

THEO DE WIT

WALTER BENJAMIN EN CARL SCHMITT OVER DE HEILSBETEKENIS VAN POLITIEKE KRACHTEN EN MACHTEN

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

Krisis, 2009, Issue 1
www.krisis.eu

In den beginne was er de brief... Met grote regelmaat heeft men zich de laatste decennia verbaasd over de brief die de joodse estheticus en 'messiaanse' marxist Walter Benjamin, die in 1940 op de vlucht voor de nazi's bij de Frans-Spaanse grens zelfmoord pleegde, tien jaar eerder stuurde aan Carl Schmitt. Die laatste was een tijdens de Republiek van Weimar spraakmakende conservatieve katholieke jurist, die na 1945 echter vooral bekend stond om zijn overstap in 1933 naar Hitlers regime en om een aantal antisemitische uitingen. De laatste tijd is hij een opnieuw veelgelezen, zij het nog immer zeer controversieel auteur. In zijn brief wijst Benjamin op de affiniteit tussen zijn eigen werk en staatstheoretische studies van deze *Staatsrechtler*. De brief werd na Benjamins dood door vrienden (waaronder Theodor Adorno) verdonkeremaand – met het voorspelbare gevolg dat hij later des te meer de aandacht trok. De vraag wat de 'linkse' Benjamin met de 'rechtse' Schmitt gemeen had, kon nu niet meer worden ontweken.

Maar misschien is deze vraag zelf niet de goede vraag, de vraag die ons toegang verschaft tot de politieke era en het geestelijk universum waarin beide denkers zich bewogen, het interbellum van de twintigste eeuw. In het vijfde *Benjamin Journaal* (1997) vertelt de Duitser Helmut Lethen, zelf

de auteur van een oorspronkelijke studie over dit tijdperk,¹ hoe hij op een bepaald moment met een schok tot het inzicht kwam, hoezeer zijn eigen generatie, de generatie die in de jaren zestig rebelleerde tegen hun vaders die door Hitler op sleeptouw waren genomen, nog steeds in de ban was van dezelfde attitude en hetzelfde vocabulaire als die uit het interbellum. In verwijten als 'verraad' en 'uitsluiting', maar ook meer algemeen in de 'furie van de onderscheiding, het pathos van de grensafbakening, het bezwerende begripsrealisme: daarin lag de affiniteit met degenen van wie we ons los wilden maken'.²

Toch is de strikte *morele* grensafbakening tussen links (in de zelfstrelende betekenis van 'idealistisch') en rechts ('verdacht') vooral iets van de generatie van Lethen en juist niet van het intellectuele klimaat van net na de Eerste Wereldoorlog. Dat demonstreert Marc de Wilde reeds in de eerste bladzijden van zijn proefschrift over Benjamin en Schmitt dat de veelzeggende titel *Verwantschap in extremen* heeft gekregen.³ In dit goed en helder geschreven werkstuk blijkt De Wilde zich bewust van de uitzonderlijke tijd waarin Benjamin en Schmitt als intellectuelen antwoorden zochten. Na de Eerste Wereldoorlog waren 'de vertrouwde betekenis-horizonten in discrediet geraakt', zo schrijft hij, en hadden ook de gebruikelijke politieke scheidlijnen hun vanzelfsprekendheid verloren; deze ervaring 'moet duizelingwekkend geweest zijn' (1). Tegen die achtergrond hoeft het ons volgens hem niet te verbazen dat een linkse maar ook zeer eigenzinnige intellectueel als Benjamin tegenover auteurs van een tegen-gestelde politieke kleur een 'welwillende houding' (4) aannam. Deze welwillendheid heeft ertoe geleid dat men in Benjamins oeuvre soms invloeden van Schmitt kan aanwijzen. Er zijn ook punten van consensus aan te wijzen op het vlak van de politieke diagnostiek, zoals bijvoorbeeld hun tamelijk vernietigende oordeel over de parlementaire praktijk van de Republiek van Weimar in de jaren twintig.

In de beroemde brief betuigt Benjamin onder meer zijn instemming met Schmitts soevereiniteitsleer – wat volgens De Wilde nog geenszins wil zeggen dat hij ook het (autoritaire) type politiek dat Schmitt hiermee mogelijk maakte onderschreef. Maar De Wilde tracht ook het omgekeerde te laten zien, namelijk dat men sommige van Schmitts geschriften kan, of zelfs moet lezen als commentaar op Benjamins teksten. Die

bewijsvoering acht ik minder overtuigend. Afgezien van enkele bladzijden uit Schmitts verhandeling *Hamlet oder Hekuba* (1956) die aan Benjamins boek over het Duitse treurspel (*Ursprung des deutschen Trauerspiels* 1928) zijn gewijd, zijn er nauwelijks aanwijzingen dat Schmitt door Benjamin tot gewijzigde inzichten of nieuwe formuleringen kwam door de lectuur van teksten van zijn tijdgenoot. Zo zijn De Wildes inspanningen om te laten zien dat Schmitts bekendste geschrift *Der Begriff des Politischen* wel eens op bepaalde punten zou kunnen antwoorden op Benjamin weliswaar boeiend, maar ook rijkelijk speculatief (49-53).

Toch heeft de belangrijkste these van dit boek ook niet van doen met de discussie over de werkelijke of vermeende wederzijdse beïnvloeding. Die these luidt dat er naast een zekere methodische affiniteit ook een 'gedeelde interesse in politieke theologie' was, een belangstelling die zowel de verwantschap als de verschillen in hun denken kan verklaren (7, 259). Vandaar de ondertitel van het boek: *Politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*.

De methodische overeenstemming was gelegen in beider overtuiging dat pas het extreme geval of de uitzondering op de regel ons echt inzicht verschaft in de werkelijkheid. In het eerste hoofdstuk van zijn studie geeft De Wilde hiervan een goed voorbeeld, een voorbeeld dat bovendien actualiteitswaarde heeft. In zijn opstel *Zur Kritik der Gewalt* (1921) betoogde Benjamin dat, anders dan meestal wordt voorgesteld, het recht niet de eenvoudige tegenpool is van het gewelddadige antwoord op problemen en conflicten. Dat wordt duidelijk wanneer men zich concentreert op een extreme gestalte van het recht zoals het oorlogsrecht. Want het opmerkelijke van het moderne (statelijke) oorlogsrecht is dat een met oorlogsgeweld behaalde overwinning achteraf toch als legitiem en rechtmatig wordt erkend en met een ceremoniële vrede wordt gesanctioneerd. De staat die nieuw gebied verovert kan dus legitiem rechtsverhoudingen wijzigen of funderen. Een ander voorbeeld is voor Benjamin het feitelijk functioneren van de politie in zijn dagen. Deze institutie is allang niet meer louter een instrument om het recht te handhaven, maar functioneert niet zelden als een instantie die op arbitraire, 'vormloze' wijze, dus zonder daarvoor verantwoording af te leggen, zelf recht schept (20-21). Om de vermenging van recht en geweld, ja de gewelddadige oorsprong

van het recht op het spoor te komen moet men dus de meer extreme gevallen bestuderen.

Met deze diagnose zou Schmitt zonder meer instemmen: hij noemt de oorlog zelfs 'het moment van waarheid' in de politieke werkelijkheid. Het verschil tussen beide auteurs blijkt pas wanneer men de vraag stelt welke conclusies uit deze diagnose getrokken dienen te worden. Benjamin zoekt (denk)wegen om de door hem 'mythisch' genoemde samenhang tussen recht en geweld helemaal te elimineren, Schmitt acht dat een illusie. En op dit punt spelen er bij beide denkers inderdaad politiek-theologische overtuigingen mee. Dat zijn overtuigingen die betrekking hebben op 'de wisselvallige betrekkingen tussen *macht* en *heil*, zoals de definitie van het begrip 'politieke theologie' van Jan Assmann, een kenner van deze materie, luidt. Hoger dan recht staat volgens Benjamin in het jodendom de gerechtigheid; deze kan het in sommige gevallen zelfs tot een ethische plicht maken het gebod 'Gij zult niet doden' te negeren. Niet het loutere leven maar alleen de gerechtigheid kan in ons bestaan als 'heilig' gelden, zodat het offer van het leven soms ethisch legitiem kan zijn. Legitiem kan voor Benjamin ook de zogenaamde 'proletarische algemene staking' zijn die de anarchosyndicalist Georges Sorel aanbeval om gerechtigheid te realiseren. Deze is immers niet gericht op nieuw recht (waarmee de mythische cirkel van recht dat recht gewelddadig omverwerpt wordt herhaald), maar op de 'vernietiging' van recht en staat als zodanig. Zo'n staking is namelijk geen 'middel' maar 'manifestatie' van het verlangen naar gerechtigheid, de 'roep om een rechtvaardig bestaan voorbij het recht' (38).

Die laatste vorm van geweld noemt Benjamin 'goddelijk'. Betekent dat nu dat de proletarische algemene staking bij hem een theologische rechtvaardiging krijgt? Op dit punt blijkt dat zijn joodse messianisme hem behoedt voor al te snelle identificaties. Immers, voor Benjamin kan 'de relatie tussen de profane revolutie en het goddelijk geweld er niet een van (politieke) representatie zijn', zo schrijft De Wilde (26).

Schmitt daarentegen acht de samenhang tussen recht en geweld niet alleen onontkoombaar, maar ook theologisch legitiem. Zijn conservatisme op dit punt, waardoor hij de vroeg-moderne absolute soevereiniteitsleer ook in de twintigste eeuw verdedigt, is onder meer gericht tegen

Friedrich Engels' opvatting dat 'het wezen van de staat, zoals dat van de religie, de angst van de mensheid voor zichzelf is' (28). Een mensheid die tot zijn authentieke sociale existentie is gekomen kan dus volgens Engels de krukken van de staat en van de religie van zich afschudden.

Schmitts befaamde vaststelling dat de centrale staats theoretische begrippen van het Westen (zoals soevereiniteit, de 'almacht' van de wetgever, maar denk bijvoorbeeld ook aan de 'zorgzame' staat die in Frankrijk *l'état providentiel* genoemd wordt) gesecculariseerde theologische begrippen zijn, impliceert op zichzelf nog geen theologische *legitimat*ie van de soevereine staatsmacht, zo stelt De Wilde terecht vast (29). Duidelijk is wel van meet af aan dat Schmitt al zijn kaarten zet op een zichtbare en ook dreigende staatsmacht, want alleen die kan de aanstormende 'chaos en anarchie' die hij in de jonge Republiek – niet geheel ten onrechte – ontwaarde in toom houden. Deze staat openbaart zijn harde (en gewelddadige) kern in de 'uitzonderingstoestand', waar het voortbestaan van de rechtsorde zelf op het spel staat door een dreigende burgeroorlog of revolutie. Dan blijft de orde bestaan terwijl het recht wijkt: hier acht hij de opschorting van de *rule of law* door de *rule of rule* (ad hoc maatregelen voor bepaalde situaties of bepaalde personen) dus juridisch legitiem. Hier stuiten we opnieuw op het punt waar recht en macht versmelten.

Dat de moderne soevereine staat voor Schmitt wel degelijk ook een theologische statuur en legitimiteit heeft, maakt De Wilde met name duidelijk in enkele latere hoofdstukken van zijn studie, vooral het laatste en langste hoofdstuk dat geheel gewijd is aan een theologische denkfiguur bij Schmitt, de *katechon* (125-180). Het gaat hier om een geheimzinnige apocalyptische passage in een van Paulus' brieven (Tess. 2:6-8) waarin gesproken wordt over een macht die de wetteloosheid (nu nog) tegenhoudt of 'weerhoudt' (*ho katechon*). De Wilde schetst uitvoerig en met veel kennis van zaken de diverse interpretaties die deze passage in de geschiedenis van het christelijke avondland heeft gekregen. Cruciaal (en ook vandaag nog relevant) lijkt mij te zijn dat 'politieke theologie' hier vooral de betekenis krijgt van opvattingen over de band tussen *wereld-geschiedenis* en *heils-geschiedenis*. Politieke theologie wordt zowel door

Schmitt als door Benjamin dus 'vanuit een geschiedfilosofische invalshoek benaderd' (125, 180).

Het verschil tussen Schmitt en Benjamin tekent zich hier opnieuw af op basis van een punt van consensus, in dit geval de afwijzing van een lineair of dialectisch vooruitgangsgeloof zoals dat zowel door liberalen als communisten werd aangehangen. Schmitt beroept zich zoals gezegd op de figuur van de *katechon* die hij opvat als een 'historische macht die het verschijnen van de antichrist en het einde van het tegenwoordige tijdperk weet op te houden' (181). Daarmee knoopt hij aan bij wat De Wilde aanduidt als de 'staats theologische' duidingstraditie van de Paulus-passage, die weer wortels heeft tot in de oudheid (211, 257). Deze vatte de staat en de politieke gemeenschap niet op 'als evenbeeld van de religieuze gemeenschap, maar als hindernis voor de catastrofe', dat wil zeggen de triomf van het kwaad (194).

In een voetnoot bij deze laatste formuleringen maakt De Wilde in één klap duidelijk waarin de hedendaagse gestalte van deze hele problematiek van de heilsbetekenis van politieke machten en krachten, die ons op het eerste gezicht misschien exotisch mag voorkomen, gelegen is. Hij verwijst daar namelijk naar een hedendaagse discussie binnen de islam over de vraag of islamitische machthebbers de taak hebben de universele gemeenschap van gelovigen (de *umma*) ook in een *politieke* natie te verenigen. Politieke islamisten en neofundamentalisten antwoorden bevestigend op die vraag. Dit antwoord wordt onder meer bestreden door Talal Asad, die betoogt dat de islamitische *umma* in de klassiek-theologische visie 'geen verbeelde gemeenschap is vergelijkbaar met de Arabische natie die wacht op politieke eenmaking, maar een theologisch gedefiniëerde plaats' die moslims in staat stelt de praktijken van hun religie te beoefenen. Let wel, het verschil tussen de christelijk-theologische affirmatie van de staat als 'ophoudende macht' zoals bij Schmitt en anderen en de politieke gestalte van de islam is *niet* dat deze laatste geweld nodig maakt en de eerste niet. De staats theologische duiding van de Paulus-passage zou zich ontwikkelen, zo schrijft De Wilde, 'tot een historisch werkzame mythe, een even geweldige als gewelddadige voorstelling die achter het soevereine staatsgeweld, bedoeld om de juridisch-politieke orde te garanderen, altijd ook al de vage omtrekken van een ander geweld deed verschijnen – een dat de

tijdelijke orde als zodanig moest bewaren' (194). De staat kreeg het aura van een door God gezonden macht die het kwaad binnen de perken houdt, zonder zelf actief de heilsgeschiedenis te voltooien.

Walter Benjamins filosofische exercitie in *Zur Kritik der Gewalt* en in verschillende andere teksten kan men lezen als pogingen deze (staats)mythe te ontmantelen, zónder het theocratische alternatief (zoals vandaag dat van islamisten) te omarmen. Ook Benjamin had kritiek op de vooruitgangsideologie van zijn tijd, vooral het massieve vooruitgangsgeloof van de communisten ('onze overwinning is historisch noodzakelijk') en de evolutionaire variant daarvan van de sociaal-democraten ('het zal ons stap voor stap beter gaan'). De Wilde schrijft in zijn reconstructie van Benjamins antwoord daarop over de 'dialectische beelden' (114 e.v.) die hij ontwerpt en die de continuïteit van de gewelddadige geschiedenis moeten breken. Daartoe is vooral een nieuwe bepaling van de verhouding tussen heden en verleden noodzakelijk. Het gaat erom trouw te blijven, niet aan de 'ononderbroken keten' van representaties van de tegenhoudende macht (Schmitt), maar aan de onvervulde verlangens van onze geknechte voorouders die men in de actualiteit plotseling kan doen ophichten.

De actualiteit van deze hele politiek-theologische problematiek is zoals gezegd makkelijk aan te geven. Ook het hedendaags liberalisme is (met of zonder referentie aan Fukuyama's 'einde van de geschiedenis') nog in de ban van geschiedfilosofische opvattingen. Dat kan men alleen al aflezen aan het gegeven dat een goed deel van ons 'integratiedebat' wordt beheerst door de vraag of Nederlandse moslims niet 'achterlopen' en of de islam wel 'verlicht' genoeg is, dat wil zeggen gelijke tred houdt met de heilsgeschiedenis van het Westen die culmineert in onze 'liberale democratie'. Politieke theologie is dus allesbehalve een zaak van het verleden. En het 'pathos van de grensafbakening' tussen vriend en vijand waarover Helmut Lethen het had lijkt de laatste jaren evenzeer terug van weggeweest, zij het met een omgekeerd voorteken. Nu is het de 'linkse kerk' die moreel verdacht is, en lijkt Schmitts logica van de uitzonderings-toestand, die in sommige andere delen van de wereld trouwens nooit is weggeweest, ook in Europa en in Nederland voor sommige politici weer aantrekkelijk om de dreigende chaos van een 'Eurabië' te pareren. Wanneer voorstellen als die van de PVV om de vrijheidsrechten van sommige

groepen burgers (zoals de godsdienstvrijheid van moslims) te offeren aan de vrijheidsorde serieus worden besproken, dan bevinden wij ons reeds in de maalstroom van deze logica. En ten slotte zijn er vandaag ook in Nederland weer auteurs die zich – onder verwijzing naar Schmitt – beroepen op de 'katechontische' taak van de staat om de dreigende (islamitische) wanorde tegen te houden.⁴

Tegen de achtergrond van deze actualiteit kan men zich afvragen of de laatste decennia in Europa, waarin het kon lijken dat 'politiek-theologische' vragen hoogstens voor ons privéleven of alleen voor gelovigen nog relevantie hadden, niet eerder een soort intermezzo waren en een uitzondering in de wereld, want in de rest van de wereld (de Verenigde Staten inclusief) zijn ze altijd relevant gebleven. Ook de nieuwe belangstelling voor een auteur als Schmitt dient binnen dit perspectief gezien te worden. De aandacht voor deze auteur dient dan ook niet louter te worden overgelaten aan conservatief of extreem rechts dan wel anarchistisch links, stromingen die altijd belangstelling hebben gehouden voor deze denker, al dan niet onder inspiratie van Benjamin.

Aan dit zowel oude als nieuwe studiedomein van de 'politieke theologie', waar het gaat over de diverse mogelijke relaties tussen macht en heil, politiek en religie, geschiedenis en zin leverde Marc de Wilde met zijn proefschrift een belangrijke bijdrage.

Dr. Theo W.A. de Wit (1953) is als Universitair Docent sociaal-politieke filosofie en cultuurfilosofie verbonden aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg. Hij schreef een proefschrift over de politieke filosofie van Carl Schmitt (*De onontkoobaarheid van de politiek*, Nijmegen 1992). Zijn huidige aandachtsvelden zijn democratie en macht, politiek en religie, en multiculturaliteit en tolerantie.

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

¹ Helmut Lethen (1994) *Verhältnislehre der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

² Helmut Lethen (1997) Uitsluiting en verraad. Benjamin en Schmitt, een episode uit de jaren zestig. *Benjamin Journaal* 5, 76.

³ Marc de Wilde (2008) *Verwantschap in extremen. Politieke theologie bij Walter Benjamin en Carl Schmitt*. Amsterdam: Amsterdam University Press. De cijfers tussen haakjes verwijzen naar paginanummers in dit boek.

⁴ Bart Jan Spruyt (2007) *De toekomst van de stad*.