglijkheid. Niet zintuiglijke gelijkenis, geestverwantschap en talige figuraties en configuraties getuigen daarvan. Ervaring wordt in hoofdstuk 4 beschreven als bewustwording van ideeën in

⁸ In dit werkstuk worden de begrippen 'kennis' en 'inzicht' in het algemeen gebruikt als synoniemen. Soms worden zij gebruikt in verschillende betekenissen, zodanig dat 'inzicht' betrekking heeft op a priori weten en 'kennis' op a posteriori weten. Waar dat verschillend gebruik het geval is wordt dat aangegeven.

⁹ Het begrip 'bewustzijn' werd volgens Metzinger voor het eerst in 1719 in het Duits gebruikt door Christian Wolff (1679-1754) - die zich baseerde op Descartes - in de betekenis van het Latijnse 'conscientia': een weten dat het denken begeleidt. Metzinger wijst erop dat het bewustzijn geen 'ding' is en dat het alleen betekenis heeft binnen een theoretisch raamwerk. In het geval van Kant en Benjamin is dat raamwerk Kants invulling van de transcendentale filosofie.

¹⁰ Vergelijk: Visser 1993, 40-59; Mertens 82, voetnoot 95; (Küpper & Skandries 35)

een proces van uitdrukken, lezen en configureren. Met betrekking tot de structuur en de context van ervaring komen bewuste versus onbewuste en individuele versus collectieve ervaring aan bod; tenslotte wordt het begrip ‘Lehre’ uiteengezet als een samenhangend proces van vorming en openbaring. In de conclusie (hoofdstuk 5) ten slotte wordt gesteld dat Benjamins werk kan worden gelezen als het verslag van kritische beschouwingen dat richting wijst naar de inhoudelijke vulling van een als openbaring begrepen kennisbegrip.

2. Kant

“*Auf Grund des Kantischen Systems ...*“

Uitgaande van Kants systeem, maar niet zonder fundamentele kritiek.

In dit hoofdstuk wordt uiteengezet hoe Benjamins kritiek op Kant wordt gelezen als kritiek op het positivisme, de empirische wetenschapsopvatting van zijn tijd en de ontwikkelingen in wetenschap, technologie en samenleving in de 19^e en vroege 20^e eeuw.

2.1. Uitgangspunt

Benjamin had groot respect voor Kant, getuige de kwalificaties die hij hem toedichtte, zoals: Kant staat qua diepte van inzicht op één lijn met Plato; Kants zoektocht naar zekerheid benaderde het geniale; de driegeleding van Kants systeem is van wereldhistorische superioriteit; (II (1) 157-171) Kants hoogste bepalingen van inzicht (de categorieën) moeten worden behouden. (VI 33) Benjamin zou Kant vereren, zo stellen bijvoorbeeld Visser en ook Mertens. Zij citeren beide uit een brief van Benjamin aan Scholem van 22 oktober 1917 waarin hij Kants werk voorstelt als “het worstelen van het denken van de openbaring zelf”.¹¹ (Mertens 230; Visser 44) Maar Benjamin liet Kant ook model staan voor de rationalistische, abstraherende filosofie van de Verlichting, het empirisme, het natuurwetenschappelijk wereldbeeld en de zelfgenoegzame bourgeoisie. De frase ‘Op grond van het Kantiaanse systeem ...’ heeft dan ook dubbelzinnige, enerzijds affirmatieve anderzijds destructieve connotaties.

Affirmatief is ten eerste Benjamins oriëntatie op de essentiële begrippen van Kants transcendentale filosofie, met name diens analyse van het transcendentale en het empirische bewustzijn.¹² Ten tweede beschouwde Benjamin Kants drie kritieken, van de rede, de ethiek en de oordeelskracht, als fundamentele onderscheidingen in de ideeënwereld.¹³ De Cauter stelt dat de drie belangrijkste thema’s van Benjamins werk: taal, geschiedenis en ervarings- en kunsttheorie zijn gebaseerd op de fundamentele Kantiaanse indeling: logica, ethiek en esthetiek. (De Cauter 60-64)

Destructief is Benjamins gebruik van Kant als symbolisch afzetpunt voor de filosofische sprong die hij zelf wilde maken. Hij bekritiseerde een naar het extreme getrokken interpretatie van Kants *Kritik der reinen Vernunft*, waarbij hij grote woorden zoals ‘mythologie’ en ‘waan-

¹¹ “... 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 Überlieferendes erfaßt (wie weit man ihn auch später umbilden müsse) weiß von Philosophie garnichts.“ (B 149-156, 55)

¹² Zie paragraaf 2.2.

¹³ “Die großen Gliederungen, welche nicht allein die Systeme, sondern die philosophische Terminologie bestimmen — die allgemeinsten: Logik, Ethik und Ästhetik —, haben denn auch nicht als Namen von Fachdisziplinen, sondern als Denkmale einer diskontinuierlichen Struktur der Ideenwelt ihre Bedeutung.“ (I (1) 213, 214)

zin' niet schuwde. Benjamin achtte Kant als het ware verantwoordelijk voor het positivisme¹⁴ waartegen hij zich teweer stelde, tenminste voor de geesteswetenschappen. (Finkelde 2011, 2) Benjamins weergave van Kants kennistheorie – opgetekend in het esoterische *Über das Programm der kommenden Philosophie* (II (1) 157-171) en in fragmenten¹⁵ - kan daarom niet worden gelezen, als had Benjamin de intentie tot een historisch-wetenschappelijke interpretatie van Kant. Veel meer lijkt het te gaan om Benjamins polemiserende visie op de empirische wetenschapsopvatting van zijn tijd, die hij een beetje ruw toeschreef aan Kant. Benjamins Kantkritiek wordt daarom in dit werkstuk opgevat als de omschrijving van de probleemstelling van zijn eigen filosofisch project en niet als een historisch-wetenschappelijke analyse van Kant.

Behalve het filosofisch motief zijn er aanwijzingen dat Benjamins polemische adressering van Kant nog andere bronnen had, namelijk dat hij Kant aansprak als symbolische (me-)grondlegger van de gevestigde orde. Ten eerste is er zijn kritiek op de traditionalistische burgerlijkheid van het milieu van zijn ouders, leraren en Wilheminsche elites.¹⁶ Ten tweede zijn scepsis en dedain over het academische milieu tenminste in Freiburg, Berlijn en München (Brodersen 47-52) maar ook zijn teleurstelling na het samen met Scholem bestuderen van Hermann Cohens boek *Kants theorie der Erfahrung*. (Ng 436) Ten derde zijn afwijzing van de nationalistische oorlogspropaganda en zijn afschuw van de grote, geciviliseerde, met technologie en wetenschap gevoerde wereldoorlog.¹⁷ Benjamins kritiek op de burgerlijke samenleving speelde een belangrijke rol in de receptie van zijn werk in de jaren zestig, als inspirator van de maatschappijkritiek van de linkse studentenbeweging. Volgens Habermas sloeg die interpretatie van Benjamins filosofische positie echter de plank mis.¹⁸

Het wezenlijke van zijn verhouding tot de door hem als verstikkend ervaren burgerlijk-traditionalistische omstandigheden van samenleving en wetenschap en hoe daarmee om te

¹⁴ Positivism: "A philosophical system recognizing only that which can be scientifically verified or which is capable of logical or mathematical proof, and therefore rejecting metaphysics and theism. [From French positivism, coined by the French philosopher Auguste Comte]" <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/positivism>, 22-07-2015

¹⁵ Van *Über das Programm ...* verspreidde Benjamin alleen enkele kopieën onder zijn vrienden. De tekst werd voor het eerst gepubliceerd in 1955 door de Adornos. De fragmenten werden in 1991 gepubliceerd door Tiedemann en Schweppenhäuser in Band VI van de Gesammelte Schriften.

¹⁶ Benjamin bekritiseerde het 'ervaringsbegrip' van de bekrompen burger, dat hij typeerde als de deprimerende knechting van fantasie, ambitie en levenslust. Daar tegenover stelde hij: "... het kennen van iets anders, dat niet door ervaring wordt gegeven of genomen: dat er waarheid bestaat, ook als alles wat tot nu toe werd gedacht vergissing was." (II (1) 54-56) Voor het eerst verschenen in 1913 in: *Der Anfang, Vereinigte Zeitschriften der Jugend*, 1908 – 1914; <http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de>

¹⁷ De oorlogspropaganda was een reden voor Benjamins breuk met Wyneken. Door zich terug te trekken, eerst in München, later in Bern ontliet Benjamin oproeping voor dienstplicht. Brodersen illustreert Benjamins anti-oorlogshouding met een citaat uit een open brief van Hans Reichenbach (1891-1953) – bevriend met Benjamin uit de Jeugdbeweging – aan Gustav Wyneken: "Ihr Alten, die ihr uns diese erbärmliche Katastrophe eingebracht habt, ihr wagt es überhaupt noch, uns von Ethik zu sprechen und unserem Leben zielen zu geben? Ihr, die ihr noch nicht einmal jedem in eurer Kulturgemeinschaft Lebenden das Recht auf persönliche Sicherheit vor den Raubtieranwandlungen seiner Mitmenschen sichergestellt habt, ihr habt das Recht verwirkt unsere Führer zu sein. Wir verachten euch und eure große Zeit." (Brodersen 84)

¹⁸ zie paragraaf 3.2.

gaan beschreef de 39 jarige Benjamin in het opstel *Der destruktive Charakter* (IV(1), 396-398). Daarin contrasteerde hij de ongemakkelijk levende, vernieuwende mens van het ‘destructieve karakter’ met de ‘etuimens’, die de gerieflijkheid zoekt in zijn met fluweel bekleedde foedraal. Het destructieve karakter kiest niet voor het gemak maar voor de strijd om de ongemakkelijke ruimte.

“Het destructieve karakter kent maar één devies: ruimte maken; maar een bezigheid: wegruimen. Zijn behoefte aan frisse lucht en vrije ruimte is groter dan alle haat.” (IV (1) 396) [vertaling PD]

“Het destructieve karakter ziet niets dat voortduurt. Maar net daarom ziet hij overal wegen. Waar anderen op muren of op bergen stoten, ook daar ziet hij een weg. Maar omdat hij overal wegen ziet, staat hijzelf altijd op het kruispunt. Geen ogenblik kan weten wat het volgende brengt. Het bestaande legt hij in puin, niet om het puin, maar omwille van de weg die er doorheen loopt.” (IV 398) [vertaling PD]

Het perspectief van Benjamins opstel over het destructieve karakter is terugkijkend op hoe zijn leven tot dan verlopen was. Maar de strekking van zijn woorden komt overeen met de in voetnoot 15 aangehaalde tekst die hij op zijn 21^e publiceerde in *Der Anfang*: “... ook als alles wat tot nu toe werd gedacht een vergissing was.”

Şölçün beschouwt Benjamins hang naar destructie van de gevestigde orde en diens model van kritiek als baanbrekend voor de deconstructieve¹⁹ wending in de Duitse essayistiek. Die wending is kritisch in dubbelzinnige betekenis: enerzijds sceptisch en anderzijds op zoek naar fundamentele kennis. (Şölçün 110) Het rigoureuze sceptische aspect van Benjamins kritiek op het bestaande, dat ten dienste staat van het scheppen van ruimte voor vernieuwing van kennisbegrippen en het scheppen van een nieuwe taal wordt evenzo gezien in de historisch-materialistische context van Benjamins relaties met Bertold Brecht (Yun 79-83) respectievelijk de religieuze context van zijn relatie met Karl Barth (Finkelde 2011, 3). Ook Benjamins politieke theorie wordt als deconstructivistisch geïdentificeerd. Zijn in 1921 geschreven opstel *Kritik*

¹⁹ Şölçün gebruikte in 1998 de term ‘deconstructie’ die volgens de filosofische overlevering in de jaren 60 van de twintigste eeuw werd gemunt door Jaques Derrida. Volgens Lawlor is Derridas terminologie terug te voeren op Heideggers ‘destructie’ in *Sein und Zeit*, maar vooral op Descartes’ deconstructie van het gebouw van oude zekerheden in de eerste meditatie van *Meditationes de Prima Philosophia*. (Lawlor: “He seems to have appropriated the term from Heidegger’s use of “destruction” in *Being and Time*. But we can get a general sense of what Derrida means with deconstruction by recalling Descartes’s *First Meditation*.”) Derrida heeft verschillende nogal ingewikkelde definities en omschrijvingen gegeven van wat hij met de term bedoelde. Een praktische handzame samenvatting lijkt te zijn: de principiële en permanente veronderstelling dat niets is wat het vanzelfsprekend lijkt, dat zulks niet noodzakelijk het geval is en dat al het mogelijke tegelijkertijd onmogelijk is en omgekeerd. (Vergelijk: Lawlor, paragraaf 5. Deconstruction)

der Gewalt (II(1), 179) werd in 1989 door Derrida ten voorbeeld gesteld voor het deconstructivistische denken over de mogelijkheid van rechtvaardigheid. (Küpper & Skandries 39-42) “*Auf Grund von ...*” moet in het geval van Benjamins filosofische ambitie wellicht meer dan letterlijk worden genomen. Die woorden verwijzen in dubbele betekenis niet alleen naar een basis waarop je voortbouwt, of het uitgangspunt vanwaar je verder gaat, maar ook naar ‘op de grond van’ of ‘in plaats van’ waarbij delen van het oude opzij worden gezet of zelfs vernietigd om plaats te maken voor iets nieuws. In de ook al in voetnoot 10 geciteerde brief van 22 oktober 1917 aan Scholem stipuleerde Benjamin de dubbelheid van zijn verhouding tot Kant: behoud van het wezenlijke van Kants systeem en verwerping van onmetelijk veel van Kants tekst.²⁰ De verwerping, zo stelt hij in *Über das Programm ...*, betreft Kants ervaringsbegrip. Kants lage ervaringsbegrip moet worden vervangen door een kennistheoretisch gefundeerd ‘hoger’ ervaringsbegrip, vergelijkbaar met dat van Kants tijdgenoten Mendelssohn²¹ en Garve²². (II, (1) 159, 160) In onderstaand citaat uit *Der destruktive Charakter* identificeert Benjamin het doel van de destructie-methode, als het hanteerbaar maken van situaties, waarbij ‘situaties’ lijkt te staan voor (filosofische) vraagstukken.

“Der destruktive Charakter steht in der Front der Traditionalisten. Einige überliefern die Dinge, indem sie sie unantastbar machen und konservieren, andere die Situationen, indem sie sie handlich machen und liquidieren. Diese nennt man die Destruktiven.” (IV (1) 398)

Volgens Sölçün is de geesteshouding van de deconstruerende essayist te begrijpen als “... de bewuste zweeftoestand tussen weten en twijfel ...” die als zodanig het teken is van diens “... soevereiniteit als schrijvend ik ...” (Sölçün 16) Het lijkt aannemelijk dat Benjamin zijn kritiek op Kants metafysica en ervaringsbegrip, die in de volgende twee paragrafen wordt toegelicht, formuleerde vanuit die geesteshouding, de attitude van de deconstruerende essayist, soeverein kritisch zelfdenkend, vervuld van ambities, overtuigingen en twijfels tegelijkertijd.

²⁰ “*Die tiefste Typik des Denkens der Lehre ist mir bisher immer in seinen Worten und Gedanken aufgegangen, und wie unermesslich viel vom Kantischen Buchstaben auch mag fallen müssen, diese Typik seines Systems, die innerhalb der Philosophie nur mit der Platos meines Wissens verglichen werden kann, muß erhalten bleiben.*” (B 1, 150 / 55)

²¹ Moses Mendelssohn (1729-1786); De mens, zo argumenteert Mendelssohn, is niet alleen verstand-, maar ook zintuiglijk wezen. Als hij zichzelf wil begrijpen, kan hij geen genoegen nemen met kennis over de vermogens van het verstand (de rede). Hij moet zich ook vertrouwd maken met zijn onverstandige (onredelijke) zinnelijke eigenschappen. Daar draagt de esthetica aan bij, stelt hij in *Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*: „*In den Regeln der Schönheit liegen die tiefsten Geheimnisse unserer Seele verborgen. Jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre*” (Segreff).

²² Christian Garve (1742-1798); Garve schreef als “essayist” vooral over praktische filosofie, aansluitend aan de Engelse empiristen en sensualisten (bijv. Hume, Shaftesbury). Hij opponeerde tegen Kant, die hij verweet een kloof te scheppen tussen de filosoof en de man van de wereld. Garve raakte in vergetelheid achter de overheersing van de kritische en de speculatieve filosofie en het dedain van de romantici voor de rationele geest. (Wölfel)

2.2. Metafysische mythologie

Kennis ontspringt volgens Kant uit twee bronnen. De eerste is de receptiviteit voor indrukken: het vermogen om voorstellingen te ontvangen. De tweede is de spontaniteit van de begripsvorming: de mogelijkheid door voorstellingen een object te kennen. (KZR B74) De verwerking van het ruwe materiaal van de zintuiglijke indrukken tot voorstellingen van objecten heet ervaring. (KZR B1) Ervaring is in Kants systeem de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van empirisch inzicht: “Gedachten zonder inhoud zijn leeg, aanschouwingen zonder begrippen zijn blind” (KZR B75)

Receptiviteit voor indrukken (de aanschouwing) is volgens Kant een vermogen van het empirisch bewustzijn. Het empirisch bewustzijn is het zelfbewustzijn in zijn receptieve hoedanigheid. Het zelfbewustzijn is zuiver bewustzijn dat zichzelf in de hoedanigheid van subject ervaart als in de tijd bepaald object: het bewustzijn dat zijnde subject, zich bewust is van zichzelf als zijnde object. Aan het empirisch bewustzijn is het subject dat zichzelf objecteert inherent. (KZR B275-277) Door ervaring te situeren in het empirisch bewustzijn heeft Kants ervaringsbegrip per definitie betrekking op de verhouding tussen een of ander subject en een of meer objecten. Dat is volgens Benjamin een metafysische definitie die in Kants kennistheorie is ingeslopen. De subject-object verhouding is – zo stelt Benjamin – een rudimentair ontologische gedachte. (II (1) 161)

Kant stelt dat hij a priori en in het algemeen niets kan zeggen over de aard en hoedanigheid van het ervarend-denkend subject, maar dat niet te min het singuliere geval van het ‘ik denk’ een ervaringsuitspraak is. Dat laatste doet hem eraan twijfelen of de identificatie van het denkende wezen louter deductie uit begrippen is. Maar hij verwerpt de logische deductie van het denkende wezen als zodanig niet, want hij kan geen fout in zijn redenering vinden.²³ De denkende instantie krijgt verschillende namen, zoals ‘der Verstand’, ‘die Vernunft’, ‘das Redewezen’ en ‘Vernünftige Wezen’, deels in verband met (subtiel) verschillende functionaliteiten.²⁴ Kant gaat er in algemene zin van uit dat over de ontologische aard van objecten alleen iets gezegd kan worden voor zover zij aan het verstand verschijnen. Dat is ook zo als het gaat om het object dat subject is. Ontologische uitspraken over het denkende subject zouden empi-

²³ “Denn dieses Ich ist das erste Subjekt, d. i. Substanz, es ist einfach usw. Dieses müßten aber alsdann lauter Erfahrungssätze sein, die gleichwohl ohne eine allgemeine Regel, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu denken überhaupt und a priori aussagte, keine dergleichen Prädikate (welche nicht empirisch sind) enthalten könnte. Auf solche Weise wird mir meine anfänglich so scheinbare Einsicht, über der Natur eines denkenden Wesens, und zwar aus lauter Begriffen zu urteilen, verdächtig, ob ich gleich den Fehler derselben noch nicht entdeckt habe.” (KrV A 398, 399)

²⁴ Verstand en Vernunft zijn gelijke basale capaciteiten betreffende het duidelijk kunnen onderscheiden en het trekken van rationale conclusies. Beide bestaan uit het vermogen te oordelen. Maar als men middelbaar oordeelt is dat een conclusie. (Eissler, Verstand) Je zou kunnen zeggen: Verstand is de onmiddellijke en Vernunft is middellijke functionaliteit van het denken.

risch wetenschappelijk of speculatief metafysisch moeten zijn. Empirisch wetenschappelijke (psychologische) uitspraken zijn niet mogelijk betreffende een object dat voor zichzelf geen bestaand wezen, voorwerp of substantie is.²⁵ Speculatief metafysische uitspraken zouden in Kants systeem louter lege denkbeelden zijn. Kant claimt ‘de zuivere rede’ louter logisch te analyseren en daarbij volledig te abstraheren van de ontologie van het ik.²⁶ Maar volgens Benjamin blijkt uit Kants beschrijvingen van de verschillende structurele aspecten van de rede en uit zijn betoog over haar onderscheiden functionaliteiten dat Kant wel degelijk, zij het onuitgesproken, vooronderstellingen over de ontologie van het denkende wezen hanteert. Volgens Martin wordt Kants dubbelzinnigheid over ‘wat het is dat denkt’ beschouwd als een van de grote aporieën van zijn kennistheorie. (Martin 253-258) Tiedemann stelt dat Kant de zuivere regels van het onderkennen (*Erkennen*) deduceerde uit de vermogens van het gemoed, waarvan de vooronderstellingen door de contemporaine psychologie werden bepaald. Dat is volgens hem een dogmatische rest in Kants systeem. (Tiedemann 26) Voor Benjamin was het evident: Kant had het zijns inziens gewoon over wezens met lijf en geest.

“Es ist nämlich gar nicht zu bezweifeln daß in dem Kantischen Erkenntnisbegriff die wenn auch sublimierte Vorstellung eines individuellen leibgeistigen Ich welches mittels der Sinne die Empfindungen empfängt und auf deren Grundlage sich seine Vorstellungen bildet die größte Rolle spielt.” (II (1) 161)

Benjamin's opvatting wordt gesteund door actuele interpretaties van de *Kritik der reinen Vernunft*: Kant doet het voorkomen alsof hij redeneert over schijnbaar zelfstandige, volledig geabstraheerde waarnemings- en denkvermogens, maar die kunnen praktisch niet anders worden gedacht dan als gesitueerd in mensachtige wezens of wezens met een vergelijkbare ontologische inrichting en (denk)psychologische structuur. Kants claim op het ervaringsmonopolie van het empirisch bewustzijn wordt binnen zijn eigen kennistheorie problematisch geacht omdat hij de denkende instantie niet zou kunnen afleiden uit de zuivere rede zonder een be-

²⁵ “Alle Modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich, sind daher noch keine Verstandesbegriffe von Objekten, (Kategorien) sondern bloße Funktionen die dem Denken gar keinen Gegenstand, mithin mich selbst auch nicht als Gegenstand, zu erkennen geben.” (KrV 407) “Also werden hierdurch Verstandeswesen zugelassen, nur mit Einschärfung dieser Regel, die gar keine Ausnahme leidet: daß wird von diesen reinen Verstandeswesen ganz und gar nichts Bestimmtes wissen noch wissen können, weil unsere reinen Verstandesbegriffe sowohl als reine Anschauungen auf nichts als Gegenstände möglicher Erfahrung mithin auf bloße Sinneswegen gehen und, sobald man von diesen abgeht, jenen Begriffen nicht die mindeste Bedeutung übrig bleibt.” (Kant 2001, 87 (105) [315])

²⁶ “Die Einfachheit aber der Vorstellung von einem Subjekt ist darum nicht eine Erkenntnis von der Einfachheit des Subjekts selbst; denn von dessen Eigenschaften wird gänzlich abstrahiert, wenn es lediglich durch den an Inhalt gänzlich leeren Ausdruck Ich, (welchen ich auf jedes denkende Subjekt anwenden kann), bezeichnet wird.” (KrV A 355)

roep te doen op onuitgesproken metafysische vooronderstellingen. (Mohr & Willaschek 16-20; Seel 218)

Maar ook de object-zijde van Kants ervaringsrelatie is volgens Benjamin problematisch. Het object is net zomin als het subject vrij van metafysische vooronderstellingen. De ervaring die door de receptiviteit aan het verstand wordt gegeven is volgens Benjamin een ervaring van de laagst mogelijke rang. Benjamins kwalificatie luidt als volgt.

“Die bedeutendste Hemmung welche dem Anschluß einer wahrhaft zeit- und ewigkeitsbewußten Philosophie an Kant sich bietet ist jedoch in Folgendem zu finden: diejenige Wirklichkeit deren Erkenntnis und mit der er die Erkenntnis auf Gewißheit und Wahrheit gründen wollte, ist eine Wirklichkeit niederen, vielleicht niedersten Ranges.“
(II (1) 158)

Het noumenale bestaan van objecten waarop de gegeven zintuiglijke ervaring door het verstand wordt betrokken werd door Kant in de sectie *Transcendentale Basisleer* van *Kritik der reinen Vernunft* gepostuleerd, als ‘grondbeginsel van het zuivere verstand a priori’. (KRV 256-276) In een voetnoot bij zijn paragraaf over de *weerlegging van het idealisme* claimde hij met die weerlegging het bewijs van het extra-mentale bestaan van objecten geleverd te hebben. Het ultieme bewijs van het bestaan van objecten is volgens Kant het zelfbewustzijn: het subject dat zichzelf tegenkomt als object in de tijd, bewijst daarmee zijn eigen objectieve bestaan. Daaruit volgt dat bewustzijnsexterne objecten bestaan. (KZR B275-277) Het denkende ik komt zichzelf tegen als logisch noodzakelijk voorwaarde voor het denken, maar ook als onmiddellijke empirische ervaring. Kant beoogde volgens Guyer het bestaan van objecten, die ontologisch onafhankelijk van verschijningen zijn, aan te tonen. Hij gebruikte daarvoor twee strategieën. Ten eerste behandelde hij het empirisch ik als een construct behorend bij een bepaalde ordening van voorstellingen of subjectieve bewustzijnstoestanden. Daaruit volgt dat wat het product is van zo’n orde, niet zelf kan gelden als oorzakelijk voor die orde. Ten tweede probeerde hij te laten zien waarom deze orde van voorstellingen alleen kan worden gevormd door een beroep op iets dat anders is dan voorstellingen als zodanig. Daaruit volgt dat objecten niet alleen moeten worden begrepen als ruimtelijk maar ook als onafhankelijk van het ik, dat uit voorstellingen wordt gevormd. (Guyer 310-313)

Kant bepaalde de omvang (extensieve grootte) van objecten op grond van de ‘axioma’s van de aanschouwing’ en hun reële materialiteit (intensieve grootte) op grond van de ‘anticipaties

van de waarneming'. Beide zijn als grondbeginselen a priori gegeven, analoog aan de categorieën van kwantiteit respectievelijk kwaliteit. (KRV B200-218)

Het als noumenon en als realium bewezen geachte object is een 'Ding an sich'. Het is als zodanig niet kenbaar. Het 'Ding an sich' als object is alleen kenbaar op grond van zijn werking.²⁷ Dat wil zeggen als veronderstelde oorzaak van veranderingen die als aanschouwingen door de zintuiglijkheid aan het verstand worden gegeven. Op de vraag, hoe het mogelijk is dat door objecten bewerkstelligde veranderingen als ervaringen in de zintuiglijkheid aan het verstand worden gegeven, blijft Kant volgens Irlitz het antwoord schuldig:²⁸ Op deze manier heeft Kant het object gedefinieerd als een entiteit waarvan de extensieve en intensieve omvang zijn gepostuleerd en die kenbaar is door zijn causale werking, dat wil zeggen als verandering veroorzakende kracht: het object (de wereld) wordt in de zintuiglijke aanschouwing gegeven als veronderstelde kracht van zintuiglijk aanschouwde veranderingen en alleen als zodanig. Met deze voorstelling van het begrip ervaring trad Kant in het paradigma van het wereldbeeld van Newton. Newton had gezegd dat het niet relevant is om te weten wat zwaartekracht is, omdat haar werking ook zonder kennis van haar ontologie nauwkeurig kan worden gemeten, berekend en voorspeld. (Irlitz, 302-305)

Aldus gaat Kants ervaringsbegrip – conform het natuurwetenschappelijk denken van zijn tijd – uit van een wereld die bestaat uit corpusculaire objecten die kunnen worden voorgesteld als wiskundige punten die de bron zijn van krachten die als zintuiglijke gewaarwording aan het verstand worden gegeven. Die voorstelling van zaken lijkt abstract maar gaat feitelijk uit van de wiskundig-mechanistische metafysica van de natuurwetenschappen. Ook dat is een metafysische rest die aldus Benjamin insloep in Kants kennistheorie.

Volgens Benjamin heeft het ervaringsbegrip, waarin Kant de realiteitstoets op de spontaniteit van het denken zocht, betrekking op een metafysische werkelijkheid van de laagst mogelijke rang die qua eigenwaarde tot nul naderde²⁹: de werkelijkheid van de blinde natuurwetten en

²⁷ "Wir kennen ein jedes Ding der Welt nur als Ursache, an der Ursache aber nur die causalitaet der Wirkung, also nur die Wirkungen, und also nicht das Ding selbst und dessen Bestimmungen, wodurch sie es die Wirkung hervorbringt." (Kant AA XVII, Reflexionen zur Metaphysik, 310)

²⁸ "Wodurch ist die Anwendung apriorischer Kategorien auf Wahrnehmungsmaterial möglich, das nicht vom Subjekt, sondern von den gegebenen »Gegenständen« herrührt? Kant antwortet: weil wir ja nicht Dinge an sich, sondern nur die uns zugewandte Seite der Dinge in den Erscheinungen wahrnehmen. Wie entsprechen sich Sinnlichkeit und Verstand innerhalb des Subjekts, wenn weder der Verstand von der Sinnlichkeit in Abstraktionsprozessen noch die Inhalte der Sinnlichkeit vom Verstand in intellektuelle Anschauung hervorgebracht werden? Kant nimmt die Frage auf merkwürdig konsequente Weise auf. Er sagt sie sei unbeantwortbar. Um die Einheit von Sinnlichkeit und Verstand zu begreifen bedürfte es einen intellectus intuitivus der uns versagt sei." (Irlitz 205)

²⁹ "Daß Kant sein ungeheures Werk gerade unter der Konstellation der Aufklärung in Angriff nehmen konnte besagt, daß dieses an einer gleichsam auf den Nullpunkt, auf das Minimum von Bedeutung reduzierten Erfahrung vorgenommen wurde. Ja man darf sagen, daß eben die Größe seines Versuches, der ihm eigene Radikalismus eine solche Erfahrung zur Voraussetzung hatte deren Eigenwert sich der Null näherte und die eine (wir dürfen sagen: traurige) Bedeutung nur durch ihre Geißheit hätte erlangen können." (II (1) 159)

het toeval, waaruit niets anders kan worden gededuceerd dan de zinloze toevalligheid van standen van zaken. (II (1) 158) De voor de Verlichting typerende historische en religieuze blindheid zijn daaraan inherent. (II (1) 159)

Tiedeman stelt in zijn reflectie op Benjamins kritiek op Kant, dat Kants synthetische oordelen a priori neerkomen op een *Residualtheorie*³⁰ van waarheid. Wat in dergelijke theorie – na aftrek van al het mogelijk subjectieve – uiteindelijk aan waarheid overblijft zijn zekerheid en noodzakelijkheid. Dat wil zeggen: het formele van een geldigheid van alle ervaring bij gelijktijdige onafhankelijkheid van die ervaring. Het voorwerp van de ervaring wordt daardoor echter niet gered van zijn vergankelijkheid, maar verliest definitief zijn waardigheid. Het wordt tot louter ongestructureerde materie en pure toevalligheid gedegradeerd. (Tiedemann 32)

2.3. Ervaring en deductie

Kants dunk van de metafysica van zijn door hem als dogmatisch gekwalificeerde voorgangers (KrV A IX) was laag. Die metafysica was in zijn ogen niet meer dan speculatieve verstandskennis, die zich volledig verheft boven ervaringsinzicht. Zij was het strijdperk van spiegelgevechten en haar methode was het rondtasten in het duister met louter begrippen. (KrV B XIV, XV) Kants eigen, kritisch onderzoek van de zuivere rede – zo stipuleerde hij in het voorwoord van de eerste uitgave van de *Kritik der reinen Vernunft* – is op te vatten als een nieuwe metafysica. Een metafysica die niet wordt gededuceerd uit speculatieve dogma's maar uit de zelfkennis van de rede, die met haar eeuwige onveranderlijke wetten als een gerechtshof waakt over haar eigen inzichten. En hij voegde daaraan toe dat zijn kritiek geen betrekking had op boeken of systemen, maar op:

“het vermogen van de rede überhaupt met betrekking tot alle kennis die ze onafhankelijk van elke ervaring tracht te verwerven; het gaat me dus om de beslissing over de mogelijkheid of onmogelijkheid van een metafysica in het algemeen en de bepaling van de bronnen, de omvang en de grenzen van die metafysica; dit alles evenwel op grond van principes.” (KZR A XII)

In de openingsparagraaf van *Prolegomena* over ‘de bronnen van metafysische kennis’, stelt Kant dat het aan hun begrip inherent is, dat zij niet empirisch kunnen zijn. Metafysische kennis kan louter oordelen a priori omvatten, die toelichtend analytisch of uitbreidend synthe-

³⁰ Tiedemann leent de term ‘Residualtheorie’ van Adorno, die in *Against Epistemology: A Metacritique; Studies in Husserl and the Phenomenological Antinomies*, betoogde dat alle *prima filosofia* sinds Plato waarheid beschouwt als hetgeen dat overblijft, het bezinksel, het aller schraalste.

tisch kunnen zijn. (Kant 2001, 16 (28) [265] ff) Metafysische analytische uitspraken dienen in de regel ter verduidelijking van begrippen. Maar de wezenlijke inhoud van de metafysica is het verschaffen van inzicht *a priori* inzake aanschouwing en begrippen, in de vorm van synthetische uitspraken *a priori*, zoals in de filosofie gebeurt. (Kant 2001, 24 (38) [274]) Bij het onderzoek van het kenvermogen is Kant naar eigen zeggen synthetisch te werk gegaan, en wel zo dat hij in het zuivere kenvermogen zelf vorste en in deze bron zelf de elementen en de wetten van haar zuivere gebruik op basis van principes kon bepalen. (Kant 2001, 28 (38) [274])

Zeggen dat metafysica mogelijk is kan volgens Benjamin drie dingen betekenen: ten eerste dat metafysische uitspraken worden afgeleid uit *a priori* aannames over de noodzakelijke structuur van het denken; ten tweede het bedenken van voorstellingen van standen van zaken louter op basis van het speculatieve gebruik van de rede; ten derde de speculatieve deductie van een beeld van de wereld uitgaande van een hoogste kennisprincipe.³¹ De derde mogelijkheid is het ‘speculatieve inzicht’ in de pregnante zin van het woord. (VI 35)³² Metafysica in de eerste betekenis werd door Kant toegepast. De tweede betekenis werd door hem afgewezen, volgens Benjamin mogelijk vanwege de vrees voor de op geen aanschouwing meer betrokken spijnsels van het zweverige verstand en de zorg om de verzekering van een eigen plaats voor het ethisch inzicht. In het kielzog van die afwijzing diskwalificeerde Kant ook de derde mogelijkheid, de speculatieve deductie uit een hoogste kennisprincipe. (VI 35)

Benjamin leest de nieuwe metafysica van de *Kritik der reinen Vernunft* als een “metafysica van de natuur” waarin Kant het “zuivere deel van de natuurwetenschap”, het deel dat niet uit ervaring maar enkel uit het verstand *a priori* voortkomt analyseerde. Kant bepaalde het *a priori* inzicht (de synthetische oordelen *a priori*) als systeem van de natuur. Dat wil zeggen dat kennis betrekking heeft op wat er bij ‘het zijn’ van een ding in het algemeen of van een bijzonder ding hoort. In die zin is Kants metafysica van de natuur te beschouwen als *a priori* constitutie van de natuurdingen, op basis van het inzicht in de natuur in het algemeen. (VI 34) Deze opvatting van de metafysica kan volgens Benjamin gemakkelijk leiden tot het volledig samenvallen van metafysicabegrip en het ervaringsbegrip.³³ Kant probeerde die collaps te

³¹ Zo’n hoogste kennisprincipe zou bijvoorbeeld kunnen zijn: een God, een onbewogen beweger, een *harmonia praestabilita* of een big bang.

³² Benjamin zegt ‘in de pregnante zin van het woord’ omdat ‘speculatief inzicht’ iets anders is dan ‘speculatief gebruik van de rede’. Speculatief redeneren als zodanig hoeft niet gericht te zijn op of gepaard te gaan met inzicht. Dat kan bijvoorbeeld ook artistieke fictie of dagdromerij zijn.

³³ De frase ‘metafysica van de natuur is constitutief voor de natuurdingen op grond van natuurkennis’ is de essentie van Kants Copernicaanse revolutie: het *a priori* inzicht in de natuur in het algemeen is constitutief voor de mogelijke kennis van de metafysica van haar singulariteiten. Als inzicht bepalend is voor kennis kan tautologie alleen worden voorkomen als het inzicht betrekking heeft op iets anders dan de kennis. In Kants epistemologie is het metafysisch inzicht *a priori* en de empirische kennis *a posteriori*.

vermijden, niet alleen door alle natuurkennis te betrekken op de vormen ruimte en tijd met alle daarin gegeven ordeningsbegrippen maar ook door deze vormen tot geheel en al van de categorieën onderscheiden bepalingen te maken.³⁴ Op die manier vermeed hij van meet af aan een epistemologisch centrum waarin alle ervaring tautologisch had kunnen wegzinken. Zo won Kant – zo meent Benjamin – de zekerheid van de natuurkennis, verzekerde hij zich van de integriteit van de ethiek en had hij voor de wetenschap de noodzaak van een basis van a-posteriorische mogelijkheid van ervaring geschapen. Daarmee was niet de samenhang maar wel de continuïteit van inzicht en ervaring verbroken.³⁵ De uitdrukking van het onderscheid tussen de vormen van de aanschouwing (ruimte en tijd) en de categorieën van het verstand was de ‘materie van de gewaarwordingen’³⁶ die als het ware kunstmatig door de vormen tijd en ruimte (voorlopig) op afstand van de categorieën werden gehouden.³⁷ Aldus had Kant in zijn eigen terminologie de scheiding tussen zuiver inzicht (a priori metafysica) en zintuiglijke ervaring doorgevoerd. Met die scheiding had hij ook zijn eigen transcendentale methode afgebakend van tenminste de tweede opvatting van metafysica, de zweverige speculatie van de uitspattingen van het verstand, zonder betrokkenheid op enige aanschouwing. (VI 34)

Benjamin vindt het “buitengewoon merkwaardig” dat Kant in het belang van de aprioriteit en de logische discontinuïteit en scheiding maakte tussen inzicht en ervaring terwijl de voor-Kantiaanse filosofen om dezelfde reden de nauwst mogelijke verbinding en eenheid probeerden te maken, namelijk door middels speculatieve deductie van de wereld de innigste verbinding tussen inzicht en ervaring te scheppen. Maar Kant hanteerde dan ook een ander ervaringsbegrip dan zijn voorgangers, namelijk het wetenschappelijke ervaringsbegrip, dat hij zoveel mogelijk probeerde te ontdoen van zijn verwantschap met het vulgaire ervaringsbegrip. Voor het wetenschappelijk ervaringsbegrip is de a-prioriteit van de aanschouwingsvormen (ruimte en tijd) fundamenteel, in tegenstelling tot de a-prioriteit van de categorieën en de a-prioriteit van de andere schijnbare aanschouwingsvormen. (VI 35) Benjamins interpretatie van Kants wetenschappelijk ervaringsbegrip komt er op neer dat het fundament van de ervaring primair de aan de zintuiglijkheid van het verstand gegeven non-conceptual content is en

³⁴ Empirische kennis kan alleen betrekking hebben op iets dat in ruimte en tijd is gegeven. Die vorm van het gegevene is primair en van andere aard dan de categorieën die het verstand erop toepast.

³⁵ De discontinuïteit van kennis en ervaring is essentieel om het genoemde gevaar van tautologisch samenvallen van a priori inzicht en a posteriori kennis te bezweren.

³⁶ “*Materie der Empfindungen*”

³⁷ Loutere gewaarwording van ‘iets’ in tijd en ruimte wordt door McDowell aangeduid als ‘non-conceptual content’. Volgens McDowell wordt het bestaan van non-conceptual content niet beargumenteerd maar voorondersteld en hij meent dat de beschikbaarheid van inhoudelijke data voor het denken impliceert dat die data al een conceptuele lading moeten hebben. Het in ervaring en oordeel naast elkaar plaatsen van intuïties respectievelijk concepten is volgens hem filosofisch slecht gefundeerd. (McDowell 46-65)

dat die substantie secundair in het denken met de categorieën en de aanschouwingsvormen wordt samengesteld en verwerkt.

Waarom wees Kant de deductie van kennis uit een hoogste principe af? Benjamin vermoedt dat Kant geen belangstelling meer kon hebben voor het redden van een inhoudelijk rijke ervaring als grondslag voor deduceerbare kennis omdat het ervaringsbegrip van zijn tijd was afge- zakt naar een uitzonderlijke vlakheid en Goddeloosheid.³⁸ Maar belangrijker vindt Benjamin dat alle speculatieve metafysica voorafgaand aan Kant en ook Kant zelf twee ervaringscon- cepten verwisselden, namelijk het onmiddellijke natuurlijke ervaringsbegrip en het ervarings- begrip in inzichtverband, met andere woorden: de begrippen ‘ervaring’ en ‘inzicht van de ervaring’. Aan het begrip inzicht is namelijk de ervaring inherent. Inzicht is ervaring in een andere vorm: ervaring als voorwerp van inzicht is de continuerende veelsoortigheid van het inzicht. De ervaring zelf komt, hoe paradoxaal dat ook klinkt, in het inzicht van de ervaring helemaal niet voor, net omdat dit inzicht van de ervaring een inzichtverband is. Het met de term ‘ervaring’ symbolisch aangeduide inzichtverband is conceptueel van een andere orde dan de natuurlijke, onmiddellijke ervaring. (VI 36) Het eerste – het inzicht van de ervaring – is de herkenning van de ervaring als een betekenis dragende entiteit³⁹ (ding of gebeurtenis). Het tweede – de onmiddellijke ervaring in engere zin – is bijvoorbeeld de ervaring van een visuele of een auditieve prikkel (sense data).

Het lijkt dat Benjamin, zij het in andere woorden, net als McDowell ervaring zonder en met conceptuele lading onderscheidt, ofwel sense data versus informatie. Ervaring die voor het denken beschikbaar is moet immers ook volgens McDowell per definitie informatieve waarde hebben, dus in een conceptueel verband staan.

Benjamin meent dat bijvoorbeeld Spinoza en Leibniz uitgingen van een ervaringsbegrip met conceptueel geladen ervaringsinhouden waaraan een Godsidee inherent was. Vanuit die in- houdelijk rijke ervaring deduceerden zij de wereldlijke orde, de metafysica. Kant daarentegen ging uit van een ervaringsbegrip dat inhoudelijk was afgestemd op Newtons mathematisch fysica: krachten, natuurwetten en toeval. Door de verandering van de inhoud van de concep-

³⁸ Benjamin doelt op de oriëntatie van Kants wetenschappelijk ervaringsbegrip op de mathematische natuurkunde van New- ton. Maar die oriëntatie laat onverlet dat er tijdgenoten waren met oriëntatie op andere, metafysisch en religieus rijkere erva- ringsbegrippen. Kant correspondeerde en discussieerde met hen en zij schreven polemisch aan en over Kant. Bijvoorbeeld J.G. Hamann (1730-1788), Mozes Mendelssohn (1729-1786), Christian Garve (1742-1798) of F. H. Jacobi (1743-1819). Het toeschrijven van het van religie en historie geabstraheerde ervaringsbegrip van Kant aan zijn tijdperk is een ongenueanceerde overdrijving.

³⁹ Een betekenis dragende entiteit is een symbool. Een symbool verwijst naar of verbindt met iets anders. Je zou ook kunnen zeggen dat sense data verkeren in een wereld van zinloze fysische interacties (oorzaak en gevolg) en dat symbolen verkeren in een wereld van zinvolle betekenissen (inzicht, redenen en activiteiten). Cassirer spreekt in dit verband van “sinliche Eindrücke” die dialectisch worden ingelijfd in de “Welt des Wissens”. Het inlijven is een proces waarin hetgeen dat eerst louter naast elkaar bestaat zich in een boven- en onderordering omvormt tot een systeem van “Gründen” (redenen) en “Folgen” (gevolgen). Pas in de categorie van redenen en gevolgen kan het verstand de onderscheidingen maken die nodig zijn om de zintuiglijke data als ervaring te verwerken. (Cassirer 44)

tuele lading van het ervaringsbegrip gedurende de verlichting – van Goddelijk naar Goddeloos – verschoof ook het interesse van de deductie van de noodzakelijkheid van de wereld naar het onderzoek van haar toevalligheid en onafleidbaarheid. (VI 37)

Maar Kant noch zijn voorgangers hebben volgens Benjamin het onderscheid tussen ‘ervaring’ en ‘inzicht van ervaring’ ingezien:

“Die Verschiedenheit von »Erfahrung« und Erkenntnis von Erfahrung hat Kant so wenig wie seine Vorgänger erkannt” (VI 37)

Uit de lege goddeloze ervaring kan niets worden gededuceerd, zoals overigens ook de meest Goddelijke ervaring nooit deduceerbaar is geweest of zal zijn.⁴⁰ Omdat Kant de lege ervaring niet wilde deduceren postuleerde hij de niet-deduceerbaarheid van de ervaring in het inzicht. Daarom is van groot belang hoe de onderscheiden concepten ‘inzicht van ervaring’ en ‘ervaring’ zich verhouden. Op de eerste plaats is het van belang te vooronderstellen dat de ervaring die wij in de ‘ervaring’ ervaren identiek is aan de ervaring die wij in de ‘ervaring in inzichtverband’ inzien. Daaruit volgt de vraag: waarop berust de identiteit van de ervaring in beide gevallen en waaruit bestaat in beide gevallen het verschil in de verhouding tot haar, omdat zij in de ervaring wordt ervaren en in het inzicht wordt gededuceerd? (VI 37) Het antwoord op deze vraag moet volgens Benjamins afsluitende stelling worden gezocht in de taal.

“Philosophie ist absolute Erfahrung deduziert im systematisch symbolischen Zusammenhang als Sprache.” (VI 37)

Taal in de zin van symbolisch-systematisch begrippenstelsel, is volgens Benjamin de absolute ervaring voor de aanschouwing van de filosofie. Taal is te onderscheiden in taalsoorten die als eenheid de waarneming zijn.⁴¹ De leer van de waarneming evenals die van alle onmiddellijke verschijningen van de absolute ervaring horen bij de filosofische wetenschap in de breedste

⁴⁰ Dit lijkt een paradoxale mededeling omdat Benjamin in het voorgaande de mogelijkheid van deductie uit een hoger principe lijkt te verdedigen of op zijn minst te waarderen. Mogelijk bedoelt Benjamin hier dat er geen sprake kan zijn van formele deductie zoals in de logica, de wiskunde of analytische oordelen. Filosofische (en theologische) deductie uit een hoger principe bedoelt hij als speculatieve deductie binnen een context van traditie en een proces van leren, waarin de gededuceerde ‘waarheid’ zich openbaart (Lehre). Als de formele en de speculatieve deductie worden onderscheiden verdwijnt de paradox uit Benjamins mededeling.

⁴¹ In *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* omschrijft Benjamin taal als de zintuiglijk waarneembare uitdrukking van de geestelijk wezens, voor zover die wezens in taal uitdrukbaar zijn: taal is het medium waarin geestelijke wezens zich uitdrukken. Al het zintuiglijk waarneembare is taal. Er zijn verschillende talen: de Goddelijke (de scheppende), die van de natuur (de stomme) en die van de mensen (de benoemende). De Adamitische taal is de taal van het Paradijs waarin God en de mensen deel hadden aan elkaars taal, God in een scheppende en de mens in een naamgevende hoedanigheid.

zin. Volgens Benjamin is de hele filosofie inclusief de filosofische wetenschappen leer (*Lehre*). (VI 38) Dat wil zeggen dat Benjamin filosofie beschouwt als inherent speculatief qua inzicht en qua ervaring.

2.4. Commentaar

Benjamins Kantstudie begon in 1913 bij de Alberts-Ludwig-Universität in Freiburg im Breisgau waar hij vanaf 1912 was ingeschreven voor de studie filologie. De universiteit is bekend als de Badische of Zuidwest Duitse Neokantiaanse school, met daaraan de namen van Wilhelm Windelband (1848-1915), Heinrich Rickert (1863-1936) en de historicus Friedrich Meinecke (1862-1954) verbonden. Benjamin liep er onder andere college bij Rickert en Edmund Husserl (1859-1938). (Brodersen 60-64) Tijdens zijn studie in München nam hij deel aan een privatissimum bij Moritz Geiger (1880-1937) over Kants *Kritik der Urteilskraft*. (Brodersen 93) Ook tijdens zijn verblijf in asiel in Bern in 1917/18 volgde hij nog een Kantseminar bij Anna Tumarkin⁴² aan de hogeschool van Bern. Uit diverse brieven blijkt dat Benjamin niet alleen de teksten van Kant zelf intensief bestudeerde, maar ook *Kants Theorie der Erfahrung* van Herman Cohen (1842-1918). (Ng 433-439) Cohen geldt als de grondlegger van de Marburgse Neokantiaanse school. Benjamin was aanvankelijk van plan zijn afstudeerproefschrift te schrijven over Kant en de geschiedenis. (Brodersen 113) De redenen waarom hij – ondanks aanvankelijk hoog gespannen verwachtingen – daarvan afzag spreekt Benjamin onomwonden uit zijn brief aan Scholem van 23 december 1917. Kant zou zijns inziens alleen geïnteresseerd zijn in bepaalde historische constellaties van ethisch belang.⁴³ Bovendien zou Kant de ethiek van de geschiedenis voor onderzoek ontoegankelijk achten en zou hij voor historisch onderzoek de natuurwetenschappelijke beschouwing en methode postuleren. (B I 161 58)⁴⁴ Benjamin had Kant grondig bestudeerd en het dispuut met diens filosofische systeem was voor hem van (letterlijk) vitaal belang geworden. Begin december 1917 schreef hij daarover aan Scholem:

“Denn was die Frage angeht welche die längste [Antwort] erheischt: wie ich bei meiner so beschaffenen Stellung zum Kantischen system leben könne? so bin ich dauernd

⁴² Anna Tumarkin (1875-1951) Was van oorsprong Wit-Russisch. Vanaf haar 17^e studeerde zij filosofie in Bern waar zij in 1895 promoveerde. In 1998 habilitteerde zij bij Wilhelm Dilthey in Berlijn, als eerste vrouw in Europa. (Ludi) Volgens Brodersen blijkt uit Benjamins zelfevaluaties dat hij niet onder de indruk was van haar colleges over Kant. (Brodersen 113)

⁴³ Bijvoorbeeld de ‘eeuwige vrede’

⁴⁴ Volgens De Cauter was Benjamin “ontgoocheld” na het lezen van Kants geschiedfilosofische geschriften. Maar: “Vooral de positivistische ombuiging door de neokantianen van Kants ideaal van een oneindige opgave vindt bij Benjamin geen genade, omdat het daardoor niet langer een opgave is van de praktische rede maar een proces dat zich automatisch voltrekt, binnen een fysicalistisch opgevatte, continue tijd. Zijn project gold dus niet zozeer Kant, als wel het neokantianisme, waarmee hij tijdens zijn studietijd bij Cohen, Rickert, Simmel, Cassirer en anderen kennisgemaakt had.” (De Cauter 297-299)

an der Arbeit mir dies Leben durch die Einsicht in die Erkenntnistheorie zu ermöglichen und muß für die ungeheure Aufgabe die das für Menschen unserer Einstellung bedeutet bei allem Eifer Geduld haben.” (B I 158 57)⁴⁵

Kant en Benjamin stelden zich beide ten doel een nieuwe theorie van ervaring te ontwikkelen, maar hun metafysische uitgangspunten waren onverenigbaar. Voor Kant was de overgeleverde metafysica dogmatisch speculatie. De zijns inziens enige geldige metafysica bestaat uitsluitend uit de doctrinaire beginselen van de natuurkunde. Naar Benjamins inzicht in *Über das Programm der kommenden Philosophie* waren alle voorgaande vormen van metafysica – inclusief die van Kant – gebaseerd op kennismythologie⁴⁶, terwijl de toekomstige metafysica de vorm van leren en openbaring zou moeten krijgen⁴⁷. (Fenves 134) Dat Benjamin met zijn kwalificatie van de empirisch wetenschappelijke epistemologie als mythologie niet alleen stond bevestigde Bertrand Russel in 1947 met een artikel getiteld *Physik und Erfahrung* in de *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Russel presenteerde zijn inzicht dat – onder de aanname dat de natuurwetten kloppen - het met de geldende epistemologische denkwijzen onmogelijk is om te weten of zulks het geval is. (Russel 29) Met andere woorden: het waarheidsgehalte van de natuurwetten is ook volgens Russel uiteindelijk niet beter of slechter dan dat van andere niet toetsbare mythes.

Niettemin sluit Benjamin aan bij een onderscheid dat Kant maakte in het tweede deel van de *Prolegomena*, namelijk dat tussen waarneming en ervaring. Kants theorie over waarneming is berucht in de Kant receptie. Er lijkt nog geen bevredigende interpretatie in zicht.⁴⁸ Naar Benjamins interpretatie van Kants theorie komen waarnemingsoordelen toe aan het empirisch bewustzijn en zouden ervaringsoordelen toekomen aan het bewustzijn überhaupt. Volgens Fenves trekt Benjamin Kants inzicht door in een “hyperbolische extrapolatie” tot een ervaringsbegrip dat als ‘Lehre’ los staat van alle subjectiviteit en dat niet alleen het empirisch bewustzijn maar ook bewustzijn überhaupt overstijgt. (Fenves 134, 135)

Benjamins fragment nummer 17 *Über die Wahrnehmung in sich* kan eveneens worden begrepen als een extrapolatie van een stelling van Kant uit *Prolegomena*. In paragraaf 30 van het

⁴⁵ Er zijn behalve deze brief andere aanwijzingen dat Benjamin op verschillende momenten moeite had het leven aan te kunnen en overwoog er een eind aan te maken. In een gedicht voor Benjamins 26^e verjaardag refereert Scholem daaraan. (Mertens IV) Volgens Brodersen was Benjamin in 1931 dermate levensmoe door het uitblijven van professioneel-maatschappelijk succes, teleurstellingen in liefdesrelaties, armoede en de hopeloze politieke situatie dat hij had besloten tot zelfmoord en daarvoor ook voorbereidingen had getroffen. (Brodersen 211, 212) Wat hij destijds uiteindelijk niet deed, deed hij wel in 1940 toen zijn vlucht voor de Nazi's dreigde te mislukken door bureaucratische tegenwerking van de Spaanse douane. (Brodersen 263-268)

⁴⁶ “Erkenntnismythologie” (II, (1) 161)

⁴⁷ “Lehre” (II (1) 160)

⁴⁸ Vergelijk: Praus 139-158, Wenzel 184 e.v., Natterer 13-17

tweede deel zegt Kant dat de zuivere verstandsbegrippen geen eigen betekenis hebben, maar als leestekens zijn die dienen om de verschijningen als ervaringen te kunnen lezen.

Daher haben auch die reine Verstandesbegriffe ganz und gar keine Bedeutung, wenn sie von Gegenständen der Erfahrung abgehen und auf Dinge an sich selbst (noumena) bezogen werden wollen. Sie dienen gleichsam nur, Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können; (Kant 2001, 83 (101) [313])

Kants vergelijking wordt door Benjamin doorgetrokken: waarneming is lezen en leesbaar is alleen wat in het oppervlak verschijnt. Maar de waarneming van de vlakte zelf is niet meer zomaar een waarneming onder alle andere. Die waarneming lijkt op het soort ‘hogere’ waarneming dat Benjamin nastreeft.⁴⁹ (Fenvers 135)

Benjamin mengde zich in de Kantreceptie op een tijdstip waarin Kants historische filosofische positie was bedolven onder de kritiek van de Duitse romantici en idealisten⁵⁰, de abstract mathematische interpretatie van het Marburgse en de historiserende interpretatie van het Zuid-West Duitse Neokantianisme. Daarbij kwam dat Kants epistemische systeem begin 20^e eeuw werd geconfronteerd met nieuwe inzichten in de logica en de fysica. Frege en Russel bestreden dat de grondregels van de wiskunde synthetische oordelen a priori waren, zoals Kant had gesteld. Einstein had met zijn relativiteitstheorie niet alleen de natuurkundige mechanica van Newton ontkracht maar daarmee ook de onafhankelijke a priori status van Kants aanschouwingsvormen tijd en ruimte. (Fenvers 136)

Onder die omstandigheid is Benjamins filosofische interpretatie van Kant, vanuit het perspectief van dit werkstuk, op te vatten als de interpretatie van een simulacrum in de zin van Baudrillard.⁵¹ Benjamin baseerde zich op en zette zich af tegen een overgeleverd beeld van Kant zoals hij het begreep en vertekende ten behoeve van zijn eigen doelstelling. Die doelstelling was het scheppen van een ervaringsbegrip waarin plaats is voor theologie en religie en inzicht betrekking kan hebben op meer dan alleen het zintuiglijk waarneembare.

⁴⁹ Het volledige fragment 17 luidt: “*Wahrnehmung ist lesen. Lesen ist nur in der Fläche Erscheinendes. <...> Fläche die Configuration ist – absoluter Zusammenhang.*” (VI 32) Voor de bespreking van dit fragment zie paragraaf 4.1, pagina XX

⁵⁰ In zijn proefschrift *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* refereert Benjamin expliciet aan Fichte, Schlegel, Novalis en Schelling als initiators van de kritiek op Kants ervaringsbegrip. (I (1) 19)

⁵¹ “*For Baudrillard, the simulacrum is essentially the copy of a copy, that is to say, the copy of something that is not itself an original, and is hence an utterly degraded form. At its limit, as in certain accounts of postmodernism, the simulacrum is used to deny the possibility of anything being the singular source or origin of either an idea or a thing. On this view of things, anything deemed to be an original idea or object is in fact a mirage, an optical illusion of the same order as back-projection in cinema. Another way of putting this would be to say that a simulacrum is only ever an effect and never a cause.*” (Buchanan)

2.5. Samenvatting

Benjamin ontwikkelde zijn filosofische ambitie uitgaande van en zich afzettend tegen Kants filosofische systeem. Enerzijds beschouwde hij Kants drie kritieken van de rede, de ethiek en het oordeelsvermogen als fundamenteel en baseerde hij zich op Kants transcendentale begrippenapparaat. Anderzijds bekritiseerde hij de fundamenten van Kants kennistheorie, met name diens begrippen inzicht en ervaring. Het lijkt aannemelijk dat Benjamin Kant ook bekritiseerde als symbool en model voor het positivisme alsmede voor de vervreemdende, anonimiserende en mechaniserende industriële en sociale ontwikkelingen en het bourgeoismilieu van de 19^e en vroege 20^e eeuw.

Benjamin verwierp Kants op Newtons fysica gebaseerde ervaringsbegrip als de laagst mogelijke vorm van ervaring die metafysisch leeg en historisch en religieus blind is. Kants voorstelling van de subject – object verhouding en diens voorstelling van de in de aanschouwing aan het verstand gegeven ervaring kwalificeerde Benjamin als kennismythologie. Hoewel Kant stelde zijn hele kentheorie af te leiden uit de principes van het verstand is naar Benjamins inzicht het subject – object schema een vorm van rudimentaire ontologie waarbij aan de zijde van het subject en van het object onuitgesproken metafysische vooronderstellingen een rol spelen.

Benjamin bekritiseerde ook Kants afwijzing van deductie van de wereld uit een hoogste kennisprincipe. Kants wereld bestaat uit algemene wetten en toevallige incidenten waaruit alleen mechanische kennis geen zingevend inzicht kan worden gededuceerd. Omdat Kant uitging van een verarmd, afgewaardeerd ervaringsbegrip had hij geen belangstelling voor de eenheid van afleiding van hoger inzicht uit ervaring waar zijn voorgangers zoals Spinoza of Leibniz naar streefden. Overigens zouden Kant noch zijn voorgangers oog hebben gehad voor het onderscheid van ervaring als zodanig (non-conceptueel) en ervaring in een kennisverband (conceptueel).

Benjamins interpretatie van en kritiek op Kant is allerm minst te beschouwen als een faire, onderzoekende weergave van de filosofische positie van de historische Kant. Veel meer lijkt er sprake van kritiek op een simulacrum, die door Benjamin wordt ingezet om zich te oriënteren op waar hij zelf staat en waar hij naar toe wil met zijn filosofische streven.

3. Inzicht

“... einen Erkenntnisbegriff zu schaffen ...“

Wat het betekent inzicht te hebben en hoe dat is te verkrijgen.

Benjamin zette zijn inzichtbegrip nadrukkelijk af tegen dat van Kant. Volgens Eisler heeft Kants “Erkenntnisbegriff” twee aspecten namelijk: ten eerste het relateren van data van denkbeelden aan objecten; ten tweede het vormen van samenhangende eenheden van zulke data. Kants inzicht is: de samenvatting van in beredeneerde denkbeelden geordende set van ervaringsdata, die aanvankelijk ongeordend aan het verstand werden gegeven. Het gaat om actief geconstrueerd inzicht niet om passieve afspiegeling van gegeven realiteiten. Benjamins inzicht daarentegen betekent ‘bewustzijn van waarheid’. Waarheid wordt volgens Benjamin niet hypothetisch beredeneerd door het verstand is evenmin voorlopig, zoals volgens Kant het geval is. Benjamins waarheid is absoluut en wat zij is. Waarheid is ‘het zijnde’ dat ‘zich meedeelt’ en dat als zodanig (het zich meedelende) kan worden ingezien. Met zijn nieuw te scheppen inzichtbegrip beoogde Benjamin – volgens Adorno – *sui generis* transcendenten identiteiten – het domein dat volgens Kant wel gedacht maar niet gekend kan worden – als het ware denkend in te halen en binnen het bereik van de ervaring te brengen. (Adorno 9)

In dit hoofdstuk worden Benjamins ‘transcendente identiteiten’ voorgesteld als ‘geestelijke wezens’, namelijk ‘ideeën’. De geestelijke wezens delen zich mee door zich uit te drukken in taal: de stomme taal van de dingen en de woordelijke taal van de mensen. Inzicht betekent bewustzijn dat de talige tekens leest en het daarin uitgedrukte verstaat. Eerst zet ik Benjamins ideebegrip uiteen, daarna zijn interpretatie van het lezen, dat in essentie altijd kritiek is. In het derde deel van dit hoofdstuk over niet-zintuiglijke gelijkens, wordt inzicht in het transcendentale bewustzijn gelokaliseerd.

3.1. Ideeën

Benjamin is een idealist, vergelijkbaar met Plato. Het idee is het door God geschapen zijnde. Het idee als zijnsgrond constitueert het ding door de deelname van het ding aan het idee. Het zijn van het ding leeft van het zijn van het idee. Benjamins idealisme is realistisch niet nominalistisch. Ideeën zijn niet slechts in gedachten. Zij bestaan als het werkelijk ‘zijnde’ dat als zodanig de ‘waarheid’ is. (I (3) 929)

Een idee is een geestelijke wezen. Het geestelijk wezen drukt zich uit in de taal. Niet *door* de taal maar *in* de taal. De uitdrukking van het geestelijk wezen in de taal – voor zover het in de taal uitdrukbaar is – is zijn talige wezen. Taal in de meest brede zin van het woord – niet al-

leen de mensentaal, ook de taal van de dingen⁵² – is het medium waarin de geestelijke wezens zich uitdrukken. Zoals het geestelijk wezen van de mens zich uitdrukt in de mensentaal. Zo drukken de geestelijke wezens van de steen, de boom, het spel of het recht zich uit in hun respectieve eigen talen. De taal van de mensen is woordelijk, die van de natuur is stom. Benjamin ziet het geestelijk wezen dat zich uitdrukt in de taal van de dingen niet als metafoor, in tegendeel. Hij stelt het als een diep metafysisch inzicht: “... dat wij ons niets kunnen voorstellen dat zichzelf niet meedeelt als talig wezen in een talige uitdrukking. Of het uitgedrukte geestelijk wezen een hogere of lagere mate van bewustzijn heeft maakt dat niet anders.” (II, (1) 141) Metafysisch is Benjamins ‘idee’ vorm van geest: voorstelling van een van de natuur onafhankelijke beeldvorm; een in de geest ontworpen realiteit. Kunstenaars en filosofen plaatsen daarin tekens voor het onbenoembare Goddelijke idee. De spiegel daarvan zijn de door mensen gedachte ideeën en concepten.⁵³

Ideeën zijn volgens Benjamin constellaties van begrippen. De begrippen zijn dienstbaar naar twee kanten. Middels hun onderscheiding door het verstand verzamelen zij de fenomenen en gelijktijdig stellen zij als constellaties de ideeën voor.

Die Einsammlung der Phänomene ist die Sache der Begriffe und die Zerteilung, die sich kraft des unterscheidenden Verstandes in ihnen vollzieht, ist um so bedeutungsvoller, als in einem und demselben Vollzuge sie ein Doppeltes vollendet: die Rettung der Phänomene und die Darstellung der Ideen. (I (1) 215)

Fenomenen worden verzameld in begrippen en met begrippen worden de ideeën talig denkend voorgesteld. Door de bemiddelende rol van de begrippen hebben de veranderlijke, vergankelijke fenomenen deel aan de ideeën die eeuwig zijn. (I (1) 213)

Er is geen rechtstreekse relatie tussen de ideeën en fenomenen. Ideeën zijn geen fenomenen en fenomenen zijn geen deel van ideeën. Maar ideeën zijn wel de virtuele ordening en objectieve interpretatie van de fenomenen. Benjamin vergelijkt de verhouding tussen de ideeën en de dingen (fenomenen) met die van de sterrenbeelden tot de sterren: het sterrenbeeld is begrip noch wet voor de ster. De ster wordt niet door het sterrenbeeld gerepresenteerd en omgekeerd is het bestaan van de ster geen criterium voor het bestaan van het sterrenbeeld. (I (1) 214)

⁵² Omwille van de leesbaarheid wordt in het vervolg met de term ‘taal’ verwezen naar de mensentaal. Als taal in een andere zin bijvoorbeeld taal in het algemeen, taal van de dingen of zuivere taal wordt bedoeld, wordt het predicaat expliciet vermeld.

⁵³ Volgens Holz zijn er sinds de 19^e eeuw drie courante Idee-begrippen, te weten: 1) in de zin van Plato: het eigenlijke zijnde (Augustinus: archetypen); 2) als ‘noodzakelijk begrip van de rede’ (Kant) zonder mogelijk zintuiglijk waarneembaar object; 3) het zuivere begrip dat zichzelf als object heeft (Hegel); eenheid van begrip en realiteit. Benjamin distantieert zich van alle drie. Hij is beter te begrijpen vanuit het kunstbegrip van de late Renaissance: Idea = voorstelling van een van de natuur onafhankelijke beeldvorm, in de zin van een uitdrukking van een in de geest ontworpen entiteit/realiteit (Holz 446, 447)

Hoe de relatie tussen het idee en het fenomeen praktisch kan worden gedacht analyseerde de jonge Benjamin in 1914/15 in het opstel *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*. Hij onderscheidde ‘het gedicht’ en ‘het gedichte’. Het gedichte is het geestelijk wezen dat in het gedicht in de taal verschijnt. Het gedichte noemde hij een ‘Grenzbegriff’ in dubbele betekenis. Ten eerste is het gedichte het idee dat het in het gedicht uitgedrukte vorm-stof schema in zichzelf bewaart (en verbergt): het gedichte is de gedeobjectiveerde begrenzing van het idee. Ten tweede is het gedichte ook de actuele interpretatie van het idee, die als zodanig begrenzing is ten opzichte van een veelheid van andere mogelijke interpretaties.⁵⁴ (II (1) 107)

Wat de begrenzende niet-identiteit van het gedichte en gedicht impliceert voor de verhouding tussen het geestelijk wezen en zijn talige wezen in de context van originele verwoording en vertaling beschrijft Benjamin beeldend in *Die Aufgabe des Übersetzters* (IV (1) 9-21) in de metafoor van de twee schervenvazen.

*“Zoals namelijk de scherven van een kruik in de kleinste details op elkaar moeten volgen om zich te laten samenvoegen, maar niet in dezelfde mate op elkaar moeten lijken, zo moet de vertaling in plaats van gelijkenis te zoeken met het origineel, veeleer met liefde en tot in detail zich in haar eigen taal vormen naar de wijze van menen van het origineel om zo beide als brokstukken van een grotere taal kenbaar te maken, zoals scherven de brokstukken van een kruik vormen,”*⁵⁵

De strekking van deze metafoor is de systematische en blijvende inadequatie van het talige wezen in de mensentaal ten opzichte van het geestelijk wezen, het idee. Het talige wezen is de schervenvaas. Het idee – dat wij eigenlijk alleen kunnen vermoeden of waarvan wij in de extreme begrenzing een glimp kunnen opvangen – zou de volmaakte vaas in al haar schoonheid en goedheid zijn. Anderzijds heeft Benjamin ook een messianistische boodschap, namelijk: de belofte van de fundamenteleikbaarheid van het absolute idee dat als goedheid en schoonheid in de hogere zuivere taal, in de actualiteit fragmentarisch en vervormd verschijnt in de geschreven en gelezen rudimentaire Adamitische brokstukken van de mensentaal.⁵⁶ (Waldow 32,33) Wat de samenhangende eenheid van het ware, het schone en het goede betreft refereert Benjamin eveneens aan Plato, met name aan de dialoog *Symposium*. Het idee is de waar-

⁵⁴ Vergelijk ook Ton Naaijckens: Het begrip vertaalinterpretatie.

⁵⁵ De opgave van de vertaler. Vertaling Henri Bloemen. In: Naaijckens, T., Koster, C., Bloemen, H., & Meijer, C. (Eds.). (2010). *Denken over vertalen. Tekstboek vertaalwetenschap*. Nijmegen: Vantilt. (pp. 65-73)

⁵⁶ Het principe van de herhaalde verwoording van eenzelfde tekst, waarin het idee zich toont als samenstelling van fragmentarische brokstukken en de herhaling als voorstellende toenadering naar (aspecten van) waarheid zoekt behandelt Benjamin ook in *Begriff des Traktats* (I (1) 207-209), de eerste paragraaf van de *erkenntniskritische Vorrede* van het *Trauerspielbuch*. (zie ook paragraaf 3.2. Kritiek, pag. 36)

heid die zich toont als schoonheid en goedheid. (I (1) 210-212; Kather 23,24; Urbich 133-146)

Dat het idee in de mensentaal alleen inadequaar kan worden verwoord beredeneert Benjamin vanuit het Bijbelboek Genesis⁵⁷. De mensentaal is niet volmaakt maar vervallen. In de volmaakte Paradijselijke toestand werd het idee door God geschapen door het te noemen in de zuivere taal. (II (1) 144) De Goddelijke taal in het paradijs was zelf-referentieel: het idee en Gods benoeming ervan vielen samen. (Waldow 11) De door God in de schepping gegeven intentieloze benoeming bepaalt de gegevenheid van het idee. (I (1) 215-218) Voorafgaand aan de zondeval had de mens deel aan Gods zuivere Paradijselijke taal: de Adamitische taal. De door God geschapen geestelijke wezens delen zich in hun eigen woordeloze talen mee aan de mens. De mens deelt zich in zijn woordelijke taal mee aan God, door het geven van namen aan de dingen en aan Gods ideeën. De taal zonder meer is het geestelijk wezen van de mens. Het geestelijk wezen van de mens is dat hij als Gods naamgever de dingen benoemt. Daarom is het geestelijk wezen van de mens – dat wil zeggen de taal – onder alle geestelijke wezens als enige volledig mededeelbaar. Dat is het verschil tussen de taal van de mensen en de taal van de dingen: dat de dingen stom zijn en de mens aan alles een naam kan geven.

Aan de Paradijselijke toestand kwam een einde door de zondeval. Met de zondeval ontstond het verval van de taalgeest: het benoemde verschil tussen goed en kwaad⁵⁸ en het uiterlijke meedelende woord⁵⁹ zijn namelijk identiek: door het goed-kwaad oordeel dat in de paradijselijke volmaaktheid door de mens zelf werd opgewekt verloor de naamgeving zijn zuiverheid en kwamen het gezwets⁶⁰ en de spraakverwarring in de wereld. (Hellemans 10-16) De fundamentele inadequaatie van de verwoording in de mensentaal is maar één aspect van de complexe veelheid van verhoudingen tussen de fenomenen en de ideeën. Zoals Visser zegt: “Benjamin begrijpt de onophefbare meervoud van de vormen, in het heden zowel als door de tijd heen, als teken van de inadequaatie van *elke* verhouding tot de grond van het absolute.” (Visser 1993, 53)

De verhouding – middels begrippen – tussen het absolute idee en het vergankelijke fenomeen moge dan complex en fundamenteel inadequaar zijn, zij is wel wezenlijk. Het fenomeen is voor zijn redding afhankelijk van het idee. Het idee kan zich alleen voorstellen door zich uit

⁵⁷ Benjamin zegt het Genesisverhaal niet als metafoor te gebruiken maar hij stelt ook nadrukkelijk dat hij een in de traditie overgeleverd denkmodel (openbaring/Lehre) hanteert en niet een vermeende historische werkelijkheid beschrijft. (II (1)147).

⁵⁸ Het onderscheid tussen goed en kwaad is van de mens, niet van God.

⁵⁹ Het uiterlijke woord is het vervallen woord, niet meer het innerlijke, zuivere, Adamitische woord

⁶⁰ Benjamin verwijst naar Kierkegaard die in *Die Leidenschaft des Religiösen* de term “Geschwätz” gebruikt voor “leeres Gerede”.

te drukken als fenomeen. De uitdrukking als fenomeen is in het medium taal. Taal kan worden gelezen en begrepen.

3.2. Kritiek

Kritiek of kritische analyse is te beschouwen als een van de verbindende en dragende aspecten van Benjamins hele gevarieerde oeuvre. “*A critical life*” luidt de ondertitel van de in 2014 verschenen Benjamin-biografie van Eiland en Jennings.

Benjamin had een specifieke opvatting van kritiek als kennistheoretische methode. In een recente studie stelt Salonia voor daaraan het predicaat maieutiek⁶¹ te verbinden. (Salonia 10, 11) Kritiek volgens Benjamin moet worden onderscheiden van het kritiekbegrip van Kant en van de kritische theorie van de Frankfurter Schule.

Kritiek volgens Kant is naar diens eigen zeggen op te vatten als systematische zelfkritiek van de rede, met als doel een uitweg te vinden uit de aporie van fundamentalisme (niet gestaafde metafysische uitgangspunten) en nihilisme (het niet kunnen weten vanwege ontbrekende grondslagen). De rede – aldus Kant – moet voor zichzelf een gerechtshof instellen, “... dat haar inzake haar rechtmatige aanspraken in het gelijk zou kunnen stellen, en inzake al haar ongegronde aanmatigheden in het ongelijk, en dat niet door machtswoorden, maar op grond van haar eigen eeuwige en onveranderlijke wetten.” (KZR A XI, XII) Kants kritische methode komt neer op de empirische toetsing van kennisclaims met als referentiekader de (logische) systematiek van de wetten van het denken, die zijns inziens een a priori eeuwig onveranderlijk gegeven zijn.

De Kritische Theorie van de Frankfurter Schule heeft niet de Kantiaanse structuur van het denken als uitgangspunt, maar de structuur van de dialectische machtsstrijd van de Hegeliaanse meester - knecht verhoudingen en het daarop gebaseerde Marxistische historisch materialisme. (Horkheimer 9, 10) Volgens de Kritische Theorie gingen de Verlichting en de ontwikkeling van de burgerlijke samenleving met industrialisatie, massaproductie, consumptisme en vervreemding historisch hand in hand. In de actualiteit van de 20^e eeuw is het veelbelovende optimistische vooruitgangsverhaal van de Verlichting een bedrieglijk complot van machthebbers tegenover de massa's gebleken. (Horkheimer en Adorno 49) De ontmaskering van dat complot door het systematische bevragen van de verhullende ‘schone schijn’⁶² van de cultuur – waaronder de kunst – is het wezenskenmerk van de Kritische Theorie. (Habermas 177-191)

⁶¹ Maieutiek verwijst naar verloskunde en daarmee kennistheoretisch naar Socrates: het verlossend ter wereld brengen van het idee dat er al is, door kritisch ondersteunende bevraging van de drager van het idee.

⁶² Habermas citeert Marcuse: *Kultur und Gesellschaft I*, Suhrkamp, Frankfurt 1965, 56-101

Het lijkt op het eerste gezicht voor de hand te liggen Benjamins kritiek onder de vlag van de Kritisch Theorie te scharen omdat hij zich thematisch bezig hield met het bevragen van kunst en geschiedenis, hij zich vanaf circa 1925 associeerde met het communisme, hij vriendschappelijke banden had met prominente Frankfurters (Adorno, Horkheimer, Marcuse), hij verschillende keren in opdracht van het IfS⁶³ werkte, hij volgens plan zou gaan werken bij het IfS in asiel in New York als dat niet was verhinderd door de mislukking van zijn vlucht in 1940 en vanwege de eerste postume, door Adorno geredigeerde uitgave van zijn verzameld werk.⁶⁴ Maar volgens Habermas is Benjamins kritiek filosofisch van een geheel andere orde dan die van de Kritische Theorie. Als de Kritische Theorie wordt aangeduid als “bewust makende kritiek” dan is de kritiek van Benjamin te duiden als “reddende kritiek”, zo meent hij. Benjamin – aldus Habermas in 1972 – redde ‘het geluk’ van destructie door de Verlichting: de Verlichting die wordt gekenmerkt door de historisch materialistische dialectiek van enerzijds honger, onderdrukking en mislukking en anderzijds welvaart en vrijheid. Benjamin onderkende de mogelijkheid van het ervaren van geluk en hij noemde dat ‘profane openbaring’. Profane openbaring is mogelijk en gegeven door herstel en in stand houden van traditie. (Habermas 217) Benjamins kritiek redde het geluk en naar zijn eigen zeggen ook de religie en de geschiedenis door de epistemologische relevantie van de traditie en de openbaring in ere te herstellen. Hoe hij daartoe kwam en op welke manier hij dat deed wordt in het vervolg van deze paragraaf uiteengezet.

In 1916 werd Benjamin, die toen bezig was zich terug te trekken uit zijn prominente rol in de Duitse studentenbeweging⁶⁵, door Martin Buber⁶⁶ gevraagd een politiek activistisch artikel voor diens net opgerichte tijdschrift *Der Jude*⁶⁷ te schrijven. Benjamin reageerde na ampel beraad afwijzend. Hij was het onder andere niet eens met de oorlog-propagandistische toon van een aantal artikelen van het eerste nummer. Daarnaast had hij een provisorisch taal-filosofisch bezwaar: het zou volgens hem een misvatting zijn dat een tekst motieven voor moraal en politiek zou kunnen leveren of handelen zou kunnen bewerkstelligen. In zijn toelichting op dat standpunt maakte hij onderscheid tussen de inhoudelijke mededeling van een tekst

⁶³ Voluit: Institut für Sozialforschung an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, de officiële naam van het instituut dat de Frankfurter Schule wordt genoemd.

⁶⁴ Theodor W. Adorno en zijn vrouw Gretel hadden het initiatief genomen voor de uitgave van een selectie van Benjamins werk. Die verscheen in 1955 bij Suhrkamp in twee delen, getiteld *Angelus Novus* en *Illuminationen*. Adorno trad in 1958 toe tot de directie van het IfS.

⁶⁵ Benjamin was vanaf circa 1906 prominent actief in de Duitse studentenbeweging. Hij werd daarin gestimuleerd en ondersteund door zijn charismatische leraar, de onderwijshervormer en wereldverbeteraar Gustav Wyneken (1875-1964). In de aanloop naar de Eerste Wereldoorlog had Benjamin met Wyneken gebroken vanwege diens nationalistisch propagandistische pro-oorlog houding.

⁶⁶ Martin Buber (1878-1965) Joods theoloog en filosoof, was o.a. van 1924 tot 1933 hoogleraar Joodse geloofsleer in Frankfurt, vluchtte in 1938 naar Israël.

⁶⁷ *Der Jude. Eine Monatsschrift* verscheen van 1916-1928 onregelmatig maandelijks met artikelen van, over en voor Joodse intellectuelen.

en het in de tekst uitgedrukte onzegbare. Wat hij daarmee precies bedoelde kon hij in die brief nog niet goed onder woorden brengen. (B1 125 (45)) Dat deed hij later dat jaar wel in het opstel *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*. (II, (1) 140-157) Daarin besprak hij het onderscheid tussen ‘het geestelijk wezen’ dat zich uitdrukt in de taal (het idee) en de zakelijke inhoud van het gezegde (het onderwerp). Als voorbeeld noemde hij de talen van technici en juristen waarin technische en juridische mededelingen worden gedaan en waarin de geest van de techniek respectievelijk de geest van het recht zich uitdrukken. Die uitdrukking van de geest is heel iets anders is dan de inhoudelijke mededelingen van de tekst. Net zo stelt hij dat ook de taal van een volk bijvoorbeeld het Duits niet hetzelfde is als al het inhoudelijke dat in die taal wordt gezegd of gezegd zou kunnen worden. De Duitse taal is namelijk ook de “onmiddellijke uitdrukking van wat zich *in* haar meedeelt”. Het ‘wat’ van de die mededeling is een geestelijk wezen. (II, (1) 140, 141)

Het verschil tussen de inhoud (Sachgehalt) en de geestelijke uitdrukking (Idee) van een tekst is een fundamenteel en blijvend gegeven in Benjamins (taal)filosofische en overige werk.⁶⁸

Het ligt ten grondslag aan zijn omgang met teksten in het algemeen. In de inleiding van het opstel *Goethes Wahlverwandschaften* noemt hij de bespreking van de zakelijke inhoud van een tekst ‘commentaar’ en de onthulling van het geestelijk wezen ervan ‘kritiek’. Commentaar en kritiek hebben principieel verschillende onderwerpen. Het commentaar is filologisch, de kritiek filosofisch. Het eerste gaat over de mededeling, het tweede over de uitdrukking. Het eerste gaat over het gezegde, het tweede over de betekenis.

In 1918, terwijl hij nog intensief bezig was met zijn studie van Kant en de neo-Kantianen⁶⁹, meende Benjamin dat het epistemologische systeem van Kant zou moeten worden omgevormd en aangevuld tot een beter systeem. (II (1)159; *Salonia* 42-52; *Hasenheit* 5) Maar hij nam eigenlijk al snel afscheid van het idee van een (verbeterd) epistemologisch systeem ten gunste van een specifiek eigen praxis van kritiek. Benjamins kritiek zou methodisch kunnen worden omschreven als een ‘situationeel-eclectische praxis van contemplatieve lectuur’⁷⁰ van

⁶⁸ Op de uitdrukking van het onzegbare maar wel klinkende in de taal en op de werking daarvan komt Benjamin nog diverse keren ampel terug, met name in zijn proefschrift, zijn opstel over de opgave van de vertaler en in zijn latere opstellen (1933) *Über das mimetische Vermögen* (GS II-1, 210-213) en *Lehre vom Ähnlichen* (GS II-1, 204-210)

⁶⁹ Benjamin studeerde filosofie in Berlijn, Freiburg, München en Bern. In Freiburg liep hij o.a. college bij Heinrich Rickert (1863-1963) die met Wilhelm Windelband (1848-1915) model staat voor de Zuid-West Duitse neo-Kantiaanse school, georiënteerd op de geestes- en sociale wetenschappen. In 1918 bestudeerden hij en Gershom Scholem gemeenschappelijk het werk van Herman Cohen (1842-1918) over Kants theorie van ervaring. (Ng 433-439) Het lijkt niet overdreven te stellen, dat Benjamin goed was ingevoerd in het werk van Kant en in dat van de twee dominante neo-Kantiaanse scholen van Marburg (de logisch-abstracte) en Freiburg (de sociaal-historische).

⁷⁰ Vooruitlopend op het vervolg van dit betoog kan alvast wordt gezegd dat met ‘contemplatie’ nadenken, overwegen en bezinnen wordt bedoeld en met ‘lectuur’ aandachtig lezen. De betekenis van ‘contemplatieve lectuur’ is kort samengevat ‘nadenkend, aandachtig lezen’.

cultuurproducten in de meest brede zin van het woord. In de latere receptie van Benjamins werk wordt zijn kritiek intentioneel geduid als deconstructie.⁷¹

De eerste fundamentele uitwerking van zijn kritiekbegrip ontwikkelde Benjamin in 1919 in zijn ‘Doktorarbeit’⁷² *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (I (1) 7-122), terugrijpend op het epistemologisch-transcendentale gedachtengoed van de Duitse vroegromantici. Hij refereerde in zijn studie uitvoerig aan Fichte, F. Schlegel en Novalis. (I (1) 18-61) Het onderstaande citaat geeft het wezenlijke van zijn inzicht van dat moment gecondenseerd weer.

“Eine Sache beobachten, heißt nur, sie zur Selbsterkenntnis zu bewegen. Ob das Experiment gelingt, hängt davon ab, wie weit der Experimentator imstande ist, durch Steigerung seines eigenen Bewußtseins, durch magische Beobachtung, wie man sagen darf, sich dem Gegenstand zu nähern und ihn endlich in sich einzubeziehen.” (I (1) 60)

De essentie van Benjamins aldus omschreven kritiekbegrip is driedelig. Ten eerste is het te kritiseren ding niet een passief gegeven maar een actief zich tonend iets. Ten tweede impliceert de waarneming een internalisering van het waargenomene. Ten derde is de waarneming een magisch proces, wat inhoudt dat het niet begrepen kan worden. Toegepast op tekst houdt deze positie in dat een tekst niet een passieve verzameling van letters en zinnen is. Dat de tekst het talige wezen is van het geestelijk wezen dat zich actief erin uitdrukt. Dat het lezen van de tekst bestaat uit het opwekken van het geestelijk wezen zich te tonen. Dat het zich tonende geestelijk wezen wordt geïntegreerd in het bewustzijn van de lezer.

Voor de bewuste toe-eigening van de tekst is Benjamins onderscheid tussen inhoud (Sachgehalt) en geest (Idee) van belang. De inhoud is het objectieve vehikel dat als het ware de tijdelijke, willekeurige drager van het idee is. Er is geen noodzakelijk verband tussen de zakelijke inhoud van een tekst en hetgeen zich in de tekst meedeelt. De geest heeft geen object. De geest is het onmiddellijke gedeobjectiveerde gezegde, dat in de tekst onzegbaar klinkt en dat als zodanig wordt geïntegreerd in het bewustzijn van de waarnemer, niet als object of fenomeen, maar als idee. Nagenoeg hetzelfde zegt Benjamin twee jaar later in het verband van zijn bekende vertaalesay *Die Aufgabe des Übersetzters* (IV (1) 9-21) over de relatie tussen

⁷¹ zie ook paragraaf 2.1 Uitgangspunt, pag. 10, 11

⁷² Promotie bij Richard Herberz (1878-1959), filosofie, Universiteit Bern. Benjamin studeerde in Bern omdat hij vanaf 1917 met zijn vrouw Dora Sophie Kellner en zijn zoon Stefan Rafael (1918) in Zwitserland in asiel leefde (op kosten van zijn ouders) om te ontkomen aan dienstplicht in het Duitse leger in WO I.

een origineel en zijn vertaling: het idee klinkt in de bewoording, niet in de zakelijke inhoud van de originele tekst en als echo klinkt het in de vertaling, in de bewoording die in de doeltaal passend is. (IV (1) 16)

Het idee is waarheid, en als waarheid kan het voor zijn waarheidsgehalte alleen zijn eigen referentie zijn. Er staat bestaat geen metafysisch of buiten-historisch criterium waaraan het idee als waarheid zou kunnen worden getoetst. Kritiek van de talige uitdrukking van het idee is daarom altijd kritiek die zichzelf analytisch en normatief tot onderwerp heeft. Kritiek volgens Benjamin is altijd ‘immanente kritiek’. Immanente kritiek bevraagt een historische realiteit (de fenomenen) door haar te confronteren met haar eigen eveneens historische elementen. Immanente kritiek is gericht op de onthulling van de tegenspraken in het bestaande, de tegenspraken in de werkelijkheid. (Romero 7) Maar immanente kritiek heeft ook betrekking op de inadequatie van het fenomenale. Immanente kritiek vooronderstelt een onvermijdelijke afstand tussen het idee en zijn talige uitdrukking: het talige wezen is altijd een inadequate uitdrukking van het geestelijk wezen. De kritiek – die talig is – kan daarom niet anders dan ook zelf inadequaat zijn: niet alleen het talige wezen, ook de kritiek staat altijd in een discontinue verhouding ten opzicht van het idee. Ook daarom heeft immanente kritiek ook altijd zichzelf als onderwerp. (Steiner 2011b, 489)

De definitieve breuk met de ambitie om een nieuw epistemologisch systeem te ontwikkelen voltrok Benjamin in de periode 1923-1925 in de *erkenntniskritische Vorrede van Ursprung des deutschen Trauerspiels*. (I (1) 207-237)

“Daß die Wahrheit als Einheit und Einzigkeit sich darstellt, dazu wird ein lückenloser Deduktionszusammenhang der Wissenschaft mitnichten erfordert. Und doch ist gerade diese Lückenlosigkeit die einzige Form, in welcher die Systemlogik auf den Wahrheitsgedanken sich bezieht. Solch systematische Geschlossenheit hat mit der Wahrheit mehr nicht gemein als jede andere Darstellung, die sich in bloßen Erkenntnissen und Erkenntniszusammenhängen ihrer zu vergewissern sucht. Je peinlicher die Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis den Disziplinen nachgeht, desto unverkennbarer stellt deren methodische Inkohärenz sich dar.“ (I (1) 213-214)

Er bestaat volgens Benjamin geen mogelijkheid van een coherent wetenschappelijk epistemologisch systeem. Hij baseerde zijn stelling op de praktijk van de ontwikkelingen van de deel-

wetenschappen sinds het eind van de 18^e eeuw.⁷³ Met het ontstaan van ieder van de deelwetenschappen worden telkens nieuwe, op niet afleidbare vooronderstellingen gebaseerde methodes geïntroduceerd. Binnen het kader van zo'n deelwetenschap lijkt het epistemologische probleem dan opgelost. Maar vaak – al te vaak – zijn de bevindingen in tegenspraak met die van andere deelwetenschappen. Het resultaat is een methodisch en inhoudelijk incoherente verzameling van deeltheorieën die zich niet te min presenteren als wetenschappelijk systeem. Wetenschap pretendeert coherentie van systematische waarheid. Maar systematische waarheid is uit deductie op basis van encyclopedisch verzamelde empirische fenomenen niet te verkrijgen. Als er al systematiek van wetenschap mogelijk is, dan is die misschien te vinden in de structuur van de ideeënwereld waarin in algemene zin logica, ethiek en esthetiek kunnen worden onderscheiden. Maar de ideeënwereld is in essentie discontinu.⁷⁴ Het is niet aannemelijk dat zij kan worden begrepen als een empirisch wetenschappelijk gepostuleerde systematische eenheid van klassen, soorten, categorieën of types. (I (1) 218-220)⁷⁵

Al kan er volgens Benjamin geen epistemologisch systeem zijn, er is wel de vorm van een vehikel dat door inzicht bij waarheid in de buurt kan komen, waarheid voor kan stellen, namelijk: het Scholastisch traktaat.

“Will die Philosophie nicht als vermittelnde Anleitung zum Erkennen, sondern als Darstellung der Wahrheit das Gesetz ihrer Form bewahren, so ist der Übung dieser ihrer Form, nicht aber ihrer Antizipation im System, Gewicht beizulegen. Diese Übung hat sich allen Epochen, denen die unumschreibliche Wesenheit des Wahren vor Augen stand, in einer Propädeutik aufgenötigt, die man mit dem scholastischen Terminus des Traktats darum ansprechen darf, weil er jenen wenn auch latenten Hinweis auf die Gegenstände der Theologie enthält, ohne welche der Wahrheit nicht gedacht werden kann.” (I (1) 207, 208)

‘Waarheid’ moet niet worden verward met ‘inzicht’. Waarheid is vertegenwoordigd in de reidans van voorgestelde ideeën. Waarheid is een ‘zijn’. Inzicht daarentegen is een ‘hebben’;

⁷³ Benjamin ondersteunde zijn standpunt met een verwijzing naar: Emile Meyerson: De l'explication dans les sciences. 2 Bde. Paris 1921. Passim

⁷⁴ Benjamins opvatting over de structuur van de ideeënwereld valt buiten het bestek van dit betoog. Ter toelichting kan hier worden gezegd dat hij onder andere refereert aan Leibniz' monadologie (I (1) 227-228)

⁷⁵ Systeemkritiek was een belangrijk filosofisch thema aan het begin van de 20^e eeuw. Er is op dit punt een opmerkelijke parallel tussen de positie van Benjamin en die van Russel en Whitehead in *Principia Mathematica* (1910-1913). Russel schrijft daarover: “... we presented grounds for the view that such objects as classes and numbers are merely logical constructions. That is to say, the symbols for such objects have no denotation of their own, but there is merely a rule for their use; we can define the meaning of a statement in which those symbols occur, but what is meant includes no constituent which corresponds to these symbols.” (Russel 2001 95)

een hebben van het transcendentaal bewustzijn. Waarheid is en manifesteert zich. Inzicht is de denkend verworven voorstelling van waarheid.

Het traktaat is de op traditie gebaseerde autoritair apodictische voorstelling van waarheid. Inzicht door voorstelling is het wezen van de methode van het traktaat: het idee in waarheid en goedheid wordt voorgesteld en in de traditie telkens opnieuw weer voorgesteld. De voorstelling is louter voorstelling. Zij heeft geen doel, geen intentie. Het traktaat is het idee dat zich als voorstelling manifesteert in de tekst: zoals het beeld van een heilige zich toont in de glasstukken van een mozaïek. Het beeld van de heilige is in het geheel en in iedere glasscherf. Zo ook is de waarheid in het geheel van de tekst van het traktaat en in zijn meest verzonken details. Door het contemplatieve lezen, herlezen en leren lezen van het traktaat kan het inzicht worden verworven van de waarheid die zich in de tekst openbaart. (I (1) 207-209)⁷⁶ Benjamin refereert hier (zij het nog impliciet) aan begrip en praktijk van de Joodse Talmudstudie die wordt aangeduid als ‘Lehre’, waarin traditie en openbaring zijn inbegrepen. (Schwarz Wentzer 66)⁷⁷

Het lezen en leren van het Scholastisch traktaat is voor Benjamin het archetypisch model van contemplatieve lectuur, zijn kritische methode: het voorstellen van ideeën als waarheden in ‘denkbeelden’: genuanceerd, in detail, vanuit verschillen perspectief en telkens en telkens weer in een moeizaam, arbeidzaam proces van toe-eigening.

Benjamins verwerpen van de mogelijkheid van een epistemologisch systeem blijkt ook en vooral uit de opmerkelijke structuur van de *erkenntniskritische Vorrede*. In plaats van een systematisch inleidend theoretisch betoog – zoals hij dat nog had gedaan in zijn Doktorarbeit – bestaat de inleiding van het *Trauerspielbuch* uit een vijftiental korte bespiegelingen over kennis, idee, schoonheid, denken etc. Als er al systeem zit in zijn inleiding, zou dat moeten blijken uit de volgorde van de tekstfragmenten. Maar elk van de fragmenten zou ook op zichzelf kunnen staan. De thema’s van de fragmenten hebben geen noodzakelijke relatie met de omliggende thema’s. Veeleer is het een wat rommelige verzameling van perspectivische facetten betreffende het begrip ‘inzicht’. Het is goed voorstelbaar dat een nieuw of ander perspectief aanleiding kan zijn om zonder problemen nog een beschouwende paragraaf aan de tekst toe te voegen.

⁷⁶ zie ook voetnoot 55 inzake de metafoor van de schervenvaar in *Die Aufgabe des Übersetzters*.

⁷⁷ Zie paragraaf 4.4. voor een uiteenzetting van Lehre in de context van Benjamins ervaringsbegrip.

Urbich kwalificeert Benjamins theoretisch-epistemische werkwijze⁷⁸ na het *Trauerspielbuch* als “minder esthetisch en meer dialectisch”, waarbij dialectiek wordt bedoeld zoals in onderstaande karakterisering van Benjamin door Holz:

Für ihn ist nichts in der einmal geformten aussage erledigt, gleichsam gefaßt. Immer wider kommt er darauf zurück, sucht neu Aspekte, um die alten zu verdeutlichen oder zu ergänzen. [...] Diese Dialektik, die nicht formal in Antithesen denkt, sondern konkret in Differenzierungen, kennt keine fixe Erkenntnis, vielmehr nur einen offenen Prozeß sich entfaltenden und reicher werdenden Wissens, dessen Sinn- und Bedeutungsfüller sich steigert. (Holz, *Prismatisches Denken*, p. 65, op. cit. Urbich 55, 57)

De typering van Benjamins werkwijze door Holz valt praktisch samen met wat Benjamin zelf zegt over de contemplatieve omgang met het traktaat.

3.3. Gelijkenis

Als taal het medium is waarin geest zich uitdrukt en het talige wezen het geestelijk wezen is voor zover dat in taal uitdrukbaar is. Tot waar reikt dan het uitdrukbare? Hoe ver reikt de taal als verstaanbare uitdrukking van het idee? In zijn brief aan Martin Buber (1916) verwees Benjamin naar het ‘onzegbare’: wat zich in de tekst uitdrukt zonder dat het er woordelijk in wordt of zou kunnen worden gezegd. In zijn essay *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (II (1) 140-157) benoemde hij de woordeloze, zuivere Adamistische taal. In *Über die Aufgabe des Übersetzers* (II (1) 140-157) klonk het gezegde uit de tekst terwijl in de woorden een separate inhoud werd meegedeeld.

In 1933 reflecteerde Benjamin opnieuw op het thema van het niet gezegde maar wel meegedeelde in twee kort na elkaar geschreven nagenoeg dezelfde opstellen, de eerste met titel *Lehre vom Ähnlichen* (II (1) 204-210), de tweede *Über das mimetische Vermögen* (II (1) 210-213).⁷⁹ Benjamins overwegingen in deze opstellen bewegen zich tussen twee onderstaande sleutelzinnen.

“Die Natur erzeugt Ähnlichkeiten“

(I (1) 210)

“Was nie geschrieben wurde lesen“

(I (1) 213)

⁷⁸ De werkwijze wordt door verschillende auteurs aangeduid als ‘maieutische kritiek’ en als ‘immanente kritiek’

⁷⁹ Het lijkt vreemd dat Benjamin in korte tijd (Februari respectievelijk Juni/September) twee opstellen met nagenoeg dezelfde inhoud schreef. Natuurlijk loopt er in de secundaire literatuur een discours hierover. De inhoud daarvan wordt hier verder genegeerd omdat in het kader van dit betoog vooral zijn hoofdpunt van belang is, namelijk de ‘niet zintuiglijke gelijkenis’.

In de natuur komen talloze gelijkenissen voor. De mimicry is alom in flora en fauna. Ook de mens beschikt over het vermogen tot inzien en produceren van gelijkenissen, fylogenetisch en ontogenetisch. Dansen en afbeeldingen van primitieve volken zijn vaak nabootsingen, niet alleen van zintuiglijk gelijkende elementen van de omringende natuur, ook en vaak vooral van ervaringen en inzichten die boven het middellijk zintuiglijke uitgaan: het spirituele inzicht, de esoterisch, religieus, magische ervaring. Kinderen bootsen na wat zij meemaken: niet alleen hun ouders, de brandweerman en de kraanmachinist, ook bijvoorbeeld de sleepboot, de hijskraan, de boom, de spin, het feestje of het koninkrijk. Er is een sterke drang tot het vormen van gelijkenissen in de natuur en in vervlogen tijden beschikte de (primitievere) mens over een groot vermogen dergelijke gelijkenissen in de macrokosmos en de microkosmos in te zien en te reproduceren.⁸⁰ Dat vermogen is de gecultiveerde mens grotendeels kwijt geraakt. Maar als de oude volken werkelijk beschikt zouden hebben over het mimetisch vermogen als levensbepalende kracht, dan is astrologisch inzicht een relevant gegeven. Dan kan het niet zintuiglijk inzicht in de kosmische zijns-gestalte van de pasgeborene een voorspellende waarde hebben voor het vervolg van zijn leven. (I (1) 211)

Dergelijk vermogen is in die vorm niet meer beschikbaar. Maar de moderne mens beschikt nog over een oneindig grote kanon van niet zintuiglijke gelijkenissen: de taal. Voor zover taal niet wordt beschouwd als een afgesproken systeem van tekens en woorden met symbolische verwijzende betekenissen dat naar believen kan worden aangepast en veranderd – wat zij vanzelfsprekend niet is, zeker niet in haar geheel – moet taal iets anders zijn. Eén van de manieren om het ontstaan van taal te verklaren is de onomatopoëtische ontwikkeling: het nabootsen van geluiden van de leefwereld. Maar de directe nabootsing van het concrete verklaart niet de taal voor het abstracte, de begrippen, processen. Hier zou het begrip ‘niet-zintuiglijke gelijkenis’ een aanwijzing voor onderzoek kunnen bieden.

“Ordnet man nämlich Wörter der verschiedenen Sprachen, die ein Gleiches bedeuten, um jenes Bedeutete als ihren Mittelpunkt, so wäre zu erforschen wie sie alle – die miteinander oft nicht die geringste Ähnlichkeit besitzen mögen – ähnlich jenem Bedeuteten in ihrer Mitte sind.“ (I (1) 212)

⁸⁰ De opvatting dat de mens als microkosmos afbeelding van macrokosmos zou zijn komt veel voor in allerlei variaties, waaronder als een van de fundamentele intuïties van de Kabbalah. (Maier 24-28)

Benjamin oppert de hypothese dat de menselijke taal de oneindige verzameling van niet zintuiglijke gelijkenissen tussen het gesproken en geschreven woord en zijn ideële referent (het idee) is. Die gelijkenis zou denkbaar zijn als in eeuwen en millennia gegroeid in een mimetisch proces van het transcendentaal bewustzijn, en als zodanig als onmiddellijke manifestatie van het ideële in het fenomenale: de uitdrukking van de geestelijke wezens als talige wezens. Samenvattend komt niet zintuiglijke gelijkenis erop neer dat de natuur in een specifieke configuratie overeenkomstige configuraties opwekt, niet één keer maar telkens en telkens weer, tot uitdrukking komend in verschillende vehikels (materieel en spiritueel) in tijd en ruimte. De oorspronkelijke configuratie werd als zodanig nooit als vehikel in tijd en ruimte geschreven, maar kan niet zintuiglijk worden gelezen en in een vehikel (de taal) worden uitgedrukt. Het origineel van de niet zintuiglijke gelijkenis is te denken als het idee dat zich doorheen het transcendentale bewustzijn kan manifesteren als empirisch bewustzijn maar ook als collectief bewustzijn in het transcendentale kan blijven.

Een vergelijkbaar fenomeen van niet-zintuiglijke gewaarwording onderzocht Benjamin in zijn essay *Goethes Wahlverwandtschaften*. (I (1) 123-171) Goethes verhaal heeft in de hoofdrol een *ménage a quatre* waarin aanvankelijk bestaande relaties worden opgelost en nieuwe worden gevormd en ook weer opgebroken in een dynamiek van affectieve geestverwantschap. Goethe schetste de meer en mindere aantrekkingskracht door geestverwantschap in analogie aan meer en minder aantrekkingskracht tussen stoffen in chemische processen. Uit Benjamins kritische beschouwing van Goethes verhaal blijkt volgens hem dat relatievorming niet alleen – zoals Kant stelde – “een verbinding tussen twee personen van verschillend geslacht ten behoeve van het levenslange wederzijdse bezit van hun geslachtelijke eigenschappen” – is maar ook het resultaat van meer en minder affectie en repulsie op grond van niet-zintuiglijke gewaarwording. (I (1) 127)

3.4. Samenvatting

Het door Benjamin beoogde ‘nieuwe’ filosofisch inzichtbegrip is in dit hoofdstuk uiteengezet in drie thema’s, te weten: ideeën, kritiek en niet-zintuiglijke gelijkenis.

Benjamins ideeën zijn vergelijkbaar met die van Plato. Ideeën zijn de grondslag van al het zijnde. De dingen (de fenomenen) danken hun bestaan aan hun deelhebben aan de ideeën, al is er geen rechtstreeks verband. De verbinding wordt gelegd door de begrippen, die enerzijds de fenomenen verzamelen en anderzijds de configuratieve elementen van de ideeën zijn. De ideeën verhouden zich tot de in begrippen gedachte fenomenen zoals sterrenbeelden tot ster-

ren. Begrippen zijn taal. Ideeën drukken zich uit in taal. Voor zover dat in het woordelijke aspect van de mensentaal gebeurt, gebeurt dat in begrippen.

Kritiek is de methode om inzicht in ideeën te krijgen. Eigenlijk is kritiek geen methode in wetenschappelijke zin. Benjamins kritiek is een houding die neerkomt op aandachtige, contemplatieve lectuur. Het Scholastisch traktaat kan gelden als archetype van kritiek. Het is de tekst waarin de waarheid traditioneel en apodictisch wordt voorgesteld. De herhaalde contemplatieve lectuur van zo'n tekst doet hem telkens opnieuw spreken en kan het inzicht in de daarin getoonde waarheid dichterbij brengen.

Niet-zintuiglijke gelijkens verwijst naar de in de taal verzamelde intuïties van natuurlijk gegeven waarheden die ideeën zijn. In de mensentaal leven als het ware de rudimenten van de Adamitische taal waarin ooit het onzegbare werd uitgedrukt en (Messianistisch) zal worden uitgedrukt en waarin de benoeming en het idee met elkaar samenvielen en zullen vallen. Niet-zintuiglijke gelijkens bestaat transcendentiaal en kan empirisch tot uitdrukking komen, zoals in mimesis en geestverwantschap.

Benjamins nieuw ontwikkelde begrip van inzicht is 'weet hebben van waarheid van het transcendentiaal bewustzijn'. In het 'weet hebben van iets' ligt 'iets ervaren' conceptueel besloten. Ervaring is het onderwerp van hoofdstuk 4

4. Ervaring

“... Erfahrung ... von der die Erkenntnis Lehre ist ...”

Ervaring waarvan het inzicht leerproces en openbaring is

In hoofdstuk 3 is uiteengezet hoe Benjamin inzicht niet ziet als een systematisch en statisch gegeven maar als dynamische kritiek: een proces van heuristische contemplatieve toe-eigening van waarheid door het lezen van teksten en dingen. Door het kritiserend te verwerken inzicht aan te duiden als ‘Lehre’ verwijst hij naar de Joodse Talmudische traditie van permanent leren en openbaring. (Schwarz Wentzer 66; Urbich 74) Ervaring waarvan het inzicht permanent leren en openbaring is, moet ervaring zijn die vanwege het leren historisch-temporeel (relatief) en vanwege de openbaring ahistorisch-eeuwig (absoluut) is. Historisch-temporele ervaring is te begrijpen als heuristiek: een in geschiedenis en traditie ingebed voortgaand proces waarin inzicht wordt verworven, toegepast, geaccumuleerd, vergeten, hergebruikt, verdraaid enzovoort. Het proces van lezen, begrijpen en toepassen gaat voort in de tijd maar is inhoudelijk niet noodzakelijk lineair. (Gadamer 270-311)⁸¹ Ahistorische-eeuwige ervaring van het absolute is de ervaring die de voorstelling is van het idee: de gewaarwording van het idee als waarheid, schoonheid en goedheid als voorstelling in talige begrippen. In dit hoofdstuk wordt op basis van Benjamins reflecties een ervaringsbegrip gepresenteerd dat ‘inzicht’ als zich ontwikkelend proces en als toenadering tot het absolute denkbaar maakt. Eerst wordt een metafysisch model van meedelen en waarnemen als geïntegreerd bewustzijnsproces beschreven. Dan worden aspecten van de interne structuur van ervaring in relatie tot beleving en geheugen besproken en aansluitend enkele collectieve, historisch-contextuele aspecten. Tot slot komt het begrip Lehre als in traditie overgeleverde ervaringspraktijk van leren en openbaren aan de orde.

4.1. Waarneming

De metafysische structuur van het functionerende bewustzijn wordt in de filosofie vaak voorgesteld als een oppervlak dat door beschrijving verandert. Avicenna (980-1037) zou de eerste zijn geweest die dat beeld gebruikte. (Rizvi 4) Een moderne versie ervan is Oppenheims *Denkfläche* (1928). Oppenheim stelt het wetenschappelijk denken in beeldspraak voor als een deel van het aardoppervlak. In het wetenschappelijk landschap zijn allerlei kentekens: de concepten. De relaties tussen de concepten worden in kaart gebracht door de wetenschappen.

⁸¹ Grundzüge einer Theorie der hermeneutischen Erfahrung

(Oppenheim 8-10) Benjamin noteerde in 1917 zijn overdenkingen over waarneming op basis van een vergelijkbaar beeld, in twee fragmenten. (VI 32)

“Wahrnehmen ist Lesen

Lesbar ist nur in der Fläche

{...}

Fläche die Configuration ist – absoluter Zusammenhang“ (fr. 17)

en

“Es gibt drei Configurationen in der absolute Fläche: Zeichen, Wahrnehmung Symbol. Das erste und dritte müssen in der Form des zweiten erscheinen.

Das Zeichen kann gelesen und geschrieben werden

die Wahrnehmung kann nur gelesen

das Symbol weder gelesen noch geschrieben werden.“ (fr. 18)

Beide esoterische fragmenten zijn persoonlijke notities over waarneming. Uit het hier niet geciteerde vervolg van het tweede fragment kan de metafysische voorstelling die hij overdacht als volgt worden begrepen.

Het oppervlak is het transcendentale bewustzijn. Het teken is een configuratie van het oppervlak. Een configuratie kan van alles betekenen. Maar iedere keer dat zij als teken voorkomt betekent het teken maar één ding. Wat het teken betekent is afhankelijk van de actuele context. Het teken is het in het oppervlak geschrevene, dat iets anders (het idee) symbolisch representeert. Het symbolisch gerepresenteerde is als zodanig onzegbaar. Het is voor zijn uitdrukking afhankelijk van het teken.

De waarneming is te onderscheiden van het teken omdat zij niet het geschrevene maar het beschrevene is. Waar het teken de configuratie is, is de waarneming het geconfigureerde oppervlak. De configuratie kan worden gelezen, dat wil zeggen dat zij als teken (het geschrevene) en als waarneming (het beschrevene) kan worden geïnterpreteerd. De interpretatie van het teken is zijn referentie. De interpretatie van de waarneming is haar duiding. Het teken moet worden geschreven in de vorm van de waarneming.

Metafysisch impliceert dit model dat het teken oneindig veel kan betekenen, zij het per keer maar één ding en dat de waarneming op oneindig veel manieren kan worden geduid. Deze verhouding tussen teken en waarneming is volgens Benjamin de betekeniskanon: het betekenen van betekenbaarheid. Het betekenen van een configuratie van het oppervlak is het aan haar toekennen van betekenbaarheid. Dat wil zeggen, het als teken onderscheiden van de spe-

cifieke configuratie in de specifieke context. De duidingsmogelijkheden van de waarneming zijn oneindig, maar evenzeer, met het oog op het bepaalde (de referent van het teken), in het singuliere geval telkens en iedere keer eenvoudig. De duiding van een configuratie in het absolute oppervlak is haar ‘sleutel’. “Het waargenomene is een zuivere sleutel van het geconfigureerde absolute oppervlak.” (VI 33) De sleutel van een configuratie is haar ‘naam’: het benoemde, betekenende teken.⁸² (IV (1) 417-420) De naam van een configuratie is de ‘zuivere sleutel’ omdat hij louter benoeming zonder discursieve inhoud is: naamgeving is constituerende beduiding van identiteit.⁸³ In de identificerende naam zijn omschrijving of verklaring niet aan de orde. Daarom kan er geen spraakverwarring zijn en is de naam zuivere taal. (Waldow 113)

Kleur speelt een belangrijke rol in Benjamins beeld van het geconfigureerde oppervlak. In de dialoog *Der Regenbogen* (VII (1) 19) bespreken de jongeman Georg en zijn vriendin Margarethe haar droom: zij verkeerde in de regenboog, zij nam de kleuren waar en was zelf kleur, kleuren veranderden voortdurend en met iedere kleine verandering veranderde het geheel, schijn en zijn gingen in elkaar over. Caygill meent op grond van deze tekst uit 1923 en een aantal andere door hem gedocumenteerde fragmenten van Benjamins overdenkingen over kleur, dat het fundament van Benjamins metafysica voortkomt uit diens analyse van de visuele perceptie en niet uit zijn begrip van taal, zoals Benjamin zelf een en ander maal stelt. (Caygill 10-13) Je hoeft het niet met Caygills interpretatie eens te zijn om te onderkennen dat kleur één van de configuratieve aspecten van een oppervlak is. Kleurcontrasten bepalen wat er te zien is en voor- en achtergrondkleur bepalen hoe dat wat eruit ziet.

In het geschetste denkmodel stelt Benjamin waarneming voor als veranderend (configurerend) transcendentaal bewustzijn. De verandering komt voort uit het geestelijk wezen dat zich in het talige teken in het bewustzijn uitdrukt.

Met dit denkbeeld realiseert hij, in vergelijking met Kants voorstelling van zaken, de overstijging van de subject-object verhouding. Waarneming is te begrijpen als ideëel fenomeen dat zich afspeelt binnen één metafysisch domein: het transcendentale zuivere bewustzijn, het zuivere bewustzijn, het bewustzijn als zodanig. De onbegrijpelijke verbinding tussen het ideële domein van het denken en het materiële domein van de dingen komt in dit model niet voor.⁸⁴

⁸² De ‘naam’ als ‘sleutel’ van variaties van configuraties is een fenomeen in de taal: de verschillende namen die Eskimo’s hebben voor sneeuw, Nederlanders voor dijken, artsen voor pijn enzovoort. De naam identificeert een specifieke entiteit in een overigens ongedifferentieerd geheel.

⁸³ Benoeming van geestelijke wezens in de scheppende taal doet God; het geven van namen is het prerogatief van de mens; in de paradijselijke toestand was de taal van de mens één met Gods taal; na de zondeval is de menselijke taal vervallen met de spraakverwarring als gevolg. (zie ook paragraaf 3.1 over ideeën)

⁸⁴ Het gaat om de onbegrijpelijke relatie tussen het materiële en het ideële domein dat door Benjamin wordt gekwalificeerd als mythologie. Zie ook Russel (1947 445-464) en McDowell (46-66)

Volgens Fenves interpretatie van de fragmenten 17 en 18 over *Wahrnehmung* overstijgt Benjamins voorstelling zelfs het transcendentale bewustzijn als locus van ervaring. Als namelijk het geconfigureerde oppervlak het transcendentale bewustzijn is, dan is de ervaring die zich betreft op die configuraties een hogere ervaring dan het geconfigureerde oppervlak als zodanig. Dat zou dan in de buurt kunnen komen van wat Benjamin bedoelt met ‘hogere ervaring’.
(Fenves 135)

Maar waarneming is niet hetzelfde als ervaring. Ervaring is een complexer begrip met interne structuur en contextuele verbindingen. Dat is het onderwerp van de volgende twee paragrafen.

4.2. Structuur

Met de schets van waarneming als geconfigureerd transcendentaal bewustzijn is Benjamins kritiek van het ervaringsbegrip bepaald niet uitgeput. Kritische beschouwing van ervaring is een terugkerend thema in zijn werk. Voorafgaand aan het *Trauerspielbuch* hebben zijn overdenkingen vooral betrekking op metafysische en epistemische, daarna meer op psychologische en sociaalhistorische aspecten. (Küper & Skandries 18-21)

Volgens Weber wisselde Benjamin halverwege de jaren twintig van paradigma: van oriëntatie op het absolute naar oriëntatie op het relatieve, ofwel van religie naar historisch-materialisme. (Weber 236)⁸⁵ Brodersen typeert de bedoelde verandering in Benjamins “Schreibweise und Denkhaltung” als zijn onherroepelijke breuk met de tot dan toe beoefende esoterie van het ware en de vervulling van het geluk. (Brodersen 156) Maar uit een aantekening van Benjamin uit zijn Passagen-archief blijkt dat hij zo’n scherpe verandering van denken voor hem eigenlijk onmogelijk achtte, al zou hij dat misschien wel hebben gewild:⁸⁶

⁸⁵ De door Weber bedoelde verandering liep parallel met Benjamins verblijf van enkele maanden in 1924 in een soort intellectuelen-kolonie op Capri, waar hij vriendschap aanknoopte met onder anderen Bertold Brecht (1898-1965), zijn eerdere kennismaking met Ernst Bloch (1885-1977) verdiepte en een liefdesrelatie begon met Asja Lacis (1891-1979). Een jaar later maakte hij een reis van enkele maanden naar Moskou waar hij Lacis, die als dramaturge een prominente rol vervulde in het Stalinistische cultuurcircuit, het hof maakte maar werd afgewezen. (Brodersen 150-157; 175,176) Aan het begin van die periode voltooide Benjamin het *Trauerspielbuch*, bood het bij de universiteit Frankfurt aan als habilitationsschrift en werd afgewezen. (Brodersen 163-169) Het was tevens de periode waarin hij de ambitie een nieuw epistemologisch systeem te ontwikkelen definitief de rug toekeerde.

⁸⁶ Het discours in de Benjamin-receptie over zijn verhouding tot de Joodse religie en over zijn vermeend theologische dan wel materialistische uitgangspunten is vruchteloos gebleven en uitgedoofd. (Küpper en Skandries 36) Dat laat onverlet dat Joodse theologie, als model of referentiekader regelmatig een prominente rol speelt in zijn denken. Zo zegt hij bijvoorbeeld uitdrukkelijk dat hij het Genesis verhaal niet beschouwt als historische of theologische waarheid maar wel als fundamenteel model voor de taalontwikkeling. (II (1) 147) In een brief aan Scholem uit 1928 bedankt hij deze omdat hij hem attent heeft gemaakt op Joods gedachtegoed in zijn redeneringen (kennelijk zonder dat hij zich daarvan bewust is) en dat hij dergelijke gedachten binnen de door hem gewenste Duitse en Franse perken wil houden. (B 461 (171))

“*Mein Denken verhält sich zur Theologie wie das Löschblatt zur Tinte. Es ist ganz von ihr vollgesogen. Ginge es aber nach dem Löschblatt, so würde nichts was geschrieben ist, übrig bleiben.*“ (V (1) 588: N7a7)⁸⁷

Het citaat nuanceert niet alleen de vermeende cesuur in Benjamins denken maar vestigt ook de aandacht op een fundamenteel verschil tussen de begrippen waarneming en ervaring, namelijk historiciteit. Waarneming is actualiteit. Waarneming gebeurt nu. Ervaring daarentegen draagt voorbij het actuele moment: ervaring heeft altijd betrekking op het overgeblevene van wat is geweest. Daarbij kan ervaring tegelijk een bepalende of voorspellende betrekking hebben op een volgende actualiteit of op een toekomst. Ervaring is waarneming die beklijft⁸⁸, gewenst of ongewenst, bewust of onbewust. Waarneming is voorbijgaande gebeurtenis. Ervaring is weten dat verblijft door te beklijven. Benjamins persoonlijke ervaring – opgegroeid in een geassimileerd joods burgerlijk milieu – is mede bepalend voor wat hij kan ervaren en denken op latere leeftijd. Ook zijn latere denken was – hoewel hij dat naar eigen zeggen anders zou willen – doordrenkt van de theologie van de ervaringswereld van zijn jeugd. Binnen de metafoor van het in de voorgaande paragraaf besproken bewustzijn als oppervlak, is ervaring voorstelbaar als beklijvende configuratie: beklijvend veranderd bewustzijn. In dat beeld treden latere ervaringen binnen in de complexe configuraties die al zijn gevormd in eerdere ervaringen. Voor de actuele waarneming geldt dan: het oppervlak waarin het teken wordt geschreven is geen tabula rasa, maar een historisch geconfigureerd oppervlak. De pre-existente configuratie van het oppervlak is mede bepalend voor de manier waarop het teken actueel in het oppervlak kan worden geschreven en in het lezen als waarneming kan worden voorgesteld. Dat is de betekenis van de cryptische mededeling in fragment 18: dat het teken in de vorm van de waarneming moet worden geschreven: het geschrevene heeft alleen betekenis als het kan worden gelezen.⁸⁹ Als en voor zover de nieuwe configuratie beklijft groeit⁹⁰ de ervaring: de configuratie is in een proces van voortgaand configureren.

Ervaring veronderstelt geheugen. Benjamin refereert aan *Matière et memoire* (1896) waarin Bergson twee soorten geheugen onderscheidt, namelijk het ‘memoire pure’, het zuivere con-

⁸⁷ In het Duits wordt vaak het woord ‘Gegenwart’ gebruikt, dat kan worden vertaald als ‘actualiteit’ maar er bestaat eigenlijk geen volwaardig Nederlands equivalent.

⁸⁸ De term ‘beklijven’ impliceert dat het overblijvende niet perse ‘blijvend’ in de zin van ‘voor altijd’ en ‘in zijn geheel’ is. Beklijven duidt op de mogelijke voorlopigheid, incompleetheid en veranderbaarheid die ervaring als behoud van het weten eigen is. Benjamin duidt op de bedoelde voorlopigheid en kwetsbaarheid van het beklijvende door het ‘geheugen’ te vergelijken met een archeologische vindplaats. (VI, 486)

⁸⁹ Wat hier wordt bedoeld is een bekend fenomeen: de non-communicatie tussen twee mensen die elkaars taal in het geheel niet beheersen. De oplossing kan dan liggen in gebarentaal of lichaamstaal, een platform waarin de vorm van teken en waarneming mogelijk wel passen.

⁹⁰ De term ‘groeien’ verwijst naar de ontwikkeling van ervaring die niet perse een lineaire toename van volume hoeft te zijn. Groeien betekent naast uitbreiding ook afbraak, verandering, herschikking enzovoort.

templatieve geheugen en ‘memoire habitude’ dat door gewenning en oefening van het lichaam ontstaat. Het pure contemplatieve geheugen⁹¹ is volgens Benjamin de voorwaarde voor ervaring. Ervaring is aldus Benjamin: “de schouwende actualisering van de levensstroom”. Het contemplatieve geheugen is het medium waarin het individu een beeld van zichzelf krijgt, [...] zich een ervaring eigen kan maken. (I (2) 609, 610)⁹² Het geheugen heeft de functie, het meegemaakte tot ervaring te maken of anders gezegd: de ervaringen die ‘je meemaakt’ om te zetten in ervaringen die ‘je hebt’. Daarom bestaat echte ervaring volgens Benjamin alleen in de vorm van cognitieve toe-eigening. (Weber 238) Benjamin is het met Bergson eens dat de analyse van de “structuur van het geheugen” bepalend is voor de filosofie van de ervaring.

“In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben. Sie bildet sich weniger aus einzelnen in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen.“ (I (2) 608)

Maar herinnering is niet zonder meer bewust en intentioneel. De in het geheugen beklifde data maken doorgaans geen deel uit van het actuele bewustzijn en zijn ook niet altijd naar believen in het bewustzijn oproepbaar. Benjamin beaamt de observatie van Proust, volgens wie Bergsons ‘memoire pure’ eigenlijk ‘onwillekeurige herinnering’ (memoire involontair) is. Naast de onwillekeurige herinnering plaatste Proust⁹³ de willekeurige. De onwillekeurige herinnering dringt zich op aan de actualiteit van de persoon. Zoals bijvoorbeeld de smaak van een gebakje die onbedoeld en onverwacht een beeld uit de kindertijd in het bewustzijn roept. De willekeurige herinnering daarentegen verschaft toegang tot bewust geregistreerd verleden. De willekeurige herinnering staat onder de horigheid van het intellect. Zij verschaft een geconstrueerd beeld van het verleden dat op afstand blijft. Maar de onwillekeurige herinnering komt onmiddellijk aan in het heden, als gestold verleden dat zich zonder tussenkomst van het denken mengt in de actuele ervaring. Daarom is onwillekeurige herinnering meer en willekeurige herinnering minder van belang voor het zelfbewustzijn, meent Benjamin. (I (2) 609, 610)

⁹¹ In de metafoor van het configurerende oppervlak is het ‘memoire pure’ de beklifvende verandering van de configuratie van dat oppervlak (het transcendentale bewustzijn).

⁹² Het is niet moeilijk je een voorstelling te maken van wat het betekent als ‘de schouwende actualisering van de levensstroom’ hapert. Vergelijk de verwoesting van de mens als persoon, in geval van ernstig geheugenverlies zoals bij seniele dementie of de ziekte van Alzheimer. Vergelijk ook Draaisma 6-23 en Sacks 21-37.

⁹³ Proust: *À la recherche du temps perdu*. Roman in zeven delen. (1913-1927)

De stap van Prousts ‘memoire involontair’ naar Freuds ‘onderbewuste’ lijkt niet zo groot. Vanaf circa 1928⁹⁴ reflecteerde Benjamin mede op basis van het gedachtegoed van Freud en zijn leerlingen in verschillende teksten op de structuur en de functie van het geheugen. (Weber 238, 239); Weigel 1994, 120) Hij nam van Freud over dat het bewustzijn voornamelijk als functie heeft het organisme te beschermen tegen overprikkeling door de van buiten werkende energieën. Zonder bewuste cognitieve filtering werken die externe prikkels als “Chocks”. Het bewustzijn daarentegen vermindert hun traumatische werking. De in het bewustzijn cognitief verwerkte prikkels worden als het ware gedomesticeerd als “belevenis” of geneutraliseerd als “informatie” en in het geheugen opgeslagen. De belevenis is de (empirisch) bewust verwerkte en geneutraliseerde prikkel, die gevaarloos kan worden opgeslagen en op willekeurige momenten weer kan worden opgeroepen. Maar naarmate de tijd vordert vervaagt het beeld van die herinnering: de belevenis is geconserveerd en op afstand geplaatst verleden dat in tegenstelling tot de ervaring niet met volle kracht in de actualiteit actief kan zijn.⁹⁵

Het domesticeren van de chaos van extern werkende energieën gebeurt individueel en collectief. Kranten en tijdschriften zijn volgens Benjamin ingericht op het neutraliseren, marginaliseren en op afstand plaatsen van collectieve ervaring in de vorm van informatie. De op de vluchtigheid van het empirisch bewustzijn gerichte uitgangspunten van journalistieke informatie zijn nieuwigheid, korthed, begrijpelijkheid en vooral ontbrekende onderlinge samenhang tussen de afzonderlijke berichten. (I (2) 610) De journalistieke informatie contrasteert met het verhaal van de verteller, die put uit de ervaring die van mond tot mond gaat: de overlevering van het in het verleden en in den vreemde beleefde en geleerde, de ervaring die tevens inzicht is. (II (2) 440)

Naast de belevenis staat de ervaring in engere zin, de individueel en collectief geleefde ervaring die met voorbijgaan van het (empirisch) bewustzijn – maar niet te min cognitief – beklijft. Die ervaring kan als droom, herinnering, geur of gevoel vaak vervormd en in een flits

⁹⁴ Mede op grond van zijn eigen uitspraken in brieven (1928 aan Gershom Scholem (B 455-458) en 1935 aan Werner Kraft (B 658-661)) wordt 1928 beschouwd als een cesuur. Benjamins werk wordt vaak ingedeeld in drie perioden, te weten: tot en met het *Trauerspielbuch* (circa 1924), tot en met *Einbahnstrasse* (circa 1928) en de periode daarna. 1) In de eerste periode was hij vooral gericht op metafysica, theologie en de ontwikkeling van een nieuwe filosofie. 2) *Einbahnstrasse* – een verzameling van denkbeelden en –puzzels in de vorm van korte teksten en aforismen – staat model voor de tweede periode waarin hij voor het eerst zelfstandig in zijn inkomen moest voorzien, hij zijn beroepsperspectief moest verleggen van de academie naar zelfstandig schrijverschap, zijn huwelijk met Dora Kelnner uitdoofde, zijn relatie met Asja Lācis opbloede en spaak liep en hij zich filosofisch ging oriënteren op het Marxisme en zijn communistische vrienden. (Broderson 172-190) 3) Vanaf circa 1928 begint hij aan zijn grote project het Passagen-werk, waarin hij probeert “Parijs als hoofdstad van de 19^e eeuw” in kaart te brengen en te doorgronden in een heuristisch proces van kritische hermeneutiek van artefacten. (Caygill xi-xv)

⁹⁵ Wat Benjamin hier bedoelt is vergelijkbaar met de moderne praktijk van archivering van het overvolle dagelijks leven en vermeende hoogtepunten daarvan (vakanties, uitstapjes, feestjes, incidenten) met hulp van fototoestel, smartphone en sociale media: het is beleefd, het is vastgelegd, het is meegedeeld aan de wereld en het kan op willekeurige momenten weer worden opgeroepen. In de tussentijd hoeft het geen rol te spelen in het bewustzijn, waar ruimte moet zijn voor de volgende belevenis: het bestaan getransformeerd tot een rijgsnoer van belevissen die alle bewust moeten worden meegemaakt om uit het leven te halen wat erin zit.

zich weer opdringen aan het actuele bewustzijn. In en door de herinnering kunnen de ervaringsindrukken dan alsnog een conceptuele (gedomesticeerde) plaats krijgen toegewezen: herinnering verschaft de mens achteraf de tijd om ervaren indrukken te organiseren.⁹⁶ (I (2) 612-615)

Volgens Weigel ging Benjamins verschuivende oriëntatie van aanvankelijk Bergson en Proust naar later Freud gepaard met een wisseling van paradigma. Aanvankelijk zou Benjamins geheugenbegrip uitgaan van een beeld in ruimtelijk topografische verhoudingen, terwijl hij later een taal-topografische, psychoanalytische voorstelling van zaken zou hanteren. Met die ontwikkeling zou zijn latere nadruk op ‘het lezen van de dingen’ die in de plaats kwam van zijn aanvankelijke oriëntatie op ‘vertalen’ parallel lopen. (Weigel 2001 236-252)

4.3. Context

Maar het ging Benjamin niet om de analyse van inzicht, ervaring en geheugen van het subjectief empirisch bewustzijn. In het op pagina 47 aangehaalde citaat uit *Über einige Motive bei Baudelaire* (I (2) 605-653) uit 1939 benoemde hij ervaring expliciet als ‘een zaak van collectieve en individuele traditie’. Een belangrijk deel van Benjamins kritiek op Kant heeft betrekking op het areligieuze mathematisch-mechanistische wetenschappelijk wereldbeeld dat typerend zou zijn voor het collectieve bewustzijn van diens tijdperk. Bij de filosofen voorafgaand aan Kant zoals bijvoorbeeld Descartes, Spinoza en Leibniz maakten het Godsbesef en de religieuze ervaring wel onbetwist deel uit van de wetenschap als collectieve ervaringswereld.⁹⁷ In zijn vroege werk benaderde Benjamin de collectieve ervaring vanuit het de Joodse traditie van de ‘Lehre’⁹⁸ later richtte hij zich op het uitwerken van een historisch-materialistisch ervaringsbegrip, passend binnen het Marxistische denken. De aanzetten daarvoor vond bij Baudelaire.⁹⁹ (Weber 240) In de echte historische ervaring – zo schreef Benjamin in 1939 – treden bepaalde inhouden van het individuele verleden in conjunctie¹⁰⁰ met inhouden van het collec-

⁹⁶ In Benjamins beschrijving zijn de principes van de Freudiaanse psychoanalyse en van de daarop gebaseerde vormen van moderne psychotherapie zoals Cognitieve Gedragstherapie herkenbaar: het domesticeren van onbegrepen en oncontroleerbare ervaringen.

⁹⁷ Vergelijk paragraaf 2.2. Ervaring en deductie

⁹⁸ Vergelijk paragraaf 4.4. Lehre

⁹⁹ Benjamin heeft delen van Baudelairs *Fleurs du mal* vertaald. De inleiding bij zijn vertaling van *Tableau Parisiens, Die Aufgabe des Übersetzters* (1921) is een van Benjamins meest bekende teksten. Later heeft hij in diverse teksten aspecten van Baudelairs werk besproken. Het laatste was een opstel van niet minder dan 40 pagina’s in 1939, waaruit het citaat op pagina 23 stamt.

¹⁰⁰ ‘Conjunctie’ (Duits: Konjunktion) betekent volgens vanDale online ‘verbinding’ of ‘vereniging’. Benjamins term is hier niet vertaald omdat het begrip conjunctie ook op andere plaatsen een belangrijke rol speelt in zijn gedachtegang, met name: 1) In de inleiding van het *Trauerspielbuch*: fenomenen staan met elkaar in conjunctie als elementen van ideeën zoals sterren met elkaar in conjunctie staan als elementen van sterrenbeelden; 2) In *Lehre vom Ähnlichen* waarin hij aan de hand van de astrologie de mogelijkheid van conjuncties als niet zintuiglijke gelijkenissen oppert. Bij conjunctie gaat het Benjamins begrippenapparaat kennelijk om een speciaal soort van verbinding of vereniging. Wellicht moet conjunctie worden begrepen als configuratie in het absolute oppervlak, dat wil zeggen in het transcendentale bewustzijn: het met elkaar verbonden of verenigd zijn in het transcendentale bewustzijn, zoals bij niet zintuiglijke gelijkenis het geval lijkt te zijn.

tieve verleden. (I (2) 611) Het model daarvoor is de ‘gedenkdag’ van de cultus (bijvoorbeeld van religie of natie). De gedenkdag verwijst niet naar feitelijke historie, maar naar ‘data’ uit de voorgeschiedenis: de actualiserende verhalen uit een vroeger leven, dat aan het collectief behoort en waarmee het individu verbinding maakt. De verhalen die het collectieve verleden verbinden met het individuele heden werden door Baudelaire ‘correspondances’ genoemd. Baudelaire’s correspondances zijn volgens Benjamin te begrijpen als ‘ervaring’. (I (2) 638, 639) De collectieve ervaring is verbonden met de persoonlijke ervaring omdat (en voor zover) het persoonlijke (de subjectieve identiteit) in het medium van de collectiviteit (de gemeenschap) wordt gevormd en groeit. Zo zijn bijvoorbeeld Willem van Oranje en de watersnoodramp deel van het identificerende ervaren verleden van de Nederlander, is Goethe een ervaringsgegeven van de individuele Duitser die daarnaast de Holocaust met zich meedraagt en wordt de politieke ervaring van de moderne Europeaan mede gedragen door de geschiedenis van oorlogen om Godsdienst, status, macht, economie en overige ideologieën. De artefacten waarin de collectieve ervaring is gematerialiseerd worden gearchiveerd en tentoongesteld in bibliotheken en musea.

De collectieve herinnering en ervaring onderging een fundamentele verandering met het intreden van het tijdperk van de grote industrie: landleven werd stadsleven, gemeenschap werd individu; verbinding werd onthechting; zorg, plicht en beroep werden transacties op de arbeidsmarkt. Daardoor verminderde de mogelijkheid voor collectieve belangen en aangelegenheden (ambities, gebeurtenissen, belevenissen) om in het individuele leven van mensen geassimileerd te raken. Met de industrialisatie reduceerde de mogelijkheid van individuele participatie in collectieve ervaring. Het collectieve abstraheerde van het individuele, wat leidde tot degradatie van de mogelijkheid van ervaring als geheel. De persoonlijke overwegingen en ambities van mensen kregen daardoor een onontkoombaar privaat karakter: wij werd ik. (I (2) 610) De bedoelde maatschappelijke veranderingen en het daarmee gepaard gaande verval van de collectieve ervaring waren volgens Benjamin de sociaalhistorische determinanten van de door Marx als ‘vervreemding’ benoemde degradatie van menselijke ervaring in het algemeen. Een specifiek aspect van vervreemding door degradatie van ervaring deed zich voor in het arbeidsproces. In het pre-industriële tijdperk was arbeid handwerk dat de werkman (boer of ambachtsman) zich door aanwijzing en vaak langdurige oefening en ervaring - veelal van vader op zoon en in meester-gezel relatie – moest eigen maken. Het product van de arbeid was een unicum, voortkomend uit in tradities ingebedde kennis, vaardigheid en ervaring. Er was eigenheid als een natuurlijke verbinding tussen de handwerksman en het product van zijn arbeid. Door het ontstaan van de manufactuur en de grootindustriële productie en in extremis

door de introductie van de lopende band veranderde de relatie tussen mens, arbeid en product fundamenteel. Arbeid was niet langer het primaat van de ambachtsman die met inzicht zijn gereedschap gebruikt voor de vervaardiging van een van hem gevraagd product. Het primaat lag nu bij de machine (het systeem) die de afgerichte arbeider gebruikt voor de productie van onderdelen van uniforme goederen die na assemblage op de markt werden afgezet. De relatie van de individuele arbeider met het eindproduct was gemarginaliseerd want inhoudelijk irrelevant geworden. Het was bovendien niet langer de arbeider die het werkstuk onder handen neemt, maar de machine die het autonoom in zijn ervaringswereld brengt en er weer uithaalt. (Marx 2010, 169-176) Naar de mate waarin de arbeider minder mogelijkheden van beschikking kreeg werd de machine de beschikker die het arbeidsproces bepaalt. (Weber 245)¹⁰¹ In dezelfde mate veranderde de betekenis van arbeid: waar arbeid in het pre-industriële tijdperk belevenissen tot ervaring deed worden, degradeerde de industriële context de arbeid tot voorbijgaande belevenis: op afstand en als discontinue transactie. (I (3) 1183)

Benjamins eerste publieke, kritische confrontatie met collectieve ervaring was in 1913 in een polemisch artikel getiteld *Erfahrung* (II (1) 54-56) in het tijdschrift *Der Anfang*.¹⁰² Hij fulmineerde tegen de generatie van ouders, leraren en overige autoriteiten van het burgerlijke milieu waarvan hij deel uitmaakte. De oudere generatie zou haar conservatisme legitimeren met het ervaringsbegrip van de bekrompen burger, dat is gebaseerd op angst en gepaard gaat met de knechting van fantasie en ambitie. De jonge generatie werd daardoor in het keurslijf van de overleefde bourgeois verhoudingen geperst, ten koste van haar ontplooiing en zoektocht naar waarheid. Benjamin was bepaald niet de enige met die opvatting. In Musils roman *Der Mann ohne Eigenschaften*, waarvan de plot in dezelfde periode (1910-1920) speelt, worden de ‘realiteitszin’ van de oppassende burger en de ‘mogelijkheidszin’ van de filosoof en de kunstenaar tegenover elkaar geplaatst. Realiteitszin staat voor ervaring als conserverend, beperkend, grenzenstellend inzicht. Mogelijkheidszin staat voor ervaring als speculatieve beleving van toekomstige vervulling van hypothesen, fantasieën en wensen. (Musil 16) In diezelfde zin

¹⁰¹ De analogie met de actuele discussie betreffende de knechtende overheersing van managerial systeemeisen over het professionele werk in bijvoorbeeld de zorg en het hoger onderwijs dringt zich op: onder het mom van kwaliteit, transparantie, verantwoording, doelmatigheid en klantgerichtheid hypertrofieert het geautomatiseerde bureaucratisch apparaat ten koste van discretionaire ruimte van professionals en de inhoud van menselijke relaties. Een radicaal aspect van dit proces is de vervanging van mensen door machines in substantiële delen van het werk: de mens op kantoor en aan de balie wordt een internetpagina. Het secretariaat wordt een procesmanagement systeem. De zorgrobot voorziet in de knuffelbehoefte van de demente patiënt. In dergelijke systemen is kwaliteit niet langer het predicaat waarmee een welbegrepen metafysische eigenschap wordt aangeduid maar een onbegrijpelijk lijstje met aankruishokjes dat moet zijn ingevuld.

¹⁰² Het artikel verscheen in het *Der Anfang, Vereinigte Zeitschriften der Jugend*, het huisblad van de Duitse Jeugd- en studentenbeweging dat tussen 1908 en 1914 in verschillende vormen en frequentie verscheen. De beweging en het tijdschrift werden aangevoerd door Gustav Wyneken, een gedreven en charismatische onderwijs- en maatschappijhervormer. Wyneken was Benjamins leraar toen hij in 1905/1906 om gezondheidsredenen in Landerziehungsheim Haubina verbleef. Daarna was hij nog enkele jaren Benjamins mentor en inspirator. In 1914 verbrak Benjamin de relatie omdat hij zich niet kon vinden in Wynekens nationalistische oorlog-propagandistische houding.

confronteerde de jonge Benjamin de zijns inziens tot relativisme, cynisme, behoudzucht – en niet te vergeten oorlogszuchtig nationalisme – gedegradeerde collectieve ervaring van de burgerlijke samenleving met de ambities van de jonge generatie: dat ‘waarheid’ kan worden ervaren. (II (1) 55)

Een nog verder gaande degradatie van de collectieve ervaring als gevolg van de overheersing van systeem en techniek over de mens bekritiseerde Benjamin in *Erfahrung und Armut* (1933). Wetenschap en techniek beloofden vooruitgang en bevrijding van de mens uit de moeizaamheid van het bestaan. Maar de ervaring van de wereldgeschiedenis bracht het slagveld en de loopgraven van de eerste wereldoorlog. En zij bracht een economie die zonder erbarmen van crisis naar crisis zwalkt en de grote massa in armoede dompelt. De mens werd de kwetsbare speelbal van de techniek die hijzelf had ingericht en bediende. Weliswaar verkeerde niet iedereen in een benarde positie maar het gewone volk welzeker, zoals Benjamin in onderstaand beeld huiveringwekkend weergeeft.

“Den nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber. Eine Generation die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörenden Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.“ (II (1) 214)

Ook in zijn kritische beoordeling van de sociaal-culturele veranderingen van de collectieve ervaring door de moderniteit stond Benjamin bepaald niet alleen. Sprengler betoogde in zijn in 1918 verschenen *Der Untergang des Abendlandes* dat de mens zich door wetenschap en techniek tot slaaf van zijn eigen schepping had gemaakt.¹⁰³ De boer, de handwerksman en zelfs de koopman zijn in een wereld die wordt beheerst door machines onwezenlijk geworden. De economische wereld van de machine-industrie heeft in haar ontwikkeling haar eigen horizon geschapen. De arbeider, de ingenieur en de ondernemer niet uitgezonderd, zijn gehoorzaamheid verschuldigd aan de logica van het machine-industriële, materiële en economische systeem¹⁰⁴. De uit de traditie van de gemeenschap voortkomende ontwikkeling van het per-

¹⁰³ Sprengler sprak in dat verband van de “faustische Mensch”: de mens die zoals Goethes Faust zijn ziel aan de duivel verkoopt omwille van kennis en macht. In een voetnoot gaf hij aan dat hij zijn opvatting baseerde op de analyses van Marx.

¹⁰⁴ Het systeemdenken: het denken over de wereld en de samenleving in termen van ‘systemen’ is volgens Van der Woud een ontwikkeling van de 19^e eeuw. Dat soort denken gaf een geheel nieuw perspectief en had buitengewoon veel invloed op

soonlijk leven is vervangen door opvoeding en training voor beroepskwalificaties ten behoeve van het gaande houden van de economie in verhoudingen van mondiale concurrentie.

(Sprengler 1190-1195) In termen van Benjamin betekent Sprenglers analyse dat de pre-industriële beroepsuitoefening die bij uitstek in de sfeer van in de collectiviteit ingebedde persoonlijk ervaring lag veranderde in afstandelijke, gedepersonaliseerde, instrumentele belevenis. Waar beroep ooit een vervulling van het leven was, werd het een principieel willekeurige manier voor het verwerven van inkomsten.¹⁰⁵

Om de kapitalistische economie gaande te houden moest de arbeider leren zijn rol als producent en consument van massagoederen gehoorzaam, vlijtig en met verve te vervullen. Wetenschap en technologie deden niet alleen een ‘nieuwe wereld’ maar ook een ‘nieuwe mens’ ontstaan. In de late 19^e eeuw veranderde de beschaving fundamenteel in de richting van massacultuur. In de massacultuur zijn het materiële, het beeld en de emotie dominant: het materiële en onmiddellijke (de belevenis) staat boven het ideële en verworvene (de ervaring). Maar oude beschaving verdwijnt niet in één keer en de nieuwe ligt ook niet zomaar klaar. Richting, inhoud en dynamiek van veranderingen in cultuur zijn complex, niet eenduidig en variabel.

(Van der Woud 2015, 9-11)

Benjamin probeerde inzicht te krijgen in de dynamiek van de massacultuur in zijn Passagen project, waaraan hij met tussenpozen vanaf circa 1928 werkte. Parijs was voor hem de zinnebeeldige hoofdstad van de 19^e eeuw en daarbinnen waren de talloze passages met hun etalages, handel en bedrijvigheid evenzovele overgeleverde overblijfselen van een veranderende ervaringswereld: als een archeologische vindplaats. Door de fenomenen en artefacten die hij daar aantrof te ‘lezen’ en erop te reflecteren probeerde hij de ‘ideeën’ die zich erin manifesteerden te begrijpen: dat wil zeggen de dingen in begrippen te vatten en in constellaties van die begrippen de ideeën op het spoor te komen en te identificeren. Een belangrijk filosofisch aspect van zijn onderzoek was de relatie tussen de technische en culturele veranderingen enerzijds en de invloed daarvan op de voorwaarden voor ervaring anderzijds. In *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (I (2) 431-508) (1935) stelde hij het onomwonden als volgt.

wetenschap en samenleving. Er ontstond een ‘nieuwe wereld’. (Van der Woud 2013, 12-24) Van der Wouds observatie onderstreept Benjamins overwegingen over de historische en sociale aspecten van ervaring: de voortgaande configuratie van het absolute oppervlak.

¹⁰⁵ De gesignaleerde verandering van de betekenis van arbeid en beroepsuitoefening lijkt niet alleen het ervaringsresultaat te zijn van een collectief ontwikkelingsproces maar als zodanig ook weer de voorwaarden de scheppen voor inzicht dat die afgewaardeerde betekenis van beroepspraktijk tot dominante ideologie maakt, zoals actueel gebeurt met de neokapitalistische mantra van de flexibilisering van de arbeidsmarkt. Dat fenomeen lijkt een adequate illustratie van Benjamins analyse van ervaring als configuratie van het oppervlak: configuratie op configuratie enz.

“Innerhalb großer geschichtlicher Zeiträume verändert sich mit der gesamten Daseinsweise der historischen Kollektiva auch ihre Wahrnehmung.” (I (2) 439)

De essentie van deze formulering is de interactie van ‘de zijnswijze’ van de historisch-culturele artefacten en hun ‘waarneming’. Het veranderende ‘zijn’ impliceert veranderende ‘waarneming’, niet alleen omdat een ander ‘zijnde’ wordt waargenomen maar ook omdat de waarneming anders is. De waarneming is anders omdat de waarnemingscondities zijn veranderd. Ook hier stipuleerde Benjamin weer de historische inbedding van waarneming c.q. ervaring. Ervaring is niet – zoals de empirische wetenschap wil doen geloven – een objectiverende, waarde vrije observatie. Ervaring is veranderend bewustzijn in een historisch-culturele context waarin het singulier-individuele en het generiek-collectieve niet van elkaar zijn te scheiden. Deze stellingname is te kwalificeren als een fundamenteel heuristische positie die vergelijkbaar is met de positie van Heidegger en Gadamer en is terug te voeren op Hegels ontdekking van de ‘historiciteit van de rede’. (Schwarz Wentzer 36)¹⁰⁶

Als het transcendentaal bewustzijn wordt voorgesteld als absolute oppervlak, en de waarneming als de configuratie daarvan¹⁰⁷, dan is de collectieve ervaring de aanhoudende dynamiek van het plooien, vouwen en kleuren van het absolute oppervlak. (Caygill 5-13)

De inhoud, betekenis en waarde van collectieve ervaring waren volgens Benjamin niet alleen gedegradeerd gedurende de 19^e eeuw maar hadden door de onzegbare verschrikkingen van de eerste wereldoorlog, de wijdverbreide armoede in de Weimar republiek¹⁰⁸ en de wereldwijde economische crisis hun richting gevende relevantie verloren: er is niets te leren van een ervaring die zo erg is en zo weinig aantrekkelijk dat er beter over gezwegen kan worden. De mogelijkheid van een autoriteit met wijsheid door ervaring was onder die omstandigheid ondenkbaar.¹⁰⁹ Met de monsterachtige expansie van de techniek was een nieuw soort ervaringsarme-

¹⁰⁶ Benjamin en Heidegger waren – gegeven hun beider sociale achtergronden en ontwikkeling begrijpelijk – geen vrienden. Maar Benjamin had als jonge man ook niet veel op met Heideggers filosofisch werk. Niet te min meent Visser dat Benjamin en Heidegger putten uit dezelfde bron, namelijk Dilthey en dat Benjamin en Heidegger: “... kunnen 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. (Visser 1997, 21)

¹⁰⁷ (zie paragraaf 4.1)

¹⁰⁸ Na het verlies van de Eerste Wereldoorlog werd Duitsland verplicht tot herstelbetalingen van o.a. 127 miljard Rijksmark. Toen bleek dat men daaraan niet kon voldoen bezette Frankrijk het Roergebied. Maar de nieuwe Duitse regering riep de arbeiders op tot staken opdat Frankrijk geen profijt van de bezetting zou hebben. De regering zou het loon doorbetalen. Daardoor ontstond hyperinflatie, met grootschalige werkloosheid en armoede tot gevolg. Daarover heen kwam de economische crisis na de beurskrach in New York van 1929. Voor veel Duitsers was het dagelijks leven in de Weimar republiek een karig, moeizaam en onzeker bestaan, nog afgezien van de grote aantallen vluchtelingen en ontheemden, verdreven uit het ingestorte Tsarenrijk, de geliquideerde Oostenrijks-Hongaarse dubbelmonarchie en het ontakelde Ottomaanse Rijk (Vergelijk *The decline of the nation state and the end of the rights of man*, Hannah Arendt 269-301)

¹⁰⁹ De lerende-onderwijzende autoriteit met wijsheid door ervaring die mondeling van mens op mens wordt gevormd is een essentieel aspect van het door Benjamin gehanteerde begrip ‘Lehre’. (zie paragraaf 4.4.) Benjamin vermeldde in dit verband expliciet de in de jaren twintig verschenen literatuur over de oorlog (bijv. Erich Maria Remarque: *Im Westen nichts Neues*; Ernst Jünger: *In Stahlgewittern*) maar hij beschouwde dat niet als vormen waarin ervaring wordt doorgegeven. Het cruciale

tierigheid over de mensheid gekomen. Daardoor ontstond ruim baan voor valse profeten die de reanimatie van onder andere Astrologie, Yogawijsheid, Christian Science, Chiromantie, Vegetarisme, Gnosis, Scholastiek en Spiritisme predikten. Maar dat was allemaal oppervlakkige galvanische schijn: geen betekenisvolle inzicht gevende ervaring maar afstandelijke belevenis, die in het gebeuren voorbijgaat. De ervaringsarmoede van het begin van de jaren dertig van de vorige eeuw was volgens Benjamin niet zozeer een gebrek aan mogelijkheden voor private ervaringen maar een gebrek aan ‘mensheidservaringen’ in het algemeen, en was daarmee in feite een nieuwe vorm van barbarij.¹¹⁰ Naast de negatieve en gevaarlijke kant van de valse profeten heeft de barbarij een positieve kant: de mogelijkheid van het scheppen van een nieuw start van ervaringsgeschiedenis, zoals bijvoorbeeld Descartes dat deed in de 17^e eeuw.¹¹¹ In zijn eigen tijd zag Benjamin vooral aanzetten in de kunst bijvoorbeeld bij Paul Klee, Bertold Brecht of Paul Scheerbar. (II (1) 214-217)

4.4. Lehre

In paragraaf 3.3. is Benjamins maieutische kritiek als kennistheoretische methode besproken. In deze paragraaf wordt die methode beschreven als in traditie overleverend ervaringsmodel dat inherent is aan het Joodse begrip ‘Lehre’.

Benjamin definieert ervaring als configuratie van het transcendentaal bewustzijn. Als ‘transcendentiaal’ wordt begrepen als aanduiding van “de verzameling van de elementairste kenmerken van alles wat is” (Duintjer, 1), dan zijn het collectieve en het subjectieve (empirische) bewustzijn geen afzonderlijke entiteiten maar verschijningsvormen van één en hetzelfde, namelijk het transcendentaal of ‘absoluut bewustzijn’. Daaruit volgt dat collectieve en subjectieve ervaring zich overeenkomstig verhouden, namelijk: als verschijningsvormen van één en dezelfde ervaring.

Ervaring is volgens Benjamin in het verband van het concept ‘inzicht’ niet iets nieuws of fundamenteel anders. Ervaring en inzicht zijn aan elkaar inherent.

punt waarom de toegang tot ervaring telooring was het zwijgen van de ouders, de leraren en de publieke opinie over het onzegbare dat zij meemaakten of deden. Na de tweede wereldoorlog was er bij veel mensen sprake van een vergelijkbare stilte. (De film Shoah over de Holocaust dateert van 1985 en werd gemaakt door een Fransman.) Het alleen maar kunnen zwijgen over het verschrikkelijke dat is meegemaakt is bekend van slachtoffers van oorlog en geweld bijvoorbeeld slachtoffers van concentratiekampen, vluchtelingen uit Nederlands Indië en de niet te tellen slachtoffers van latere geweldspelingen. Het heeft tegenwoordig een naam: Post Traumatisch Stress Syndroom, waarvan één van de kenmerken de onvrijwillige herinnering is, die haar onmiddellijke aanwezigheid opdringt in de actualiteit en die omdat zij nog niet is gedomesticeerd nog niet bewust kan worden verwerkt.

¹¹⁰ Het tijdstip waarop Benjamin dit schreef (van voorjaar tot herfst 1933) is niet onbelangrijk. Het ging al een aantal jaren niet goed met hem. Hij had aanhoudend gelzorgen., net als veel van zijn landgenoten. De Nazi's hadden in januari 1933 de macht gegrepen. Vrienden en kennissen werden gearresteerd. In maart vestigde hij zich definitief in Parijs in asiel. (Brodersen 211-224) De collectieve ervaringsarmoede verwijst in die context ook naar de morele desoriëntatie van de samenleving die door tekort aan richting gevende ervaring op drift raakt in het blindelings volgen van de valse leider.

¹¹¹ Descartes staat in deze aanduiding symbool voor de start van de wetenschappelijke revolutie van de moderne tijd.

“Für den Begriff der Erkenntnis ist nämlich die Erfahrung nichts außer ihr liegendes Neues, sondern nur sie selbst in eine andere Form. Erfahrung als Gegenstand der Erkenntnis ist die Einheitliche und Kontinuierliche Mannichfaltigkeit der Erkenntnis.“
(VI 36)

Zo gezegd is ervaring niet iets anders dan inzicht, maar is ervaring het onderwerp (de betekenis) van hetgeen als inzicht onder woorden wordt gebracht. Ervaring is inzicht en inzicht is gebundelde en geordende ervaring. De samenhangende, systematische weergave van ervaring is de filosofie, uitgedrukt in taal.

“Philosophie ist absolute Erfahrung deduziert im systematisch symbolischen Zusammenhang als Sprache.“ (VI 37)

Maar taal moet je leren en inzicht ook. Benjamin verwijst op verschillende plaatsen, maar expliciet en nadrukkelijk in *Über das Programm der kommenden Philosophie* (I (1) 207-237) en in de *erkenntniskritische Vorrede* van het *Trauerspielbuch* (I (1) 207-237), naar ‘Lehre’ als model en methode voor ervaring en kennis die geleerd kunnen worden. Hij maakt aanspraak op een ervaringsbegrip dat niet – zoals de het ervaringsbegrip van Kant – religieus en historisch blind (want louter causalistisch-mechanistisch) is, maar dat religieuze en historische ervaring mogelijk maakt, daar expliciet van uit gaat.¹¹²

‘Lehre’ en de activiteit ‘Lernen’ worden in de Joodse traditie opgevat als de ‘levenslange studie’ van de Thora, het boek van alle namen en alles, en ook als ‘education permanente’, de kritische levenshouding waarin het doorgaan met leren en onderzoeken prevaleren boven het weten hoe het zit. Lehre als education permanente is niet perse het schoolse leren en evenmin de gestolde verhouding tussen de onderwijzende leraar en de lerende leerling. Lehre is het levenslange leerproces waarin ervaren wijsheid wordt doorgegeven, de lerende zich de ervaring eigen maakt en leraar en leerling elkaars inzicht versterken. De Lehre wordt ook zonder leraar voortgezet en kan zelfs principieel autodidactisch zijn. (Abram 13-19) Het is het soort

¹¹² In de receptie van Benjamins werk is amper bediscussieerd in hoeverre zijn werk en in het bijzonder zijn interpretatie van Lehre seculier, religieus, magisch, mystiek of post-modern moet worden geïnterpreteerd. (Küpper & Skandries 17-58; Urbich 74) Mertens stelt dat Benjamins begrip van Lehre is gebaseerd op zijn lezing van *Philosophie der Geschichte oder über die Tradition* (1834) van Franz Joseph Molitor (1779-1860), dat hij in de zomer van 1917 in bezit kreeg. Volgens Scholem zou Molitors opvatting een gekerstende versie van de Kabbala (de Joodse openbaringsleer) zijn. (Mertens 99-101) Hoe het ook zij inzake Benjamins niet uitgesproken diepere al dan niet religieuze inzichten en opvattingen, voor het filosofisch begrip van het concept ‘inzicht als Lehre’ lijkt vooral een aantal aspecten dat hij expliciet noemt van belang, met name: traditie, autoriteit, oefening, herhaling, voorstelling, oorsprong, vervorming en openbaring.

van leren dat door Marx in een voorbeeld van het pre-industriële productieproces wordt beschreven als kenmerkend voor authentieke (niet vervreemdende) arbeid:

“Es ist nur das von Generation auf Generation gehäufte und von Vater auf Sohn vererbte Sondergeschick“ (Marx 1968, 360) waaraan de vakman zijn virtuositeit ontleent. (Op. cit. Weber 244, voetnoot 30)

In een aantekening in het Passagen archief formuleert Benjamin het als volgt:

“Die Erfahrung ist der Ertrag der Arbeit, das Erlebnis ist die Phantasmagorie des Müsiggängers.“ [m I a, 3], (V (2) 962,)

In traditie ingebedde verworven vaardigheid van inzicht en ervaring is volgens Benjamin ook van toepassing op hoog gedifferentieerd en intellectueel werk, waarin bepaalde trekken van het ambachtelijke handwerk bewaard blijven. Maar dat geldt niet voor het werk van de fabrieksarbeider of de klerk en zeker niet voor het ongeschoolde werk. In dat werk is geen sprake van Lehre maar van trainen en africhten op het voldoen aan de behoefte van de machine of het systeem. (I (2) 633) In het intellectuele domein kan het ‘africhten’ voorkomen als het kritiek- of gedachteloos aanleren van gestandaardiseerde dogma’s, protocollen en voorschriften. Het gaat in Benjamins ervaringsbegrip niet over de technische inhoud die wordt overgedragen en eigen gemaakt. Die kan in principe van alles zijn naar aard en naar niveau. Het is Benjamin in de eerste plaats te doen om de inbedding in de traditie en om dialectiek in het leerproces die enerzijds uitgaat van de autoriteit en wijsheid van de leraar en anderzijds van de kritisch denkende vrijheid van de lerende.

“Ich bin überzeugt: die Tradition ist das Medium in dem sich kontinuierlich der Lernende in den Lehrenden verwandelt und das im ganzen Umfang der Erziehung. In der Tradition sind alle Erziehenden und zu Erziehende und alles ist Erziehung.“ (B 145)

Het citaat is uit een brief aan Scholem van september 1917. Daarin stelt Benjamin dat hij Scholems opvatting dat leren het navolgen van voorbeelden zou zijn niet deelt. In een uitvoerig betoog stelt hij ‘Lehre’ en ‘opvoeden’ (Erziehung) praktisch aan elkaar gelijk en opvoeden beschrijft hij als het doorgeven van ervaring, tot het niveau van voorbeeldigheid dat zich dan zelf in vrijheid weer kan overstijgen. Hij illustreerde zijn opvatting plastisch als volgt.

“Die Lehre ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamme wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung im Eigentlichen: der Unterricht, das sichtbar- und frei werden der Tradition, ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle.“ (B 146)

Op die manier gezien heeft opvoeden – anders dan voorbeeld volgen – twee fundamentele aspecten, namelijk aanleren en vrijmaken. Alleen wie heeft geleerd hoe het moet kan de vrijheid hebben het anders te doen. En in het vermogen tot het verwerven van vrijheid ligt de belofte van wijsheid en waarheid door groei van ervaring en inzicht.

De andere Joods-traditionele betekenis van Lehre – de levenslange studie van de Thora – verwijst niet alleen naar de inbedding in traditie maar vooral naar de mogelijkheid van openbaring van het absolute. De Thora is Gods woord, het boek van alle namen en van alles: het scheppingsplan en de wetten van de wereld. (Maier 31-34) De Thora is de ‘oorsprong’ van de ideeën. De Lehre als overlevering stelt de ideeën voor als ‘oorsprongsfenomenen’.

Benjamin introduceerde het begrip ‘oorsprong’ in Joods traditionalistische zin in de erkenntniskritische Vorrede van het *Trauerspielbuch*.

“Ursprung wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Entsprungenen, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint.“ (1 (1) 226)

Deze cryptische zin is alleen begrijpelijk als het ‘ontspringende’ al bestaat voor het ontspringt. Dat is het geval bij de ideeën die als grondslag van het zijn altijd al zijn en altijd zullen blijven. Het ontspringen is geen ontstaan of maken, maar verschijnen, tonen of openbaren. In de terminologie van Benjamins vroege taal filosofie heeft het worden en vergaan van het ontspringende betrekking op het meer of minder tot uitdrukking komen van het geestelijk wezen in de taal. (Steiner 2011a, 592-602)

Volgens Scholem gaat het bij ‘oorsprong’ in de Joodse traditie geheel en al om de theologische betekenis van het messianistische: het oorsprongsbegrip is verbonden aan Gods woord in de Tora, dat als goddelijke signatuur in alles aanwezig is, dat de dingen heeft doen ontstaan en als levenskracht in hen aanwezig blijft. De Tora is als oorsprong de eeuwige opwellende bron van het zijn. (Scholem op. cit. voetnoot Urbich 225) In de Lehre van de Tora wordt de

ervaring van de messianistische belofte eigen gemaakt. Het is de belofte van de absolute openbaring van het meest oorspronkelijke dat tevens het finale is (Schepping en Dag des Oordeels). De openbaring is nooit het idee als zodanig, maar altijd zijn inadequate verschijning in een flitsachtige historische constellatie. (Visser 1993, 56, 57)¹¹³ In die zin heeft Lehre de dubbele betekenis van traditie en openbaring. (Schwartz Wentzer 66)

De Tora is de oorsprong: wat zich in de Tora toont is het idee en de historische vorm (Gestalt) waarin het zich toont is het oorsprongsfenomeen.

“In jedem Ursprungsphänomen bestimmt sich die Gestalt, unter welchem immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.“ (1 (1) 226)

Het oorsprongsfenomeen heeft een bijzondere positie in vergelijking met fenomenen in het algemeen omdat het qua vorm onmiddellijk is gerelateerd aan het idee. Dat betekent dat de structurele vorm (die Gestalt) voor alle oorsprongsfenomenen die bij een bepaald idee zijn ingedeeld hetzelfde is. (Lönker op. cit. voetnoot Urbich 225) Het oorsprongsfenomeen heeft daarmee een oorspronkelijke archetypische kwaliteit. Maar het is niet te min een fenomeen, geen oorsprong en geen zijn, maar een tijdelijke, historische bepaalde verschijningsvorm die als ervaring in talige begrippen kan worden uitgedrukt. Als zodanig kan het worden ervaren, in begrippen gevangen en worden gerelateerd aan het idee waarvan het de uitdrukking is.

4.5. Samenvatting

In hoofdstuk 4. is Benjamins begrip van ‘ervaring waarvan het inzicht Lehre is’ besproken als configuratie van oppervlak, als betekenisvolle herinnering en als collectief weten dat in traditie wordt overgeleverd.

Ervaring is begrijpelijk als voortgaande ontwikkeling van het transcendentaal bewustzijn.

Empirische ervaring in de zin van subjectieve ervaring van objecten maakt daar deel van uit.

Ervaren is waarnemen. Waarnemen is het veranderen van het bewustzijn. De aanleiding voor het veranderen is het schrijven van tekens. Het schrijven van de tekens gebeurt door geestelijke wezens, de ideeën. De vorm van de verandering wordt bepaald door het geschreven teken,

¹¹³ Visser (1993) baseert zich op een tekstfragment inzake geschiedenis, uit Benjamins nalatenschap. Benjamin stelt daar: *“Das dialektische Bild is ein Kugelblitz, der über den ganzen Horizont des Vergangnen läuft.“* (I (3) 1233) In de samengestelde tekst van *Über den Begriff der Geschichte* formuleerde Benjamin het als volgt: *“Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade Kristallisiert.“* (I (2) 633) Het zij hier opgemerkt dat Benjamins gebruik van de term Monade niet helemaal eenduidig lijkt. In de *Vorrede* van het *Trauerspielbuch* zegt hij bijvoorbeeld *“Die Idee ist Monade.“* Er is in het kader van dit werkstuk vanaf gezien om het onderwerp Mondade na te pluizen, hoewel er in de secundaire literatuur diverse keren aan wordt gerefereerd.

het perspectief en de al aanwezige configuratie van het bewustzijn. De veranderde configuratie van het bewustzijn is de waarneming. Het lezen en bekijken van de verandering van het bewustzijn is de ervaring.

Beklijvende configuratie van bewustzijn veronderstelt herinnering: individueel en collectief, bewust en onbewust, intentioneel en niet-intentioneel, integraal en fractioneel, nabij en afstandelijk. Echte ervaring is onbewust, niet intentioneel, integraal en nabij: de ervaring die de gewaarwording van het leven zelf is. De bewuste, intentionele waarneming van een fractie van het leven is de op afstand geplaatste cognitief gedomesticeerde belevenis. De belevenis wordt gearhiveerd op het moment dat zij wordt beleefd en haar herinnering vergaat met de tijd. De persoonlijke en de collectieve ervaring zijn met elkaar verbonden wat onder andere tot uitdrukking komt in traditie en gedenken.

Ervaringen en belevissen ontstaan binnen hun mogelijkheden van optreden, dat wil zeggen onder gegeven bewustzijnscondities. De ervaringsmogelijkheden staan onder invloed van maatschappelijke veranderingen en gebeurtenissen en ontwikkelingen. De veranderingen door grootschalige toepassing van technologie en de industriële revolutie, de daarmee gepaard gaande nieuwe relatie tussen mens en arbeid en niet minder de gewijzigde sociale relaties van inbedding in dorpse gemeenschappen naar de anonimiteit van de stad veroorzaakte de fundamentele degradatie van mogelijkheden voor collectieve ervaring. Dat gold eens te meer voor het verlies aan ervaring door de catastrofes van de eerste wereldoorlog, de economische crises en de grootschalige armoede in de Europese steden.

‘Inzicht dat Lehre is’, is in Benjamins terminologie op te vatten als de in een corpus van traditie overgeleverde education permanente, als levenslange studiepraktijk en als messianistische belofte van openbaring van waarheid en wel de gehele waarheid. ‘Inzicht dat Lehre is’, is overgeleverd inzicht – naar inhoud en naar methode – dat in de overlevering wordt gewogen, bekritiseerd en vernieuwd, maar dat in die ontwikkeling verbonden is met de eeuwenoude continuïteit en autoriteit van traditie.

De ‘ervaring die daarmee correspondeert’ is de ervaring van de gang van de mensheid die zich als transcendentiaal bewustzijn een weg door de geschiedenis baant.

5. Conclusie

In dit onderzoek heb ik geprobeerd Walter Benjamins denkbeelden over ‘ervaring’ te begrijpen. Mijn thesis beoogt een identificerende schets te zijn, van het wezenlijke van Benjamins filosofische positie ter zake. Het geschetste beeld is niet bedoeld als een systematische of historische weergave van de ontwikkeling van Benjamins denken, met pretenties van afdoende volledigheid of samenhang. Veel meer dan om systematische documentatie gaat het om het vertellen van een verhaal waardoor het onderwerp inzichtelijk wordt.

Benjamin wilde een nieuw ervaringsbegrip scheppen. Hij had fundamentele bezwaren tegen het ervaringsbegrip van Kant, dat volgens hem resten van metafysische mythologie bevat en religieus en historisch blind is. Kant richtte zich op de contingente aspecten van de wereld en had geen belangstelling voor haar uit een hoger principe deduceerbare, noodzakelijke aspecten. Kants kennissysteem schiet tekort, ten eerste omdat hij zich baseert om het laagst denkbare ervaringsbegrip, namelijk causale interactie conform de natuurwetten van de mathematische mechanica en ten tweede omdat hij ervaring situeert in het empirisch bewustzijn als interactie tussen mentale subjecten en materiële objecten. Volgens Kant is de wereld – die hij in essentie net als Newton denkt als een samenspel van krachten – als zodanig niet kenbaar. Wij kennen de wereld – zegt Kant – door haar speculatief voor te stellen en door die voorstellingen te toetsen aan de ervaring.

Benjamin constitueert de wereld niet vanuit objecten en krachten maar vanuit ideeën. Ideeën zijn in Benjamins denkbeelden de grondslag van het zijn. De dingen (fenomenen) danken hun bestaan aan hun deelhebben aan het idee. De ideeën zijn door God geschapen en zij krijgen hun naam van de mens. De ideeën zijn geestelijke wezens die zich uitdrukken in de taal. In de woordeloze taal van de dingen en in de mensentaal. De ideeën zijn de waarheid van het zijn, die tevens schoonheid en goedheid is. Inzicht is het weet hebben in de zin van begrijpen van waarheid. Waarheid is een ‘zijn’ van de ideeën en inzicht is een ‘hebben’ van het bewustzijn. De geestelijke wezens drukken zich als talige wezens uit in de taal. Het talige wezen is het geestelijk wezen voor zover het in taal uitdrukbaar is. Het talige wezen is het teken. Het teken wordt als configuratie geschreven in het absolute oppervlak van het transcendentaal bewustzijn. Het door beschrijving geconfigureerde oppervlak is de waarneming. Waarneming is configuratie van transcendentaal bewustzijn. Ervaring is waarneming die beklijft. De naam voor beklijfde ervaring is geheugen.

Geheugen is individueel en collectief beklijfde ervaring. Geheugen is niet altijd (meestal niet) actueel in het bewustzijn en ervaring wordt niet altijd bewust in het geheugen ingevoegd.

Maar ervaring impliceert wel altijd cognitieve toe-eigening in het geheugen. Het beklijven en

toe-eigenen kunnen worden gezien als groei in de zin van ontwikkeling: uitbreiding, afbraak, omvorming, verandering enzovoort, niet noodzakelijk toename en vooruitgang.

De erfenis van de Verlichting in de vorm van de hypertrofische ontwikkeling van de wetenschappen, de techniek, de industrialisatie en de massacultuur ging volgens Benjamin gepaard met het verval van collectieve ervaring (vervreemding). De catastrofes van de Eerste Wereldoorlog en de daarop volgende crises in de Weimarrepubliek en na de beurskrach van 1928 op wereldschaal deden de mogelijkheid van ‘mensheidservaringen’ verschrompelen tot het niveau van een nieuwe barbarij. In die geestelijke leegte manifesteerden zich valse profeten maar ook authentieke vernieuwers.

Inzicht in de ideeën – dat wil zeggen in waarheid – kan volgens Benjamin worden verkregen door een contemplatieve praxis die hij ‘kritiek’ noemt en waarvoor het Scholastisch traktaat en de Joodse Lehre model staan. Het model van het traktaat verwijst naar de ontelbare malen herhaalde, gedetailleerde contemplatieve bestudering van de apodictische tekst die een waarheid verkondigt. Uit en in de gefragmenteerde details en in hun samenhang kan het idee zich tonen als een vermoeden of een belofte van waarachtigheid. Het model van de Lehre verwijst naar de Joodse praktijk van in traditie overgeleverde levenslange studie en de messianistische belofte van openbaring van de schepping en de dag des oordeels.

De onderwerpen van de contemplatieve praxis, die door hen te verzamelen en te lezen in het ervaringsdomein worden gehaald, zijn de artefacten van de menselijke cultuur, in de vorm van taal en als religieuze, artistieke of historische objecten. Het verzamelen en lezen is vergelijkbaar met het onderzoeken van een archeologische vindplaats, waar voorzichtig laag na laag wordt vrijgemaakt en geduid.

Ervaring op die manier gedefinieerd is een ervaring waarvan de mogelijkheid tot ervaren zich ontwikkelt door de ervaring zelf, die is ingebed in traditie en die is aangewezen op de autoriteit van de leraar en de opvoeding tot vrijheid en speculatie. Benjamins begrip van ervaring is in die zin te begrijpen als radicale hermeneutiek: de mogelijkheid van ervaring en daarmee ook van inzicht is ingebed in historiciteit. Van dat ervaringsbegrip kan worden gezegd, dat het ervaring is waarmee een kennisbegrip correspondeert dat Lehre is. Dat laat overigens onverlet dat de waarheid niet historisch is want dat is het zijn dat altijd is.

Tot slot moet worden opgemerkt dat Benjamins positie sterk Joods theologisch is gekleurd door de uitgangspunten, theorieën en praktijken waaraan hij regelmatig refereert, maar dat zulks niet betekent dat hij een theologische denker is. Net zo min overigens als dat hij een Marxistische denker is, hoewel hij dat misschien wel meer had willen zijn. Mijn indruk is dat Benjamins Joods theologische referenties moeten worden opgevat als modellen of hulpmidde-

len die dienen om een gedachtegang te structureren. Je hoeft niet in een model te geloven om het te kunnen gebruiken als hulpmiddel in een redenering. Dat geldt voor God die in zeven dagen de ideeën schiep in dezelfde mate als voor de big bang die in één klap het iets uit het niets deed ontstaan.

Op die manier gelezen, gaat de zin: “... een kennisbegrip te scheppen waarmee een begrip van ervaring correspondeert waarvan het inzicht leer is.” over de ambitie een seculiere praktijk van openbaring te ontwikkelen. Benjamins werk kan worden gelezen als het verslag van talloze kritische beschouwingen dat richting wijst naar de inhoudelijke vulling van zo’n als openbaring begrepen kennisbegrip, op zoek naar het absolute met altijd voorlopigheid als resultaat.

Bronnen

- Benjamin, W. (1966). *Briefe, Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gerschom Scholem und Theodor W. Adorno*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
referentiemethode: B paginanummer (briefnummer)
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften, Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
referentiemethode: Boek (deel) paginanummer

- I (1) 7-122 Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik
- I (1) 123-171 Goethes Wahlverwantschaften
- I (1) 207-237 Ursprung des deutschen Trauerspiel, Erkenntniskritische Vorrede
- I (2) 605-653 Über einige Motive bei Beaudelaire
- I (2) 431-508 Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technische Reproduzierbarkeit
- I (2) 691-704 Über den Begriff der Geschichte
- I (3) 929 Anmerkungen der Herausgeber, zu Seite 203-430 (bij het manuscript Vorrede van het Trauerspiel-boek)
- I (3) 1233 Anmerkungen der Herausgeber, zu Seite 691-704 (bij de nagelaten tekst voor nieuwe thesen over geschiedenis)
- II (1) 54-56 Erfahrung
- II (1) 105-126 Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin: Dichtermut – Blödigkeit
- II (1) 140-157 Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen
- II (1) 157-171 Über das Programm der kommenden Philosophie
- II (1) 204-210 Lehre vom Ähnlichen
- II (1) 210-213 Über das mimetische Vermögen
- II (1) 213-219 Erfahrung und Armut
- II (2) 438-465 Der Erzähler, Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows
- IV (1) 9-21 Die Aufgabe des Übersetzers
- IV (1) 417-20 Die Sonne
- V (2) 961-970 Das Passagenwerk – Aufzeichnungen und Materialien: Müßiggang
- VI (fr. 16) 32 Wahrnehmung ist Lesen
- VI (fr. 17) 32 Über die Wahrnehmung in sich
- VI (fr. 18) 32 Notizen zur Wahrnehmungsfrage
- VI (fr. 19) 33 Über die Wahrnehmung (I. Erfahrung und Erkenntnis)
- VI (fr. 26) 46 Wahrheit und Wahrheiten, Erkenntnis und Erkenntnisse
- VI (fr. 46) 66 Zum Wahrnehmungsproblem
- VI (fr. 47) 67 Wahrnehmung und Leib
- VI 465-519 Berliner Chronik
- VII (1) 19 Der Regenbogen

Kant

- Kant, I. (1976 (1781)). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
referentiemethode: (KrV paginanummer)
- Kant, I. (2004 (1781/1787)). *Kritiek van de zuivere rede* (Ten geleide, vertaling en annotaties Jabik Veenbaas en Willem Visser ed.). Amsterdam: Boom.
referentiemethode: (KZR paginanummer)
- Kant, I. (2001(1783)). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. (Vol. Band 540). Hamburg: Felix Meiner Verlag. Kant, I. (2011).
referentiemethode: Kant 2001, paginanummer (Originalausgabe) [Akademieausgabe]
- Kant: AA XVII, Reflexionen zur Metaphysik, Causa efficiens, § 319—335. Universität Duisburg-Essen <http://www.korpora.org/kant/aa23/207.html>

Overige Bronnen

refentiemethode: (auteur paginanr.); bij meer vermeldingen (auteur jaartal, paginanr.)

- Adorno, T. W. A. (1973). Vorrede. In R. Tiedemann (Ed.), *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (pp. 7-11). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Abram, I. B. H. (1986). *Joodse traditie als permanent leren*. Kampen: J.H. Kok.
- Arendt, H. (1958 (1951)). *The decline of the nation state and the end of the rights of man* *The origins of totalitarianism*. New York: Meridian.
- Brodersen, M. (1990). *Spinne im eigenen Netz, Walter Benjamin Leben und Werk*. Bühl-Moos: Elster.
- Buchanan. (Ed.) (2010) *A dictionary of critical theory* (on line ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Cassirer, E. (1925). *Philosophie der Symbolischen Formen, Zweiter Teil, Das mythische Denken*. Berlin: Bruno Cassirer.
- De Cauter, L. (1999). *De dwerg in de schaakautomaat. Benjamins verborgen leer*. Nijmegen: SUN.
- Caygill, H. (1998). *Walter Benjamin: The colour of experience*. New York: Routledge.
- Draaisma, D. (2008). *De heimweefabriek. Geheugen, tijd en ouderdom*. Groningen: Historische uitgeverij.
- Duintjer, O. D. (1966). *De vraag naar het Transcendentale vooral in verband met Heidegger en Kant*. Leiden: Universitaire Pers Leiden.
- Eiland, H., & Jennings, M. W. (2014). *Walter Benjamin, a critical life*. Cambridge MA: The Belknap Press of Harvard University.
- Eisler, R. (1930). Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Immanuel Kant. on line Textlog.de: Peter Kietzmann.
- Fenves, P. (2011). Über das Programm der kommenden Philosophie. In B. Lindner, T. Küper, & T. Skrandies (Eds.), *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Finkelde, D. (2011). "Ad hominem": Karl Barths und Walter Benjamins performative Sprachprophetie. In D. Weidner & S. Weigel (Eds.), *Benjamin Studien 2* (pp. 11-128). München: Wilhelm Fink.
- Gadamer, H.-G. (2010). *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Guyer, P. (1998). Postulates and refutation of idealism. In G. Mohr & M. Willaschek (Eds.), *Kritik der reinen Vernunft, Klassiker auslegen Band 17/18*. Berlin: Akademie.
- Habermas, J. (1972). Bewußtmachende oder rettende Kritik - die Aktualität Walter Benjamins. In S. Unseld (Ed.), *Zur Aktualität Walter Benjamins, Aus Anlaß des 80. Geburtstag von Walter Benjamin*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hasenheit, K.-U. (1994). *Gefährlich Lesen - Walter Benjamins Theorie der Erfahrung, Erkenntnis-Sprache-Kunst im Zusammenhang von Walter Benjamins Theorie der Erfahrung*. (Doctoraal), Universiteit Leiden, München. Retrieved from www.Grin.com
- Hellemans, F. (1980). *Zur Sprachphilosophie Walter Benjamins. Prolegomena zu einer Theorie der Erfahrung*. (Lizentiaat), Katholieke Universiteit te Leuven, Leuven.
- Holz, H. H. (2011). Idee. In M. Opitz & E. Wizisla (Eds.), *Benjamins Begriffe, Erster Band* (pp. 445-448). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (2009). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Horkheimer, M. (2011). *Traditionelle und kritische Theorie, Fünf Aufsätze*. Frankfurt am Main: Fischer.

- Irrlitz, G. (Ed.). (2010). *Kant Handbuch, Leben und Werk, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage*. Stuttgart-Weimar: Metzler.
- Kather, R. (1989). »Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« *Die Sprachphilosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Küper, T., & Skrandies, T. (2011). Die Konstruktion des Autors aus dem Nachlaß. In B. Lindner, T. Küper, & T. Skrandies (Eds.), *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Küper, T., & Skrandies, T. (2011). Rezeptionsgeschichte. In B. Lindner, T. Küper, & T. Skrandies (Eds.), *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Lawlor, L. (2014). Jacques Derrida. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University.
- Lindner, B., Küper, T., & Skrandies, T. (Eds.). (2011). *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Maier, J. (1995). *Die Kabbalah, Einführung, Klassische Texte, Erläuterungen*. München: Beck.
- Martin, G. (1965). *Allgemeine Metaphysik*. Berlin: De Gruyter.
- Marx, K., & Engels, F. (1968). *Werke, Band 23, "Das Kapital"*. Berlin (DDR): Dietz.
- Marx, K. (2010). *Het Kapitaal* (I. Lipschits, Trans. Nederlandse vertaling ed.). Amsterdam: Boom.
- Marx, U. (2011). Das Walter Benjamin Archiv. In B. Lindner, T. Küper, & T. Skrandies (Eds.), *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- McDowell, J. H. (1996). *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Mertens, B. (2001). 'Das Denken der Lehre'. *Walter Benjamin, Franz Joseph Molitor and the Jewish tradition*. University of Nottingham, Nottingham. Retrieved from <http://eprints.nottingham.ac.uk/13924/>
- Metzinger, T. (1999). *Bewusstsein Enzyklopädie der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner.
- Mohr, G., & Willaschek, M. (1998). Einleitung: Kants Kritik der reinen Vernunft. In G. Mohr & M. Willaschek (Eds.), *Kritik der reinen Vernunft, Klassiker auslegen Band 17/18*. Berlin: Akademie.
- Musil, R. (2011). *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Naaijken, T. (2002). Het begrip vertaalinterpretatie. In T. Naaijken (Ed.), *De slag om Shelley en andere essays over vertalen* (pp. 45-56). Nijmegen: Vantilt.
- Ng, J. (2012). Walter Benjamin's and Gershom Scholem's Reading Group Around Hermann Cohen's Kants Theorie der Erfahrung in 1918: An Introduction. *MLN*, 127(3, German Issue), 433-439.
- Opitz, M., & Wizisla, E. (Eds.). (2011). *Benjamins Begriffe* (zwei Bände). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Oppenheim, P. (1928). *Die Denkfläche, Statische und dynamische Grundgesetze der wissenschaftlichen Begriffsbildung*. Berlin-Charlottenburg: Pan - Verlag Kurt Metzner G.M.B.H.
- Rizvi, S. H. (2015). Avicenna (Ibn Sina) (c. 980—1037) Internet encyclopedia of philosophy. Retrieved from <http://www.iep.utm.edu/avicenna/>.
- Romero, J. M. Zur Aktualität immanenter Kritik in der Sozialphilosophie, Grundlagen und Aktualität eines sozialphilosophischen Begriffs. In J. M. Romero (Ed.), *Immanente Kritik heute*. Bielefeld: Transcript.
- Russell, B. (1947). Physik und Erfahrung. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1(4), 445-464.
- Russell, B. (2001). *The problems of philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

- Sacks, O. (1986). *De man die zijn vrouw voor een hoed hield. Neurologische case-histories*. Amsterdam: Meulenhoff.
- Salonia, M. (2011). *Walter Benjamins Theorie der Kritik*. Berlin: Akdademie Verlag.
- Schwarz Wentzer, T. (1998). *Bewahrung der Geschichte, Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins* (Vol. 27). Bodenheim: Philo.
- Seel, G. (1998). Die Einleitung in der Analytik der Grundsätze, der Schematismus und die obersten Grundsätze (A130/B169-A158/B197). In G. Mohr & M. Willaschek (Eds.), *Kritik der reinen Vernunft, Klassiker auslegen Band 17/18* (pp. 217-246). Berlin: Akademie.
- Segreff, K.-W. (1994). Mendelssohn, Moses *Neue Deutsche Biographie 17 (Onlinefassung)* (pp. 46-49).
- Şölçün, S. (1998). *Unerhörter Gang des Wartenden. Dekonstruktive Wendungen in der deutschen Essayistik*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sprengler, O. (1972). *Der Untergang des Abendlandes, Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte (Band 1-2)*. München: Dtv.
- Steiner, U. (2011a). »Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen«. In B. Lindner, T. Küper, & T. Skrandies (Eds.), *Benjamin Handbuch, Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: Metzler.
- Steiner, U. (2011b). Kritik. In M. Opitz & E. Wizisla (Eds.), *Benjamins Begriffe, Zweiter Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tiedemann, R. (1973). *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Tiedemann, R. (1973). Aspekte der Erkenntnistheorie, Das »Sein« der Wahrheit *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Urbich, J. (2012). *Darstellung bei Walter Benjamin. Die >Erkenntniskritische Vorrede< im Kontext ästhetischer Darstellungstheorien der Moderne*. Berlin: De Gruyter
- Visser, G. (1993). Walter Benjamins mystieke opvatting van geschiedenis, Een benadering vanuit vroege brieven *Benjamin Journaal 1*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Visser, G. (1997). Benjamin, Heidegger en de tijd van de beleving *Benjamin Journaal 5*. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Waldow, S. (2006). *Der Mythos der reinen Sprache: Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg. Allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne*. München: Wilhelm Fink.
- Weber, T. (2011). Erfahrung. In M. Opitz & E. Wizisla (Eds.), *Benjamins Begriffe, Erster Band*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weigel, S. (1994). Von der Topographie zur Schrift. Zur Genese von Benjamins Gedächtniskonzept. *Kunstforum international : die aktuelle Zeitschrift für alle Bereiche der bildenden Kunst., VOL 128 (1994)*
- Weigel, S. (2001). Die Lektüre die an die Stelle der Übersetzung tritt, Benjamins psychoanalytische Reformulierung seiner Theorie der Sprachmagie. In C. L. Hart Nibbrig (Ed.), *Übersetzen: Walter Benjamin* (pp. 236-252). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wölfel, K. (1964). Garve, Christian *Neue Deutsche Biographie 6 (Onlinefassung)*
- Van der Woud, A. (2013). *Een nieuwe wereld. Het ontstaan van het moderne Nederland*. Amsterdam: Bert Bakker.
- Van der Woud, A. (2015). *De nieuwe mens, De culturele revolutie in Nederland rond 1900*. Amsterdam: Prometheus Bert Bakker.
- Yun, M.-A. (2000). *Walter Benjamin als Zeitgenosse Bertolt Brechts. Eine paradoxe Beziehung zwischen Nähe und Ferne*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.