



# Untergang in der Wahrnehmung

*Walter Benjamins Dialektik der Person*

Abschlussarbeit

abgefasst von  
**Philipp Nolz**

im Studienprogramm Master ERASMUS Mundus  
EuroPhilosophie

Toulouse, am 15. Juni 2017

Betreut durch:  
Jean-Christophe Goddard  
(Université Toulouse II Jean Jaurès)

Gutachter 1: Tobias Klass  
(Bergische Universität Wuppertal)

Gutachter 2: Pierre Buhlmann



UNIVERZITA KARLOVA



**BERGISCHE  
UNIVERSITÄT  
WUPPERTAL**



UNIVERSITÉ TOULOUSE  
**Jean Jaurès**

(Université Toulouse II /Bergische Universität  
Wuppertal)

## Widmung

Devo alla mia finestra tutto ciò che non scrivo,  
è lei l'immagine distesa sulla quale assopiscono i pensieri.  
Devo alla mia finestra il ronzio coninuato della mosca  
e l'immobile sedere e l'ascolto finché viene sera.

Ich schulde meinem fenster alles was ich nicht schreibe,  
ihm dem ausgebreiteten bild auf dem die gedanken dämmern.  
Schulde dem fenster das dauernde summen der fliege  
und das regungslose sitzen und das hören bis der abend kommt.

*- Roberta Dapunt, la terra più del paradiso*

*Gewidmet meiner Familie, in der ich mich spiegle,  
und meinen Freunden, die mich die Welt anders sehen lassen.*

## Inhaltsverzeichnis

---

Teil 1: Vorerinnerungen	1
Kapitel 1: Pforte	2
Kapitel 2: Schwelle	17
Intermezzo	32
Teil 2: Körpervergessenheit	42
Methode und telos	44
Die Maxime der Dialektik	55
Von zwei Ordnungen des Menschlichen	62
Der Leib und die Schichten der Wahrnehmung	67
Person und Begriff	76
Streuung und Einheit in der Erfahrung	84
Teil 3: das Ziel	88
Teil 4: Bibliographie	96

---

## Teil 1: Vorerinnerungen

In einem islamischen Märchen heißt es von Nasreddin Hodscha, er sei ein gewitzter Geschäftsmann gewesen. Als er zu jener Zeit häufig die anatolisch-persische Grenze mit einem Esel, des Öfteren auch mit mehreren, überquerte und dabei die Esel mit strohbeladenen Taschen vor sich hertrieb, wurden die Grenzposten immer misstrauischer in die Geschäfte dieses zwielichtigen Mannes. Aus diesem Grunde durchsuchten sie bei jedem Grenzübertritt alle Taschen mit größter Sorgfalt, ohne dabei aber jemals auf etwas zu stoßen, dass ihr Misstrauen bestätigte. Auf die Frage, was die Geschäfte des Nasreddin seien, antwortete dieser wiederholte Male: „Ich bin Schmuggler.“

Jahre später, als einer der Grenzbeamten Nasreddin fernab des Heimatlandes traf, fragte er: „Da du nun keiner Gerichtsbarkeit unterstehst, so sag mir, was deine Ware war!“, worauf Nasreddin antwortete: „Esel.“

Von dieser Erzählung ausgehend braucht es nur einen winzigen Kniff, und wir befinden uns in allergrößter Nähe zu Walter Benjamin. Denn nicht nur, dass das Medium und die Nachricht zusammenfallen und dadurch bei größter Sichtbarkeit unerkannt bleiben. Der Prozess selbst ist es, der hier unser Interesse verlangt, die Frage also, was Nasreddin antreibt. Die Antwort ist schnell gefunden: „Die Waren können nicht selbst zu Märkte gehn und sich nicht selbst austauschen. Wir müssen uns also nach ihren Hütern umsehen, den Warenbesitzern.“ Doch so einfach ist es freilich durchaus nicht, denn „[u]m diese Dinge als Waren aufeinander zu beziehn, müssen die Warenhüter sich zueinander als Personen verhalten, deren Willen in jenen Dingen haust [...]“. <sup>1</sup> Wir rücken unsere Perspektive nur ein klein wenig zurecht und schon sehen wir, dass der Esel den wahren Protagonist darstellt. Nicht die Person und nicht deren Zweck, sondern die Bewegungen, die beides vereint und über sie hinaustreibt, ist es, welcher wir uns an die Fersen heften wollen. Und gerade der Esel ist bekannt dafür, unwirtliches Gelände nicht zu scheuen.

---

<sup>1</sup> Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Berlin: Dietz Verlag 1981. S. 99.

## Kapitel 1: Pforte

*Man sagt, dass die dialektische Methode darum geht, der jeweiligen konkret-geschichtlichen Situation ihres Gegenstandes gerecht zu werden. Das genügt nicht. Denn ebenso sehr geht es ihr darum, der konkret-geschichtlichen Situation des Interesses für ihren Gegenstand gerecht zu werden.<sup>2</sup>*

Dringt man in einem Gebiet weiter vor, geschieht es häufig, dass man entweder die Orientierung auf einen größeren Maßstab hin verliert, oder aber die Berücksichtigung der Einzelheiten unter dem Schatten einer Ganzheit des Unternehmens nicht mehr garantieren kann. Was man in beiden Fällen verliert ist immer auch dasjenige, das gesucht wird.

Es ist in dieser Spannung durchaus verständlich, dass zuallererst nach einer Klärung des Vorhabens gefragt wird, bevor oder anstatt direkt in die Sache gegangen wird. Bemerkenswert ist, dass die Wichtigkeit einer solchen Klärung in diametralem Gegensatz zu deren Explikation zu stehen scheint. Wir möchten also in einem ersten Schritt nicht darüber sprechen, was wir behandeln werden, sondern welchem Ansatz gefolgt werden muss, um überhaupt über den Gegenstand sprechen zu können. Die Frage ist also, wie die Geschichtsphilosophie Walter Benjamins angemessen behandelt werden könne, wenn doch Walter Benjamin selbst ein Philosoph in der Geschichte war?

Die Fülle an Vermeidungen dieses Themas ließe sich für Walter Benjamins Philosophie als eine Art „Schwarzbuch“ aufzeigen – und wie in der Doppelten Buchhaltung käme fast jedem geschriebenen Artikel oder Buch auf der positiven Seite, ein negativer Eintrag auf der anderen Seite zu. Denn die von Benjamin selbst so oft attackierte Feststellung über einen Philosophen oder eine Zeit, in der Darstellung eines „wie es wirklich gewesen ist,“ betrifft uns heute und bringt uns gerade mit Bezug auf das Denken Benjamins nicht selten in Verlegenheit. Wollen wir mit Benjamin schreiben, so schreiben wir gleichzeitig auch über ihn. Schreiben wir über ihn, so tun wir das wiederum mit ihm. Wir haben also keinen klaren Ansatzpunkt, der weiterhelfen könnte, uns dem Werk oder den Schriften zu nähern. Sollte es tatsächlich so etwas wie „das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit“<sup>3</sup> geben, wie kann es sein, dass kaum ein Wort zu finden ist, welches mit allem

---

<sup>2</sup> Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Gesammelte Schriften. Band V-1. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2015. S. 494. [Im Weiteren wird bei erster Nennung die bibliographische Angabe zum jeweiligen Band, ansonsten wird Titel des Textes und Band der Gesammelten Schriften angegeben.]

<sup>3</sup> Ebenda, S. 578.

Ernst und ohne ein solches der Entschuldigung zu sein, sich zumindest die Verantwortung verdeutlicht, die jede Gestaltung eines Kommentars, jede Auseinandersetzung mit dem Text und jede Annäherung an inhaltliche Fragen bei Benjamin wahrzunehmen hat?<sup>4</sup> Gesetzt natürlich, dass diese Verantwortung nicht trotz besseren Wissens aus dem Gesichtsfeld der Betrachtung gerückt wird. Eine einfache Abfertigung unseres Gegenstandes in serieller Weise ist im Rahmen der Wissensindustrie jedenfalls nicht zu haben. Sich aber als „moderner Maschinenstürmer“ zu positionieren, nicht bloß die geschichtlich überkommenen Formen der Darstellung und die verschiedenartigen Blickwinkel einer Behandlung beklagend, sondern die Unabänderlichkeit *de facto* für verhandelt und verloren zu erklären, bringt jedes Kommentar in eine gewaltige Schiefelage. Dies ist jedoch die Lage der heutigen Akademie.

Es nimmt kaum wunder, dass dem unvollständigen, idiosynkratischen und inhaltlich weit verstreuten Textkorpus Walter Benjamins aus den oben genannten Gründen mit verschiedensten Mittel zu Leibe gerückt wird. Die oftmals hervorragenden Arbeiten, die nicht wegen, sondern trotz der anhaltenden Benjamin-Hausse, zu finden sind, verbindet meist, dass sie zuerst eine explizite oder implizite *Unterteilung* der Schaffensperioden unternehmen, um die langatmige und unergiebig Arbeit in erhöhter Geschwindigkeit zu Textquanten verwandeln können. Grundsätzlich lassen sich wiederum verschiedene, häufig vorkommende Verfahren ausweisen. Dabei kann man sich zuvorderst an die beliebte Unterteilung in den theologischen und den politischen Benjamin orientieren. Die Kommentare müssen dieser Entscheidung folgend somit entweder den theologischen Kern im späteren Denken oder den politischen Kern in den früheren Texten aufweisen und/oder ein Kontinuum erstellen, welches die einzelnen Schriften durchzieht. Wir finden hier die Problematik, dass der Student Benjamin politisch sehr engagiert war, gleichzeitig aber zusehends von theologischer und spekulativer Philosophie beeinflusst war. Demgegenüber trennen sich diese Phasen, so man denn solche bestimmen wollte, noch in eine theologisch-literarische Periode, eine politische „Regression“ mit Brecht und zuletzt der „Begriff der Geschichte“, welcher nun ein weiteres Mal vor das Problem führt, wie denn das politische Motiv mit den theologischen Figuren und Gestalten zu vereinbaren sei. Je nach dem, ob die Politik oder die Theologie die Hauptrolle spielen soll, muss im jeweils Gegenteiligen gezeigt werden, dass sich untergründig noch alles auf gewohnten Bahnen bewegt. Diese Position der „Zwei“ könnte

---

<sup>4</sup> Tatsächlich ist Pierre Missacs Buch (Missac, Pierre: *Walter Benjamins Passagen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991) weitgehend alleinstehend und nach 30 Jahren in dieser Hinsicht immer noch von größter Bedeutung. Siehe bspw. S. 54-59 und S. 112f.

man beispielsweise dem langjährigen Freund Benjamins, Gershom Scholem zuweisen. So sagt dieser über Benjamin nach dessen beginnender Aneignung materialistischer Philosophien beispielsweise, dass jener „unter Verkleidung“ kämpfe und er darin „in immer steigendem Maße einen materialistischen Wechsel ausstellt, den einzulösen [er] schlechterdings unfähig“ sei.<sup>5</sup> Noch mehr als dreißig geschlagene Jahre später beschreibt Scholem die Haltung des „Philosophen Benjamin“ als eine, zwar gegen ein System gerichtete, nichtsdestotrotz aber „systematische Tendenz.“<sup>6</sup> Diese Form seines Schaffens schlage sich aber bei Benjamin in eine Art der Selbstverschleierung, einer Intransparenz seinem eigenen Denken gegenüber, nieder, weil „sein *wirkliches* Denkverfahren sich mit seinem vorgegebenen materialistischen gar nicht deckt.“<sup>7</sup> Man muss nach dem Gesagten nicht lang nach einer verborgenen Intention suchen, welche Tendenz oder welches eigentliche Denken damit gemeint sein könnte, denn wenige Seiten später schreibt er, dass sich Benjamin dem Judentum „sein Leben lang asymptotisch angenähert [hat], ohne es zu erreichen.“<sup>8</sup> Auch Stéphan Mosès lässt sich auf dieselbe Seite schlagen, wenn er über Benjamins Judentum schreibt, dass es „bemerkenswert“ sei, „dass im Laufe seines ganzen Lebens Benjamins Einstellung zum Judentum im Wesentlichen unverändert geblieben ist.“<sup>9</sup> Die unschätzbare Arbeit beider erwähnten Figuren soll damit keineswegs in Frage gestellt werden oder durch die Ausstellung an diesem Ort geschmälert werden, sondern eine gewisse Rezeptionslinie augenscheinlich werden, die sich anhand dieser beiden aufzeigen lässt. Wortwörtlich bei Mosès ist die gesuchte Perspektive auch ausgesprochen: „Die Frage ist nicht, welcher von beiden Aspekten – der theologische oder der materialistische – das Zeichen und welcher das Bezeichnete ist, sondern inwiefern beide auf den gleichen utopischen Endzweck hinauszielen.“<sup>10</sup>

---

<sup>5</sup> Scholem an Benjamin, Brief vom 6. Mai 1931, in: Benjamin, Walter: *Briefe 2*. Hrsg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978. S. 532f. siehe auch Scholem, *über Benjamin*, S. 132.

<sup>6</sup> Scholem, Gershom; et al.: *Über Benjamin*. S. 144.

<sup>7</sup> Ebenda, S. 149. (Hervorhebung, P.N.)

<sup>8</sup> Ebenda, S. 162.

<sup>9</sup> Stéphan Mosès: *Benjamins Judentum*, in: Weidner, Daniel (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Sekularisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2010. S. 141.

<sup>10</sup> Ebenda, S. 151.

Als ein klärender und von vielen Zeitgenossen Benjamins verachteter Freund,<sup>11</sup> der die krasse Gegenposition zu Scholem einzunehmen vermag,<sup>12</sup> dient uns Bertold Brecht, der in jeder mystisch-theologischen Terminologie, wie sie etwa im Kafka-Aufsatz tragend und im Begriff der „Aura“ im Kunstwerkaufsatz sich andeutet, sofort die Gefahr eines „jüdischen Faschismus“ wittert und der nur „[o]hne Einschränkung“ dem Text zu Eduard Fuchs „zugestimmt“ hat.<sup>13</sup> Dieser will, genau in dieser Position bei Benjamin nur gelten lassen, was unzweifelhaft seinem wahren Naturell als historischer Materialist entspricht. Die Religion, die Mystik und das theologische Gedankengut, welches sich bei Benjamin von jeher fand, musste dieser als ideologische Verwirrungen abtun und als Zeichen von Regression, kurzum als reaktionär ansehen. Wie dem auch sei, unser Gedankengang richtet sich nach dieser Gestalt vorerst nur aus dem Interesse, die Verdoppelung Benjamins in einen „schlechten“ theologischen und einen „guten“ materialistischen Philosophen herauszustreichen.

Mit feinerer Klinge dagegen wollen viele Kommentatoren an Benjamin herantreten, indem sie ihn in drei Phasen einteilen, die sein Werk konkretisieren. Dabei ist unter anderem die frühe sprachmetaphysische Periode, die sich mit jener der Literaturkritik vermengt und zwischen dem Buch „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ und der „Einbahnstraße“ in die Phase politphilosophischer Agitation und einer unangenehmen Nähe zu Brecht abgegrenzt wird und in den 30er Jahren immer stärker in eine spät-theologische und melancholisch-historische Phase mündet.<sup>14</sup> Demgegenüber stellt das „Benjamin Handbuch“ drei werkimmanente Phasen vor, die Benjamins philosophischen Werdegang am Adäquatesten beschreiben,<sup>15</sup> ohne dass daraus jedoch eine Entwicklung zu deduzieren sei, dies auch, um „einer vorschnellen Herstellung eines

---

<sup>11</sup> Vgl.: Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt/Main: Fischer Verlag 2008. S. 157.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu die Darstellung der Korrespondenzen von Rolf Tiedemann in: Benjamin, Walter: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften. Band II-3. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014. S. 1363ff.

<sup>13</sup> Siehe: Tiedemann, Rolf: *Dialektik im Stillstand*. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983. S. 47ff.

<sup>14</sup> Hodge, Joanna: *The timing of elective affinity: Walter Benjamin's strong aesthetics*, in: Benjamin, Andrew (Hg.): *Benjamin and Art*. New York: Continuum Publishing 2005. S. 16. Die Autorin stellt sich in diesem Artikel gegen eine solche Unterteilung und schlägt eine von Benjamins Kantlektüre ausgehende ästhetische Lesart vor, womit sie sich aber wiederum in die Nähe von Scholems Einteilung (siehe oben) rückt.

<sup>15</sup> Vgl. Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart : J.B. Metzler, 2011. S. 19f.



Gesamtbildes “ entgegenzuwirken.<sup>16</sup> Wir können nun auch im Weiteren eine noch genauere Textlektüre bemühen und die Zahl Drei durch die Vier ersetzen.<sup>17</sup> Dieses Spiel freilich ließe sich in dieser Weise immer weiter fortsetzen, bis die Anzahl der Perioden dem chronologischen Verzeichnis der Texte entspricht. Ohne über die pragmatische Nützlichkeit von Unterteilungen zu welchem Zweck auch immer debattieren zu wollen, stellt sich uns eine Problematik dar, die uns ein solches Herangehen an Benjamin für ungeeignet erscheinen lässt. Denn wovor die Unterteilungen sich verantworten müssen oder anders gesagt, wem gegenüber sich die Einteilung positionieren muss, bleibt unausgesprochen. Es ist die historisch-philosophische Kontinuität.

Wie bereits im Fall der Unterteilung in zwei Phasen gezeigt wurde, muss sich, um eine Phase auf die andere beziehen zu können, *nolens volens* eine Bestimmung der einen in der anderen, eine Vermittlung ihrer Inhalt unterstellt werden. Wie Brecht eine theologische Seite Benjamins möglichst liquidiert, d.h. ins atheistische überstellt haben möchte, so sehen die Vertreter der theologischen Seite den Materialismus als eine uneigentliche oder entfremdete Form des wahren Bewusstseins an. In der einen oder anderen Weise also, zeigt sich bereits in diesem Fall, dass eine Vermittlung notwendig ist, wenn nicht zwei „Benjamine “ oder zwei vollkommen voneinander abzutrennende Philosophien daraus resultieren sollen. So abstrakt sich diese Problematik im ersten Moment geben mag, so gängig findet sie sich in der gesamten Rezeptions- und Diffusionsgeschichte der hier besprochenen Philosophie. Bei einer Teilung der Phasen in Drei, wird die Schwierigkeit bereits greifbarer, da nicht mehr das eine oder, wie in diesem Fall, die zwei als uneigentlich und das andere als das Wahre deklariert werden kann. Wie bereits erwähnt, könnte man diese Einteilung noch vervielfältigen. Dies folgt im strengen Sinn jedoch der schlechten Unendlichkeit und zwar auf folgendem Grund.

Alle diese *Unterteilungen* stellen sich als Grade ein und desselben Denkens, Philosophen, Lebens, Gedankens oder Geistes dar, demgegenüber sie unfrei oder sekundär, in jedem Fall aber

---

<sup>16</sup> Ebenda, S. X.; Hervorstechend ist die französische Ausgabe der Schriften, in deren Einleitung Rainer Rochlitz schreibt, das drei Phasen nur „abstrakt“ unterschieden werden könnten, gleichzeitig aber dem Wort Benjamins folgend eine Gesamtdynamik festsetzt, die dieser Einteilung ihr Recht *von der Zukunft* her zuspricht. Siehe: Benjamin, Walter: *Œuvres. Tome I*. Paris :Gallimard, coll. Folio essais 2000. S. 20-50, dabei v.a. S. 34. Zur Kritik, siehe weiter unten in diesem Kapitel.

<sup>17</sup> Ähnliches unternimmt Steizinger (2013), wenn er die unberechtigte Zusammenstellung der Frühschriften Benjamins von Tiedemann kritisiert und dadurch ein Recht auf Eigenständigkeit dem frühen Schriften einräumen will, danach aber nicht daran vorbeikommt, die Wichtigkeit dieses Phase wiederholte Male auf bspw. die Passagenarbeit zu erweisen. Siehe Steizinger, Johannes: *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins 'Metaphysik der Jugend'*. Berlin: Kadmos Verlag 2013. S. 161.

unselbstständig bleiben müssen. Die Grenze, die der philosophische Begriff des Grades jedoch hat, ist nicht in einer Addition oder Multiplikation zu erreichen, sondern umgekehrt in dem Zusammenschrumpfen der Grade in *Eins*.<sup>18</sup> Weil alle in dieser Einteilung arbeitenden Operationen sich notwendig zu dieser Vermittlung, die sie entweder selbst setzen oder aber als ein außerhalb ihrer selbst Vermittelndes anerkennen müssen, bleiben sie am Schein einer unproblematischen Ganzheit *der Form nach* hängen und diesem darin dialektisch verhaftet. Daraus ergibt sich aber, dass der häufig proklamierten Vielfalt dieser Schriften nicht entsprochen wird und die Annäherung an das Werk verfängt sich in eine Bewegung der Vereinheitlichung. „Eine, [...] nämlich *nur* eine Methode hat eine Abhandlung nur von außen.“<sup>19</sup> Zu Veranschaulichung und um die Rolle dieser Herangehensweise an Benjamin zu erläutern, sollen die in diesem Bezug, nämlich in der Frage der Vermittlung der Schriften zum *Werk*, wichtigsten Vermittlungsinstanzen kurz betrachtet werden.

Einmal ist es die Biographie, ein zweites Mal das Passagenwerk, welche oftmals als der jeweilige *telos* der Auslegung im Hintergrund fungieren. Für erstere Vermittlung der Schriften nach der Biographie lassen sich gegen den ersten Eindruck nicht nur die mittlerweile beinahe ins Unzählbare gesteigerte Biographiefleiß zum Leben und Denken des jüdischen, des materialistischen, des Geschichts- oder Revolutionsphilosophen oder des Kritikers zählen. Die Feststellung, die die Gliederung der intellektuellen Tätigkeiten dabei selbst betrifft, ist wesentlich entscheidender. Denn der oben angezeigten Logik folgend könnte man die Abschnitte bis zu einem Grenzwert treiben lassen, welcher die Schriften im Einzelnen dem chronologisch ablaufenden Leben Benjamins gleichsetzt und so zu einer seriellen Abfolge kommt, die die einzelnen Teile in ihren Verhältnissen des Überlappens und der Separation völlig von der Lebensdauer des einzelnen Menschen, das persönliche Leben also zum äußeren Maßstab der Ordnung und zur obersten Erklärungsinstanz zum Verständnis des Werkes macht. Der Philosoph Benjamin ist zuvorderst Benjamin, während die Texte diesem Leben als *Akzidentien* zukommen, die Bezeichnung Philosoph also dem *bloßen Leben* entnommen wird und die Inhalte demgemäß aus dem lebendigen Zusammenhang ihre Bedeutung gewonnen werden.<sup>20</sup> Selbst eine sehr vorsichtige und minutiös

---

<sup>18</sup> Siehe hierfür: Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2012. S. 265f.

<sup>19</sup> GS V-1, S. 591.

<sup>20</sup> Deutlich ersichtlich ist dieses Vorgehen in dem jüngst erschienenen Buch *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School* von Stuart Jeffries (London: Verso 2016). Siehe darin bspw. S. 43ff, wo, ohne groß Umstände zu machen, das Familienleben Benjamins in den frühen 20er Jahren als Indiz für dessen Kafka-Lektüre herangezogen wird.

recherchierte Biographie wie jene von Eiland und Jennings<sup>21</sup> kann diesem Vorwurf nicht entgegnen, denn mehrere Punkte schwirren hier im Hintergrund herum, sozusagen als Bedingungen der Möglichkeit für eine Biographie, ohne dass diese aber philosophisch eingeholt werden. Wenn diese Bedingungen zu beleuchten aber entscheiden ist, dann deshalb, weil es den Umgang mit historischen Quellen als solche betrifft und darum nicht umstandslos abgefertigt werden darf. Die Frage etwa, inwieweit und mit welchem Recht sekundäre Quellen wie Briefe oder private Anekdoten zur Klärung philosophischer Sachverhalte beitragen können und dies von Rechtswege her auch müssen, bleibt in solchem Herangehen unbeantwortet.

Wie uns Georg Lukacs in der „Theorie des Romans“ lehrt, ist „die Zentralgestalt der Biographie [...] nur durch ihre Beziehung auf eine sich über sie erhebende Welt der Ideale bedeutsam, aber diese wird zugleich einzig durch ihr Leben in diesem Individuum und durch das Auswirken dieses Erlebens realisiert.“<sup>22</sup> In einer von der Biographie selbst ungeklärten Weise müssen Texte und Schriften zwar entstehen, die wiederum den Inhalt dessen ausmachen, worüber es zu schreiben gilt. Gleichzeitig wird im Schreibprozess aber vorausgesetzt, dass das Leben selbst die notwendigen Bedingungen zur Ableitung der Werke aus dem Leben ergibt. Die Eins, die diesem Leben als Vermittlung zukommt, ist abstrakt und in diesem Sinn ein Lebendiges, das alles zu umfassen scheint. Dadurch aber wird sie zum Mythos. Mit Benjamin selbst gesprochen, kann eine solche vieldeutige Behandlung des Gegenstandsgebietes nichts an philosophischer Aufklärung beitragen, da das  $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\psi\varepsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  bereits die Methode ist, die Biographie daher nicht anerkennen kann, dass „der einzige rationale Zusammenhang zwischen Schaffendem und Werk in dem Zeugnis besteht, das dieses von jenem ablegt.“<sup>23</sup> Wir dürfen uns als dem Werk Benjamins und somit seiner Darstellung nicht über die privaten Aufzeichnungen und Dokumente, auf Erzählungen und mündlichen Überlieferungen, auf fragmentarisch Gebliebenes verlassen, wenn wir sie nicht durch die dem Werk zuerst abgerungene Erkenntnis zu beleuchten vermögen. Benjamin wusste dies nur zu gut, als er schrieb: „Dem, was die Dichter selbst von ihren Schriften sagen, soll

---

<sup>21</sup> Eiland, Howard; Jennings, Michael J.: *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press 2014.

<sup>22</sup> Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlin: Luchterhand 1971. S. 67.

<sup>23</sup> Benjamin, Walter: *Goethes Wahlverwandschaften*, in: ders.: *Abhandlungen*. Gesammelte Schriften. Band I-1, S. 123-201. Hier: S. 155.

man niemals trauen. “<sup>24</sup> Wir wollen ihn in unseren Ausführungen soweit als dichtender Philosoph verstanden wissen, dass diese und ähnliche Aussage auf ihn selbst zurückfallen.

Als zweite Eins nannten wir das Passagenwerk beziehungsweise die Passagenarbeit, ein unvollendet gebliebenes Hauptwerk, welches mehrere tausend Fragmente und historische Verweise enthält, um von ihnen ausgehend, aus „kleinsten, scharf und schneidend konfektionierten Baugliedern“<sup>25</sup> die „Urgeschichte des 19ten Jahrhunderts“ zu erzählen, die darin befangene Energie des Vergessenen in der Geschichte freizusetzen und somit in einer dialektischen Durchdringung der Inhalte und ihrer historischen Überlieferung in gleichem Maße sowohl die Gegenwart als auch die Vergangenheit zu erlösen. Da diese Arbeit nachweislich in den späteren 20er Jahren des 19. Jahrhunderts begann und Benjamin bis zu seinem Tod 1940 begleitete, finden wir oftmals dieses Werk, wenn nicht als Schlüssel, so doch als gesetzten *telos* der benjaminschen Philosophie. Benjamin selbst gab dazu freilich Anlass, als er bereits 1930 schrieb, die Pariser Passagen seien „le theatre de tous mes combats et de toutes mes ideas.“<sup>26</sup> Alle Widersprüche, alle Ungereimtheiten und intellektuellen Kompromisse, die, wenn nicht von Benjamin selbst bekundet, so doch diesem häufig unterstellt, sollten in diesem Werk, der „prima philosophia“<sup>27</sup> unserer Zeit, ihre heilsgeschichtliche Rettung erfahren. So sagt Rolf Tiedemann, um nur eine sehr prominente Aussage herauszugreifen, über die Passagen: „Es gibt Bücher, die haben ein Schicksal, lange bevor sie als Bücher überhaupt existieren.“<sup>28</sup> Es scheint dabei einerlei, ob die Passagenarbeit als unabgeschlossen oder als unabschließbar zu behandeln seien.<sup>29</sup> Die Lage verhält sich dennoch anders, als es uns Tiedemann in seinem Abriss zur Rekonstruktion der Passagenarbeit und ihrer Entstehungsgeschichte nachzuweisen versucht. Spräche man von einem bloß archivarischen Interesse, so lässt sich freilich kaum etwas einwenden. Unsere Einwendung betrifft aber die Frage der Anwendung.

---

<sup>24</sup> Benjamin, Walter: *Das Passagenwerk*. Gesammelte Schriften. Band V-2. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 7. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2015. S. 1046.

<sup>25</sup> GS V-1, S. 575.

<sup>26</sup> Benjamin, Walter: *Briefe 2*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978. Brief an Gershom Scholem vom 20. Januar 1930.S. 506.

<sup>27</sup> Adorno, Theodor W.: *Briefe und Briefwechsel. Band 1: Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. Herausgegeben von Henri Lonitz. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994. Brief vom 6.11.1934.

<sup>28</sup> Tiedemann, *Dialektik im Stillstand*, S. 9.

<sup>29</sup> Ebenda, S. 22 und S. 37.

Gehen wir in einem ersten Anlauf davon aus, das Passagenwerk sei als solches abschließbar, potentiell also ein Ganzes. Diese Setzung verlangt in weiterer Folge von uns, dass wir eine Konvergenz der Entwicklung proklamieren müssen, aufgrund dessen die separaten und separierten Konvolute in einem virtuellen Punkt zusammentreffen und sich zu dem vereinigen, was wir *erst dann* mit Recht das Passagenwerk nennen können. Es sticht dabei ins Auge, dass wir uns gezwungen sehen, eine Kontinuität zwischen dem Schaffen Benjamins und uns festlegen müssen, welche uns *in eine Linie* mit Benjamin stellt, den Punkt unserer Begegnung mit ihm im abgeschlossenen Werk aber über uns hinaus einem extrapolierten Ort in der Zukunft überantworten. Zwei weitere Implikationen werden uns aber dadurch ersichtlich: erstens müssen wir dem Leben Benjamins wieder zum Vorwurf machen, dass es zu früh, gewissermaßen vor seiner Zeit beendet wurde. Die Problematik, welche uns in der Biographie begegnet, wird zwar berücksichtigt, ohne aber die dialektische Spannung zu lösen, da das Werk zwar den Angelpunkt zur Betrachtung des Lebens bildet, dieses jedoch nicht beanspruchen darf. Die Passagenarbeit hat nämlich insofern keinen Anspruch auf das Lebendige, weil uns ihre virtuelle Einheit keinen geschichtlichen Halt gibt. Denn als zweite Bedingung der Abschließbarkeit kommt die *kontrafaktische* Geschichte eines Werkes zum Tragen. Nichts anderes kann schließlich die vorausgesetzte Einheit sagen, als dass das Werk zu betrachten sei, so *als ob* es fertig wäre. Eine solche Annahme treibt uns aber in unklares intellektuelles Fahrwasser hinaus. Und nirgends wird ersichtlicher, worin der gravierende Unterschied zwischen einer (potentielle) Abschließbarkeit und einer (aktuellen) Unabgeschlossenheit liegt.

Diese doppelte Bedingtheit folgt, so könnte man hier sagen, im strengen Sinne einer hegelianischen Geschichtsbetrachtung, in der auch die Gewalt gegen die Geschichte ersichtlich wird, nämlich anhand des Beispiels von Alexander dem Großen. Auf der einen Seite hat Alexander „das Glück gehabt, zur gehörigen Zeit zu sterben; man kann es zwar ein Glück nennen, aber es ist vielmehr eine Notwendigkeit,“<sup>30</sup> sagt uns Hegel in den Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte. Jeder, der das Passagenwerk als abschließbare Unabgeschlossenheit betrachtet, muss jener Logik zum Opfer fallen, da der Ort der Enunziation, jener der geschichtlichen Ungleichzeitigkeit, sich als Teil begreift, der im Begriff des Werks aufzugehen trachtet. Der Begriff und der Pfad seiner Verwirklichung wird gleichbedeutend mit den Schritten seiner Instanziierung in

---

<sup>30</sup> Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam 1973. S. 383.

der Rezeptionsgeschichte. Dieses Bild nährte auch Adorno, als er beispielsweise schrieb: „Zweifel an der Kraft Benjamins, [die Passagenarbeit] auszuführen, habe ich niemals gehabt [...]“. <sup>31</sup> Das zeigt sich auch in seiner Bitte an Pierre Missac, dass dieser ihm die Passagenarbeit zusenden solle, um sie, wenn nur irgend möglich, fertigzustellen.<sup>32</sup> Nun dürfen diese Aussagen freilich nicht als bloße Kritikpunkte an Adorno gelesen werden. Vielmehr richtet sich die Kritik, wie sie auch häufig *im Anschluss* an Adorno gedacht war, wonach das Passagenwerk als Fluchtpunkt einer Konvergenzbewegung, sozusagen als unendliche Aufgabe gedacht werden müsste. Mit Benjamin selbst gesagt, „wäre eine solche Unendlichkeit nur empirisch und daher nie apriorisch zu behaupten.“<sup>33</sup> Auf diese Weise nämlich stellt sich uns die schlechte Unendlichkeit des Begriffs dar.

Einen wie auch immer bescheiden sich dünkenden Beitrag zur Vervollständigung zu leisten ist in unserem Zusammenhang gleichlautend mit einer „repressiven Potenz der Freiheit“,<sup>34</sup> wie in Frank Ruda formuliert. So beschreibt er, wie die Aufrechterhaltung der Möglichkeit des Beendens zur selben Zeit die Bedingung der Möglichkeit des eigenen Tuns *und* die Bedingung der Unmöglichkeit seines Abschlusses sind. Auf unsere Betrachtung umgelegt, bedeutet dies aber, dass weder die rein kontemplative Haltung gegenüber dem Passagenwerk als zu beendende Möglichkeit, noch der undialektisch gedachte Gegenbegriff einer direkten Beendigung fähig sind, weil Akt und Potenz undialektische Gegenpole sind. In jeder Schrift *über* die Passagen von Benjamin wiederholen wir das Ende, dem wir uns nähern wollen. Die Dialektik zeigt uns hier, dass sich das Ende selbst in der Weise der Annäherung, im Begriff der schlechten Unendlichkeit einschreibt und somit das Passagenwerk in eine ideale Vollständigkeit und eine in Wirklichkeit immer unabgeschlossene (und mit Notwendigkeit unabgeschlossene) Annäherung entspricht, eine fortschreitende Entzifferung, der eine *ebenso große* Unendlichkeit sich gegenüberstellt.

Wie gezeigt wurde, ist es die potentielle Abschließbarkeit, die jedoch jedes Einzelwerk übersteigt, welche uns zu einer orthodox-hegelianischen Position führt. In Fortführung unserer Veranschaulichung mit der hegelschen Betrachtung der Geschichte sahen wir bereits, dass, weil wir

---

<sup>31</sup> Adorno, *Über Benjamin*, S. 14.

<sup>32</sup> Vgl. die Überlieferungsgeschichte der Passagen, GS V-II, S. 1070, Brief an Pierre Missac.

<sup>33</sup> GS VI, S. 53.

<sup>34</sup> Vgl. Ruda, Frank: *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. London: Verso 2016. S. 1.

schließlich kommentieren, als ob *die Begriffsperson* Benjamin eine Instanziierung des Werkbegriffs der Passagen sei, eine (für uns immer unvollständige) Begriffsgeschichte schreiben, welche die Versöhnung in der Aufhebung durch den Begriff am Ende der Geschichte zur Voraussetzung hat und Benjamin selbst in ein geschichtliches Allgemeines auflöst. „Die Philosophie hat es mit dem Ganzen der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt.“<sup>35</sup> Was aber dieses Ganze, das wir setzen, jedoch nicht erreichen, zur Folge für die aktuelle Betrachtung hat, ist anhand jener Stelle bei Hegel expliziert, die sowohl die Gewalt an der Geschichte wie auch die erschreckende Haltung gegenüber dem einzelnen Leid, in unserem Fall jenem Benjamins verdeutlicht: „Dies Allgemeine,“ welches hier die Passagen nach Benjamin und über Benjamin hinaus betrifft, „ist ein Moment der produzierenden Idee, ein Moment der nach sich selbst strebenden und treibenden Wahrheit. Die geschichtlichen Menschen, die *welthistorischen Individuen* sind diejenigen, in deren Zweck ein solches Allgemeines liegt.“<sup>36</sup>

Was dieser, dem Werk wie auch dem einzelnen Leben spottenden Betrachtung nun entgegengehalten werden soll, ist eine *Verneinung* beider Prozesse – der empirischen Manifestation des Begriffs in seinen Kommentatoren sowie die Zersetzung des Lebens in einer vorausgesetzten Erfüllung des Begriffs in seiner absoluten Selbstidentität. Diese Übereinstimmung von Sein und Sollen, also eine Deckungsgleichheit zwischen Wirklichkeit und Begriff, ist schließlich streng nach Benjamin, nur „uneigentlich zeitlich“<sup>37</sup> und diktiert die gewaltsame Aufhebung des Einzelnen zugunsten einer Kontinuität mit, die Benjamin Schicksal nennt.<sup>38</sup>

In seinem Kommentar sagt Habermas: „Das Kontinuum der Geschichte besteht für Benjamin in der Permanenz des Unerträglichen.“<sup>39</sup> Da dem einzelnen Leben, wie wir in Teil 2 dieser Arbeit sehen werden, keine lineare Zeitlichkeit zukommt, sondern letztere nur gegen das Leben zu

---

<sup>35</sup> Hegel, *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*, S. 605.

<sup>36</sup> Ebenda, S. 74.

<sup>37</sup> Benjamin, Walter: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Werke. Band II-1. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2015. S. 171-179. Hier: S. 179.

<sup>38</sup> Ebenda, S. 175. „Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen. [...] Der Mensch also ist es im Grunde nicht, der ein Schicksal hat, sondern das Subjekt des Schicksals ist unbestimmbar. [...] Der Mensch wird niemals hiervon getroffen, wohl aber das bloße Leben in ihm, das an natürlicher Schuld und dem Unglück Anteil kraft des Scheins hat. Schicksalsmäßig kann dieses Lebendige so den Karten wie den Planeten verkuppelt werden, und die weise Frau bedient sich der einfachen Technik, mit den nächst berechenbaren, nächst gewissen Dingen [...] dieses in den Schuldzusammenhang zu rücken.“

<sup>39</sup> Habermas, Jürgen: *Philosophisch-Politische Profile*. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981. S. 347.

behaupten ist, schlagen wir vor, uns vom Schicksal zu verabschieden. Benjamin unterstreicht eine solche Maßnahme durch seinen Begriff des Eingedenkens. Dieses „kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie [...]“. <sup>40</sup> Wir schlagen folgende Übersetzung vor: das Werk wird als abgeschlossenes, das Leben als unabgeschlossener Prozess behandelt.

Wir wollen eine solche Wende in der Betrachtung durch eine doppelte Bewegung vollziehen, die das *als ob* betrifft. Wie Frank Ruda gezeigt hat, ist es die nachträgliche Deklaration, wonach das Ende bereits geschehen sei und wir dadurch, in einem neo-fatalistischen Sinne, bloße Nachfolger wären, welche uns von dem Schicksal der kommenden Freiheit bewahrt.<sup>41</sup> Auf unsere Problematik umgemünzt, können wir daher sagen: Kommentiere so, als ob das Passagenwerk bereits abgeschlossen wäre. Als zweiter Schritt: Benjamin starb keines „natürlichen“ Todes, nichtsdestotrotz ist sein Tod, wie wir gesehen haben, in dieser weltgeschichtlichen Logik befangen ein nicht enden wollendes Sterben. In Abwandlung von Benjamins Argument in der Frage, was es heißt, einen Prozess zu verlieren, können wir sagen, dass Benjamin das Leben verloren hat, die gängige Betrachtung ihm aber dem Tod verweigert. Weil er in seiner biographischen Einzelheit oder seiner begriffsgeschichtlichen Gefangenschaft bis zum Ende der Geschichte aufgehoben bleibt, kann er den von seiner Philosophie selbst gestellten Ansprüchen nicht entsprechen und für die Kommentator ergibt sich die Situation, dass entweder nicht angefangen oder nicht aufgehört werden kann. Diesem unsteten Gebaren mischt sich noch häufig eine bestimmte intellektuelle Evolutionslogik unter, die im Unterteilen und auf ein Ganzes Beziehen, Stetigkeit und, je nach dem, Fortschritt oder Verfall des Denkens auf *ein* Ziel hin ausrichtet.<sup>42</sup> Ein solchen Changieren zwischen biographischer Relativierung und die gleichzeitige aber widersprüchliche Aufhebung im Werk, das die Person übersteigt, hielt Lukàcs im oben genannten Zusammenhang bereits fest, als er sagte: „Durch dieses selbe Abschließen,“ welches die Person als den Ankerpunkt des Werkes festsetzt, „wird aber das Individuum zum bloßen Instrument, dessen Zentralstellung darauf beruht, daß es

---

<sup>40</sup> GS V-1, S. 589.

<sup>41</sup> Vgl. das Kommentar zu Rudas Buch von Zupančič, Alenka: *The End. Provocations 1* (2016), S. 1-9. [<http://provocationsbooks.com/wp/wp-content/uploads/2016/11/1.1-Zupancic-Review.pdf>; Letzter Zugriff: 12.5.2017; 15:36]

<sup>42</sup> Bspw. Ernst Fischer über Benjamin: „Sein Leben: abschüssige Straße des Grams. Sein Werk: aufsteigender Pfad der Revolte.“ Ebendieser, in: *Über Benjamin*, S. 131.



geeignet ist, eine bestimmte Problematik der Welt aufzuzeigen. “<sup>43</sup> Will das Kommentar eines, erhält es immer das andere. Die Biographie schlägt in das Gesamtwerk um, dessen Agent das Individuum ist, das Gesamtwerk findet aber nur seinen Abschluss und Sinngebung durch das Leben des Individuums und dessen Ende.

Nur die strukturierbare aber konkrete Unabgeschlossenheit von Benjamins Schriften erlauben es, sich adäquat philosophisch anzunähern, indem nämlich immer im Auge behalten wird, dass sowohl das Werk als auch das bloße Leben als abgeschlossene zu erachten sind, deren Zitation uns nicht in einem organisch-lebendigen Schuldzusammenhang, sondern in einer Weise obliegt, die nicht Willkür und nicht Zufall sein darf.

Will man also die soeben genannten Missverständnisse umgehen, so böte es sich an, in Einzelkommentaren das Glück zu versuchen, wodurch man die Parameter unter Kontrolle brächte und somit die oben beschriebene Problematik umschiffen könnte. Und tatsächlich geschieht dies allzu oft und mit vollster Berechtigung, sowohl inhaltlich durch fundamentale philosophische Einsichten, aber auch methodisch, indem die Konkretion und die bei Benjamins oftmals konstatierte Vielfalt respektiert wird. Das führt uns aber zur Problem der Einheit zurück.

Die Vielfalt von Themen und Texten macht es sicherlich nicht einfach, eine minimale Struktur zu erspähen. Habermas selbst sagte bereits 1972, dass das Werk Benjamins auf „eine disparate Wirkungsgeschichte angelegt“ sei, in welchem so viele „auseinanderstrebene Motive verknüpft“ sind, die Benjamin selbst nie vereinigt hat, und „hätte er sie vereinigt, dann in so vielen Einheiten, wie es Momente gibt, in denen ein interessierter Blick nachgeborener Interpreten die Kruste durchbohrt und dorthin vordringt, wo das Gestein noch lebt.“<sup>44</sup> Dem Einzelnen in vollster Konkretion Rechnung zu tragen, scheint uns also deutlich vielversprechender, als „unbillige [...] Konsistenzanforderungen“ zu stellen, die ihrerseits nicht wieder eingeholt werden können. Die Bestrebung ist freilich in der akademischen, aber auch in der künstlerischen und journalistischen Produktion eine solche, in möglichst tiefer Durchdringung einzelne Schriften zu beleuchten und zur Darstellung zu bringen. Verweise auf andere Texte stehen nur dort zu Gebote, wo sie sich in unmittelbarer zeitlicher und thematischer Nähe ansiedeln lassen. Somit werden methodische Vorsichtsmaßnahmen getroffen, die aus jedem Text, jedem Kommentar und jeder intensiven

---

<sup>43</sup> Lukacs, *Theorie des Romans*, S. 72.

<sup>44</sup> Habermas, *philosophisch-politische Profile*, S. 338.

Lektüre einem hypothetischen Gesamtzusammenhang entrissen sind und für sich alleine stehen können. Auf diese Weise aber werden sie zu einer mythischen Totalität, welche in sich selbst das Leben enthält und einem selbstständigen Geschöpf gleichkommt. Ein solches Text-Geschöpf birgt sodann in sich eine Unendlichkeit der Versenkung und Vertiefung, lässt einen stetigen Fluss des Lebens aus sich quellen, in welchen es auf Kosten der Singularität des Verfassers wie des Leser einzugehen gilt. Doch jedem Symbol nach Benjamin – nichts anderes wird ein einzelner Text hier – muss es nicht nur um die mythische Immanenz des Lebens zu tun sein, sondern um ein *principium individuationis* dem Leben selbst zu entreißen, bedarf es einer Unterbrechung dieses Quells, eine Beschränkung, die weder bloße Grenze ist, noch kontinuierlicher Übergang.

Das Problem des Kontinuierlichen hatten wir bereits besprochen und es scheint uns ausreichend klar, warum mit der abstrakten Eins des Werkes gebrochen werden muss. Die Grenze dagegen, hier im Sinne einer Begrenzung des einzelnen Textes, muss noch genauer betrachtet werden. Denn Begrenzung beziehungsweise eine Grenze zu haben, heißt in erster Linie, dass ein Gegenstand der Erkenntnis als Objekt konstituiert ist. Nicht umsonst wurde auch im deutschen Idealismus der passive Modus des Erleidens mit der Bestimmung des Objekts gleichgesetzt.

Aus dem oben Gezeigten erklärt sich nun auch, dass die Einzelheit und die konkrete Vielfalt eine deutliche Würdigung in den Einzelkommentaren der Texte erfährt. Darüber hinaus wäre Arbeit wie die hier vorliegende ohne diese zahlreichen und vielfach meisterhaft kommentierten Texte nicht möglich. Jedoch entspricht jedem Kommentar, wo er sich dieser unabschließbaren Vielheit verschrieben hat, eine Figur, die ihn liest, findet jedes Objekt gerade aufgrund seiner Begrenzung ein damit korrelierendes Subjekt. Daraus folgen nun aber unzählige Philosophen oder Philosophien, denn der Akt der Begrenzung ist schließlich kein objektiv gegebenes und die Kriterien in keinem transzendentalen Himmel oder intellektuellen Anschauung zu finden. Das heißt nun aber, dass, egal ob ein Text als Einzeltext, ob Notizen oder angrenzende Texte hinzugezogen und als abgeschlossene Schrift behandelt werden, der Anspruch des Kommentars wiederum der einer Eins ist, doch dieses Mal nicht als Grenzbegriff einer graduellen Unterscheidung, sondern als in sich ruhende, abgeschlossene Einheit, die sich ihrem eigenen Wesen nach nicht auf andere qualitativ ebenso abgeschlossene Textkorpi beziehen lässt. Wie sich zeigt, ist jede Abgeschlossenheit im Inneren eine Ausschließlichkeit nach Außen. Weiterführend ist der Ausschluss das dialektisch Verbindende zwischen diesen Texten, weshalb sie auch auf einer Begriffsebene anzusiedeln sind, nämlich jener

der *Dispersion*. Eine Dispersion, die der zentrifugalen Kraft der Grenze gehorcht.<sup>45</sup>

Wie also die Einzelarbeiten aufeinander beziehen, ohne ihre Bestimmungen äußerlich zu bleiben und gleichzeitig nicht das innerste Wesen zu brechen? Als genaue Leser Benjamins fühlen wir uns verpflichtet, den Begriff der Grenze in seinem Umschlagen zwischen Innen und Außen, den Nullpunkt zwischen Form und Inhalt, zu verabschieden, da diese erst in einem undialektisch gedachten Setzen der Voraussetzungen als getrennte und unvereinbare Gegensatzpaare erscheinen. Des Weiteren sagt Benjamin selbst, dass einer bestimmten Periode immer nichts als die Form zugänglich ist, „doch nie ein wohlgeschaffenes Einzelwerk.“<sup>46</sup> Wenn also das Einzelwerk für das Allgemeine durchaus eintreten kann, ist es einem solchen Allgemeinen laut Benjamin umgekehrt nicht möglich, die Dignität des Einzelnen zu wahren. Da unsere Gegenwart, so möchten wir behaupten, das Einzelkommentar als prinzipielle Form beansprucht - und das ab- und jenseits von Benjamin oder der Philosophie als solcher - können und müssen wir uns die Frage stellen, die auch im Eingangszitat anklingt, nämlich ob wir heute von einer bestimmten Form sprechen können, die nicht bloß unter dem Schlagwort der Postmoderne oder des philosophischen Pragmatismus firmiert, sondern konkrete Bezugnahme zulässt und uns somit einen Standpunkt beziehen lässt, der eine Annäherung an ein geschichtliches Werk wie jenes Benjamins zulässt? Mehr noch müssen wir dazu Benjamin befragen, wie er sich zu unserer Form der Bezugnahme verhält, darum dreht sich schließlich unser dialektisches Denken. Kurz: nicht um die Aktualität Benjamins in unserer Gegenwart ist es uns zu tun, sondern um die Aktualität der Gegenwart im Denken Benjamins. Die Frage also, ob wir sagen können, wir stünden *auf der Höhe der Zeit*.

Um diesem Vorsatz Folge zu leisten, können wir uns nicht auf eine wie auch immer geartete und meist zufällig bleibende Interpretation verlassen, sondern es muss unserem Urteil über die Form der Gegenwart als *ausschließende Vereinzelung* in die Untiefen gefolgt werden und aus ihnen, den Einzelkommentaren heraus, eine übergreifende Form beschrieben werden. Dialektischer ausgedrückt, müssen wir nachweisen, ob 1. die Quantität in eine neue Qualität umgeschlagen ist; und wir müssen 2. zeigen können, dass in und mit Benjamins Philosophie diesem Anspruch an Klärung Genüge getan werden kann. Dazu muss die besagte Abgeschlossenheit selbst eine

---

<sup>45</sup> Die Logik, der diese Betrachtung folgt ist nach wie vor in Anlehnung an Hegels Logik zu verstehen, darin vor allem der erste Teil im Übergang von der Qualität zu Quantität. Vgl. Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*. Band 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2012.

<sup>46</sup> GS I-1, S. 235.

unselbstständige sein, ohne dabei ihre Konsistenz zu verlieren. Benjamin zeigt uns, wie jedes Einzelne, um als Abgeschlossenes zu erscheinen, einer Zäsur bedarf, welche im Ausdruckslosen erst die Form des Einzelnen *zum Ausdruck* bringt, selbst jedoch nicht zum Ausdruck kommt.<sup>47</sup> Diese Logik entgeht aber dem Einzelkommentar wiederum, weil es in seinem Abschluss auch ein Äußeres seiner selbst konstituiert, welches als sein Unbewusstes weiterwirkt. Es handelt sich also all der methodischen Vorkehrungen und Vorzügen des Einzelkommentars zum Trotz um eine Haltung, welche einen Teil ihres Seins verleugnen muss, um in sich Ruhen zu können. Das aber, worauf das Einzelkommentar ruht, ist ein Durchschnitt, den es konstruiert. Wir schlagen vor, diesen Durchschnitt als Tangente einer Kurve zu denken, wie auch die Themen bei Benjamin selbst keiner linearen Konstanz, sondern eher konjunkturellen Schwünge entspricht. Eine mehrfache die Richtung wechselnde Kurve, kann zu korrekten Ergebnissen führen, welche beispielsweise den Begriff der Erfahrung einmal in den 10er Jahren, ein andermal in den 30er findet, diese beiden Momente vergleicht und zeigt, dass hier eine Verbindung besteht. Doch können bestimmte Perspektivenwechsel, welche Benjamin vollzog, zu einer bloß scheinbaren Konstanz führen, oder aber eine nur scheinbare Neuerung proklamieren. Andreas Greiert bezeichnet in seinem äußerst aufschlussreichen Buch diese Herangehensweise mit dem gut gewählten Begriff der „Überblendung.“<sup>48</sup> Trotz der hervorragenden und der, aus den Arbeiten der letzten Jahre absolut herausragenden Reflexion, scheint uns dennoch nicht klar, wie er diese frühe Periode abgrenzen kann, wenn das Buch aus Einzelstudien besteht, diese in einen nicht-linearen oder nicht-teleologischen Zusammenhang zusammengefasst werden und als Rechtfertigung das Argument ins Rennen geführt wird, dass Benjamin seine späteren Arbeiten schließlich nicht kannte. Wo Greiert also zum einen einen nicht-historischen Zugang kritisiert, fällt er diesem selbst zum Opfer, wenn er Benjamin behandelt, als ob die späten Texte nicht bekannt wären, damit einer gewissen Einföhrung wieder Folge leistet, die ihr Erkenntnisinteresse nicht anders als in der Wahl begründet.

Die Konsequenz daraus kann jedoch keine naive Affirmation des Gegenteils sein, dem Einzelkommentar zugunsten des Werks oder Werkteils zu widersagen, wodurch wir wieder am

---

<sup>47</sup> Siehe dazu: Nägele, Rainer: *From Aesthetics to Poetics: Benjamin, Brecht, and the Poetics of the Caesura*, in: ders. (Hg.), *Theater, Theory, Speculation. Walter Benjamin and the Scenes of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press 1991.

<sup>48</sup> Greiert, Andreas: *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Benjamin 1915-1925*. München: Wilhelm Fink 2011. S. 18.

Anfang wären, sondern es gilt die Bruchlinien in jeder Schrift aufzuzeigen, um ein In-Beziehung-Setzen verschiedener Texte zu ermöglichen. Franz Kafka haben wir in dieser Dialektik auf unserer Seite, wenn dieser sagt: „Ich meine nämlich, selbst jedes höchste Literaturwerk hat ein Schwänzchen der Menschlichkeit, welches, wenn man will und ein Auge dafür hat, leicht zu zappeln anfängt und die Erhabenheit und Gottesähnlichkeit des Ganzen stört.“<sup>49</sup>

Dieses „Schwänzchen der Menschlichkeit“ wird es uns ermöglichen, der unbewussten oder bewusstlosen Konstitution einer Form (des Kommentars) im Hintergrund des Geschehens zu entkommen, indem diese qualitative Änderung weder in einer Flucht in die Vergangenheit eine Ganzheit des Werkcharakters in Anschlag bringen wird, noch die vollkommene Vereinzelnung unter dem Schlagwort einer postmodernen Beliebbarkeit nachvollzogen werden muss.

Sosehr auch bisher die Form der Abhandlung der Dialektik Hegels zu folgen schien, können wir uns nunmehr von dieser verabschieden. Der Begriff der Grenze wird, um Benjamins Denken nachzuvollziehen, fallen gelassen. Statt der Proklamation einer neuen Form, welche im Einzelnen ihre Bestimmungen findet, wollen wir den Punkt ihres Umschlags aufhalten und einfrieren. Wir sprechen hier vom „Zeitdifferential“, welches Benjamin von Hegel trennt.<sup>50</sup> In diesem Differential sind zwei Momente in größtmöglicher Spannung festgehalten, ohne dass der eine in den anderen umschlägt. Es ist nicht mehr Umschlag und nicht mehr Grenze, wie es bei Hegel die Weltgeschichte ist, sondern es ist „Wandel, Übergang“ oder „eine Zone.“<sup>51</sup> Um uns aber einem solchen „rite de passage“ nähern zu können, müssen wir das, was im Einzelkommentar nur schattenhaft zur Erkenntnis kommt, durch das Prinzip der Konstruktion der Geschichte ersetzen. Somit wären wir nicht mehr Getriebene einer Form, welcher wir unterliegen, fänden uns nicht mehr diesseits oder jenseits einer Grenze, sondern auf der *Schwelle*, in der die Zeit steckt.

Wir werden nun also unsere Methode vorbereiten, die sich aus der Arbeit an den Einzeltexten ergab, um im Anschluss die Probe aufs Exempel zu machen. Wir wollen uns aus Gründen, die nun folgen werden, im zweiten Teil unserer Arbeit dem berühmten „theologisch-politischen Fragment“

---

<sup>49</sup> Kafkas Brief an Felice Bauer vom 9. zum 10. November 1913; in: Kafka, Franz: *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hrsg. von Erich Heller und Jürgen Born. 11. Auflage. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch 2009. S. 291f.

<sup>50</sup> GS V-II, S. 1038.

<sup>51</sup> GS V-I, S. 618.

zuwenden. Es wird sich dabei zeigen lassen, dass eine entscheidende begriffliche Struktur im Werk Benjamins weitgehend vernachlässigt wurde. Zu unrecht, wie wir nachweisen wollen. Denn gerade die frühe Unterscheidung zwischen Leib und Körper bei Benjamin lässt uns mit Hinblick auf die chronologisch nachfolgenden Schriften zentrale Einsichten erschließen, wie sie auch ebenso eine von den gängigen Interpretationen abweichende Lektüre des Fragments erlaubt.

Nach dem nun die Zugänge zum Werk problematisiert wurden, können wir *in actu* zeigen, wie die oben aufgewiesenen Fehlritte vermieden und ein Konzept in Benjamins Schriften eine neue Lebendigkeit bekommt, der Gedanke nicht mehr in die Archive wandert, sondern sich dem Antlitz der Aktualität zuwendet.

## Kapitel 2: Schwelle

*Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen  
geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die  
einzige, die uns geblieben ist  
(Aber damit auch das Erwachen.)<sup>52</sup>*

Wir sind bisher nun auf vielerlei Ansätze eingegangen und fanden uns überrascht von einer großräumigen Vermeidung dieser methodischen Auseinandersetzung, die in ihren spärlich vorkommenden Ausnahmen zusätzlich ihre Bestätigung fand. Es liegt also im Weiteren an uns, diese Wege nicht zu beschreiten, nach dem Eingehen auf die Thematik folglich auch einen Ausgang von dieser zu nehmen. Zwei Wege erschließen sich von unserer Warte aus, jedoch als ein Entweder-Oder. Wir könnten nun, wie es dem ursprünglichen Plan der Abhandlung entspräche, einige Motive aus dem Werk Benjamins entnehmen und diese in ihrer begrifflichen Kontinuität wie auch in ihren inhaltlichen Modifikationen ausweisen, somit eben genau jeden noch so abgeschlossenen Text Benjamins zum Zappeln bringen und somit sein Werk nicht als eine, gegossene Form lesen, sondern als eine „Unform“ konzipieren, die dennoch nicht den Zusammenhalt ihrer Teile missen lässt. So könnten wir, wie es Thomas Weber unter anderem tat, den Begriff der „Erfahrung“ als eine nicht-kontinuierliche, dennoch aber thematisch drängende Angelegenheit im Gesamtwerk nachweisen.<sup>53</sup> Dies erfordere sodann eine ausführliche Auseinanderlegung aller Teile, den Abschluss jedes Einzelnen, das Aufzeigen seines prozessualen Charakters und die Koppelung mit den vor- und nachgelagerten Stellen, in denen das jeweilige Motiv aufgefunden werden kann. In gewisser Weise wollen wir einen solchen Anspruch stellen. Mehr noch wollten wir genau nach einem solchen Schema verfahren, doch der Umfang übersteigt auf diese Weise aufs Leichteste die hierfür gebotene Zeit und die Arbeit verfehle solcherart entweder die Anforderungen an Präzision und könnte folglich, weil die Argumente zu nichts taugten, nicht die Konsequenz aus ihrer eigenen Logik mit Recht ziehen. Oder aber die Konsequenz wird nicht gezogen und dadurch bliebe wiederum nur ein Einzelkommentar übrig. Wie wiederholen

---

<sup>52</sup> GS V-1, S. 617.

<sup>53</sup> Weber, Thomas: *Erfahrung*, in: Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Erster Band. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000. S. 230-259.

hier bloß, was bereits dargelegt wurde.

Unser Weg ist jener unmögliche. Da das Entweder-Oder bereits das Sowohl-als-Auch ersetzen musste, gehen wir einen Schritt weiter, und setzten unsere Arbeit unter das Weder-Noch. Wir wollen weder eine auf Vollständigkeit ausgerichtete oder eine solche imaginierte Ganzheit ins Visier fassende Auslegung anbieten, noch ein Einzelkommentar liefern, dass diesen Namen im engeren Sinn verdient hätte. Darum stellten wir auch die Vorbereitung in Aussicht auf den inhaltlichen Hauptteil unter den Titel der Schwelle und wir entnehmen diesen Begriff aus Benjamin selbst.

Dieser fand den Begriff seinerseits in den Pariser Passagen und griff ihn auf, um den Übergang denken zu können, der einen neue Perspektive freigibt. Die Problematik, welcher Benjamin damit begegnen will, ist jene des rapiden Umschlags zwischen Innen und Außen in – in diesem Fall – architektonischer Hinsicht.<sup>54</sup> Doch die Leser Benjamins werden rasch ahnen, dass dieser Umschlag sich nicht auf eine bloß empirische Einzelheit reduzieren lässt, sondern gerade in den materiellen Bedingungen ihre Entfaltung, im Bewusstsein ihre Ausprägung und in der Praxis seine Auseinandersetzung verlangt. „[D]iese Schöpfungen zögern noch auf der *Schwelle*. Dieser Epoche der *Unschlüssigkeit* entstammen die Passagen und Interieurs, die Ausstellungshallen und Panoramen.“<sup>55</sup> Dem Vorwurf des zu empirischen Philosophierens kann an dieser Stelle kurz begegnet werden, schließlich taucht dieser in unserem Zusammenhang immer wieder auf.

Denn gerade die Passagen waren für Benjamin in ihrem Verschwinden interessant, doch nicht nur das. Auch in ihrem Anspruch auf Neuheit der Welt, gleichzeitig aber auf Ewigkeit des Neuen, ist die Passage als solche Schwelle wichtig. In ihrem Verschwinden gibt sie ihr historisches Bild frei, dem ein solches des Übergangs, aber auch der Teilung entspricht. Übergang, weil sie das Ende einläutete und somit das Neue ankündigte. Teilung, weil sie weder das Enden beenden, noch den Anfang abschließen konnte. Somit können wir hier zwei Punkte festmachen, die ebenso den Begriff der Schwelle wie jenen der Grenze charakterisieren lassen, doch in stark unterschiedener Weise. Wenn bei der Grenze die beiden Punkte in ihrer Gesamtheit zu der Bestimmung einer Linie führen,

---

<sup>54</sup> Am aufschlussreichsten ist vielleicht jener Paragraph aus den Passagen (GS V-1, S.139), der die Intentionen etwas aufhellt: „Zur mythologischen Topographie von Paris: welchen Charakter die Tore ihm geben. Wichtig ist ihre Zweiheit: Grenzpforten und Triumphtore. Geheimnis des ins Innere der Stadt einbezogenen Grenzsteins, der ehemals den Ort markierte, wo sie zu Ende war. - Auf der andern Seite der Triumphbogen, der heute zur Rettunginsel geworden ist. Aus dem Erfahrungskreise der Schwelle hat das Tor sich entwickelt, das den verwandelt, der unter seiner Wölbung hindurchschreitet. Das römische Siegestor macht aus dem heimkehrenden Feldherrn den Triumphator.“

<sup>55</sup> GS V-2, S. 1249. [Hervorhebung P.N.]



die das eine vom anderen trennt - bspw. Innen/Außen, Grad/Zahl, Wissen/Unwissen, etc. - so geben wir der Grenze notwendigerweise die Funktion einer sekundären Differenz, welche sich über die volle Entwicklung zweier Begriffe als das Residuum im Gebiet der gegenseitigen Unvereinbarkeit erzeugt. Hier müssen wir auch die berühmte Unterscheidung Giorgio Agambens verorten, die einem Punkt zwischen dem „noch nicht“ und dem „schon“/„bereits“ zukommt und wo eine zweite Zeitlichkeit der Vollendung notwendig wird.<sup>56</sup> Es ist durchaus überraschend, dass Agamben trotz der Verwendung des von Benjamin gedachten Gegenbegriffs nicht auf dessen philosophischen Gehalt eingeht.<sup>57</sup>

Die Schwelle als dieser philosophische Gegenbegriff zur Grenze zeichnet sich ebenso über diese beiden Begriffe aus, jedoch in einem fast invertierten Verhältnis und nicht nur deshalb sind die historischen Schwellenfiguren für Benjamin so entscheidend. Die Prostituierte an der Türschwelle zwischen privatem und öffentlichem Geschäft,<sup>58</sup> der Flaneur zwischen Bürgerwohnung und Warenauslage<sup>59</sup>, die Kunstwerke am Weg zum Markt.<sup>60</sup> Benjamin selbst schreibt dazu: „Die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte 'schwellen' und diese Bedeutungen hat die Etymologie nicht zu übersehen.“<sup>61</sup>

Der Begriff selbst wurde von Sigrid Weigel in Bezug auf den Text Benjamins über Karl Kraus ebenso verwendet, und wenngleich sie dem Begriff der Schwelle keine systematische Bedeutung im Gesamtwerk verleiht, so hat sie trotzdem hervorragende begriffliche Einkreisungen vorgelegt, derer wir uns gerne bedienen wollen. Die Beschreibung, die wir dabei finden, um die Opposition Grenze-Schwelle zu verdeutlichen, fasst sie unter der Opposition „Zweideutigkeit vs. Doppelreferenz“<sup>62</sup> zusammen und hat damit alles entscheidende in dieser Hinsicht gesagt. Wir

---

<sup>56</sup> Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006. S. 83.

<sup>57</sup> Ebenda, S. 153ff.

<sup>58</sup> GS V-1, S. 618.

<sup>59</sup> Ebenda, S. 531. Siehe auch Kapitel 5 des Textes *Paris, Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, wo der Flaneur als die Figur des Übergangs dargestellt wird, in GS V-1, S. 55f.

<sup>60</sup> Ebenda, S. 59.

<sup>61</sup> GS V-1, S. 617.

<sup>62</sup> Weigel, *Kreatur, Heilige, Bilder*, S. 54f.

wollen nun in diesem Zusammenhang einige Anknüpfungspunkte für unsere Arbeit aufweisen.

Unserer Meinung nach lassen sich nämlich einige Hinweise dafür finden, die vom Begriff der Schwelle in der oben beschriebenen Hinsicht zum Begriff des dialektischen Bildes bei Benjamin führen und gerade zum Verständnis der Zeitlichkeit entscheidend sind. Denn das historische Bild, von dem Benjamin immer wieder spricht, wird ausdrücklich in gewisser Nähe und in sicherem Abstand zur Dialektik Hegels formuliert. Solcherart wird es aber wichtig für die Geschichtsphilosophie, wenn Benjamin von den Unterschieden oder Differenzen in historisch-begrifflicher Ausrichtung schreibt. Wir schlagen vor, den Begriff des Zeitdifferentials, auf den wir gleich kommen werden, in Zusammenhang mit der genannten Unterscheidung zwischen Grenze und Schwelle zu verstehen. So wird deutlich, was Benjamin mit den nun folgenden Zitaten andeuten will, wenn er über das historische Bild spricht: „Auf den Differentialen der Zeit, die für die anderen die 'großen Linien' der Untersuchung stören, baue ich meine Rechnung auf.“<sup>63</sup> Das Bild, das dabei herausgestellt wird und dessen Anfänge in Benjamins Schriften wir später noch ausweisen werden, ist genau jenes mit Spannung geladene Wesen, das nicht mit der historischen Zeit, nicht mit einem bestimmten Ort und am Wenigsten als Abschnitt eines größeren Ganzen gedacht werden kann, sondern es ist ein Verweis, welcher nichts bedeutet, was nicht in ihm enthalten ist. Zugegebenermaßen handelt es sich hierbei um eine schwer erschließbare Formulierung, die jedoch entscheidend ist. Ergänzend soll daher noch eine Referenz auf das Zeitdifferential von Benjamin genannt sein, bevor wir zu einem Erläuterungsversuch voranschreiten.

Benjamin schrieb „zum dialektischen Bilde. In ihm steckt die Zeit. Sie steckt schon bei Hegel in der Dialektik. Diese Hegelsche Dialektik kennt aber die Zeit nur als eigentlich historische, wenn nicht psychologische, Denkzeit. Das Zeitdifferential, in dem allein das dialektische Bild wirklich ist, ist ihm noch nicht bekannt. [...] Die reale Zeit geht in das dialektische Bild nicht in natürlicher Größe [...], sondern in ihrer kleinsten Gestalt ein. - Ganz läßt sich das Zeitmoment im dialektischen Bilde nur mittels der Konfrontation mit einem andern Begriffe ermitteln. Dieser Begriff ist das 'Jetzt der Erkennbarkeit'.“<sup>64</sup>

Dieses Zitat ist unserer Meinung nach eines der methodisch aufschlussreichsten, die sich im gesamten Werk Benjamins finden lassen, denn es zeigt eine Vielzahl von Verbindungen auf, die sich erst durch das Verständnis dieser Überlegung in ihrer gegenseitigen Durchdringung ergeben. Weil

---

<sup>63</sup> GS V-1, S. 570.

<sup>64</sup> GS V-II, S. 1037f.

aber von Differential und Linie gesprochen wurde, diese Erwähnung allesamt den über die Jahre angesammelten Fragmenten Benjamins entstammen und bis zum Ende Begriffe aus diesem Feld der Philosophie auftauchen, wollen wir uns dem Ideengeber Benjamins in der Philosophie in aller Kürze zuwenden. Namentlich handelt es dabei um Gottfried Wilhelm Leibniz. Dieser ist seines Zeichens (ein) Erfinder der Differentialrechnung oder besser gesagt, des Infinitesimalkalküls, ebenso der Wortschöpfer des Begriffs der „Monade“. In beiden Fällen handelt es sich um Begriffe, die bei Benjamin wiederkehrende Motive bilden und daher unsere Aufmerksamkeit verlangen dürfen.

Es soll aber hier keine genau Auslegung des Benjaminschen Verständnisses der Leibnizschen Philosophie gegeben werden, da solche Unternehmungen vor Kurzem dankenswerterweise unternommen wurden und weil es nicht der Wortlaut bei Leibniz, sondern eine von dessen philosophischen Arbeiten inspirierte Logik ist, die wir nachvollziehen wollen.<sup>65</sup> Das oben genannte Zitat kann von dieser Warte her nun in Augenschein genommen werden und es trifft sich, dass die Logik, die bei Benjamin beschrieben wird, eine unleugbare Nähe zur Differentialrechnung aufweist. Wir wollen nur einige Punkte dabei benannt haben, um damit zum Begriff der Schwelle und des dialektischen Bildes zurückkommen zu können.

Lassen sie uns zur Beschreibung die Zeit als eine Kurve denken, die in einem zweidimensionalen Vektorraum verläuft. Die Überlegung in der Differentialrechnung ist nun jene, dass die Steigung einer Kurve bei Unkenntnis ihres Funktionsgesetzes aus dem minimalen Abstand zweier Punkte entnommen werden kann. Die Kurve wird somit an zwei Orten unterbrochen und durch diese Punkten wird eine Linie gelegt, deren Steigung an den Achsen des Vektorraumes abgelesen werden kann. Nicht die mathematisch-technische, sondern die philosophische Lesart einer solchen bildlichen Darstellung interessiert uns hierbei. Daher auch die Verbildlichung in Abbildung 1.

---

<sup>65</sup> Schwebel, Paula L.: *Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources*. MLN, Volume 127, Number 3, April 2012. S. 589-610.

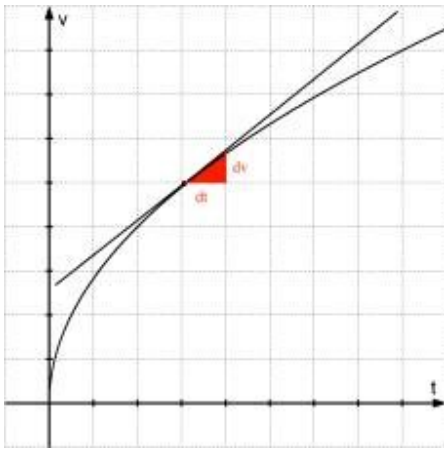


Abbildung 1:

### Differentialquotient einer Kurve

Wie in dieser Darstellung ersichtlich wird, schneidet die Tangente, die zwischen den beiden Punkten auf der Kurve verläuft, die Kurve auf einem Abschnitt, verlängert die Steigung jedoch nach hinten und nach vorne. Legen wir diese Logik nun auf unser beschriebenes Anliegen um, so haben wir bereits eine erste Idee von der Schwelle als Zone eines Zeitdifferentials gewonnen. Der Vollständigkeit halber muss hinzugefügt werden, dass wir als Historiker im Sinne Benjamins 1. den Verlauf der Kurve nicht kennen und somit auch mehrfache Richtungsänderungen in der obigen Abbildung nicht ausgeschlossen sind; 2. die einzige bekannte Bestimmung des Kurvenverlaufs eine negative ist, nämlich dass die Kurve keine linear-konstante Steigung hat. Auf das erste der beiden Zitate zurückkommen, ist es genau der Moment, an dem die Kurve unsere lineare Ableitung ihrer Steigung schneidet, auf welcher Benjamin sein *Rechnung* aufbauen will.

Wie sich uns ebenso aus dem Zitat zeigt, wird mit dem leibnizschen Hintergrund verständlicher, dass die Größen jenseits der zwei Punkte auf der Kurve nicht auf ein absolutes Davor oder Danach schließen lassen, es sei denn, die Kurve hat eine vollkommen lineare Steigung, was wir aber bereits ausschlossen. Darum geht die Zeit nicht als reale Größe, sondern in seiner kleinsten, wir können unserem Verständnis nach auch sagen, in ihrer infinitesimal kleinen Gestalt in diese Betrachtung ein. Ist die Kurve gekrümmt, dann fällt die Tangente oder Sekante nicht mit der Kurve zusammen, dann hat jede Verbindung zweier Punkte ihre eigene Vergangenheit und ihre eigene Zukunft, indem aus der Linie, welche das dialektische Bild als Verbindung der Juxtaposition zweier Momente bildet, ein Verlauf entnommen wird, der einen Punkt in der Vergangenheit wie auch einen anderen in der Zukunft imaginär erstehen lässt.<sup>66</sup> Wir sagten Juxtaposition, weil die Verbindung zwischen den Punkten weder einen unproblematisch bekannte noch eine gegebene ist, sondern durch den Forscher, Philosophen oder Historiker erzeugt wird, somit Gegenstand einer *Konstruktion* ist. Diese Erkenntnis ist daher auch unverzichtbar, weil jeder Moment der aktuellen Geschichte mit einem

<sup>66</sup> Auf den Begriff des Kurvenverlaufes werden wir später noch genauer eingehen müssen.

oder mehreren Punkten auf der Kurve zusammenfällt, das jeweilige Verhältnis daher von dem oben genannten „Jetzt der Erkennbarkeit“ abhängig ist.

Die bisher bemühte Annäherung zwischen dem Differentialkalkül und der Geschichtsphilosophie Benjamins hält aber noch weitere Erkenntnisse bereit, denen wir uns widmen müssen. Wir sagten schließlich bereits, dass der Kurvenverlauf im Ganzen nicht bekannt ist. Wie wir nun aus der Differentialrechnung wissen, können wir im Differentialquotienten auf die Steigung an einem bestimmten Punkt schließen, um die Kurve zu beschreiben. Nicht können wir daher einen plumpen Begriff eines „wahren“ Verlaufs im Gegensatz zu dem linear-imaginären oder „falschem“ Verlauf konzipieren. Es gibt zwar einen Verlauf, der aus der Vergangenheit in die Gegenwart führt und dieser entspricht jener von Benjamin kritisierten Vorgehensweise des additiven Verfahrens des Historismus. Wenn sich der an Benjamin geschulte Historiker also von diesem Vorgehen abwendet, dann deshalb, weil kein transzendentes oder anderweitig überhistorisches Prinzip angenommen werden darf, welches nicht legitimiert werden kann. Ein solches Prinzip, wie es beispielsweise der *Fortschritt* bietet, lässt zuvorderst die geschichtlichen Ereignisse als Abweichungen von einem Wirkungsgesetz erscheinen und man fragt sich, wie Benjamin pointiert und zynisch anmerkt, wie denn viele politisch grauenvolle Ereignisse in unserer Zeit, die doch bereits soweit fortgeschritten ist und so große Strecken der Verbesserung zurückgelegt hat, noch möglich sind.<sup>67</sup> Demgegenüber müssen wir uns an das Prinzip halten, wonach die Zukunft nicht vorausgesagt werden kann, weil der Verlauf der Geschichte und der Moment der Erkennbarkeit immer einen Moment der Unentscheidbarkeit bilden, der aufs Höchste davon abhängt, welche Vergangenheit wir aus den historischen Fakten bilden.

Zusätzlich lässt sich für einen chronologisch gegebenen Zeitraum durchaus so etwas wie eine Vollständigkeit aufzeigen, die nicht einer hierarchischen Linearisierung nach Hauptströme und Nebenschauplätzen bildet. Benjamin nennt dies in der berühmten „Erkenntniskritische Vorrede“ die „Form, die da aus den entlegenen Extremen, den scheinbaren Exzessen der Entwicklung die Konfiguration der Idee als der durch die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders solcher Gegensätze gekennzeichneten Totalität heraustreten“ lässt.<sup>68</sup> Gleich im Anschluss daran spricht er von dieser Totalität als den *virtuell* abzuschreitenden „Kreis der in ihr möglichen Extreme.“<sup>69</sup> Da er

---

<sup>67</sup> Vgl. Benjamin, Walter: *Zum Begriff der Geschichte*, in: ders. *Gesammelte Schriften*. Band I-2. 7. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2015. S. 691-704. Besonders: S. 697.

<sup>68</sup> Benjamin, Walter: *Ursprung des Deutschen Trauerspiels*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*. Band I-1, S. 203-430. Hier: S227.

<sup>69</sup> Op.cit.

noch im selben Absatz von Leibniz spricht, glauben wir uns berechtigt, diese Bemerkungen in unsere Überlegungen einfließen zu lassen. Was die Begriffe vom virtuellen Kreis und den Extremen betrifft, finden wir uns nämlich schnell zurück bei den von uns angestellten Überlegungen zur Differentialrechnung. Denn, um unsere Kurvendiskussion komplizierter zu gestalten, als wir dies anfangs taten, und diese auch langsam präzisieren zu können, ist der Verlauf der Geschichte als Kurvenverlauf und die Krümmungen d.h. die wechselnden Bewegungen der Kurve, von großer Bedeutung. Wechselt eine Kurve ihre Form – von konvex auf konkav oder umgekehrt – so lässt sich mit den oben genannten Mitteln des (Zeit)Differentials ein Extremwert dieser Kurve bestimmen. Dieser Extremwert wiederum lässt Schlüsse zu und zwar solche auf die gesamte Kreisbahn einer Kurve, die sich aus ihren Extremen bildet. (Abbildung 2)<sup>70</sup>

*Abbildung 2: Krümmungskreis einer Kurve an einem bestimmten Punkt*

Wie hier zu sehen ist, ist der Kurvenverlauf nicht gleichmäßig und hinzuzufügen muss gesagt werden, dass der abgebildete oder abgeleitete Kreis nur an diesem Punkt *p* die Kurvenkrümmung adäquat beschreibt. Die Implikation dieser Darstellung sind für Benjamins Geschichtsdenken aber maßgeblich. Denn mit dem Wechsel des Kurvenverlaufs können wir auch versuchen, den Begriff bzw. die Kategorie des Ursprungs zu beleuchten. Den Ursprung bedeutet nicht nur Quelle oder Beginn, sondern heißt bezüglich einer Kurve auch der Nullpunkt ihrer Funktion, d.h. der Punkt, an dem der Anfang und der Verlauf einer Kurve zugleich gegeben sind und von wo aus eine Bahn ihren Weg nimmt. Wenn Benjamin daher sagt, dass „die Kategorie des Ursprungs [...] also nicht [...] eine *rein* logische, sondern historisch“<sup>71</sup> ist, dann trifft auch dies auf unsere Beschreibung zu. Der Ursprung bedeutet zum einen die Idee ihrer Zukunft und Vergangenheit, zum anderen den Anfang einer Kurve, Punkt Null. Somit ist der Ursprung einer Kurve, wenn wir sie auf einen Geschichtsverlauf umlegen wollen, sowohl *logisch* als auch *historisch*. Um diesen Zusammenhang zu stärken, soll das bekannte Zitat bezüglich des Ursprungs zitiert werden:

*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. Der Ursprung steht im Fluß des Werdens als Strudel und*

---

<sup>70</sup> Quelle: [https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Osculating\\_circle.svg](https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/84/Osculating_circle.svg) [Letzter Zugriff: 2.6.2017; 13:01]

<sup>71</sup> GS I-1, S. 226. [Hervorhebung, P.N.]

*reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein. [...] Also hebt sich der Ursprung aus dem tatsächlichen Befunde [über die Welt, P.N.] nicht heraus, sondern er betrifft dessen Vor- und Nachgeschichte.*<sup>72</sup>

Wir können nun klarer sehen, dass der Ursprung in jedem noch so kleinen Kurvensegment abgelesen werden kann und somit dessen Vor- und Nachgeschichte betrifft, mehr als dass er ihre Bahn determiniert. Das ist der Ursprung in den Phänomenen, im historischen Gesehen oder seinem Prozesscharakter. Dagegen ist der Ursprung auch in gewisser Weise logisch, weil er nicht vollends in den Bestimmungen der Fakten aufgeht, seine Vollständigkeit nie aus der Empirie beziehen kann. Er ist auch logisch, und zwar in Bezug auf die Idee, welche ihm seine virtuelle Kreisbahn verbürgt. Der in der obigen Darstellung gezeichnete Kreis hat darum nicht aus dem Kurvenverlauf seine Berechtigung, seine Vollständigkeit *quid juris* aus der Empirie, sondern aus dem Ursprung als logische Kategorie, wo sie schlussendlich Idee ist.

Überlegen wir uns kurz, was diese Kreisbahn als Geschichtsverlauf bedeutet, so können wir zweierlei entnehmen:

- a) in ihm steckt die Zeit, sie vergeht nicht. In Benjamins Worten aus dem Monadologie-Abschnitt des Trauerspielbuchs heißt es dazu: „Denn das in der Idee des Ursprungs Ergriffene hat Geschichte nur noch als einen Gehalt, nicht mehr als ein Geschehn, von dem es betroffen würde.“<sup>73</sup> Umgekehrt aber ist dieser Logik implizit, dass auch von der Idee nicht der empirische Verlauf, das Geschehen und ihre Phänomene abgeleitet werden kann, dass also die Vollständigkeit des empirischen Materials nicht bereits immer schon in einem idealistischen Konzept enthalten oder angelegt ist bzw. aus ihm heraus produziert werden müsste. Die Diskussion ist also eine solche, welche die Frage nach der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe bei Kant in der Kritik der reinen Vernunft betrifft, da sich die Frage stellt, wie die Ideen, welche sich im transzendentalen Subjekt in Begriffe übersetzen, in der Wirklichkeit ihren Gegenstand finden können. Andererseits ist die Frage gleichzeitig jene, wie ein Verstandesbegriff, der durch die Wahrnehmung eines sinnlichen Materials gebildet wird, seine Einheit in einer synthetischen-apriorischen Erkenntnis finden können. Der äußerst virtuose Ansatz Benjamins in dieser Ideenlehre ist es nun, dass er diese Unvereinbarkeit zum Ausgangspunkt der Erkenntnis macht.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> *Op.cit.*

<sup>73</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>74</sup> Dieser rapide Exkurs zu Kant wird von Benjamin selbst im Paragraphen zum „Ursprung“ nahegelegt und verlangt

Der Begriff eines Gegenstandes, mit der Kant also ein Verstandesbegriff, ist immer geschichtlich zu denken und kann zu keiner absoluten Erkenntnis in Abstraktion von seiner Geschichte kommen, wodurch auch die Einzigartigkeit einer historischen Erfahrung erhalten bleibt. Andererseits kann es, ganz im Sinne Kant, ohne feste Erkenntnis, sei diese auch „rein“ logisch, kein Wissen geben. Benjamin sieht das ähnlich und es stellt sich die Frage, wie das Verhältnis von Logik und Geschichte zu denken ist,<sup>75</sup> wenn für ihn doch feststeht, dass das „philosophische Gedankenreich [...] nicht in der ununterbrochenen Linienführung begrifflicher Deduktion“ zu entspinnen sei.<sup>76</sup> Mit diesen Überlegungen, auf die freilich nur kurz rekuriert werden konnte, soll nun auch das dialektische Verhältnis zwischen empirischem Gegenstand, Begriff, Idee und Geschichte deutlich gemacht werden. Benjamin schreibt nämlich aus den genannten Gründen folgende Zeilen: „Nicht um Einheit aus ihnen zu konstruieren, geschweige ein Gemeinsames aus ihnen abzuziehen, nimmt die Idee die Reihe historischer Ausprägungen auf. Zwischen dem Verhältnis des Einzelnen zur Idee und zum Begriff findet keine Analogie statt: hier fällt es unter den Begriff und bleibt was es war – Einzelheit; dort steht es in der Idee und wird was es nicht war – Totalität. Das ist seine platonische 'Rettung'.“<sup>77</sup>

Es gibt also keine Hierarchie zwischen der Geschichte und ihrer jeweiligen Idee, welche immer nur eine Idee ihrer Bewegung, nicht aber ihrer Gesamtheit sein kann. Zusätzlich muss aus dem Gesagten folgen, dass Totalität heißt, die Bedeutung ihrer Einheit im Bedeutungslosen der Gesamtheit der Begriffe zu sehen. Mathematisch aber ist es die seit der Antike bekannte Problematik die Fläche eines Kreises durch eine unendliche Annäherung mit dreieckigen Figuren auszumessen oder umgekehrt formuliert: wie kann man, wenn bloß drei- und mehreckige Figuren im begrifflichen Sinn als bekannt gelten, zu einer klaren Idee eines Kreises kommen?

b) Wenn die Begriffe die Vielheit ihrer historischen Erscheinungen durchdrungen hatten, so

---

sicherlich eingehender Auseinandersetzung, soll aber im Rahmen dessen, was wir darlegen wollen, genügen. Vgl. GS I-1, S. 226f. Zur bei Kant ungelösten Problematik der transzendentalen Deduktion der Verstandesbegriffe, siehe Guyer, Paul: *The Transcendental Deduction of the Categories*, in: ders. (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: University Press 1992. S. 125-163.

<sup>75</sup> Raulet, Gérard: *Eine geheime Verabredung. Über Walter Benjamins Umgang mit Theologie*. MLN, Vol. 127, No. 3, April 2012, S. 625-644. Hier: S. 627f.

<sup>76</sup> GS I-1, S. 223.

<sup>77</sup> Ebenda, S 227.



leitet sich aus ihnen ein historischer Ursprung her – sie zeichnen eine Kurve. Dieser Ursprung lässt sich aber nicht vollständig in sein Ideal überführen, sondern muss, allen Einzelheiten folgend, die Bewegung der Kurve durch diese Einzelheit *bedeuten*. Bedeuten heißt hierbei aber, dass die Einzelheit in seiner *Modus der Vereinzelung* nicht bei sich bleiben kann. Es handelt sich hierbei also nicht um ein abstraktes Objekt, dem ein intentionales Bewusstsein des Subjekts zukommt. Nicht ein Subjekt ist für diese Individuation dieses Objekts als Gegenstand konstitutiv, es dreht sich nicht um die subjektive Leistung einer Gegenstandserzeugung mit dem Objekt durch die Erfüllung der Bedingungen ihrer Kategorien, sondern Wahrnehmen und Wahrgenommenes sind dialektisch nicht trennbar, müssen sich auf der gleichen Ebene einfinden und somit ist der Mensch oder dessen Leib, kurz das erscheinende Subjekt selbst wiederum Vereinzelung, Gegenstand, Einzelheit. Alle Erscheinungen stehen somit im Medium zueinander im Modus des Außen. Der zweite Teil dieser Arbeit wird sich eindringlich diesem Aspekt widmen müssen.

Zurückkommend auf das Bedeutende, so sehen wir schnell, dass die Bedeutung des Bedeuteten selbst wiederum ein Bedeutetes braucht, welches bedeutet wird, um Bedeutung annehmen zu können. Einfacher ausgedrückt, kann kein einzelner Gegenstand - weder Schrank, noch Taube, noch Fuß – einfach sein, was es ist und als solcher für das Ganze eintreten. Vielmehr braucht jeder dieser Gegenstände wieder einen Akt der Benennung, eine Bestimmung durch andere Gegenstände, die entweder Gattungsbegriffe oder aber Attribute sind, in jedem Fall aber mit Benjamin sprechend dem Einzelnen nicht einfach zukommen oder von diesem abzuziehen ist, da genau durch diese Operationen die Einzelheit selbst wieder in eine Allgemeinheit aufgelöst würde, die in diesem Fall nicht anderes als „ein Durchschnittliches“<sup>78</sup> wäre. Dieser Logik folgend gelangen wir zur Sprache als Medium, indem im Namen des Benannten die Vereinzelung ihren Ort hat und ohne welchem die Dinge ins Undifferenzierbare abzugleiten drohen. Das Medium ist es also, welches die Einzelheiten hervorbringen und in ihrem einzigartigen Status bewahren kann – räumlich und zeitlich bestimmt.

Benjamin dagegen will auf dieser Begriffsebene die Allgemeinheit, welche aus den genannten Gründen die Einzelheit aufzulösen droht, nicht zulassen, weil die Begriffe in einer „unreduzierbaren Vielheit“ erscheinen und nur als „Vielheit sind die Ideen der Betrachtung gegeben.“<sup>79</sup> Da der Durchschnitt die Idee der Begriffe in den Gegenständen selbst verwirklicht sieht, muss diese Operation des Allgemeinen notwendigerweise die Einzelheit als Residuum, das Wesen als deren

---

<sup>78</sup> Ebenda, S. 215.

<sup>79</sup> Ebenda, S. 223.

höhere Wirklichkeit betrachten.<sup>80</sup> Dem hält Benjamin die harte Position entgegen, wonach „das Allgemeine [...] die Idee“<sup>81</sup> ist, der Begriff als das Benennende der Gegenstände aber nicht mit diesem Allgemeinen in Verbindung steht, da die Wahrheit der Idee „nie in eine Relation und insbesondere in keine intentionale“ tritt.<sup>82</sup>

Um die Implikationen dieser Überlegungen nun für unsere Belange fruchtbar zu machen, seien folgende Punkte subsumiert:

- Die von der Philosophie zu bildenden Begriffe sind Extreme im historischen Verlauf. Benjamin fügt hinzu, dass diese aber nicht mit den herausragendsten Erscheinungen zusammenfallen, wie es eine monumentale Historie gebieten würde, sondern es sind ebenso die disparatesten, die am wenigsten repräsentativen Erscheinungen einer Epoche oder eines Geschichtsabschnitts, welche in den virtuellen Kreis ihrer Ganzheit zusammentreten müssen. Das besagt auch die diesbezügliche Feststellung: „Ein anderes ist es eine Form verkörpern, ein anderes sie ausprägen.“<sup>83</sup> Für uns besagt das, dass wiederum nicht bloß die großen Resultate in der Geschichte die Abschnitte bestimmen, welche für das Zeitdifferential ausschlaggebend sind, sondern die Anomalien, die Abweichungen oder das, was im obigen Sinn einer durchschnittlichen Bestimmungen als das Nicht-Zugehörige zur „eigentlichen“ Bestimmung gehört.
- Zwischen zwei geschichtlichen Momenten, zwischen zwei Ursprungsbestimmungen, die auf einem infinitesimal knappen Raum beieinander lagern, tritt etwas heraus, das nicht auf eine zeitliche Ordnung reduziert werden kann. Ein etwas, bezüglich dessen zeitliche Sequenzen keine mögliche Bedeutung mehr annehmen können – was hieße schließlich Anfang, bezogen auf einen Kreis? Das ist auch das Entscheidende für Benjamins Lektüre von Leibniz: „Wenn sich die Geschichte im Schauplatz säkularisiert, so spricht daraus dieselbe metaphysische Tendenz, die gleichzeitig in der exakten Wissenschaft auf die Infinitesimalmethode führte. In beiden Fällen wird der zeitliche Bewegungsvorgang in

---

<sup>80</sup> Der Transparenz wegen soll hier angemerkt werden, dass im vorangegangenen Kapitel diese Überlegung auch in die Reflexion zum Einzelkommentar einfluss, um die Logik dieses Vorgehens aufzuhellen.

<sup>81</sup> GS I-1, S. 215.

<sup>82</sup> Ebenda, S. 216.

<sup>83</sup> Ebenda, S. 238.

einem Raumbild eingefangen und analysiert.“<sup>84</sup> Hier findet sich aber die Beschreibung desjenigen, was bei Benjamin „dialektischer Umschlag“ heißt – nicht von einem historischen Moment zum nächsten, sondern der Umbruch selbst zwischen zwei historischen Momenten erstehen als Schauplatz oder, wie wir als Übersetzung anbieten wollen, als *dialektisches Bild*.

Wie kann aber das dialektische Bild als transindividuelle Konstruktion des Historikers oder des Philosophen den Anspruch auf Totalität erheben? Nun ja, indem sie die Richtung der Geschichte ändert, nicht mehr als uferlose Extension oder stetiger Fortlauf der Geschichte, sondern als intensive Unendlichkeit des Bedeutens. Nicht mehr die Länge einer Strecke, sondern die asymptotische Annäherung an eine Kreisfläche wird in diesem Umschlag ins Zentrum gerückt. Nicht mehr eine sukzessive wie imaginäre Vervollständigung der Ausdehnung bzw. des Äußerns historischer Gegenstände – ihr Bedeutungszusammenhang – sondern das Innere der Geschichte wird thematisch.<sup>85</sup> Nur in diesem Verhältnis oder dieser *realen Unmöglichkeit einer Beziehung* der Fakten auf die Totalität der Geschichte können die Fakten ihre „Echtheit“ ausweisen. Das Innere, dem sie im Werden und Vergehen zugehören, als die Gesamtheit ihrer „Reihe historischer Ausprägungen“,<sup>86</sup> können die Fakten als Fakten der Geschichte nur als ihr „Ursprungssiegel“<sup>87</sup> tragen.

Der Begriff der Siegels selbst ist bereits Gegenstand der Benjaminforschung geworden, da er sich durch eine sprachliche Finesse auszeichnet, die im Werk Benjamins wiederkehrt, nämlich dass der Begriff „Siegel“ dreierlei sagen kann, vor allem aber, dass „die Form eines Siegels unableitbar ist aus dem Stoff des Wachses, unableitbar aus dem Zweck des Verschlusses, unableitbar sogar aus dem Petschaft, wo konkav ist, was dort konvex [...]“.<sup>88</sup> In einem darüber abgefassten Artikel schreibt Fritz Gutbrodt ergänzend: „Voneinander unableitbar sind jedoch nicht nur Siegel und Siegel, sondern unableitbar sind diese auch aus dem Akt des Siegelns, in dem sie

---

<sup>84</sup> Ebenda, S. 271. Paula Schwebel merkt hierzu präzise an: „Benjamin reads the infinitesimal calculus as the mathematical expression of the secularization of history. Benjamin explains the secularization of history as the transformation of the meaning of creation, from a *temporal stage* on the way to salvation, to the *immanent totality* of what is. Along these lines, he argues that the novelty of the infinitesimal calculus resides in its transformation of infinity, from endless succession (a temporal notion) to an infinity of detail within (spatial) presence.“ siehe: Schwebel, *Intensive Infinity*, S. 601f.

<sup>85</sup> Vgl. GS I-1, S. 227.

<sup>86</sup> Op.cit.

<sup>87</sup> Op.cit.

<sup>88</sup> GS I-1, S. 128.

auseinandertreten.“<sup>89</sup> Erneut also sehen wir, dass wir es mit zwei Ordnungen zu tun haben. Wir können über die erste dieser Ordnungen, jene der empirischen Fakten, Auskunft geben, die zweite Ordnung bleibt uns jedoch *verschlossen*. Die Frage also, die sich quer durch dieses Kapitel zog, findet hier erneut in ihrer Aktualität Bestätigung. Wie ist der dialektische Umschlag zu denken, wie ist er zu erwirken und was leistet das dialektische Bild in diesem Zusammenhang?

Wir sprachen eben von einer realen Unmöglichkeit der Beziehung – und wir werden später erneut darauf zurückkommen müssen – was wiederum bedeutete, zwei separate Ordnungen zu evozieren. Erstere linear-offen, als das Voranschreiten der chronologischen Geschichte in die Richtung einer aus ihre abgeleiteten Zukunft. Zu Beginn sprachen wir von ihre als von der Richtung, welche in der Ableitung die Tangente bezeichnet wird. Die zweite Ordnung, welche logisch notwendig, empirisch aber unmöglich ist, stellt das große Problem dar, weil diese Ordnung vom Menschen und vom Faktum in gewisser Weise abgeschlossen, in sich ruhend und blind für die weltlichen Ereignisse ist. Die Rede ist hier freilich vom Begriff der Monade, welcher für Benjamin während seines ganzen Schaffens entscheidend bleibt. „Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt. Ihre Darstellung ist zur Aufgabe nichts Geringeres gesetzt, als dieses Bild der Welt in seiner Verkürzung zu zeichnen.“<sup>90</sup> Und wie von Leibniz bekannt ist, hat die Monade keine Fenster nach draußen.<sup>91</sup> Die Monade ist also selbsterhaltend, in sich ruhend und bedarf keiner empirischen Ausprägung, um Gewissheit beanspruchen, einen Existenzstatus behaupten zu können. Doch wie im Fall des Siegels und im Fall des Benennens im Name,<sup>92</sup> ist der Akt zu klären, die Tätigkeit, welche die ein Ordnung in die andere *übersetzt*. Die lateinische Bezeichnung der Übersetzung misst hier leider einige Feinheiten, die im Deutschen deutlich werden, wenn in diesem Zusammenhang die Ordnungen zueinander gestellt werden – wo *traducere* im engen Sinn ein *Überführen* bedeutet, kann das Übersetzen als Tätigkeit einen Abgrund, eine Unverbundenheit zweier Sprachen oder sprachlicher Ordnungen mit Nachdruck betonen.<sup>93</sup> Es gibt

---

<sup>89</sup> Gutbrodt, Fritz: *Wahl: Verwandtschaft. Benjamins Siegel*. MLN, Vol. 106, No. 3, April 1991, S. 555-588. Hier: S. 557.

<sup>90</sup> GS I-1, S. 228.

<sup>91</sup> Leibniz selbst sagt bezüglich der Monade: „Die Monaden haben keine Fenster, durch die etwas in sie hineintreten oder sie verlassen konnte. Die Akzidenzen können sich weder von den Substanzen lösen, noch außerhalb ihrer herumwandeln [...]. So kann weder Substanz noch Akzidenz von außen in eine Monade eintreten.“ siehe: Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere Schriften*. Französisch-Deutsch. Hrsg. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002. S. 113.

<sup>92</sup> Dazu ausführlicher in Teil 2.

<sup>93</sup> Natürlich sind hierfür im Lateinischen andere Wörter eingesetzt worden, wie *transponere*, *transmittere* oder auch *interpretari*. Da in den sogenannten lebenden Sprachen, die aus dem Latein schöpfen jedoch

keine Führung und keine Wegbeschreibung von der logischen in die historische Ordnung oder umgekehrt, sie sind *radikal heterogen*. Von der Geschichte führt daher kein möglicher Pfad zur Monade, nicht kontinuierliche Linienführung, sondern Tigersprung ist folglich im Akt der Geschichtsschreibung benannt.

Diese radikale Heterogenität, von der wir sprachen, wird nicht aufgelöst und allerwenigsten findet sie Versöhnung in einem Begriff. Die entscheidende Rolle des Bildes wird hier erneut affirmiert, weil diese eine erkenntnistheoretisch scharf vom Begriff zu trennende Funktion besitzt. Während der Begriff nämlich immer bei Benjamin in der Ordnung der Bedeutung, des Zusammenhang des Lebendigen, in der Extension zu suchen bestimmt ist, hat das Bild als *Ausdruck* ihre Verbindung mit dem Leben, dem Intensiven, dem Inneren. Der Ausdruck bedeutet dem Lebendigen nichts, sagt Benjamin, weil im Lebendigen selbst nur die Darstellung ihres Zwecks, ihrer Bedeutungen sinnvoll unternommen werden kann. Das Leben drückt aus: was? Das Leben drückt sich selbst aus, jedoch in einer ihr äußerlichen Ordnung – Extension oder Ausdehnung.<sup>94</sup> Wieder können wir das Wort des Ausdrucks genauer betrachten und es zeigt sich, dass darin der Prozess des Drückens, des aus sich heraus Drückens zum Vorschein kommt. In diese Richtung aber müssen wir den Zusammenhang verstehen, der sich uns hier eröffnet zwischen Leben und Lebendigem.

Das dialektische Bild ist jenes oben genannte Ursprungssiegel, welches den logischen Ursprung in der Totalität der Monade *zum Ausdruck bringt*, wie es aber immer im historischen Ursprung des Geschehens *zur Darstellung kommt*. Darum ist das dialektische Bild unserer Meinung nach Schwelle und Übergang, ohne aber zeitliche Sukzession zu haben. Darum hat dieses Bild nur eine unendliche Intensität in der Darstellung, nicht eine nicht enden wollende Ausdehnung in der Zeit. Bevor wir zu den Implikationen für unser weiteres Vorgehen kommen, soll das bisher gesagte in

---

das oben genannte Verb verwendet wird, genügt diese Andeutung.

<sup>94</sup> Habermas erweist sich hier als genauer Leser Benjamins, wenn er die doppelte Opposition herausstreicht, welche die Kunsttheorie Benjamins von jener Marcuses scharf trennt, wobei sie vom gleichen Problem ausgehen. Herbert Marcuse spricht in seinem Aufsatz zum „Affirmativen Charakter der Kultur“ die problematische Weise der Versenkung in der Rezeption der Kunst an, welche einem transzendenten Kunstbegriff eine ebenso transzendente Seelenfunktion gegenüberstellt – formal betrachtet ist es die Opposition zwischen Äußerlichkeit (Schein) und Innerlichkeit (seelische Integrität), welche das bürgerliche Kunstverständnis prägt. Benjamin teilt diese Überlegung, doch wo Marcuse für eine Abschaffung der Kunst plädiert und dadurch jeden realgeschichtlichen Anspruch seiner Theorie aufgibt, versucht sich Benjamin an der Rettung des Scheins, welche dieses bürgerliche Verhältnis in eine moderne Theorie der Kunst zu übersetzen versucht – und zwar in die Opposition zwischen *Ausdruck* und *Inneres* exakt im oben genannten Sinn. Die Idee der Kunst muss logisch begründet, die Rezeption absolut profan und materialistisch sein. Vgl. Habermas, Jürgen: Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen. Stuttgart: Reclam 1978. S. 48ff.

einer Tabelle augenscheinlich gemacht werden.

Elemente der Ideenlehre	
Idee	Begriff
Einheit	Vielheit
Leben	Lebendiges
Intensität	Ausdehnung
Totalität	Einzelheit
Operationen	
Ausdruck	Bedeutung
Siegel (Prägung)	Siegel (Ausprägung)
Gehalt	Geschehen
Logisch Entspringendes (Ursprung)	Historisch Entspringendes (Ursprung)
Räumliche Gleichzeitigkeit	Zeitliche Sukzession
Name	Benanntes
Auffindung	Konstruktion
Schwelle	
Übersetzung	
Zeitdifferential	
Dialektisches Bild	
Tigersprung	
Tod der Intension	

## Intermezzo

### *Kurze Schatten*

*Wenn es gegen Mittag geht, sind die Schatten nur noch die schwarzen, scharfen Ränder am Fuß der Dinge und in Bereitschaft, lautlos, unversehens, in ihren Bau, in ihr Geheimnis sich zurückzuziehen. Dann ist, in ihrer gedrängten, geduckten Fülle, die Stunde Zarathustras gekommen, des Denkers im »Lebensmittag«, im »Sommergarten«. Denn die Erkenntnis umreißt wie die Sonne auf der Höhe ihrer Bahn die Dinge am strengsten.<sup>95</sup>*

Wir haben einige der Begriffe Benjamins nun geklärt, haben andere angedeutet und auch noch einiges in Aussicht gestellt. Diese Unterbrechung zwischen erstem und zweitem Teil gibt uns nun die Möglichkeit, sowohl einen Moment dessen Geschehenen wie auch einen Moment des Kommenden zueinander zu stellen und somit aufzeigen, dass was wir beschrieben, keine thematische Willkür oder gezwungene Linienführung ist, sondern dass sich im Hintergrund eine Struktur entfaltet, die wir aber nicht beschreiben konnten, wo noch nichts war. Denn notwendig ist in unserem Vorgehen, dass etwas war, ein anderes noch nicht ist: wenn jedoch eine Erklärung des Inhalts dem Kapitel vorausgeschickt werden würde, so wäre die Frage nach dem inneren Aufbau der Arbeit nie erwachsen, da sie bereits vorab als beantwortet gelte. Es war daher notwendig, das eigentliche Vorhaben nur auszudeuten, in einem Strom der Auslegung und der begrifflichen Vorgriffe, Querverweise und geschickten Kniffe den Inhalt bestimmen zu lassen, wohin die Lektüre uns trägt. Nur so können wir den lebendigen Fluss des Denkens auch unterbrechen, ihm begriffliche Konsistenz verleihen, eine doppelte Erfahrung des Denkens machen – weder Sklave des Gedankens noch dessen Herr.

Halten wir einen Augenblick lang inne und wenden wir uns diesem Geschehen als Geschehenes zu, so können wir dingfest machen, was wir berührten, intendierten oder was sich uns ergeben hat - als Gewolltes. Nachdem wir nun zeigen, was wir demonstriert haben, geben wir einen Ausblick auf dasjenige, was vom Gezeigten ausgehend zu bestimmen sein wird. Wie gesagt hat dieses Intermezzo eine zentrale, erkenntnistheoretische Funktion – die drängende Präsenz des Gedankens durch eine Entscheidung aufzunehmen und weiterzutreiben, die Arbeit nicht mehr als Getriebene eines Inhalts, sondern als Transformation seines Ausdruckscharakters fortzuführen. Daher wird auch in der Lektüre Benjamins nicht mehr linear vorgerückt, um eine wie auch immer geartete

---

<sup>95</sup> Benjamin, Walter: *Kurze Schatten*, in: ders.: *Gesammelte Schriften. Kleine Prosa, Baudelaire-Übertragungen*. Band IV-1. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991. S. 373.



Überdetermination von Begriffen herauszustellen, die sich im linearen Durchlauf durch sein Werk ergibt. Wir wollen vielmehr eine Drehung vollziehen bzw. eine *Umdrey*, wie im Jiddisch die Revolution genannt wird.

Wir wissen nun bereits, dass diese Drehung nicht eine bloß solche gegen die eigentliche Richtung ist. Nicht die Gegenrichtung einschlagen, sondern die Notbremse ziehen und ins Abseits der Spur steuern. Darum werden wir also das Gesagte gruppieren, um danach in seine Tiefe hinabsteigen zu können. Als Sprungbrett soll uns das jüngst Vergangene in unserer Arbeit dienen, nämlich das dialektische Bild. Von diesem ausgehend können wir nämlich zumindest zwei Kritiken begegnen, die jeweils in ihrer Position als zentrale Kommentare herauszuheben sind.

Das dialektische Bild lässt den weltlichen Ausdruckszusammenhang beziehungsweise die virtuelle Gesamtheit aller historischen Elemente aus der Totalität der Monade hervortreten und befindet sich auf der Schwelle, die keinen Übergang *hat*, sondern welche den Einbruch des Lebens in die Ordnung des profanen Weltlichen ist – aus der Perspektive des Weltlichen, derer wir die unsrige hinzuzählen. Dieser Einbruch des Lebens ist es, der die Idee im Lebendigen prägt, jenes in diesem ausdrückt. Wenn wir von diesen Überlegungen sprechen, so fällt auf, dass es des Menschen hier scheinbar nicht bedarf, dass es sich hier um eine objektive (Doppel)Ordnung handelt. Ein Wort Benjamins lässt uns hier eine Abgrenzung durchführen, wenn dieser nämlich schreibt: „Die Ideen sind ewige Konstellationen und indem die Elemente als Punkte in derartigen Konstellationen *erfaßt* werden, sind die Phänomene aufgeteilt und gerettet.“<sup>96</sup>

Mehrere Hinweise sind hier einer weitergehenden Beschäftigung wert. Die Ideen hatten wir bereits ausreichend geklärt und es ist uns klar, dass sich in der Idee keine subjektive oder intentionale Bezugnahme einschreiben lässt - die Totalität ist in sich geschlossen. Die Punkte, von denen die Rede ist, betreffen freilich im logischen Sinn diese Totalität und müssen durch eine Anordnung, durch eine Konstellation von Elementen konstruiert werden. Die historischen Phänomene, die hier die Elemente dieser Konstruktion bilden, sind aber wiederum durch „eine Doppeleinsicht“ gekennzeichnet, nämlich zum einen „Erfassung“, zum anderen „Aufteilung.“ In dem diesem Zitat vorangegangenen Absatz schreibt Benjamin, dass nicht die Empirie geordnet wird oder etwaige Rohfakten in sich eine Anordnung seien, sondern dass die Aufgabe der Zuordnung die zentrale Funktion des Begriffs ist. Auch das haben wir bereits im ersten Teil unserer Arbeit gesagt. Wieder sehen wir, dass die kantische Architektur weitgehend beibehalten wird, jedoch ohne die hierarchisierte und produktive Tätigkeit eines Subjekts.

---

<sup>96</sup> GS I-1, S. 215. [Hervorhebung, P.N.]

Die Erfassung der Phänomene werden wir im nächsten Teil als die zentrale und bisher weitgehend ausgesparte Funktion der Wahrnehmung in der Theorie Benjamins ausweisen können. Vorerst genügt der Verweis auf ihre Identität. Wichtig ist diese Bemerkung, weil wir zwei Ebenen im profanen oder im weltlichen Unterscheiden können, die ein im strengen Sinn Subjektives bei Benjamin betreffen, nämlich die Ebene der Wahrnehmung und die Ebene der Begriffe. Die Wahrnehmung ist dabei die Ausdehnung der Phänomene in ihrem historischen Ausdruck. Dem Begriff obliegt es, diese in ihrer Ausdehnung zu vereinzeln, zu streuen, aufzuteilen, zu differenzieren. Wir können also sehen, dass sich die menschliche Tätigkeit, deren Vielschichtigkeit sich noch weiter ausdifferenzieren lässt, nicht auf die Rettung beziehen kann, wodurch auch jegliche Aktivität, die auf die Idee gerichtet ist, einem Trugschluss entspricht. Zusätzlich deutet sich hier an, dass die Wahrnehmung kein Register der subjektiv-personalen Tätigkeit ist, sondern etwas, dass der Begriff notwendigerweise oder logisch-kausal voraussetzt. Diese Feststellung gilt es nachdrücklich zu vermerken. Denn es beschränkt sich demnach die Aufgabe der subjektiv-menschlichen Tätigkeit, der des Philosophen miteingeschlossen, auf die Arbeit am Begriff die Tätigkeit der Entdeckung der Gegenstände. Wir sagten bereits das Wichtigste in diesem Zusammenhang, nämlich was es heißt, dass die Echtheit der historischen Gegenstände ausgewiesen werden muss und nur so der Begriff als Entdeckung „in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet.“<sup>97</sup> Die Idee ist ein Vorgegebenes und Totalität, die Wahrnehmung ist die Einkreisung der historischen Phänomene an einem bestimmten Abschnitt der Geschichte und die Begriffsarbeit ist die entscheidend menschliche Möglichkeit die Sprache mit der Natur zu vermitteln.

Diese Erkenntnis hat weitreichende Konsequenzen. Zum einen lässt sie uns eine Überlegung Habermas zurückweisen, wonach die frühe kritische Theorie deshalb nicht mehr fortgeführt werden könne, weil sie das Verhältnis zwischen totalem Verblendungszusammenhang und der subjektiven und blitzhaften Erkenntnis einzelner, isolierter Individuen nicht klären konnte.<sup>98</sup> Zwei Bemerkungen seien hierzu gestattet:

1. Wie wir mit Hilfe der Leibnizschen Methode zeigen konnten, sind die metaphysischen Überlegungen, die Benjamin in seinem Denken in Konstellationen vorbereitet, weder mystisch noch diffus. Zusätzlich wiederholt Benjamin immer wieder, dass das dialektische Bild eine radikal neue *Methode* sei. Das heißt aber nicht, dass sie eine subjektivistischen Anspruch stellen kann, sondern das heißt, dass sie einen nachvollziehbaren Weg ausweist.

---

<sup>97</sup> Ebenda, S. 227.

<sup>98</sup> Vgl. Dews, Peter (Hg.): *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso 1992. S. 82.

Wie wir zeigten, hat die Begriffsarbeit keine Sicherheit, wenn die Möglichkeit ihrer Erfüllung durch die Annäherung ihrer Vollständigkeit immer hinausgeschoben, ständig Möglichkeit bleibt. Die logische Schattenseite des Arguments, dass der stetigen und egalitäre Produktion einer kommunikativen Vernunft niemand entkommen könne, heißt aber in der Tat, dass jeder zur Teilnahme verdammt ist – dadurch aber gibt es keinen Weg der Nicht-Teilnahme, keine Ordnung außerhalb, die nicht immer schon darin wäre. Die Vernunft ist eine solche des verschuldenden Gottes. Wir behaupten demgegenüber, dass Präzision nicht mit logischen Taschenschnitzereien erkaufte werden muss. Benjamin stellt den Anspruch einer objektiv möglichen Geschichtsschreibung. Objektiv ist aber gleichbedeutend mit Begrenzt-Sein. Diese Begrenzung kann entweder, wie im Falle Benjamins, durch eine metaphysische Instanz verbürgt sein, die die gleichberechtigte Teilnahme an der Geschichte durch ihre historische Begrenztheit in der Welt, ihre objektive Bestimmung aber durch ihre Idee verbürgt hat. Wir werden sehen, dass die Begrenzung haarscharf mit jener der Menschen im noch zu klärenden Sinn zusammenhängt. Dadurch wird die Historiographie aber nicht willkürlich und individualistisch, sondern emanzipatorisch und egalitär. Oder aber die Geschichtsschreibung artet aus, wird unbegrenzt und die Geschichte verströmt dadurch, wird in ihre Bestimmungen willkürlich.

2. Nirgends wird die Problematik dieses Unverständnisses der Geschichtsschreibung nach Benjamin und gleichzeitig das Spiegelverhältnis zwischen zwei Gegnern, die sich abseits dieser Überlegungen bewegen, deutlicher, als im berühmten Historikerstreit zwischen Habermas und Nolte bezüglich des Status der Shoah in der Geschichte.<sup>99</sup> Natürlich kann hier nicht auf den gesamten Verlauf der Debatte eingegangen werden, jedoch lassen sich zwei dialektisch entgegengesetzte Positionen beschreiben, welche das doppelte Dilemma der bürgerlichen Geschichtsschreibung aufzeigen und vielleicht hat sich ein Geschichtsdanke in Konstellationen nirgends mehr zu bewähren, als in diesem Kontext. Denn aus dem oben Gesagten folgt notwendigerweise, dass die Shoah in ihrer unbeschreiblich grauen- und leidvollen Singularität trotz allem auf die Totalität ihres historischen Geschehens bezogen werden muss. Adorno nahm genau diese Notwendigkeit wahr, als er die Negative Dialektik abfasste. Gegen Habermas, der glaubte, sich dieser Logik entziehen zu können, wurde in

---

<sup>99</sup> Siehe für eine Rekonstruktion des Streitverlaufs: Peter, Jürgen: *Der Historikerstreit und die Suche nach einer nationalen Identität der achtziger Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 1995, darin besonders S. 99-135. Für einen Rückblick auf den Streits, siehe das Vorwort und das erste Kapitel in: Brodtkorb, Mathias (Hg.): *Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre „Historikerstreit“*. Banzkow: Adebora Verlag 2011.

seiner inhaltlich und methodisch bescheidenen Intervention rasch der Vorwurf der selektiven Rezeption von Quellen erhoben, weil ihm keine Idee bzw. Totalität die Vernichtung als metaphysische Erfahrung der Geschichte denken ließ, somit auch die Fakten, wie oben gezeigt, keine Echtheit in ihren Elementen, keinen Ausdruck ihrer Singularität beanspruchen konnten. Demgegenüber stand im geschichtlichen Streit Nolte, aus dessen Lager auch der Vorwurf des Quellenmissbrauchs erhoben wurde. Dieser verfuhr in seiner jeglicher Pietät spottenden Narration so, dass er einige Phänomene der linear-chronologisch vorgelagerten Zeit, nämlich die Tötungslogik in einigen Vernichtungslagern der Sowjetunion, als gewissermaßen Vorreiter der Verbrechen bezeichnete und somit die Vernichtung der Juden historisch zu nivellieren versuchte. Vor der Sowjetunion braucht es für ihn aber einen weiteren Anstoß, der wiederum einen Vorläufer braucht, und so weiter *ad infinitum*. So aber befruchten sich geschichtliches Unverständnis und methodische Fahrlässigkeit und reproduzieren alle Fehler der Geschichtsschreibung, die Benjamin angriff.

Wenn also in der Frankfurter Schule einen Abschied von metaphysisch-theologischen Auseinandersetzungen noch mit der Überzeugung eines Fortschritts vollzogen wurde, dann stellt sich heute die Frage, ob solche Fragen nicht drängender waren, als man es in akademischer Selbstzufriedenheit glauben wollte. Darum sollten gerade die Kritikpunkte, welche zu diesem Weg philosophischer und politischer Bedeutungslosigkeit geführt haben, in der frühen Kritischen Theorie aufs Neue befragt werden. Die Benjaminliteratur in dieser Hinsicht ist deutlich mehr und deutlich differenzierter geworden – in Bezug auf die Konstellation und das dialektische Bild aber, ist sie nicht viel weiter gekommen, als dass sie von einem vorschnellen Urteilen warnt. So sagt beispielsweise der „Cambridge Companion to Walter Benjamin“, dass gerade der Begriff des dialektischen Bildes überstrapaziert wurde, der Blitz der Erkenntnis sehr vage gehalten wurde und somit die Begriffe zur Verdunkelung der Erkenntnis, mehr als zu der theoretischen Erhellung beigetragen hätten.<sup>100</sup> Das Problem, das sich der Kommentar von Max Pensky stellt, ist die schwer zu vereinbarende Zusammenführung des dialektischen Bildes als, auf der einen Seite, radikale *Methode* der materialistischen Geschichtsschreibung, auf der anderen Seite, als radikal verschiedene Vorstellung [*conception*] der Zeit und der geschichtlichen *Erfahrung*.<sup>101</sup>

Diese Divergenz oder diese Unvereinbarkeit ist also hier die Frage nach Beschreibung historischer Ereignisse, ihrer Bewegung, ihres Zusammenhang, dort die Thematik der Erfahrung

---

<sup>100</sup> Pensky, Max: *Method and Time: Benjamin's dialectical images*, in: Ferris, David S. (Hg.): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: University Press 2004. S. 177-198. Hier S. 178.

<sup>101</sup> Ebenda, S. 179.

dieser andern Perspektive, dieser verändernden und veränderten Geschichtswahrnehmung. Wir wollen zur Annäherung an das Problem und als Richtlinie vorschlagen, das erste Feld jenes der *Objektivität der Geschichte*, das zweite jenes nach dem *Subjektiven der Geschichtsschreibung*.

Auf der Seite der Objektivität der Geschichte findet sich die Monade als Idee, die *Existenz* von historischen Phänomenen und ihre Bewegung des Entstehens und Vergehens. Diese Bestimmung führte uns zum logischen Begriff des Ursprungs.

Das Subjektive der Geschichtsschreibung, zu der wir im Anschluss übergehen werden, ist durch die Wahrnehmung der Phänomene in ihrer gelebten Einzigartigkeit und dem Begriff als deren immanenter Bedeutungslogik umkreist.

Was die Schwelle im Zeitdifferential zu leisten hat, ist der Sprung zwischen Vereinzelung und Anordnung der Phänomene und ihren Umschlag in den logischen Punkt im Kreise ihrer Totalität. Das ist die Funktion des dialektischen Bildes als Methode *und* Erfahrung. Das Bild ist Methode als Fläche zwischen zwei geschichtlichen Phänomene, die bloße Punkte ausmachen. Es ist aber auch Erfahrung, nämlich als die Erfahrung der *Bedeutungslosigkeit*. Das Bild bedeutet nichts – es ist nicht archaisch, nicht repräsentativ und auch nicht unmittelbar, weil es schließlich dialektisch ist: in der Bedeutungslosigkeit ihre Konstellation kristallisiert sich die Monade. Das dialektische Bild hat keine Referenzen außer sich in der Geschichte und es rührt daher ihre Bedeutungslosigkeit, welche ebenso treffend eine Zwecklosigkeit genannt werden kann – damit ist es aber *reines Mittel*. Durch die zwei Ebenen des Subjektiven ist die Konstellation bzw. das reine Mittel, kein Unvermitteltes, da es der Begriff durch die Wahrnehmung, die Wahrnehmung durch den Begriff vermittelt ist. Es ist aber auch kein Vermitteltes, denn in der Erfüllung der Vermittlung, dort, wo Wahrnehmung (Phänomen) und Sprache (Begriff) sich als ausdehnungsloser Punkt manifestieren, weil sie Eins sind, hört ihre Vermittlung auf, steht dieses Verhältnis still, da nichts außer es mehr *für den Menschen* gedacht werden kann. Die Geschichte findet in dieser Auslöschung der dialektischen Vermittlung aber ihre Unterbrechung, für die Geschichtsschreibung ist es „der Augenblick ihrer Aktion.“<sup>102</sup>

Der Klärung dieser Fragen oder der Spezifizierung der Probleme wird sich der zweite Teil nun widmen. Ein Zwischenresümee soll zu diesem überleiten.

### *Quod erat demonstrandum*

- Entgegen der meisten Versuche, haben wir zeigen wollen, dass eine *objektive* Lektüre des Werks Benjamins möglich ist, welche ihren Maßstab aus diesem nimmt und ihn auf das

---

<sup>102</sup> GS I-2, S. 701.

Werk anwendet – wir stellen also die Lektüre unter die Idee einer objektiven Interpretation der Phänomene oder anders gesagt: *Wir lesen Benjamin in Zeitgenossenschaft mit sich.*

- Die Chronologie der Werke hat nur eine relative, keine auf die lineare Zeit ihrer Entstehung direkt oder gar kausal zu beziehende Gültigkeit. Frühes und Spätes im Werk durchdringen sich, nicht als Bedingungsverhältnis dieses durch jenes, sondern als *Vorerinnerungen*:

Vorerinnerungen ist dabei ganz im strengen Sinn gedacht: es handelt es sich hierbei um Erinnerungen, die weder als präsenste Eindrücke bereits auf dem Weg in das Vergangene sind, noch um längst Vergangenes, welches wir einführend vergegenwärtigen könnten. Das führt im Weiteren zu Erinnerungen, Gedanken, Motiven, die bereits abseits ihrer faktischen Existenz in der Form des Denkens ein Sein beanspruchen, in die Betrachtung aufzunehmen, das Werk als ein „Leben [...] ungetrübt vom menschlichen“<sup>103</sup> zu denken – damit wird es im zweifachen Sinn Lebenswerk.

- Wir konnten unter Zuhilfenahme mathematischer Analogien zeigen, dass die Methode der materialistischen Geschichtsschreibung von Rechtswegen den Anspruch auf Objektivität erheben kann. Sie kann dies aufgrund der Idee, die sie verbürgt. Kein individualistisches Prinzip, sondern die unumgängliche Frage nach dem Jetzt in der Geschichte führte zu dieser oftmals schwer zu entschlüsselnden Auseinandersetzung. Wir boten den Versuch einer Übersetzung an, welche niemals außerhalb des Textes, wohl aber durch eine historische Perspektive gekennzeichnet ist. Nicht mehr und nicht weniger soll dieser Ansatz leisten, als einen Grundstein für die geschichtliche Erneuerung der Geschichtsphilosophie Benjamins zu legen.
- Zuletzt wurde von uns dargestellt, wo der Begriff der Objektivität bei Benjamin selbst zu suchen ist und wir konnten diese Sphäre im Werk ausweisen – als Ideenlehre. Selbst wenn wir die Begriff wie Messias, Gott praktisch ausgespart wurden, sind sie dennoch an *diese* Ordnung gebunden. Im Zuge unserer Betrachtung behandeln wir Messias und Idee weitgehend als dasselbe, wenn wir von der profanen Ordnung ausgehen, denn bezüglich dieser sind die Unterschiede nicht ausschlaggebend. Wie wir zeigten, gibt es keinen gangbaren Weg, der dem Subjekt diese Objektivität erschließt und wir finden so die Monade - „in ihr ruht prästabiliert die Repräsentation der Phänomene als deren objektive Interpretation.“<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> GS I-1, S. 227.

<sup>104</sup> Ebenda, S. 228.

Der gesamte zurückgelegte Weg firmiert somit unter einem neuen Horizont – jenem der Objektivität der Geschichte. Objektivität heißt freilich auch Begrenzt-Sein: daher haben wir *in der Darstellung* der Objektivität selbst durch diesen Zwischenschritt die Objektivität des ersten Teils versiegelt. Auch hier hielten wir uns an die Philosophie, von der wir sprachen: das Dargestellte ist ohne das Moment des Darstellenden nicht zu haben – das Darstellende kann aber im Dargestellten nur durch dessen Unterbrechung in den Ausdruckszusammenhang eingehen, ohne jemals darin zum Ausdruck zu kommen.

Diese Zäsur vereinzelt den ersten Teil der Arbeit, überführt ihn in den Ordnung des Begriff der Objektivität. Von einem Begriff zum nächsten kommen wir aber nicht einfach so. Das wissen wir nun. Darum hat dieser Zwischenteil zum einen die Funktion der Unterbrechung für den Begriff der Objektivität, zum anderen aber auch *in actu* zu zeigen, dass er selbst Schwelle und Übergang, ohne Sukzession ist. Wenn wir nun also zum Begriff des Subjektiven übergehen, dann ist dies keiner, der aus dem Objektiven folgt, sondern der auf der Schwelle dieses Teils in einer Stillstellung sich an den Begriff gleichberechtigt anlagert, ohne die Verbindung zu präperzipieren.

Was wir von hier, der Schwelle aus, noch erkennen können, sind die Ansprüche, welche wir an den folgenden Teil tendenziell zu stellen haben.

#### *Quod esset demonstrandum*

- Der Begriff gilt uns im Werk Benjamins ausführlich beleuchtet und Abhandlung darüber wurden verfasst, die mit größerem Detailgrad und in weiterem Umfang die Darstellung der sprachlichen Sphäre unternommen haben.<sup>105</sup> Der Begriff wird somit nicht keine zentrale Instanz im zweiten Teil finden, jedoch des Öfteren in Kontexten aufzutauchen haben, wo dies notwendig wird.
- Wir haben bereits einige Begriffe bei Benjamin herausgestrichen, welche wir dem Subjektiven zurechneten – der Begriff des Begriffs miteingeschlossen. Wir wollen abseits der Sprachphilosophie Benjamins, welche sich eindringlichst dem Begriff zu widmen hat, dem Register der Wahrnehmung widmen. Die Begriffe der „reine Wahrnehmung“ und des „Jetzt der Erkennbarkeit“ sowie deren Zusammenhang mit dem Leib-Begriff bei Benjamin sollen daher für diese Abteilung vorgelegt werden.
- Der Begriff des Leibes ist äußerst komplex und wir wollen ihn daher von einem intensiven Punkt aus beleuchten, der mit der Totalität/Objektivität des Werkes Benjamin in Verbindung

---

<sup>105</sup> Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995. Insbesondere S. 33ff.

steht. Wenn wir daher auf einen zentralen Text ausführlich eingehen, dann darum, weil die inhaltliche Auslegung und deren Begrenzung durch andere Einzel-Texte uns erlauben soll, die Abgeschlossenheit des Werkes selbst aufzubrechen und dadurch die beiden Bedingungen eines historischen Gegenstandes erfüllt: „eine Idee“, die „mit der geschichtlichen Welt sich [immer wieder] auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt.“<sup>106</sup> Was durch die Kritik am Einzeltext erwirkt wird, ist, so hoffen wir, dass „durch eine kleine Bresche in der Mauer ein Lichtstrahl in die Stube des Alchimisten [fällt] und [...] Kristalle, Kugeln und Triangel aufblitzen “ lässt.<sup>107</sup>

- Erst wenn wir die Wahrnehmung anhand eines Textes in seiner systematischen Zentralität ausgewiesen haben, können wir zum Abschluss übergehen, welcher mit dem bis dahin Gezeigten im Hintergrund verschiedene Wahrnehmungsschichten der Subjektivität zur Darstellung bringen soll. Der Begriff sucht das jeweils Wahrgenommene an den Phänomenen und die Phänomene tauchen ihrerseits wiederum aus einer Totalität der Wahrnehmung auf. Wie die Begriffe zu den Phänomenen kommen, ist also in historischer Hinsicht eine Frage der Schichtung der Wahrnehmung in der Subjektivität. Wie wir zeigen werden, ist dies ein Verhältnis der Schichten Individuum – Leib – Dämon. Ein historischer Abschnitt der Geschichtsschreibung ist somit eine Überlagerung verschiedener Schichten der Wahrnehmungen. Kurz: mit Benjamin lässt sich die Geschichte als immer wieder neu Geschichtetes denken, deren Benennung durch den Begriff daher zur Forderung wird.
- Sami Khatib schlägt in seinem Kommentar eine Unterscheidung zwischen den jeweiligen Philosophien von Benjamin und Theodor W. Adorno vor, die wir uns genauer ansehen wollen. Er schreibt dort, dass die Trennlinie zwischen ihnen wohl anhand des dialektischen Bildes herausgestrichen werden kann, wobei bei Benjamin das dialektische Bild „objektiv subjektiv “ sei, bei Adorno dagegen „subjektiv objektiv “. Wenn bei Letzterem das Bild also sein Objektivität immer nur als durch ein Subjekt vermittelte kennt, hielte Benjamin die Position, wonach das Bild objektiv gegeben und in den Subjekten ausgeprägt wird, nicht

---

<sup>106</sup> GS I-1, S. 226.

<sup>107</sup> Benjamin, Walter: *Einbahnstraße*, in: GS IV-1. S. 105.



aber als Erfahrung dem Subjekt zugänglich ist.<sup>108</sup> Wir möchten diese Unterscheidung, so fruchtbar sie auch ist, etwas zuspitzen und für Benjamin zeigen, dass gerade die Vermittlung zwischen Objektivität und Subjektivität in der profanen Welt dieses Verhältnis in die eigenen Theorie hineinnimmt. D.h. die dialektische Bewegung zwischen Wahrnehmung und Begriff verdoppelt sich in der Idee – wodurch wir eine profane Dialektik des Untergangs haben, welche die Subjekte auslöscht, eine transzendent-logische Dialektik aber, der die Singularität in sich aufnimmt. Die reale Unmöglichkeit der Beziehung wäre folglich eine solche zwischen einem „objektiv Subjektiven“ der Geschichtsschreibung und einem „subjektiv Objektiven“ der Geschichte, die aber, weil idealistische Versöhnung für den Menschen ausgeschlossen ist, nur ihr radikalstes Auseinanderfallen als Dialektik verwirklichen können. Diese Dialektik präzise beschreiben und begrifflich bestimmen zu können, wir der Begriff der *Person* zeigen.

Was den zweiten Teil betrifft, der vom Begriff des Subjektiven geprägt sein wird, wollen wir nun die Philosophie Benjamin als dialektisch, historisch und materialistisch zu beschreiben versuchen. Aus den vorangegangenen Bemerkungen sollte erkennbar werden, dass eine faktische Vollständigkeit nicht zu leisten ist und die Abhandlung notwendigerweise empirisch unabgeschlossen bleiben wird. Durch die Tätigkeit der historisch-kritischen Auseinandersetzung wird aber hoffentlich alles Entscheidende dargelegt, um die Pforte zur Idee Benjamins einen Ort des Eintritts zu bereiten.

---

<sup>108</sup> Khatib, Sami: *Walter Benjamins ›trans-materialistischer‹ Materialismus. Ein Postskriptum zur Adorno-Benjamin-Debatte der 1930er Jahre*, in: Duttlinger, Carolin; Morgan, Ben; Phelan, Tony (Hg.): *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*. Freiburg: Rombach 2012. S. 149-178. Hier: S. 175f.

## Teil 2: Körpervergessenheit

*Schon der Kabbala galt der Messias bloß als das Siegel auf ein Dokument, das die Menschen selber schreiben müssen.*  
Jürgen Habermas<sup>109</sup>

Einen Anfang wollen wir bei unserer Lektüre an jenem Ort suchen, der gemeinhin in der Forschung als einer der zentralen Texte, wenn nicht sogar als der Schlüsseltext gilt, von welchem aus das Werk Benjamins sich entfalten lässt, nämlich das *theologisch-politische Fragment*.<sup>110</sup> Der Text bemisst sich auf kaum zwei ganze Seiten und kann grundsätzlich in vier Teile unterteilt werden oder zumindest wollen wir diese Teilung vorschlagen.

Im ersten Paragraphen spricht Benjamin davon, dass das Messianische und der Messias nicht in ein und derselben Beziehung zu finden sind, sondern als von einander getrennte Ordnungen gedacht werden müssen, woraus folgt, dass das Messianische ein Begriff der Geschichtsphilosophie wird, während der Messias die Stelle markiert, an der eine *radikal* andere Ordnung insistiert. Eine andere Ordnung darum, weil das Messianische sich auf einen erlösenden Punkt *in* der Geschichte beziehen will und in dessen Richtung strebt, diesen aber nicht, niemals erreichen kann. Denn es gilt die Perspektive nachzuvollziehen, nach welcher nur der „Messias [...] alles historische Geschehen [vollendet]“<sup>111</sup> und daher keine Beziehung davor bereits versichert, dass die Richtung, die die Geschichte einschlägt, mehr als ein leeres Versprechen ist. Diese Leere in der Erfüllung ist es, die Benjamin sowohl Kant und mehr noch dessen Nachfolger wie etwa Rickert und Cohen vorwirft. Ihnen gegenüber will Benjamin hier eine strikte Trennung der Begriffe sehen und er tut dies über eine kategoriale Trennung zwischen dem Profanen und dem Messianischen.

Zu Beginn des zweiten Paragraphen wird die „Idee des Glücks“<sup>112</sup> behandelt und mit allem notwendigen Nachdruck gezeigt, dass nur diese Idee von sich aus keine über die profane Ordnung hinausgehende Bedeutung hat – Bedeutungslosigkeit heißt hier aber, dass das Glücksstreben selbst

---

<sup>109</sup> Habermas, Jürgen: *Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus - Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes*, in: ders.: *Theorie und Praxis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978. S. 189

<sup>110</sup> Benjamin, Walter: *theologisch-politisches Fragment*, in: GS II-1, S. 204f.

<sup>111</sup> GS II-1, S. 203.

<sup>112</sup> Op.cit.

keinen Verweis auf eine theologische Kategorie, keine Referenz gegenüber kaschierten oder unsauber säkularisierten theologischen Motiven in der Geschichtsschreibung beanspruchen muss, um ihr Recht zu erwirken. Vollkommen losgelöst von begrifflicher Verwirrungen aber kann das Glück, indem es sich aufs Intensivste *nicht* auf das Messianische bezieht, als „eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie“<sup>113</sup> angesehen werden.

Der zweite Teil dieses Absatzes fährt so fort, dass zuerst diese Logik durch eine Bild dargelegt wird, in welchem sich mehrere Vektoren in ihren Richtungen durchdringen und somit ein Verhältnis zwischen Messias und profaner Ordnung vorbereitet, ehe die Zentralität des Glücks unterstrichen wird. Unabhängig von dem dargelegten Bild, zum welchem wir noch kommen werden, ist der Glücksbegriff deshalb zentral, weil er nicht nur eine Erfüllung in Aussicht stellt, sondern diese Erfüllung auch einholt. Glück verwirklicht sich nicht am Ende der Tage, sondern im Erstreben des Glücks, welche laut Benjamin die Bewegung der „freien Menschheit“<sup>114</sup> ist, wird die Entbehnung selbst als Grundlage oder Ausgangspunkt der Bewegung gesehen, das Glück aber in der Erreichung als Untergang. Dieser Gedanke hat bereits zu vielen Verwirrungen geführt und wird noch besprochen werden, jedoch möchten wir bereits an dieser Stelle die zwei Moment a) Glücksstreben = Leiden, b) Glück = Untergang unterstreichen, da diese Überlegung von größter Zentralität ist und uns auch erlauben wird, eine von den bekanntesten Kommentaren abweichende Auslegung vorzuschlagen, aber dazu in Kürze. Festzuhalten gilt es an dieser Stelle, was sich nur äußerst versteckt als doppelte Negation andeutet, nämlich dass Streben schließlich bedeutet, sich einen Mangel einzugestehen, ohne welchen es keinen Grund gäbe, zu streben. Doch diese Gegenüberstellung ist so einfach nicht zu denken, wie es der Anfang der Hegelschen Logik suggerieren könnte, sondern wir müssen genau hinsehen. Wir haben nämlich nicht nur den Begriff, in unserem Fall jener der Menschheit, welcher aufgrund seines Mangel seine bestimmte Negation außer sich setzt und folglich das Glück zu jenem Versprechen nach Vollständigkeit macht, das diesen Mangel füllen soll. In weiterer Folge nämlich ginge schließlich im Glück die Menschheit nicht unter, sondern wäre *aufgehoben* in Gott oder einer Ganzheit. Wir zeigten bereits, dass keine Aufhebung den Grat zwischen Mensch und Gott begrifflich vermitteln kann. Wir sollten also

---

<sup>113</sup> Op.cit.

<sup>114</sup> Ebenda, S. 204.

anstelle des Mangels von einer Differenz ohne Mangel sprechen.

Die Menschheit geht deshalb im Glück unter, weil das Glück nichts vervollständigt, sondern die Bewegung des Strebens als falschen Anfang erkennbar macht. Die freie Menschheit strebe von der Richtung der messianischen Intensität weg, schreibt Benjamin, aber finde sich im Glück an diese Zurückgebunden. Doch warum strebe dann die Menschheit auf ihren Untergang zu? Warum sollte die Menschheit von der Erlösung des Messias fortstreben?

Die doppelte Negation, von der wir sprachen, lässt sich nur mit dem Ende des Absatzes ausweisen, wo Benjamin von zwei unterschiedenen Registern spricht, welche in ihren Anfängen wiederhergestellt werden, wenn das Glück affirmiert wird. Wie Benjamin in seinem Buch zum Ursprung des deutschen Trauerspiels schreibt, ist es ein Frage der Perspektive – dementsprechend ist die Negation eine solche der Perspektive. „Die Produktion von Leichen ist, vom Tode her betrachtet, das Leben.“<sup>115</sup> Ohne unlautere Beispiele und Querverweise aus seinem Werk zu entnehmen, möchten wir davon ausgehen, dass dieselbe *Denkfigur*, die hier zur Erklärung der Allegorie führte, bereits dort, im theologisch-politischen Fragment, eine zentrale Rolle spielt. Es wird nämlich die bestimmte Negation eines falschen Ursprungs negiert. Indem der Ursprung als Mangel in der Vergangenheit, die Vervollständigung dieses Mangels in der Zukunft gesetzt wird, ist nämlich alles aus dem bereits bekannten Ziel heraus zum Vergängnis bestimmt. Somit ist das Ende jenes, welches gerade im Glück bereits Eingang gefunden hat, da Glück, sobald es abgeschlossen, erfüllt, vollständig ist, nichts mehr über sich hinaus bedeutet, zusätzlich auch die Beziehung auslöscht, die ein Subjekt auf es haben konnte. Es ist darum - so ist auch die Hypothese unserer Auslegung zu formulieren - die Logik des Glücks eine solche, die Schluss zu machen hat, mit dem Menschen als Mangelwesen, als erniedrigte und trauernde Gestalt. Wir wollen behaupten, dass Benjamin gerade in seinem Konzept der Wahrnehmung einen Punkt gefunden hat, der uns im Anschluss ein deutlich anderes Licht auf seine folgenden Schriften werfen lässt.

Bevor wir nun zur Auseinandersetzung mit einigen Kommentaren zum theologisch-politischen Fragment kommen, muss noch auf den letzten Absatz des Textes hingewiesen werden, wo Benjamin dieses Programm einer totalen Vergängnis als Politik formuliert, die auch vor den „Stufen des Menschen, welche Natur sind,“<sup>116</sup> nicht halt machen darf. Wir finden hier also eine Verknüpfung

---

<sup>115</sup> GS I-1, S. 392.

<sup>116</sup> GS II-1, S. 204.

von Individuum und Weltpolitik, welche gerade die Natur betrifft bzw. nicht ohne die Natur gedacht werden kann.

Nachdem wir nun einige Punkte festgehalten haben, wollen wir uns dem Text über einen sehr prominenten Kommentar noch einmal nähern, um in weiterer Folge zeigen zu können, dass dieser Kommentar uns in vielerlei Hinsicht nicht zufriedenstellt. Anschließend werden wir zu zeigen haben, welche Auslegung uns vielversprechender erscheint. Diese unsere Auslegung wird sodann auch die Grundlagen für die weitere Lektüre der Texte bieten, die wir darstellen werden.

### *Methode und telos*

Als Leitfaden, der uns eine ausführlichere Diskussion und eine gute Möglichkeit zur Abgrenzung unserer eigenen Lektüre erlaubt, wird uns der Kommentar von Werner Hamacher zum theologisch-politischen Fragment dienen.<sup>117</sup>

Hamacher nähert sich dem genannten Fragment hauptsächlich über die Kant-Lektüre Benjamins, für welche es aus dieser Zeit viele Quellen gibt, bspw. den Text „Programm einer kommenden Philosophie“ wie auch seine biographischen Referenzen zu der Schule der Neukantianer um Rickert und Cohen. Er schreibt dabei, auf die „kommende Philosophie“ verweisend, über das Ziel Benjamins, dass dieser versuchte, einem geschichtlichen Gegenstand in seiner zeitlichen Singularität der Erfahrung gerecht zu werden.<sup>118</sup> Dazu greift Benjamin, weil ihm die gewöhnliche Geschichtsschreibung der Moderne und darunter jene Fortschrittsgeschichte in pragmatischer Hinsicht nach Kant ihm dies versagte, auf eine theologische Schematisierung zurück, um die Einzigartigkeiten und die unterschiedenen Totalitäten der Zeitlichkeit, wie sie in verschiedenen Ordnungen der Geschichte vorkommen, zu denken.<sup>119</sup> Bereits an dieser Stelle aber ist Hamachers Kommentar unvollständig, weil zwar sehr genau dargelegt wird, aufgrund welcher Mängel im Geschichtsdenken bei und nach Kant eine andere Position bezogen werden musste (notwendiger Grund), jedoch der Übergang nicht einleuchtet, aufgrund welcher Bedingungen Benjamin sich der jüdischen Tradition oder theologischen Geschichte zuwandte. Die Konzeption Benjamins kann infolgedessen leicht als intellektuelle Eigenwilligkeit mit fruchtbarer Anwendbarkeit angesehen werden, die Anforderungen methodischer Strenge lassen sich bei alledem nicht nachvollziehen.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Hamacher, Werner: *Das theologisch-politische Fragment*, in: Lindner, Burckhardt: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler 2011. S. 175-192

<sup>118</sup> Ebenda, S. 175.

<sup>119</sup> Vgl. ebenda. S. 178f.

<sup>120</sup> Siehe dazu die Kritik am Unverständnis theologischer Quellen in der Benjamin-Forschung, in: Weidner, Daniel:

Um bereits anzudeuten, wo wir glauben, dass Benjamin eine grundlegende Orientierung bezüglich der oben besprochenen Trennung der verschiedenen Register und der kategorialen Unterscheidung der geschichtlichen Zeitlichkeiten gefunden hat, soll Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* genannt sein.<sup>121</sup> Denn gerade Rosenzweig zeigte in diesem Buch, wie mehrere Ebenen unterschieden werden können, wenn die jeweilige Perspektive sich ändert. Jede Perspektive – Metaphysik (Gott), Metalogik (Welt), Metaethik (Mensch) – lässt die Ebenen erscheinen, keine gibt sich als Fixstern oder Ordnungsprinzip. Die Zirkulation der Perspektiven ist es nun, die unsere Lektüre weiter beeinflussen wird.<sup>122</sup>

In besagtem Kommentar selbst zeigt Hamacher, dass in der Geschichte keine Beziehung auf den Messias gedacht werden kann, oder, wie Benjamin es sagt, „gewollt werden kann.“<sup>123</sup> Hamacher interpretiert diese Beschreibung so, dass er sagt, es gäbe keine Beziehung der Geschichte auf das Messianische, da erst der Messias diese Beziehung „erlöst, vollendet, schafft.“<sup>124</sup> Vielmehr, so steht es im Kommentar weiter, sollte diese uneigentliche Beziehung auf das Messianische als „unbestimmte, indefinite und ungerichtete, wohl als Beziehungsmöglichkeit gedacht werden.“<sup>125</sup> An derselben Stelle fügt er hinzu: „Gilt der erste Satz, erst der Messias selbst vollende alles historische Geschehen, dann muß gleichzeitig gelten, daß es eine teleologische Beziehung des historischen Geschehens auf den Messias oder auch nur auf Messianisches nicht geben kann. [...] Nicht also die Geschichte bezieht sich auf den Messias, nur der Messias könnte sich auf die Geschichte beziehen und erst derart ihre Beziehung auf ihn erzeugen.“<sup>126</sup> Hier liegt, meinen wir, eine fast unmerkliche Verschiebung von Begrifflichkeiten vor, die es dem Kommentator erlauben, seinen sehr kantischen Benjamin auf eine ebenso kantische Idee des Glücks zu beziehen, der jedoch a) dem Anspruch Benjamins aus der Zeit der Abfassung nicht genügt, und b) zu Folgeproblemen bei einer weiterführenden Lektüre der Texte Benjamins führt.

---

„Walter Benjamin, die Religion und die Gegenwart, in ders.(Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2010. S. 7-35, hier: S. 32ff.

<sup>121</sup> Benjamin selbst spricht noch 1929 bezüglich des Sterns der Erlösung als ein „siegreicher Einbruch der Hegelschen Dialektik in Hermann Cohens 'Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.'“ siehe: Benjamin, Walter: *Kritiken und Rezensionen*. Gesammelte Schriften. Band III. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991. S. 170f.

<sup>122</sup> Dubbels, Elke: *Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins 'theologisch-politischem Fragment'*, in Weidner, Daniel (Hg.): *Profanes Leben*, S. 39-65.

<sup>123</sup> GS II-1, S. 203.

<sup>124</sup> Op.cit.

<sup>125</sup> Hamacher, *Fragment*, S. 178.

<sup>126</sup> Op.cit.

Der Mangel, den wir an dieser Stelle sehen, ist jener, dass, wie bereits erwähnt wurde, die jüdische Theologie nicht in ihrem philosophischen Gehalt ausreichend durchdrungen wurde und somit auch die wohl entscheidendste Partie in Bezug auf das Messianische und die Beziehung oder Nicht-Beziehung der Geschichte auf ersteres hin nicht konsequent gedacht wird. Denn die umgekehrte Reihenfolge der Schöpfungsgeschichte („erlöst, vollendet, schafft“) legt eine andere Belichtung des Geschehens nahe, wonach nämlich eine Beziehung der Geschichte auf das Messianische zwar nicht gewollt werden kann, diese Geschichte oder *das Subjekt der Geschichte* jedoch unter dem Aspekt des Sündenfalls nicht weiß, was es wollen soll bzw. will. Somit bekommt die Geschichte im Stand der Erbsünde etwas anderes, als sie intendiert. Weil Hamacher das „Programm einer kommenden Philosophie“ bereits anführte, sollten wir vor diesem Hintergrund folgende Aussagen verstehen, wonach „der Irrtum [...] nicht länger aus dem Irren erklärt werden, wie die Wahrheit nicht länger aus dem rechten Verstand“ erklärt werden darf.<sup>127</sup>

Um diese Aussage aber in ihrer, von Benjamin im darauffolgenden Absatz ausdrücklich so genannten, theologischen Bedeutung nachzuvollziehen, gilt es sowohl den rechten Willen hinsichtlich des historischen Geschehens und seine Beziehung auf das Messianische zu denken, wie auch die Abweichung davon, welche keine subjektive Fehlleistung (außer im späteren, psychoanalytischen Sinn bei Benjamin), sondern ein strukturelles Falsch-Wollen sein muss. Wenn das Neue Testament sagt, dass die Menschen nicht wissen, was sie tun, dann hat das philosophisch gute Gründe, die hier einleuchtend werden. Schließlich ist es nicht so, dass das Subjekt der Geschichte nicht weiß, was es tut, sondern im vollen Bewusstsein seiner Tat erkennt sie dieses Tun nicht als strukturelle Fehlleistung/Sünde. Um an dieser Stelle einen Ausblick auf den späteren Benjamin einzuschieben, ist gerade deshalb Marx wichtig, wenn er den Begriff der Ideologie kompakt formuliert als: „Sie wissen das nicht, aber sie tun es.“<sup>128</sup> In Anschluss an unsere Diskussion kann somit das Falsch-Wollen als irdische Bedingung und *die* Richtung auf das vermeintlich Messianische der profanen Linie verstehen, die die göttliche Totalität schneidet und Vor- und Nachgeschichte als Konstante begreift, anstatt sie auf diese Einheit in der Idee zu beziehen und ihre notwendige Unterbrechung wahrnimmt. Es strebt auch dadurch „die freie Menschheit“ von „Richtung der messianschen Idee fort,“ wie uns die Schnittlinien zeigen.

### *Abbildung 3: Der Problem der Geschichte in einem Bild*

Im genannten Kommentar werden die drei Akte des Messias in eine Nähe, die vielmehr eine

---

<sup>127</sup> GS II-1, S. 167.

<sup>128</sup> Marx, *Kapital*, S. 88.

Ununterscheidbarkeit ist, gebracht. Die Reihenfolge aber besagt, wenn wir sie ausbuchstabieren, dass die Geschichte von ihrer sündhaften, also entstellten Beziehung auf das Messianische erlöst werden muss, ehe sie vollendet werden kann. Der Prozess des Vollendens bedeutet aber in der theologischen Terminologie die Geschichte, welche jene der Offenbarung ist. Das heißt, erst in der erlösten Richtung der Geschichte wird die Geschichte als Geschichte der Offenbarung lesbar, bedeutet so ihren vollen Ursprung im Namen, welchem alles Werdende zugehört. Anders gesagt, *gibt es* eine Beziehung auf das Messianische, jedoch ist diese entstellt, zu ihm versetzt und daher unerreichbar. Das Messianische als *telos* der Geschichte ist freilich ein Trugbild, jedoch kein solches, welches es bloß als ein solches zu enthüllen gilt. Im Gegenteil bezieht sich die profane Ordnung uneigentlich auf das Messianische und es genau auf dieser *Art der Beziehung* „eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie.“<sup>129</sup>

Gerade Rosenzweig zeigt uns diese, so könnte man sagen, *Beziehung einer realen Unmöglichkeit*, wenn er schreibt: „Von Gott wissen wir nichts. Aber dieses Nichtwissen ist Nicht-Wissen von Gott. Als solches ist es der Anfang unsres Wissens von ihm.“<sup>130</sup> Auch später im Text finden wir eine Klärung, die uns diesbezüglich helfen kann, diese Logik zu verstehen, wenn Rosenzweig zusammenfasst, dass dieses Wissen somit aus dem Nichts entstanden ist, jedoch ist „[d]ies Entstehen [...] kein Entstehen in der Wirklichkeit, sondern es ist ein Gang im Raum vor aller Wirklichkeit.“<sup>131</sup> Diese vor-reelle Räumlichkeit ist dabei aber nicht bloß negativ bestimmt, wie es Hamacher meint, wenn er sagt, dass die radikale Profanierung der vorgegebenen Strukturen des Menschen, wie wir sie oben als falsche oder entstellte Intention gedeutet hatten, eine „völlig andere Zeit und einen völlig anderen Raum freigibt.“<sup>132</sup> Wir können nun mit Rosenzweig sehen, dass diese Begriffe nicht durch die Unterstreichung des „völlig anderen“ Charakters der Anschauungsformen an Sinngehalt gewinnen. Vielmehr wird im Kommentar, mit Kant im Hintergrund, wiederum nur gezeigt, dass Benjamin etwas anders will, ohne jegliche Konkretion hierzu liefern zu können.

Wie dem auch sei, entscheidend im Kommentar ist nun weiter, dass die Beziehungsmöglichkeit, von der er sprach und die schließlich nicht vom Menschen, sondern bloß vom Messias realisiert werden kann, dadurch offen bleiben muss, indem die Menschen alle theologischen Bildnisse der Erlösung vermeiden, das Kommen des Messias also nicht durch Götzenbilder versperren. Wenn im Kommentar ganz richtig gesagt wird, dass jegliche teleologische Erlösungsinstanz abgeschafft

---

<sup>129</sup> GS II-1, S. 203.

<sup>130</sup> Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. 10. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2010. S. 25.

<sup>131</sup> Ebenda., S. 96.

<sup>132</sup> Hamcher, *Fragment*, S. 182.



werden muss, da nur „die Ordnung des Profanen [...] kompromißlos und in einem gänzlich untheokratischen und untheologischen Sinn messianisch sein kann,“ dann haben wir nicht allzu viel gewonnen, weil sich diese Frage nicht stellte. Unsere Akzentverschiebung geht schließlich dahin, dass die Ordnung des Profanen als richtige oder einzig mögliche Beziehung auf das Messianische auf der Annahme der Offenbarung beruht, welche jener der Erlösung nachgelagert ist. Wird dieser Punkt aber übersehen, dann verstehen wir den extrem radikalen Ansatz von Benjamins Konzept des Glücks nur in eingeschränkter Weise.

Unzweifelhaft ist die Idee des Glücks ein für Benjamin zentraler Register und wie wir bereits eingangs beschrieben, betrifft dieses Konzept die wichtigsten Stellen der Profanierung. Im Text selbst heißt es dazu, dass sich die „Ordnung des Profanen [...] an der Idee des Glücks“ aufzurichten hätte. Hamacher sieht nun in der Idee des Glücks eine stark an Kant orientierte Idee, streicht jedoch die entscheidende Wendung bei Benjamin heraus, wonach das Glück sein eigenes Ende in sich aufzunehmen vermag und sich darum als seinen eigenen Untergang inszeniert.<sup>133</sup> Dies erklärt sich daher, wie weiter ausgeführt wird, dass das Glück, indem es endet und in seiner Erreichung kein Fortleben mehr hat, ihre eigene Idee in der Erreichung auslöscht, absolut auf sich selbst zurückgeworfen ist. Im Glück, in welchem allein der profane Mensch seinen Untergang sucht und findet, wird das Enden des Menschen in die Bestimmung des Menschen und damit untrennbar in der Naturordnung als die irdische Ordnung des Verfallens, des in seiner Totalität vergehenden Vergehens aufgenommen. Genauer gesagt wird das Natürliche am Menschen der Natur zugesprochen und als Vervollständigung gedacht, während die falsche Erkenntnis - und nichts anderes ist der heilsgeschichtliche *telos* in der Geschichte - als Zukunftspunkt in der profanen Geschichtsschreibung, ihrer Auflösung zugeführt werden muss.

Um diesen Gedankengang nachvollziehen zu können, sollen wir kurz einige zugrundeliegende Verweise rekapitulieren, die Benjamin im Aufsatz „Über die Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen“ einige Jahre vor Abfassung des in Rede stehenden Fragment geschrieben hat und welche unserer Ansicht nach zumindest bis zu den *Einbahnstraßen* (1928) durchgängige Gültigkeit behaupten können. Der für uns zentrale Gedanke ist dabei die Trennung zwischen Natur und Mensch wie deren Einheit in Gott. Wie man unschwer erkennen kann, ist dabei bereits die oben erwähnte Trias vorbereitet und nicht umsonst klärt Benjamin diesen Zusammenhang mithilfe der Bibel auf, die „sich selbst als Offenbarung betrachtet“ und daher „notwendig die sprachlichen

---

<sup>133</sup> Op.cit.

Grundtatsachen entwickeln“ muss.<sup>134</sup> Auf ihrer Grundlage erläutert Benjamin hier anschaulich eine doppelte Trias, aufbauend auf den drei Tätigkeiten Gottes – es werde, er schuf, er nannte - die sich ihrerseits wieder auf eine Einheit beziehen müssen. Er notiert dabei, dass gerade in Bezug auf die Naturordnung ein Teil fehlt, der die erste Trias unvollständig macht, denn die Natur ist zwischen den Akten des Schaffens (das Wort) und der Benennung (der Name), zwischen Anfang und Ende gefangen, aufgehalten oder aufgespannt. Der Mensch dagegen wurde drei Mal geschaffen, ohne Anfang und Ende.<sup>135</sup> (Abb. 4) Das erste Mal schuf Gott den Menschen als Abbild Gottes (Genesis 1,22), ein zweites Mal formte er ihn aus Erde und hauchte im den Oden des Lebens ein (Gen 2,7), und schuf dem Menschen ungeschlechtlich eine Gefährtin, die ihn benennen kann. (Gen 2,20) Somit hat laut Benjamin der Mensch (im Plural) an der schöpferischen Tätigkeit des Namens und an der göttlichen Natur teil, die er benennt.

Weil der Mensch aber *Abbildung 4* die Sprache, die ihn mit Gott verbindet, laut Benjamin, nicht begreift, weil bereits die Individuierung der Menschheit in einzelne Menschen und die Sprache als Kommunikationsmittel zu einem in den Individuen gesetzten Zweck steht (*Mitteilung von etwas an jemanden*<sup>136</sup>), verliert der Mensch seine doppelte Bestimmung, jene von Gott her und jene zur Natur hin. C.K. Chesterton hat diesen Punkt bereits gesehen, als er pointiert zusammenfasste: „Take away the supernatural and what remains is the unnatural.“

In diesem Zustand, in dem *uns*, den Menschen, die Natur als das Seiende oder Feste erscheint, verleugnen wir ihre eigene Bewegung. Wir tun dies, weil wir die Natur zum einen als *stasis* setzen, uns zum anderen als das (im dialektischen Sinne) vermittelnde, bewegende Prinzip bestimmen. Weil die menschliche Subjektivität somit einer abgetrennten Ordnung gegenüber und abseits jener der Natur erscheint, resultieren aus diesem Prozess zwei Verlierer, weil die Natur gottlos („Die Dinge sind unvollkommen, und sie sind stumm.“<sup>137</sup>) wird und die Sprache den Bezug zum Schöpferischen verliert. Um den letzteren Punkt zu verdeutlichen, sagt Benjamin: „Der Mensch ist der Erkennende in derselben Sprache, in der Gott Schöpfer ist.“<sup>138</sup> Diese Beziehung nicht zu

<sup>134</sup> Benjamin, Walter: *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in: GS II-1, S. 147.

<sup>135</sup> Ebenda. S. 148f.

<sup>136</sup> Vgl. Ebenda. 140f.

<sup>137</sup> Ebenda, S. 147.

<sup>138</sup> Ebenda, S. 149.

beachten, ist gleichbedeutet damit, die Erkenntnis selbst aufzugeben.

Nun führt ein Weg von hier aus zu der Dialektik, nach welcher der Begriff „nicht nur als Substanz sondern ebenso sehr auch als Subjekt“ gedacht werden muss. Dieser Weg Hegels ist, in beinahe allen Lesarten, jener des absoluten Idealismus, welcher die Natur im Geist auflöst und sie dem Subjekt als absolute Selbstvermittlung oder als Bildergalerie einverleibt, als Anderen danach entlässt.<sup>139</sup> Jedoch tritt in diesem Zusammenhang die Materialität der Schöpfung, die *Erde*, welcher der Odem des Lebens eingehaucht wird, in Vergessenheit, wird zerschlagen und durch eine allmenschliche Vermittlung idealistisch aufgehoben. Für Benjamins Theorie wie für jede materialistische Geschichtsphilosophie ist diese Logik daher nicht weiterzuführen. Dem Verweis Benjamins auf das „Material des Schöpfers“<sup>140</sup> müssen wir in Aussicht auf unsere weiteren Ausführungen folgen, denn der Hinweis gibt uns einigen Aufschluss über das Verhältnis von Natur und Mensch, welches wiederum den einzig gangbaren Weg bereitet, um uns der Frage nach dem Untergang im Glück zu nähern.

Wie bereits erwähnt, findet Benjamin in der Genesis einige Anhaltspunkte, die auf eine Natur zwischen Anfang und Ende, als eine stillstehende Bewegung hinweisen. Der Mensch seinerseits wird dabei aber nicht von Gott *auf* die Erde gesandt, sondern er wird von Gott *aus* der Erde geformt und durch seine *Gabe* der Sprache über die Natur erhöht.<sup>141</sup> Erhöht aber auch deshalb, weil er den Menschen nicht benannt hat, d.h. kein Ende im Menschen *von außen* eingeschrieben wurde, weil der Bruch auch hier stattfindet, nämlich zwischen ursprünglicher Naturerschaffung (Material) und dem Abbruch dieses Prozesses im Menschen, da der Mensch keinen Namen bekam, die Natur aber dem Menschen nur Kraft des Benennens (Name) zugänglich ist. Es ist also, wie bereits erwähnt, die Erkenntnis des Menschen in der Sprache als die Geschichte der Offenbarung, welche hier nachdrücklich beschrieben wird. Die Gesetze der Sprache und die Gesetze des Irdischen sind also im Sündenfall auseinandergetreten.

Die Kehrseite diese Prozesses, nämlich des sprachlichen Wesens des Menschen, ist die Vernunft, welche ihre Universalität für den Menschen ausmacht und „zugleich Leben und Geist und Sprache“ bedeutet.<sup>142</sup> Mit jener Seite der Sprache aber schreibt sich die Geschichte in profaner Weise. Sie ist nicht mehr bloße Selbstoffenbarung des Namen im Benennen des Menschen, sondern sie ist zurecht

---

<sup>139</sup> Vgl. Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Band 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986. S. 575-591.

<sup>140</sup> GS II-1, S. 148.

<sup>141</sup> Vgl. Ebenda, S. 148.

<sup>142</sup> Ebenda, S. 147.

als getrennt anzusehen. Wir hatten weiter oben beschrieben, dass die Erlösung der Dinge jeder Offenbarung vorausgehen muss, um über das Ziel sprechen zu können, welches die Geschichte beanspruchen kann. Wir finden hier bei Benjamin auch den Grund, warum die Geschichte als Offenbarung und die Geschichte als „unschöpferische Nachahmung des schaffenden Wortes“ nicht in dem selben Punkt zusammenlaufen.

„Das Wort soll *etwas* mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.“<sup>143</sup> Im Anschluss an dieses Zitat wird im genannten Text aufgezeigt, dass durch den Sündenfall bedingt ein mehrfaches Unheil den Menschen befiel, denn durch diese Vertreibung aus dem Paradies ist die Sprache zum Mittel zwischen Individuen geworden, welche mit dieser Vorannahme auch nicht mehr schöpferisch sich begreifen können, sondern urteilend fortfahren müssen, da jede Feststellung ihre Folge verlangt. Als Beispiel könnte hier die Forderung nach der Widerspruchslosigkeit von Urteilen aufgezeigt werden. Dieser Urteilscharakter in der Sprache kann nun nicht mehr in sich ruhen, sondern muss immer weiter seine eigenen Urteile einholen – durch ein weiteres Urteil. In ihrer Folge oder vielmehr Reihe vermutet Benjamin die Emergenz der Abstraktion selbst, welche den Geist von der Offenbarung löst, die Sprache zur Bewegung und die Natur zur stummen Trauer verdammt.<sup>144</sup> Pointiert könnte man sagen, dass Benjamin eine dialektische Variante des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten formuliert, indem durch das Sprachverständnis der Dritte radikal aus der Erkenntnis des Menschen ausgeschlossen ist, gleichzeitig aber in diesem Nicht-Wissen vom Dritten, in dieser Beziehung des vollkommenen Ausschlusses jedes Dritten die Objektivität ruht, ohne die geschichtliche Erkenntnis nie von Rechtswegen einen Anspruch stellen könnte. Das bizarre Verhältnis zwischen Geschichte und Totalität konnten wir bereits in ersten Hauptteil anzeigen.

Nachdem wir nun diese Trennung etwas beleuchten konnten, verbinden wir jetzt einige von uns bereits erwähnte Motive, um klarer zu werden in dem, was wir sagen wollen. Wir führten bereits an, dass die mangelnde Erkenntnis der Geschichte nicht als falscher Gebrauch des Verstandes oder persönliche Disposition gedacht werden sollte, sondern vor dem Hintergrund einer verfallenen, nämlich der genannten drei Implikationen der im Sündenfall (Urteil/Abstraktion/Ziellosigkeit) verfallenen Sprache und damit auch einem entstellten Logos entspricht. Dass die Kette der Abstraktion, die sich aus Urteilen zusammensetzt, nicht durch eine bloße Reinigung der Sprache oder eine oberlehrerhafte Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache einer Lösung zugeführt werden kann, scheint klar, da ein solches Vorgehen additiv mehr vom

---

<sup>143</sup> Ebenda, S. 153.

<sup>144</sup> Ebenda, S. 153ff.

Selben als Therapie vorschlägt.

Es stellt sich also in Bezug auf die Geschichte die Frage, wie eine Geschichte des Menschen gedacht werden kann, die nicht auf diesem Folgefehler fußt? Diese Einsicht hatten wir bereits eingangs erwähnt und mit den nunmehr erfolgten Ausführungen soll klarer werden, wieso die profane Geschichte nicht ohne theologische Geschichtsschreibung denkbar ist, bedarf es doch schließlich eines Augenblicks, der nicht mehr auf einen späteren Zeitpunkt verweist, sondern die kausale Kette der Verweise unterbricht, indem er das Ende unmittelbar affirmiert und somit das Natürliche im Menschen mit dem Sprachlichen zusammenführt, die Differenz durch deren Unterbrechung zusammenfallen lässt und das Schöpferische in der menschlichen Sprache als das Moment seiner Gemeinschaft mit der Natur und mit Gott erfährt. Das heißt nun trotz aller theologisch aufgeladener Begrifflichkeiten, dass 1. der Mensch nicht von der Natur getrennt gedacht werden darf, gleichzeitig aber 2. von der Natur getrennt gedacht werden muss. Ersteres bezeichnet die Erde im Menschen, zweiteres seine Sprache. Die Sprache bestimmt sich dabei im Menschen durch das Unsagbare in ihr und dieser Überlegung folgt nun auch im strengen Sinn die Beschreibung der Offenbarung bei Benjamin: „Innerhalb aller sprachlichen Gestaltung waltet der Widerstreit des Ausgesprochenen und Aussprechbaren mit dem Unausprechlichen und Unausgesprochenen. In der Betrachtung dieses Widerstreites sieht man in der Perspektive des Unausprechlichen zugleich das letzte geistige Wesen.“<sup>145</sup> Nur mit dem Hintergrund der Religionsphilosophie, heißt es also, kann *in der Perspektive* des Unausprechlichen auch ausgemessen werden, was den Menschen von seiner Erfüllung trennt. Diese Perspektive erhalten wir aber nicht bloß, wie im Kommentar zum theologisch-politischen Fragment heißt, durch die konsequente Abschaffung jedes Bildes von Gott in der Geschichte<sup>146</sup> und das Glück lässt sich nicht bloß über die Profanierung des Geschichtsverlauf in seiner zentralen Funktion erklären. Hamacher schreibt, dass „im Glück das Ende mit dem Telos dieses [historisch-profanen] Geschehens [konvergiert], weil es den Bereich der Immanenz nicht wie das Gottesreich transzendiert, sondern ihn erfüllt.“<sup>147</sup> Das Glück ist also der Untergang und die fortschreitenden „Immanentierung“, welche „als Tilgung der Zeit- und Raumwelt eine völlig anderer Zeit und einen völlig anderen Raum freigibt.“<sup>148</sup> Die spekulative Verdoppelung, wonach die Totalität der Vergängnis selbst in

---

<sup>145</sup> Ebenda, S. 146.

<sup>146</sup> Hamacher, *Fragment*, S. 183.

<sup>147</sup> Ebenda, S. 182.

<sup>148</sup> Ebenda, S. 182.

ihrem Vergängnis erfasst wird und somit intensiv die Erlösung herbeiführt oder gar garantiert, kann nur eine sehr einseitige und fragwürdige Lektüre von Benjamin behaupten, denn eine solche Logik rücke Benjamin in sehr große Nähe eines Selbstmordkults, weil er den Untergang des Menschen ohne metaphysische Garantie beschreibt und daher in einen blinden Totenkult zugunsten eines größeren Ganzen, das notwendig unbekannt bleiben muss, hineinsteuert. Wenngleich auch das Leben Benjamins seit seiner Jugend unter dem Zeichen des Selbstmordes steht, wollen wir dennoch erbittert gegen eine solche Engführung protestieren.

Aus mehreren Gründen scheint uns nämlich diese Logik, nach welcher alles nur konsequent unterzugehen habe, damit alles in der Erlösung sich finde, äußerst dürftig. Ausführlich sei hier der Beginn des Buches von Rosenzweig zitiert, weil er uns einige interpretatorische Fehlgriffe zu vermeiden erlaubt: „Der Mensch fühlt eben gar zu gut, daß er zwar zum Tode, aber nicht zum Selbstmord verurteilt ist. [...] Der Selbstmord ist nicht der natürliche Tod, sondern der widernatürliche schlechtweg. Die grauenhafte Fähigkeit [...] bezeichnet geradezu diesen Heraustritt aus allem Natürlichen. Es ist wohl nötig, daß der Mensch einmal in seinem Leben heraustrete; [...] er muß sich einmal in seiner furchtbaren Armut, Einsamkeit und Losgerissenheit von aller Welt gefühlt haben und eine Nacht lang Aug in Auge mit dem Nichts gestanden sein. Aber die Erde verlangt ihn wieder.“<sup>149</sup> Hamacher sagt dagegen, „Glück sei also das faktische Ende jeder geschichtlichen und jeder persönlichen Erfahrung. Nichts ist weniger sicher. Aber auch nichts ist überflüssiger“ dogmatisch zu behaupten, da nur „die Idee des Glücks“, nicht aber „ihre Realisierung“ postuliert werde.<sup>150</sup> Wir widersprechen hier aufs Entschiedenste.

Zuallererst muss unterstrichen werden, dass nicht das Ziel, sondern die „Methode Nihilismus“ heißt, welche Benjamin „auch für diejenigen Stufen des Menschen, welche Natur sind“ als „die Aufgabe der Weltpolitik“<sup>151</sup> sieht. Weil die Methode schließlich schon dem Namen nach wegbereitend ist, ist sie nicht notwendig auf ihr Ende hin gerichtet, sondern geht Schritt für Schritt voran. Das ist aber gerade in Zusammenhang mit dem Begriff von Glück bedeutend, den Hamacher aus dem Fragment entnimmt, um ihn tatsächlich mit Kant beinahe bis zum Bersten zu verbiegen. So schreibt er beispielsweise, dass für Benjamin, „wie bei Kant, Glück nur als Idee in Betracht kommt [...]“<sup>152</sup> und daran anschließend merke er an, dass es zwar auch letzter Naturzweck ist, wie bei Kant, jedoch dieser Naturzweck bei der Erreichung bereits selbst überstiegen werden muss. Nach unseren

---

<sup>149</sup> Rosenzweig, *Stern der Erlösung*, S. 4.

<sup>150</sup> Hamacher, *Fragment*, S. 186.

<sup>151</sup> GS II-1, S. 204.

<sup>152</sup> Hamacher, *Fragment*, S. 184.

Vorarbeiten müssen wir natürlich fragen, wie sich die *Idee* des Glücks in den *Begriff* des Glücks übersetzen lässt bzw. wie sich deren Zusammenhang ausdrückt? Das Glück kann als irdische Erfahrung des Untergangs *niemals* in Sukzession auf sich selbst folgen, wenn sie Anspruch auf die Darstellung der Idee stellen will. Um nichts anderes als diese Darstellung kann es aber im theologisch-politischen Fragment zu tun sein. Wir wollen mit Nachdruck behaupten, dass das theologisch-politische Fragment als der radikale Versuch zu lesen ist, die Idee oder den Messias in der Ordnung des Profanen darzustellen, zum Ausdruck zu bringen. Dass dabei auf die theologisch-metaphysische Instanz aber nicht verzichtet werden kann, zeigt Hamacher selbst durch seine verfehlte Aussage auf, wonach das Glück als Idee, nicht aber als Realisierung gedacht werden muss.

Um diese Aussage in die Sprache unserer logischen Vorarbeiten zu übersetzen, könnte man die Frage stellen, wie sich unendliches Kontinuum und deren Sukzession verhalten? Hamacher schreibt nämlich: „daß es über jedes erstrebte und erreichte Ziel hinausstreben und sich selbst vernichten muß, ist das Gesetz des Glücks. Deshalb ist Glück als letzter Zweck der Natur für diese Natur selbst und mit ihren Mitteln nur im Untergang erreichbar.“<sup>153</sup>

Gesetz aber sagt hier Kontinuität und was sich in dieser Idee des Glücks daher konstituiert, ist eben jene Zukunft, die zwar nicht im strengen Sinne bekannt ist (welche Zukunft ist dies schon?), jedoch nicht umhin kommt, eine Weiterbewegung anzunehmen, die sich nach dem Untergang darstellen lässt. Entweder also lässt sich die Dynamik der oben erwähnten Vergängnis der Vergängnis = Erlösung, erreichen, wodurch Gesetz und Kontinuität hinfällig wären, oder aber die Kontinuität hat Vorrang und es muss die Erlösung verworfen werden. Diese Unvereinbarkeit tritt zu Tage, wenn sodann Glück als „überletzter Naturzweck“ genannt wird und das Vergehen der Zeitlichkeit selbst, als weltliche „restitutio in integrum“ eingeführt wird, der Rhythmus dieses Vergehens sodann mit dem Glück gleichgesetzt wird.<sup>154</sup> Wenige Absätze später formuliert er die von Benjamin als *Entsprechung* bezeichnete „geistliche restitutio in integrum“ als ein „Analogon zur 'Ewigkeit eines Untergangs' der Natur- und Geschichtswelt“ ein.<sup>155</sup> Dort schreibt er nun auch, was aus seinen Argumenten folgen muss, dass nämlich die Unsterblichkeit „die Zeitlichkeit des Lebens“ sei, „die als Überleben [...] erfahren wird: als [...] die fortgesetzte Sterblichkeit und nicht deren eigentliche Überwindung.“

---

<sup>153</sup> Op.cit.

<sup>154</sup> Ebenda, S. 185.

<sup>155</sup> Ebenda, S. 186.

Das grobe Problem, das diese Lektüre am Ende aufwirft, ist es, dass trotz aller gegenteiligen Bekundungen das Messianische aus der Zukunft kommt,<sup>156</sup> obwohl „keine Intention [...] ihre Realisierung erzwingen kann.“<sup>157</sup> Um zu diesen Ergebnis zu kommen, musste der Kommentator freilich großräumige Umwege über Platon und Aristoteles nehmen, um danach einen, von Kants Lektüre dieser Philosophen inspirierten Deutungsversuch zu unternehmen. Wir glauben, dass diese äußerst umständliche und in der Wahl der philosophischen Referenzen nicht allzu nachvollziehbaren Interpretation einigen Fehlern zu Beginn aufsaß, deren Folgen sich zunehmend rächten.<sup>158</sup>

### *Die Maxime der Dialektik*

Benjamin beschrieb das dialektische Vorgehen folgendermaßen: „Überwindung von Schwierigem durch Häufung desselben.“<sup>159</sup> Diesem Anstoß wollen wir nun ein wenig folgen, ehe wir auf die Kritik und unsere Gegenposition zurückkommen werden.

Die erste problematische Nicht-Erwähnung zeigten wir bereits auf, als wir sagten, dass „der Stern der Erlösung“ und die theologisch-jüdische Geschichtsphilosophie nicht begriffen wurde. Noch einmal wiederholt, müssen wir sagen, dass die Offenbarung im selben Moment das Zeichen des Sündenfalles wie auch jenes der Erlösung in sich birgt, doch in jeweils entstellter Weise. Zum einen ist der Ursprung in der Natur, zum anderen die Vollendung in Gott nicht einsehbar, wenn diese Logik ausgespart wird. Das erste Verhältnis aber betrifft das Material oder den Körper des Menschen, „diejenigen Stufen des Menschen, die Natur sind“<sup>160</sup> und es wundern nunmehr wenig, dass ausgerechnet dieser Satzteil im Kommentar von Hamacher unkommentiert blieb. Die zweite Relation ist jene der Sprache, welche sich, wie oben bereits erwähnt, ihrer produktiven Seite abgewandt hat, um in der Offenbarung durch die Zweideutigkeit gekennzeichnet zu sein, jenes Wechseln zwischen der Mitteilung (das bürgerliche Sprachverständnis) einer Nachricht zwischen starren Position und der sich sprechende Sprache, welche als Gesamtheit den Teilen erst die

---

<sup>156</sup> Ebenda, S. 187.

<sup>157</sup> Ebenda, S. 190.

<sup>158</sup> Was zusätzlich an dieser Stelle hervorgehoben sein sollte, ist die durch die Analyse aufgewiesenen Logik des Einzelkommentars, welche eingangs in dieser Arbeit erwähnt wurde. Trotz größtmöglicher Sorgfalt in der Lektüre und Auslegung der Texte kommt es zu einer Schiefelage, weil die Vektoren, welche von einer Begriffsklärung im Einzelnen ausgehend sich auf andere Texte beziehen, ohne dass diese Texte in die eigene Bestimmung eingehen, führt zu jener Schwierigkeit, die wir die unbewusste Form nannten.

<sup>159</sup> Benjamin, Walter: *Kommentare zu Gedichten von Brecht*, in: ders.: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften. Band II-2. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014. S. 540.

<sup>160</sup> GS II-1, S. 204.



Bestimmung als ihre Teile gibt, die Mitteilung daher Bewegung des Mitvollzugs dieser Teile ist; Mit-Teilung. Es teilt sich also die Sprache in der Sprache selbst mit, gleichzeitig teilt sich die Sprache aber in ihrer Gesamtheit, wird unwahr, wenn sie im konkreten Kontext geteilt wird, wie dies im bürgerlichen Sprachverständnis kennzeichnend ist. Um dieses doppelte Verhältnis oder diese doppelte Bestimmung der Sprache zu verstehen, wollen wir den Begriff des Urteils, wie er oben genannte wurde, ausführen. Denn nur durch das Problem des Urteils, welches bis zum „Ursprung des Deutschen Trauerspiels“ von größter Bedeutung ist,<sup>161</sup> können wir die Bezugnahme auf Geschichte und Natur, bzw. wie sich der Mensch als das Band dieses Auseinanderfallens darstellt, nachvollziehen. Das letzte Wort für Benjamin hat diesbezüglich Hölderlin gesprochen:<sup>162</sup>

*Urteil. ist im höchsten und strengsten Sinne die ursprüngliche Trennung des in der intellektualen Anschauung innigst vereinigten Objekts und Subjekts, diejenige Trennung, wodurch erst Objekt und Subjekt möglich wird, die Ur=Teilung. Im Begriffe der Teilung liegt schon der Begriff der gegenseitigen Beziehung des Objekts und Subjekts aufeinander, und die notwendige Voraussetzung eines Ganzen, wovon Objekt und Subjekt die Teile sind.*<sup>163</sup>

Wie Hölderlin uns also ausdeutet, ist es diese Teilung, wodurch wir *von außen betrachtet* zwei Ebenen beschreiben können, nämlich die subjektive Ebene des Geistes und die objektive Ebene der Gegenstände, welche in ihrer Separation aber die vorrangige Ganzheit bedeuten, ohne in sie zurückkehren zu können. Diese Außenperspektive ist selbst bereits spekulativ nur zu verstehen, da uns schließlich diese Perspektive nicht zugänglich ist, weil wir uns in dieser Teilung selbst befinden und diese Teilung durch unsere Existenz reproduzieren – der urteilende Mensch ist jener, der im Sprachsündenfall zu Wort kommt. Die Perspektive der Ganzheit kommt dagegen Gott zu und wir wissen in gewisser Weise davon.<sup>164</sup>

Zuerst muss aber eine Abgrenzung vorgenommen werden, die uns die von Hölderlin inspirierten Überlegungen Benjamins von dem Anliegen einer naiven Rückkehr zu dieser Ganzheit unterscheiden und den oftmals formulierten Vorwurf des Wunsches einer Wiederherstellung des

---

<sup>161</sup> So schreibt Benjamin 1925 in einem Brief an Scholem, dass die „erkenntniskritische Vorrede“ eine „Art zweites, ich weiß nicht, ob besseres, Stadium der frühen Spracharbeit“ sei. Vgl. Benjamin, Walter: *Briefe 1*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978. S. 372.

<sup>162</sup> Die Einfluss Hölderlins auf Benjamin ist gerade in dieser Zeit entscheidend. Siehe dazu Jennings, Michael W.: *Benjamin as a Reader of Hölderlin: The Origins of Benjamin's Theory of Literary Criticism*, The German Quarterly, Vol. 56, No. 4 (Nov., 1983), S. 544-562.

<sup>163</sup> Hölderlin, Friedrich: *Werke in einem Band*. München: Karl Hanser Verlag 1990. S. 597.

<sup>164</sup> Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 42ff. Siehe auch Teil 1, Kapitel 2 dieser Arbeit.

ruhenden, harmonischen Urzustandes zurückweisen lässt. Eine wichtige Referenz wurde von Sigrid Weigel herausgearbeitet, indem sie die Logik bezüglich des Wunsches hin zu einem Zustand der Ruhe, als dessen Gegenbewegung die übernatürliche Vereinigung in der Vollkommenheit, mit dem Freudschen Motiv des Todestriebes identifiziert.<sup>165</sup> Sie zeigt dabei, wie dieses psychoanalytische Konzept Benjamin hilft, die Verlockung nach einer ganzheitlichen Harmonie und die durchgängige Gleichheit von Erscheinungen in der Natur bis in die vollkommene Sittlichkeit hinein als „blutrünstigen Mystizismus“ abzuqualifizieren.<sup>166</sup> Auch die entscheidende Rolle, die das Todestriebmotiv im theologisch-politischen Fragment spielt, wird von ihr an mehreren Stellen herausgestrichen, so zum Beispiel, wenn sie schreibt: „Das 'Leben' nimmt in Freuds Treibkonzeption eine der 'Geschichte' im Messianismus analoge Stellung ein: dort das Ende des Lebens, hier die Vollendung der Geschichte. Beides sind Begriffe eines 'Endes', das nicht zeitlich, sondern qualitativ bestimmt ist, das als absolutes Ende Vollendung und den gleichzeitigen Umschlag in einen anderen Status bedeutet.“<sup>167</sup> Damit ist unserer Meinung nach bereits ein großer Schritt zur Klärung der Motivlage gewonnen und es wurde ein bisschen Klarheit darüber geschaffen, wie Benjamin nicht zu entschlüsseln ist.<sup>168</sup>

Doch fehlt ein weiterer Punkt, den Weigel selbst nur am Ende ihres Textes streift, der aber von umfangreicherer Bedeutung zu sein scheint, als sie dies anerkennen will, nämlich worin die Problematik nach dieser Rückkehr in die Allheit der Natur ihren manifesten Niederschlag fand und von Benjamin kritisch rezipiert wurde. Die Rede ist hier von dem Buch „Vom kosmogonischen Eros“ von Ludwig Klages, der uns mehrere Anhaltspunkte über die Abstammung einiger Begriffe und ihrer Umdeutung bei Benjamin liefert.

Klages schrieb in diesem Buch eine Kritik der „Sternenstumpfheit des Europäers von heute“<sup>169</sup> und will die Versteinerung des okzidentalen Menschen durch die Vorherrschaft des „Geistes“ brechen. Geist bedeutet nach Klages die naturwissenschaftliche Rationalität der zivilisierten Welt, welche zu einer Geißel des lebenden Menschen wurde und diesem Geist stellt er einen Begriff der

---

<sup>165</sup> Weigel, Sigrid: *Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Christian Kiening, Albrecht Koschorke und David E. Wellbery. Ausgabe 4/2010. S. 580-596. Hier: S. 586.

<sup>166</sup> Ebenda s. 593.

<sup>167</sup> Ebenda, s. 587f; für eine kontextualisierte Auslegung in Benjamins Werken, siehe Weigel, *Kreatur, Heilige, Bilder*, S. 126ff.

<sup>168</sup> Im Kommentar zum Theologisch-Politischen Fragment fehlt auch vom Konzept des Todestriebes jede Spur, was dieses Kommentar, nach der Nicht-Behandlung Rosenzweigs, ebenso der Vereinzelung und Nicht-Zugehörigkeit zum Werk Benjamins überantwortet.

<sup>169</sup> Klages, Ludwig: *Vom kosmogonischen Eros*. München: Georg Müller 1922. S. 113.

lebendigen Natur gegenüber, welcher im besprochenen Fragment von entscheidender Bedeutung ist und welcher weder bei Hamacher noch bei Weigel ausreichend Erklärung findet, nämlich der Begriff des *Rhythmus*. Ersterer muss vage auf Nietzsche rekurrieren, letztere erwähnt die große Bedeutung für Benjamin, führt diese aber leider nicht genauer aus.

Bei Klages selbst heißt es diesbezüglich: „Während jedes außermenschliche Lebewesen, wenn auch gesondert und eigener Innerlichkeit, im *Rhythmus* des kosmischen Lebens pulst, hat den Menschen aus diesem abgetrennt das *Gesetz* des Geistes.“ Diese Opposition oder dieses Verhältnis, mehr als deren konkrete inhaltliche Deutung, sollte hier festgehalten werden. Denn Weigel sagt zurecht, dass der Begriff des Gesetzes „im kultischen Sinn,“<sup>170</sup> welchen Benjamin im Aufsatz zu *Goethes Wahlverwandtschaften* entwickelt, eine starke Gegenposition zu Klages darstellt. Sie scheint also zu sagen, dass das Gesetz bei Benjamin den Vorrang gegenüber dem Rhythmus haben muss. Inwiefern dies zutrifft, wird erst später ergänzt werden können. An dieser Stelle aber ist es wichtig zu verstehen, aus welchen Gründen Benjamin im Fragment explizit von Rhythmus und nicht von Gesetz spricht, wenn er auf die „messianische Natur“ Bezug nimmt?<sup>171</sup>

Anhand der Konzeption von Klages lassen sich dazu mehrere Gründe anführen. Erstens ist der Rhythmus eine dem Menschen in seinem Sprachgeist nicht zu durchschauende „Logik“ oder eine dem Leben selbst inhärente Bewegung, welche sich nicht einer gesetzlichen Ordnung unterwerfen lässt und dadurch auf eine *andere* Natur verweist, als jene, die uns begrifflich bekannt ist. Zweitens produziert dieser Rhythmus ein bestimmtes Bild, die nicht den platonischen Bildern der Seele entsprechen, sondern aus der Natur selbst hervorgebracht und in einer zweckfreien Präsentation ohne Präsentiertes erkannt wird.<sup>172</sup> Drittens lässt sich der Rhythmus gerade als radikal verschieden von jener Logik des Geistes konzipieren, welche aber nicht naiv als Befreiung gesehen werden darf. Die Erwähnung des Todestriebes in der Logik des Vergehens aus dem Fragment hatte ihren guten Grund, denn Benjamin behält für das Fragment diese Opposition bei, ohne in die Falle zu tappen, der Klages zum Opfer fiel, nämlich den Rhythmus als das Wahre, den Geist als das Falsche zu erachten und damit den Kampf gegen Letzteren zum höchsten Ziel zu erklären. Nicht umsonst spricht das Fragment von einer „geistigen“ und einer „weltlichen“ Wiederherstellung (*restitutio in integrum*), wobei der „Rhythmus der messianischen Natur“<sup>173</sup> der Bewegung der weltlichen

---

<sup>170</sup> Weigel, *Treue, Liebe, Eros*, S. 595.

<sup>171</sup> Der Begriff des *Rhythmus* findet sich ebenso im Trauerspielbuch (Zitat oben), der Einbahnstraße (Planetarium), in den Passagen (H1a,5) und anderen Texten und gilt uns deshalb einer Diskussion würdig.

<sup>172</sup> Vgl. Weigel, *Treue, Liebe, Eros*, S. 595.

<sup>173</sup> GS II-1, S. 204.

Restitution eignet, welche sich im Glück findet. Durch diesen Punkt erkennen wir aber, dass es sich nicht, wie oben besprochen, um eine einseitige Logik im Glück handelt, wenn von einer Entsprechung zwischen weltlicher und geistiger Bewegung gesprochen wird, sondern dass hier eine Unterscheidung notwendig ist, die wir bereits im ersten Teil in den zwei Bedeutungen des Ursprungs zu umkreisen versuchten.

Klages selbst sieht die Befreiung von der „Willkürherrschaft des Geistes“<sup>174</sup> durch zwei Momente erreichen, zum einen der *Rausch*, zum anderen die *mystische Ekstase*. Diese zwei Punkte können laut Klages dazu führen, dass das Ich, die Persönlichkeit oder das Individuum, welches aufgrund der verknöcherten Tradition als Naturtatsache erscheint, aufgesprengt wird. „Wann immer wir wollen oder denken, so sagen wir: *ich* denke, *ich* will, *ich* tue, und wir heben das Ich umso entschiedener hervor, je nachdrücklicher wir eben denken oder wollen. Wann aber wir Großes fühlend erlebten, so scheint es uns blaß und marklos, zu sagen: *ich* fühlte das folgende; und es heißt statt dessen: es hat mich ergriffen, erschüttert, gepackt, überwältigt, hingerissen! Was reißt uns hin? Das Leben! Und was wird hingerissen? Das Ich!“<sup>175</sup>

Wir können dieses Aufbrechen trotz der starken Umdeutung bei Benjamin als entscheidenden Punkt festhalten, da es sich in dieser Konzeption einer mächtigen Natur, die die personale Identität zu bersten vermag, um ein Moment handelt, der sich in Form der Unterbrechung oder der Zäsur an mehreren Stellen in seinem Werk ausweisen lässt. Ein weiterer, wichtiger Punkt im Eros-Buch ist die Unterscheidung zwischen zwei Arten den Zustand des „ekstatischen Zerreißen,“ welche wir im Kopf behalten wollen. Hierbei nennt Klages den Unsterblichkeitsgedanken und den Ahnendienst, wobei ersterer die effektive Blockade jeder Befreiung ist, da der Wunsch nach *meiner* Unsterblichkeit eine Ich-süchtige und daher eine Verfestigung der Individualität gegen das Leben bedeutet.<sup>176</sup> Der Ahnendienst dagegen ist eine im strengen Sinne *selbstlose* Tätigkeit, durch welche das Band, welches durch den Eros über der Geschlechter hinweg geknüpft wurde, erneuert wird und welche sich durch den Rhythmus der lebenden Natur in Bildern, die als Urphänomen entsprungen und im Andenken weiterleben, ausdrücken. Bilder, die Symbol sind und wirklicher, näher am Leben sind, als die verdinglichten Begriffe des Denkens.<sup>177</sup> Es wundert daher kaum, dass er eine übergreifende und allumfassende Einheit des Lebens proklamiert, in der jeder Einzelne seine

---

<sup>174</sup> Klages, *Eros*, S. 134.

<sup>175</sup> Klages, *Eros*, S. 47.

<sup>176</sup> Vgl. Ebenda, S. 149ff.

<sup>177</sup> Ebenda, S. 152f.

Bestimmung findet, ohne dadurch die Form einer *Persönlichkeit* annehmen zu müssen. So sagt er auch: „Als Träger des Lebens sind wir gleich allen Lebensträgern Individuen (d.i. unteilbare Eigenwesen), als Träger des Geistes sind wir überdies noch Iche oder Selbste. 'Person', von personare – hindurchtönen, kommend und ursprünglich die Maske des Mimen bezeichnend, durch welche ein Dämon redet, ist längst zum geistvergewaltigten Leben geworden, zum Leben im Dienste der Rolle, die ihm befohlen wird von der Maske des Geistes! Nur im Denkenmüssen und Willenmüssen leben wir noch [...].“<sup>178</sup> Eine Befreiung von diesen *Masken* findet sich bei ihm eng gebunden an die Zerstörung der Subjektivität, wie sie im Christentum und mehr noch für ihn im Judentum zu sehen ist.<sup>179</sup>

Zu unserem Zweck aber wollen wir nur einige Begriffe verfolgen, die für Benjamin und für unsere Lektüre in ihrer Bedeutung kaum überschätzt werden können, deren Auftauchen bei Klages aber einen großen, dunklen Fleck in der Benjaminforschung bildet.

Wir sprachen in unserem Zusammenhang bereits vom Rhythmus, wie er als nicht-geistiges Konzept bei Klages gedacht wird. Hamacher kommt dieser Konzeption durch seine genaue Auseinanderlegung des Textes sehr nahe, doch findet sich keine Referenz zur Lebensphilosophie, außer eine Kant-Nietzsche-Achse. Der Rhythmus ist es nun aber, der bei Benjamin die „messianische Natur“ auszeichnet, und durch das Glück bestimmt oder besser gesagt, bestimmbar wird. Der Rhythmus, der die Bilder der Natur aus sich herausstellt, ist im Glück profan verwirklichbar und das Glück ist somit nicht ein überletzter Zweck, sondern die Begrenzung einer Natur, die kein Außerhalb mehr kennen darf und kann, die durch etwas begrenzt wird, was nicht sie selbst ist, jedoch auch nicht über sie im strengen Sinn hinausgeht – sie wird im Glück zu einer *zwecklosen Natur*.

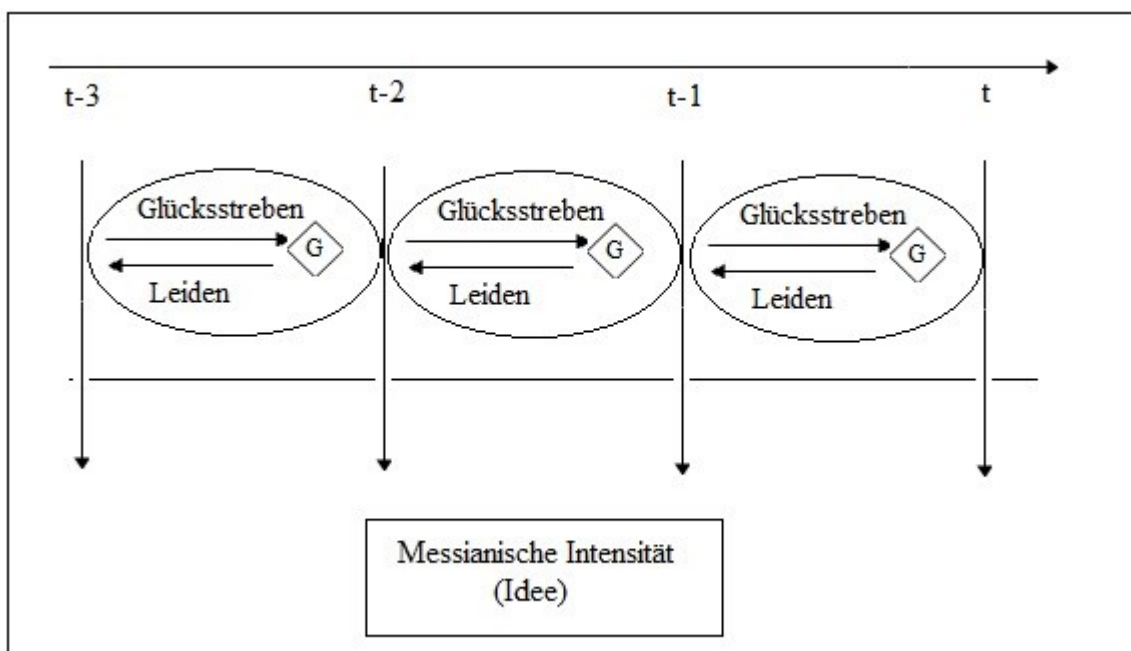
Das Glück ist somit profane Operation einer Begrenzung der geschichtlichen Natur – umgewendet heißt dies, was wir bereits zuvor umschrieben hatten, nämlich, dass die geschichtliche Natur in Naturgeschichte verwandelt wird. Der Gegenstand des Glücks ist aber dasjenige im Menschen, was Natur ist und mehr noch, kann nun behauptet werden, dass das Glück die Verwirklichung des Begriffs in ihren Phänomenen durch die Benennung im historischen Augenblick ihrer Wahrnehmung ist. Doch das Glück kann nicht, wenn denn tatsächlich keine Intention auf den Messias möglich ist, zu einem irdischen Untergang führen, der diese Erlösung hervorbringt. Denn

---

<sup>178</sup> Ebenda, S. 44.

<sup>179</sup> Dieser Punkt ist wichtig anzumerken, da in den letzten Jahren eine „Wiederentdeckung“ der Philosophie von Klages begann, die schnell problematisch oder gefährlich wird, wenn seine Nähe zum Faschismus und sein äußerst ausgeprägter Antisemitismus nicht eine zentrale Rolle in der Lektüre einnehmen. Siehe dazu: Nachwort von Jan Rober Weber, in: Klages, Ludwig: *Mensch und Erde*. Berlin: Matthes und Seitz 2013.

aus keiner dieser Warten kann behauptet werden, dass die Auflösung des Menschen als personales Individuum zu einer unproblematischen Befreiung führt. Bei Hamacher tut sie dies formal (Idee vs. Realisierung des Glücks), bei Freud ist es als Effekte eines Triebkompromisses (Zivilisation und Unbehagen) gedacht und bei Klages als mystische Ekstase. Benjamin schlägt eine andere Logik vor, der wir uns aus mehreren Richtungen nähern können. Zum einen aus der Richtung der Lebensphilosophie, zum anderen in Anlehnung an unsere Überlegungen zum Zeitdifferential. Bezüglich dieses Differentials schlagen wir die bildliche Darstellung in Abbildung 5 vor. Wenn man so will, ist diese Abbildung eine Variation von Abbildung 4 für die Perspektive der Ordnung des Profanen, beschreibt somit die oben gezeigten Geraden und ihre Unterbrechungen zu einem bestimmten Zeitpunkt bzw. Augenblick.



Abbildu

ng 5: Idee des Glücks

Diese soll uns veranschaulichen, wie ein abgeschlossener geschichtlicher Moment gedacht werden kann, der explizit nicht mehr mit der Kontinuität in Verbindung steht, denn wie im Zwischenteil dieser Arbeit gezeigt wurde, ist es genau jener Moment der Diskontinuität, welcher das dialektische Bild und somit auch die Idee des Glücks zum Ausdruck bringen kann. Wir erwähnten oben bereits, dass sich Phänomen und Begriff im Moment des Glücks treffen. Das heißt aber auch, dass jede Beziehung auf ein noch nicht Erreichtes des Glücks ausgelöscht wird, die Spannung zwischen Wahrnehmung und Begriff also entladen, die Beziehung auf das Messianische als *in der Verwirklichung/Erlösung* erst ihre *Vollendung/Offenbarung* bedeuten kann. Wiederholend kann gesagt werden, dass das Glück mit mehreren Eigenschaften gekennzeichnet werden:

- es ist Begrenzung, da die Beziehung des Strebens ihren Untergang findet

- es ist Entspannung, weil kein Differenzmoment die immanente Struktur der Subjektivität mehr prägt
- es ist Zerstreuung, weil die Begriffe spannungslos in ihrer Einzelheit aufbewahrt werden<sup>180</sup>

Benjamin findet nun zuletzt zwischen den genannten intellektuellen Fronten seine eigene Auslegung von Natur, Glück und Mensch, welcher wir uns anhand des stark an Klages erinnernden Fragments zur Leib-Seele-Problematik nähern wollen. Nicht umsonst nennen auch Tiedemann und Schweppenhäuser, die Herausgeber der Gesammelten Schriften, das Fragment eine „bedeutende Variante [des theologisch-politischen Fragments]“, <sup>181</sup> ohne dass dieses Kommentar aber irgendwelche nennenswerten Konsequenzen gezeitigt hätte. Wir werden dieser Aussage nachgehen.

### *Von zwei Ordnungen des Menschlichen*

Anfang 1926 schrieb Benjamin im Brief an seinen Freund Scholem: „Die Auseinandersetzung mit [...] Klages ist unumgänglich – freilich spricht vieles dafür, daß sie gänzlich stringent nur aus der jüdischen Theologie zu führen ist [...]“. <sup>182</sup> Wir wollen nun sehen, welche Punkte Benjamin im Besonderen verbunden hat, um sich dieser Auseinandersetzung zum einen, der Variation einiger Motive des theologisch-politischen Fragments andererseits zu stellen. Wie bekannt ist, ist eine Datierung des theologisch-politischen Fragments nur vage anzugeben und ebenso verhält es sich mit den „Schemata zum psychophysischen Problem“, welche unserer Meinung nach entscheidendes zur Aufklärung der genannten Fragments und zum Fortleben einiger Motive in Benjamins späteren Schriften beitragen kann.

In dieser Hinsicht finden wir vorab eine Skizze, die Benjamin angefertigt hat und die in den Jahren vor der vermeintlichen Abfertigung des Fragments von Benjamin gezeichnet wurde. Von ihr ausgehend können wir einige Begriffe erhellen, wie sie in anderen Notizen wiederkehren.

---

<sup>180</sup> Dadurch wird aber auch das vermeintliche Problem der Zerstreuung als 1. Konfusion, 2. Vereinzelung lösbar und die aporetisch anmutenden Widersprüchlichkeit lässt sich im weiteren als Frage nach der bezeichneten Schicht (Natur oder Sprache) bearbeiten. Zur Problemstellung, siehe Eiland, Howard: *Reception in Distraction*, in: Benjamin, Andrew (Hg.): *Walter Benjamin and Art*. London: Continuum 2005. S. 3-13.

<sup>181</sup> Benjamin, Walter: *Fragmente, Autobiographische Schriften*. Gesammelte Schriften. Band VI. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991. S. 678.

<sup>182</sup> Benjamin, Walter: *Briefe I*, S. 409.

*Abbildung 6: Anthropologische Skizze (GS VI, S. 64)*

Wie wir bereits eingangs in unserem Kapitel erwähnt hatten, ist es entscheidend, zwei Ebenen auseinanderzuhalten, um dem Begriff der Menschen, wie Benjamin ihn dachte, gerecht zu werden. Oben sagten wir, es handle sich um die Ebenen Sprache und Material, hier finden wir demgegenüber die Opposition Sprache und Leib, welche in ihrem Zusammenwirken die Individualität des Menschen ausmachen. Davon abzugrenzen ist der Begriff der *Person*, welche nicht als eigentlich menschliche Bestimmung zu gelten hat, jedoch dem Menschlichen im Individuum simultan zugehört, sich sozusagen auf einer isomorphen Bahn zwischen dem Recht und dem Dämonischen ergibt, jedoch näher beim Göttlichen im Menschen ist. Da viele Bezeichnungen wie z.B. Dämon auf Goethe, Leib auf Rosenzweig und Klages, die Unterscheidung zwischen Natur und Sprache aus der Bibel, etc. auf sehr unterschiedliche Schwerpunkte hindeuten, scheint auch die Datierung der Skizze als zwischen 1916 und 1920 abgefertigt, fragwürdig, da zu diesem Zeitpunkt weder Rosenzweig noch Klages ihre genannten Bücher veröffentlicht hatten, die Termini jedoch einige Indizien liefern, die eine Kenntnis dieser Werke vonseiten Benjamins nahelegen. Wir wollen sie deshalb, aber auch, weil die Gültigkeit nicht mit dem Tag ihrer Verschriftlichung erlischt, zur Erklärung einiger Zusammenhänge heranziehen.



Wie wir schließlich sahen, hat uns Klages die Unterscheidung zwischen Leib, Individuum und der Person geliefert, die sich von der Sprache und dem Recht, der kalten Logik lossagen sollen. Übrig bliebe dabei aber das „Unmenschliche“, welches als mythische Leiblichkeit an die Person geheftet ist und von wo aus der Begriff der Person auch tatsächlich eine Maske, ein Sichtbares wird. Diese Lossagung hat aber Benjamin gerade in seinem Aufsatz zu „Goethes Wahlverwandtschaften“ zum eigentlichen Thema gemacht, wenn er vom *Dämonischen* bei Goethe sprach, das sich genau in diesen „Zwischenräumen“ aufhielt, wo Unsterblichkeit einem „Nicht-Sterben-Können“ entspricht und welches zum Chaos wird. „Denn darin mündet zuletzt das Leben des Mythos, welches ohne Herrscher oder Grenzen sich selbst als die einzige Macht im Bereiche des Seienden einsetzt.“<sup>183</sup> Wir verweisen hier auf diesen Aufsatz, weil genau in diesem die große Darstellung dessen vollzogen wird, was das Leben zum Mythos werden lässt. Eine unüberwindbare Natur, welche nur in ihrem affirmierten All-Eins wirklich ist, welche vollkommen über das Lebende regiert und diese nach eigenem Walten hervorbringt und wieder in sich hineinnimmt, ist Gewalt im mythischen Sinne und es wirkt, mehr noch als gegen Goethe, eine gegen Klages gerichtete Formulierung. Zumindest trifft die Kritik Letzteren ebenso direkt. Wie Weigel in dem oben erwähnten Kommentar gezeigt hatte, ist der „Gegenstand“ der *Wahlverwandtschaften* bei Benjamin „ein Lebensbegriff“, welcher „einerseits in Relation zur außermenschlichen Natur,“ andererseits „im Verweis auf eine übernatürliche Sphäre definiert“ wird, wodurch Benjamins Lebensbegriff sich durch eine „doppelte Bezugnahme“ auszeichnet.<sup>184</sup>

In der genannten Abbildung, so möchten wir behaupten, ist diese Beziehung noch höchst aktuell und gerade diese Doppelperspektive hilft uns weiter, die Logik zu verstehen, welcher Benjamin folgt. Denn, so müssen wir in die andere Richtung fragen, was geschieht in vollständiger Verleugnung der Leiblichkeit, wenn somit also die Person vollkommen als Rechtsperson, ohne jegliche Inkarnation auftrete? Diese Frage ist es, die wir mit dem Verweis auf die Sprachphilosophie bereits ankündigten und mit Hölderlin als Problem des Urteils formulierten. Zwischen Sprechen und Urteilen finden wir also ein Naheverhältnis, wobei Sprechen heißt, ein falsches Urteil auszusprechen und umgekehrt das falsche Urteil dadurch versucht wird zu korrigieren, indem ein anderes Urteil gesprochen wird. Von hier freilich führt direkt eine Linie über Hölderlins „Über den

---

<sup>183</sup> GS I-1, S. 149ff.

<sup>184</sup> Weigel, *Treue, Liebe, Eros*, S. 593f.

Begriff der Strafe “ hin zu Benjamins „Zur Kritik der Gewalt “, welche sich in manchen Teilen im Wortlaut gleichen. Die Kritik der Sprache muss hier weitgehend ausgespart bleiben, weil unsere Überlegung den Teil des Leibes in den Mittelpunkt rücken soll. Wichtig ist aber hier zu beachten, dass, genau weil die im Ur-Teil vollzogene Scheidung zwischen Subjekt und Objekt in ihrem Verhältnis ein Medium braucht, welches zum einen Forderung nach Vereinigung, zum anderen auch Trennung beinhaltet, eine Ganzheit im Namen bei Benjamin relevant wird. Wenn wir also für die Ordnung des Profanen eine Unterscheidung notieren wollen, so betrifft die Subjekt-Objekt-Scheidung die Ordnung des Historischen und Subjektiven und durchwächst diese, ist als Gegenstück der objektiven Logik der Idee zu denken.

Der Abbildung folgend sehen wir im Weiteren abseits des Rechts die Sprache als Gerechtigkeit. Hölderlin hat mit seinem Kommentar zum Urteil genau jene doppelte Logik der Sprache benannt, nämlich dass *in* ihr – der Sphäre des Rechts - die Teilung zwischen Subjekt und Objekt auftritt, ihre Vereinigung wiederum eine *sprachliche* Totalität ist, welche in seinem Fall subjektiv-idealistisch in der Poesie aufgehoben werden muss. Benjamin versucht dagegen, die materielle und materialistische Seite desselben Prozesses herauszustreichen, ohne welchem eine Aufhebung in Wahnsinn mündet.

Demzufolge ist die Person, wie auch das Individuum an die Leiblichkeit gebunden, der wir uns nun widmen müssen, um die Ebene der Wahrnehmung laut Benjamin nachvollziehen zu können, die uns danach noch zusätzliche Unterteilungen einzuführen erlaubt. Wir sprachen schließlich bereits vom Dämon, der die leibliche Grenze der Person darstellt, dessen Gegenbegriff das Recht bzw. die Rechtsperson (Sprache) ist.

Benjamin sagt gleich zu Beginn des bereits oben erwähnten Schemas zum psychophysischen Problem, dass Geist und Leib identisch sind und dass diese „lediglich als Betrachtungsweisen, nicht als Gegenstände verschieden “ seien.<sup>185</sup> Was diese Frage der Betrachtungsweise betrifft, so denken wir, haben wir bereits einige brauchbare Vorbereitungen getroffen. Denn der Leib hat durch den Menschen in dreifacher Weise an der Sprache teil: über das menschliche Individuum der Mitteilung, über die Person im Recht, und über Gott im Namen. Benjamin klärt uns weiter auf, dass der Leib auch in der „sinnlich wahrgenommenen Einzelexistenz des Menschen, Wahrnehmung einer

---

<sup>185</sup> GS VI, S. 78.

Beziehung ist, in der er sich findet [...]. “<sup>186</sup> Diese Einzelexistenz, d.h. jene des menschlichen Individuums, ist eine innerhalb des Leibes ausdifferenzierte und vereinzelt, deckt sich jedoch nicht mit dem Leib, denn dieser ist durch den Geist *gestaltet* und *begrenzt*, wie Benjamin hinzufügt, während sich die Einzelexistenz bloß in *dieser* Gestalt des Leibes einfindet. Die Identität zwischen Leib und Geist ist also eine Frage der Perspektive, nämlich jener der lebendigen Natur auf der einen Seite, jener der Sprache als vollen Namen auf der anderen Seite. Wie uns die Darstellung zeigt, gibt es die beiden Perspektiven zwar, jedoch gibt es diese nur abstrakt – in Konkretion haben wir immer beide Ordnungen vereint: Individuum, Person, Mensch. Wir sehen hier die Auseinandersetzung mit dem Lebensbegriff bei Klages, denn laut Benjamin kann weder die Sprache (Hölderlin), noch die lebendige Wahrnehmung des Leibes (Klages) eine Erlösung garantieren, indem ihr jeweiliges Gegenüber aufhört, zu sein, sondern nur in ihrer dialektischen Vermittlung kann zu einer solchen fortgeschritten werden. Dialektische Vermittlung aber, indem sie vom Konkreten ausgeht und zu ihm zurückkehren will. Nicht zuletzt deshalb schreibt Benjamin in den Jahren über seine Definition der Politik: „die Erfüllung der ungesteigerten Menschenhaftigkeit.“<sup>187</sup>

Die Begrenzung des Leibes wird im besprochenen Fragment eng an die Geschichtlichkeit gebunden und dadurch gekennzeichnet, dass der Leib eine „abgezogene Bezogenheit des Lebens“<sup>188</sup> auf den geschichtlichen Prozess ist. Es wird des Weiteren unterstrichen, dass gerade der Leib nicht mit dem Geschichtsprozess zusammenfällt oder dessen bloße Funktionskonstante ist, sondern „Gestalt des Geschichtlichen“ ist, sein „In-ihm-stehen.“<sup>189</sup> Es schreibt sich der Leib in gewisser Weise also in die Geschichte ein, jedoch kann weder die Geschichte vollkommen ohne ihn ablaufen, da er ihre Gestalt ist oder bildet, noch kann der Leib als das Geschichtsprinzip angesehen werden, welcher jene *bestimmt*. Es war uns nicht zuletzt darum wichtig, den Gesetzesbegriff nach Klages kurz zu berühren, der mit dem Geisteskonzept einhergeht, denn hier wird uns diese Unterscheidung erlauben, den Gesetzesbegriff eingehender zu verstehen. Mit Klages wäre gerade der Leib etwas, das von der Geschichtsschreibung (im weiten Sinn als sprachliche Vermittlung)

---

<sup>186</sup> Ebenda, S. 79.

<sup>187</sup> Ebenda, S. 99.

<sup>188</sup> Ebenda, S. 78.

<sup>189</sup> Op.cit.

vergewaltigt, in eine lebensfeindliche Form gepresst werden würde, der der pulsierende all-umgreifende Eros nie entsprechen kann – das Sittliche, wie es bei Benjamin im Wahlverwandschaftsaufsatz heißt, wäre daher nur eine dem Leben spottende Weise der Vergesellschaftung, während die Sprengung des Individuellen und das Aufgehen in einem größeren aber unbestimmten Allgemeinen den Punkt der Befreiung markiere. Das Gesetz wäre folglich nur ein abstraktes Gesetz, das von kalten, rationalistischen Mächten gesponnene Netz, welches sich über die Menschengeschlechter lege und sich in das lebende Fleisch einschneidet.

Eine solchen Problematisierung verfehlt aber maßgeblich das Verhältnis zwischen Natur und Sprache, da der Geist als eine Bedingung der Unmöglichkeit, nur als Hemmnis anerkannt werden kann, wenn man der Perspektive Klages folgt. Der Geist muss demnach die freie Entfaltung und die Eigengesetzlichkeit des Lebens immer voraussetzen, das Leben ist also immer schon ein bestrafte oder eine verurteiltes Leben, denn sobald es als Leben begrifflich auftaucht, ist bereits Distanz und Abstraktion, das Urteil in es eingeschrieben. Die Kritik, die sich an der Lebensphilosophie im Wahlverwandschaften-Aufsatz formulieren lässt, sprach Benjamin bereits in den Jahren davor an, als er über „Schicksal und Charakter“ schrieb und wir können hier einen innigen Zusammenhang zwischen den Problemen der Wahrnehmung, der Leiblichkeit, des Lebens und des Schicksals erkennen. In besagtem Aufsatz nämlich schreibt Benjamin, dass es sich bei einem dem Schicksal unterworfenen Leben um ein Leben handelt, „das erst verurteilt und darauf schuldig wurde.“<sup>190</sup> Wie uns der vorangegangene Seitenverweis auf Hölderlins Überlegungen zur Strafe erlaubt hinzuzufügen, müssen wir die Strafe als eine solche verstehen, die das Leben als Leben herausstellt, ihm Widerstand erfahren lässt und somit Einschränkung vornimmt. Einschränkung bedeutet aber, etwas zu erleiden. Hölderlin summiert dies mit: „Alles Leiden ist Strafe.“<sup>191</sup> Das Leben, welches nur Strafe kennt, weil diese das Einzige ist, dass es nicht selbst ist oder nicht selbst zu sein *scheint*, ist immer bereits ein verurteiltes. Darum ist dieser abstrakte Begriff des Gesetzes, wie in Klages verwendet, auch mythisch.

Um diese Überlegungen klarer nachvollziehen zu können, wollen wir uns die von uns oben erwähnten Bestimmungen der Wahrnehmung ansehen, die den Leib auszeichnen. Im Gegensatz zur Sprache, die von Gott gegeben wurde, ist die Erde das Material der Schöpfung, so sagten wir. Aus

---

<sup>190</sup> GS II-1, S. 175.

<sup>191</sup> Hölderlin, *Werke*, S. 596.

der Erde ist der Leib geschaffen und der Leib ist aus der Sicht der Sprache die niedrigste Stufe des Menschen. Die Sprache wiederum ist die die unnatürlichste, vergeistigste Form des Menschlichen aus natürlicher Perspektive. Benjamins Überlegungen zur Wahrnehmung lassen sich genau in diesem Spannungsfeld verorten.

### *Der Leib und die Schichten der Wahrnehmung*

„Es gibt eine Geschichte der Wahrnehmung, welche zuletzt die Geschichte des Mythos ist,“ schreibt Benjamin in seinen frühen Notizen zu Mythos und Wahrnehmung. Er fügt dabei hinzu, dass der „Leib des Wahrnehmenden nur die Vertikalkoordinate zur horizontalen Erde“ sei und in diesem Verhältnis die „großen Dispositionen der Wahrnehmung, welche die Art bestimmen, wie zu einander Leib und Natur stehen,“<sup>192</sup> erkennbar werden. Von hier aus wollen wir zuerst zeigen, wie Geschichte und Leib sich zueinander verhalten, im Anschluss die Frage nach dem Wahrnehmenden stellen, welcher in sich differenziert werden muss. Zuletzt können wir einen vorläufigen Begriff des Körpers zu formulieren wagen, welcher die messianische Natur betrifft, die unzugänglich für den Leib ist.

Mit dem bisher Vorbereiteten können wir sagen, dass gerade die Abhebung des Leibes von seiner Unmittelbarkeit mit der Natur eine Konsequenz der Sprache ist. Die Sprache ist schließlich dem Material eingeflößt worden, wie wir in unserer Bibellektüre gelesen haben. Umgelegt auf unsere Überlegungen heißt das aber, dass sich der Leib als Schicht der Natur abhebt, weil er im Menschen in größter Konkretion an die Sprache gebunden, die Sprache aus Sicht des Leibes also unnatürlich ist. Die Negation des Natürlichen, das Unnatürliche, bezieht sich aber ihrerseits wieder auf den *Begriff* der Natur. Die Natur, die in der Perspektive des Leibes als Unnatürlich=Sprachlich, negiert wird, ist eine solche, die den Leib als bereits von der Natur abgelöst voraussetzt. Folglich ist auch der Begriff der Natur kein solcher der Unmittelbarkeit mehr, sondern in der Sprache bereits ein immer schon vermittelter. Wir wiederholen noch einmal: der Leib ist der Grenzbegriff zur stummen Natur vonseiten der Sprache, ist das am wenigsten Sprachliche *in* der Sprache.

Aus diesem Grund ist der Leib zwar von der Natur enthoben, nicht aber von ihren Gesetzen – es ist schließlich dem Naturgesetzesbegriff eigen, dass er auf den sprachlichen *Ausdruck* eines Rhythmus rekurriert. Der Leib ist also an der Grenze zum Recht anzusiedeln, ist nicht von einer

---

<sup>192</sup> GS VI, S. 67.

geistigen Logik vollständig dominiert, wie es kulturpessimistisch bei Klages der Fall war, sondern besitzt Freiheitsgrade gegenüber dem Gesetz, welche der natürliche Rhythmus, das „im Werden und Vergehen entspringende Dritte,“ also eine messianische Natur verbürgt. Die Abgrenzung im theologisch-politischen Fragment zwischen messianischer Natur der ewigen und totalen Vergängnis wird aber erst vor dem Hintergrund dieser Verschiebung einsehbar. Zur Präzisierung kann gesagt werden, dass der Rhythmus bei Benjamin nicht vollkommen unbestimmbar ist, sondern genau durch jenen Einbruch, jene Momente der totalen Vergängnis des Irdischen, also der Natur im vermittelten Verhältnis zwischen Leib und Sprache, auftaucht. Weigels Vorschlag, das theologisch-politische Fragment besser als „Fragment über die messianische Natur“ zu betiteln, scheint uns nach dieser Bemerkung durchwegs sinnvoll.<sup>193</sup> Die Unterscheidung zwischen messianischer und nicht-messianischer Natur wurde auch von Elke Dubbels herausgestrichen und sie zeigte, dass es gerade letztere, also die nicht-messianische Natur ist, die dem Untergang übertragen werden soll.<sup>194</sup> Dieser Untergang bedarf dennoch der Erklärung, die wir noch zu leisten haben.

Der Leib als bereits begrifflich vermittelter, gleichzeitig aber als dessen Grenzbegriff, zeichnet sich also durch eine Differenz zur messianischen Natur aus – dadurch aber gibt es erst Geschichte. Denn Benjamin sagte schließlich, das Geist und Leib *in concreto* identisch sind und die Perspektive die Art der Beschreibung bedingt. Nun sehen wir aber auch, warum der Leib begrenzt und gestaltet ist. Denn wenn die Sprache nicht von außen in den Leib eindringt, sondern ihn aufs Innigste durchdringt, muss eine Differenz zu einem Außen gedacht werden, welches den Leib begrenzt, ihm Gestalt *gibt*. Weil schließlich der Leib Wahrnehmung der Natur ist, die Natur selbst wiederum aber durch den Begriff des Geistleiblichen vermittelt erst wahrgenommen ist, fragt sich, wer den Leib als Gestalt, als Begrenztes wahrnimmt beziehungsweise: wieso ist der Leib Wahrgenommenes?

Die Frage drängt deshalb, weil der Leib nur durch diese Begrenzung, durch diese Wahrnehmung von Außen in der Geschichte steht, nicht vollkommen in einen gesetzlich-geistigen Zusammenhang aufgeht. „Die Benjaminsche Geistleiblichkeit löst sich [...] nicht in eine bloß historische Erscheinung auf: sie steht als vergänglich-unvergängliche Kategorie für das Nicht-Historisierbare

---

<sup>193</sup> Weigel, *Treue, Liebe, Eros*, S. 588.

<sup>194</sup> Vgl. Dubbels, *Figuren des Messianischen*, S. 46f.

im Historischen selbst. <sup>195</sup> Die Formulierung als Grenzbegriff zur messianischen Natur erlaubt eben genau diesen dialektischen Stillstand zwischen den rhythmischen Bewegungen des Natürlichen, die nie in ihrer Gesamtheit bekannt sein können, sondern Naturgeschichte sind, und der gesetzlichen Ordnung im Geschichtlichen, welche die Geschichte erklärt, beschreibt und deutet. Die Historie ist also eine bestimmten Gesetzmäßigkeiten folgende, welche sie aber immer nur induktiv und dann verallgemeinernd, nie aber endgültig und zeitlos formulieren kann. Der Leib ist darum als durch die Sprache erwirkte Distanz zur Natur der Moment begrifflich-historischer Bestimmungen *und* die Unmöglichkeit eines Absolutheitsanspruchs dieser Bestimmungen in der Totalität. Darum kommt der Leib auch „allem Realen aus seiner Gegenwartsbeziehung zum geschichtlichen Prozeß zu[...]“. <sup>196</sup> Ohne diesen Grenzbegriff des Leibes käme nichts, was existiert, in einer geschichtlichen Differenz, in einer Singularität des geschichtlichen Moments zum Vorschein. Kurz: der Leib ist die Ordnung der Wahrnehmung, durch welche alles Reale erst begrifflich erfasst werden kann. Er ist die poröse Grenze zwischen Natur und Sprache oder, wie oben bereits gesagt, die „abgezogene Bezogenheit *eines* Lebens“ auf das „geschichtliche Geschehen“. <sup>197</sup> Es gäbe kein Geschehen, von dem aus auf eine Ganzheit geschlossen werden könnte, wenn es nicht eine Differenz des Leibes zur Natur gäbe, der durch die Sprache erwirkt wurde. Folglich könnte es auch keine messianische Stillstellung dieses Geschehens geben, könnte das geschichtliche Geschehen nie in ihren Gehalt übersetzt werden. Die prägnanteste Definition des Leibes ist daher: „die Funktion der geschichtlichen Gegenwart im Menschen [...]“. <sup>198</sup>

Zu dieser Definition gehören aber noch weitere Bestimmungen des Leibes. Denn der Leib ist nicht jener eines menschlichen Individuums, sondern umgekehrt erscheint das menschliche Individuum im Leib als Reales. Dagegen ist aber der Leib selbst individuell, hier im analogen Sinn zur Unteilbarkeit der Sprache, welche in der Sprache selbst zwar geteilt ist, jedoch auf eine Einheit im Namen verweist. Der Leib verweist auf seine maximale Ausdehnung, welche er in der Menschheit findet. <sup>199</sup> Diese Ausdehnung bestimmt sich folglich nicht über eine Summe von

---

<sup>195</sup> Khatib, *Materialismus*, S. 161.

<sup>196</sup> GS VI, S. 79.

<sup>197</sup> Ebenda, S. 78. [Hervorhebung, P.N.]

<sup>198</sup> GS VI, S. 80.

<sup>199</sup> Op.cit.

Individuen, die als Menge die Menschheit bilden, sondern es ist die schwankende Grenze des Leibes gegen die Natur, welche sich durch die Art des Verhältnisses des Menschen zur Natur bestimmt. Hier muss darauf hingewiesen werden, dass es sich nicht um ein im strengen Sinn bewusstes Verhältnis zur Natur handelt, wonach wir mit Rücksicht auf die Natur handeln oder uns die Wichtigkeit der natürlichen Lebensgrundlage in ihrer wie auch immer gearteten Reinheit und Unversehrtheit vor Augen halten sollen, sondern dass es sich hier wesentlich fundamentaler um die Modi des Erscheinens der Natur in den Kategorien menschlicher Wahrnehmung handelt, zu welchen der Begriff erst hinzutreten muss, um wiederum von diesem ausgehend auf die Änderung der Verhältnisse der Wahrnehmung zurückzukommen. Dieses Wechselverhältnis ist wohl eines der Kernstücke des dialektisch-materialistischen Denkens. Indem Benjamin die Wahrnehmung geschichtlich betrachtet, die Geschichte aber im „Jetzt der Erkennbarkeit“ selbst im Augenblick ihrer Wahrnehmung zu ihrem Recht kommen lässt, liefert er uns hier eine höchst strenge und auf maximale Objektivität ausgelegte Philosophie.

Das Verhältnis zwischen Leib und Natur ist somit schlussendlich ein Verschieben von Grenzen, ein Experimentieren mit dem Stummen, dem Noch-nicht-Gesagten, mit dem Begriffslosen und damit aber auch mit der Gestalt des Leibes selbst. Die neuen Gestalten der Geschichte als Formen des Leibes müssen gerade im Versuch, die bestehenden Dinge, alles Reale, in eine vollkommen neue Perspektive zu rücken, das Messianische in den Dingen selbst hervorbringen, nicht als deren Wahrheit, sondern als ihr Ausdruck. Zwei Wege lassen sich hier parallel führen, um diese neue Perspektive zu eröffnen und Neues, nicht als Inhalt, sondern eine neue Form als solche hervorgehen lassen. Einmal ist das die Kunst, einmal die Technik. Wir wollen uns, gerade weil sie den Leib und die Formen der Wahrnehmung deutlicher bestimmen lässt, kurz der Technik widmen.

Benjamin würde dem oft geäußerten Vorbehalt, wonach die Technik ein Instrument des Menschen sei, welches bspw. in der Moderne außer Kontrolle geriet, aufs Schärfste widersprechen. Damit soll nicht gesagt sein, dass Benjamin alle technischen Neuerung als so gut wie beherrscht betrachtete, sondern dass die historische Betrachtung vollkommen an der Sache vorbeigeht und die Perspektive, wonach die Technik wieder zum Instrument werden soll, selbst die Technik als außer Kontrolle geratenes Instrument begrifflich bestimmt, dadurch aber auch die Technik als Instrument weiterhin nicht kontrollieren kann, weil die Beziehung *nie* eine instrumentelle war und die Kontrolle nie einer individualistischen Subjekt-Objekt-Beziehung folgte. Die Technik war und ist auf die Entdeckung und Erschließung des Unbekannten an der Natur ausgelegt. Was für das



Individuum in der Sprache die Mitteilung ist, ist die instrumentelle Technik im Leib – eine Perspektive, die zur Gewalt wird, wenn sie für absolut gehalten wird.

Technik ist die Innervation der Natur durch den Leib und in ihr durchdringt die Menschheit „die Allheit der Lebenden, noch partiell die Natur: Unbelebtes, Pflanze und Tier [...]. Zuletzt gehört zu ihrem Leben, ihren Gliedern alles was ihrem *Glück* dient.“<sup>200</sup> Nur über diese Grenzen der Wahrnehmung, über das Partielle, welches wir im Leib durch die Technik an der Natur wahrnehmen, bekommt auch eine Bestimmung des Leibes als begrenzter und der Menschheit als dessen maximale Ausdehnung ihre Konkretisierung. Im Leib selbst können die Grenzen erkannt werden, indem sie durch die begriffliche Vermittlung bestimmt und von dieser Bestimmung ausgehend neu gesetzt werden können. Die Begriffe selbst hängen aber von der Art der Beziehung ab, die die Vernunft innerhalb des Geistleibes einnimmt, denn ihre Bestimmung kann keine Geschichtslosigkeit beanspruchen – täte sie dies, würde die Sprache ihre Begriffe als absolute Immanenz des Wahrnehmbaren in der Ewigkeit der Geschichte proklamieren, so käme sie genau jener Funktion nahe, die der Mythos von jeher beanspruchte.

Wenn das Individuum also den Hammer zur Herstellung von Holzschuhen verwendet, dann ist der Hammer niemals bloß Instrument. Die Perspektive des Individuums aber lässt die Gegenstände der Natur, beispielsweise in der Moderne, als bloße Werkzeuge, *Produktionsmittel* wahrnehmen. Die Natur ist also Rohstoff, der durch die Technik (Produktionsmittel) zur Ware (Produkt) wird. Das ist nun keine formell falsche Logik, sondern falsch wird sie, wenn sie in ihrer Geschichte zur Erklärung ihrer eigenen Vor- und Nachgeschichte herangezogen wird, denn eine andere Perspektive wird dadurch unmöglich gemacht und somit gibt es Geschichte nur noch in der Form der Gegenwart, wird die Geschichte zum Mythos.

Zur Einsicht in die Begrenzung des Mythos ist der Begriff der Innervation von größter Wichtigkeit, da die Allmacht des Mythos nur zerschlagen werden kann, wenn der nicht-gesetzliche, nicht durch die mythische Ordnung des Rechts bestimmte Moment in der begrifflich vermittelten Wahrnehmung ausgewiesen werden kann. Exakt diese Rolle spielt aber, im theologisch-politischen Fragment und danach bei Benjamin, der natürliche Rhythmus der messianischen Natur. Dieser Rhythmus war bei Klages ein solcher, der keinen Gesetzen unterworfen ist, sondern unmittelbare Bilder hervorbringt. Wir wissen, dass eine solche Bestimmung des Rhythmus als, man könnte sagen, Gesetz der Gesetzlosigkeit, eine völlig undialektische Beziehung darstellt, welcher Benjamin

---

<sup>200</sup> Op.cit. [Hervorhebung P.N.]

durch den Begriff der Technik und der durch sie ermöglichten leiblichen Innervation begegnet. Denn die Bilder können nicht von selbst aus der Natur hervorgehen, wie es noch bei Klages hieß, sondern sie müssen durch die bereits skizzierten dialektischen Momente vermittelt hervorgebracht werden.

1. Es muss die Veränderungen der Wahrnehmung durch neue, technische Erfindungen ebenso als Veränderung des Verhältnis zur Natur im Menschen, seines Leibes, und darin: der Verhältnisse von Menschen untereinander, geschichtlich festgestellt werden – das aber leistet eine beschreibende Soziologie oder empirische Sammlung von Fakten, sie ist Vielheit und Unordnung. Die Wahrnehmung berührt gerade in ihrer Ungeordneten und unverminderten Fülle die messianische Natur in ihrem Entstehen und Vergehen, weil für sie, wie für den Chronist, der sich dieser Beschreibung widmet, gilt, dass „nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist.“<sup>201</sup>
2. Es müssen die neuen Innervationen begrifflich vermittelt als neue Grenzen gedacht werden, welche erst dann von einer trüben Erkenntnis empirischer Üppigkeit zu einer geordneten Vereinzelung, bezogen auf ihre leiblich-geschichtliche Gegenwart überführt werden kann.
3. So wie die Wahrnehmung ein Außen verlangt, zu welchem wir noch kommen werden, muss der Begriff seine Negation nicht nur im Verhältnis zur Wahrnehmung, sondern auch in sich selbst reflektiert aufnehmen. Das heißt aber dann auch, dass die Bewegung des Begriffs, der durch die Veränderungen der Wahrnehmung erwirkt worden ist, begrifflich nur abstrakt eingeholt werden kann, der Begriff auf der Ebene des Begriffs nichts außer seine eigene Nicht-Identität erfährt, die Gründe hierfür wiederum der Ordnung der Wahrnehmung angehören, welche sich einer vollkommene oder abschließbaren begrifflichen Vermittlung entziehen. Was also der Begriff zu leisten hat, ist die begriffliche Differenz mit sich selbst als geschichtliche Diskontinuität seiner eigenen Ordnung zu denken. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass die geschichtliche Bewegung des Begriffs selbst durch das dialektische Bild eine nicht-kausale Kontinuität konstituieren muss, welche dadurch aber gerade *Gegenstand einer Konstruktion* wird. Das dialektische Bild ist demnach dialektisch, weil es die doppelte Diskontinuität, einmal jene der Wahrnehmung, ein andermal jene des

---

<sup>201</sup> GS I-2, S. 694. Siehe auch: GS II-2, S. 451ff.

Begriffs, in vollster Konkretion ausdrückt.

Die Auseinandersetzung mit der Technik ist somit am Wenigsten eine Frage der Sicherheitsvorschriften für die persönliche Benützung. Eine Auseinandersetzung mit der Technik kann nur als Frage im Verhältnis zur (leiblich vermittelten) Natur und als Anschlussfrage zur Bestimmungen des Menschen von den Grenzen her betrachtet werden. Nicht umsonst steht „die Individualität“ als Prinzip des Leibes [...] höher als die einzelner leiblicher Individuen.“<sup>202</sup> In diesem Sinne können wir im Leib das menschliche Individuum als eine Perspektive oder als die beschränkteste *Wahrnehmungsschicht* beschreiben. Wir sprachen vom Wahrnehmenden, der ein vertikales Verhältnis zur Erde als horizontale Ausdehnung einnimmt. Folglich können wir sagen, dass das menschliche Individuum auch die größte Abstraktion innerhalb des Geistleibes ist, weil sie bereits die größtmögliche Abstraktion von der sinnlichen Wahrnehmung einer horizontalen Beziehung und der Sprachlichen im Namen ist. Die zweite Schicht der Wahrnehmung ist also eine solche, die explizit der Beziehung, in welcher sich das Individuum befindet, Rechnung tragen muss, ohne dass aber das Menschliche verloren geht. Benjamins Begriff der *Person* leistet eben genau das, wenn er sie von den Grenzen der Leiblichkeit einerseits, jedoch als mögliche Perspektive des Menschen (und nicht einer imaginierten, metaphysischen Instanz) auf Geschichte und Natur andererseits denkt. Darum ist die Person auch an eine höhere Stufe der Wahrnehmung gebunden, welche aber ihrerseits begrifflich zu einer größeren philosophischen Konkretion führt.

Um den Grenzbegriff der Person bestimmen können, müssen wir uns der Begrenzung des Leibes widmen, dem Bruch in der Geschichte der Wahrnehmung, wie wir oben sagten. Diese Beschreibung betrifft jene des Körpers. Alles, was wir vom Körper als Gegenbegriff zum Leib in weiterer Folge sagen, entnehmen wir den frühen Schriften, vor allem den in Rede stehenden Fragmenten zur Wahrnehmung, und es gilt an dieser Stelle bereits anzumerken, dass wir gerade in Bezug auf das Konzept des Körpers die Notizen Benjamins als provisorisch ansehen, weil der Begriff in weiterer Folge in den Schriften Benjamins deutlich an positiven Bestimmungen verliert beziehungsweise die Beschreibungen wesentlich geringere Ansprüche an die Möglichkeit einer Beschreibbarkeit stellen. Diese als fundamental zu erachtende Veränderung in den Schriften müsste man gesondert in einer Arbeit darstellen. Wir werden dennoch am Ende der Arbeit einige Einblicke oder Anhaltspunkte in Aussicht stellen, die eine solche Beschäftigung zu berücksichtigen hätte.

---

<sup>202</sup> GS VI, S. 80.

Der Körper ist als Gegenbegriff zum Leib nicht an eine historische Gegenwart gebunden, sondern er gründet sich „auf Dasein schlechthin.“<sup>203</sup> Er gehört zum Menschen, weil auch der Körper „eine unter den Realitäten, die im historischen Prozeß stehen,“<sup>204</sup> ist. Somit bildet er das Jenseits des Leibes, weil er ein Außerhalb des jeweils bestimmten und bestimmbaren geschichtlichen Prozesses, jedoch kein absolutes Außerhalb der Geschichte ist. Er bildet im gleichen Moment das Diesseits der Natur, in dem oben genannten Sinn der messianischen Natur, da der Körper im Leib zum Ausdruck kommt, jedoch nicht als sein Gegenstand, nicht als Erscheinung, nicht als Gestalt. Der Körper ist folglich gestaltlos, unbegrenzt und sinnlich. Die zwei Register, die Benjamin für die Beschreibung einer solchen Schwelle findet, die Manifestationen des Körpers, sind „Lust und Schmerz.“<sup>205</sup> Die Sinne des Menschen, die sich als leibliche Modifikationen derselben Polarität und Unbegrenztheit auffinden lassen, sind alle Sinne der Wahrnehmung, vornehmlich aber die Gesichtswahrnehmung, da darin schließlich nicht das Gesicht bzw. das Auge wahrgenommen wird, was schließlich wiederum eine Vergegenständlichung, eine Begrenzung und eine leibliche Aneignung und Innervation bedeute. Es ist vielmehr der Blick, welcher in allem Sehen, in allem erscheinenden Wahrnehmen, seine Form und seinen Inhalt, beides aber notwendig mit jeder zusätzlichen Bestimmung ändert. Die Kunstgeschichte ist voll von diesen unbegrenzten und nach Form und Inhalt nicht zu vergegenständlichenden Veränderungen des Blicks oder der Perspektive.

Weil nun aber Unbegrenztheit nicht in die konkreten Welt der Erscheinungen eingehen kann, mutmaßt Benjamin, dass es eine Vereinzelnung, die weder leiblich individualisiert, noch die Funktion geschichtlicher Wahrnehmung, wie es der Leib wäre, ist, sondern - so wollen wir versuchen, es zu formulieren - einen Ort ohne dessen gegenständliche Manifestation ist, welche den Körper qualifizieren ließe. Benjamin selbst sagt, der Körper müsse in dieser Weise „eingeschränkt, aber nicht gestaltet“<sup>206</sup> sein. Diese Anforderungen an den Begriff des Körpers als verschwindender Punkt der geistleiblichen Sphäre findet Benjamin im Begriff der *Person*. Den Einkreisungen des Personenbegriffs werden wir noch folgen müssen. Zum Körper gilt es aber davor

---

<sup>203</sup> Ebenda, S. 79.

<sup>204</sup> Op.cit.

<sup>205</sup> Op.cit.

<sup>206</sup> Ebenda, S. 80.

noch zusagen, dass er der Begriff ist, der, weil er mit der messianischen Natur in Verbindung steht, Gott gehört. Damit gehört er dem Rhythmus dieser Natur an, dem in Entstehen und Vergehen Abspringenden, drückt sich in ihr aus und legt Zeugnis davon ab, dass die Totalität jenseits leiblicher Beschränkung Einbruch in ihre Ordnung haben kann. Er steht insofern mit der Totalität in Verbindung, als dass er sie im „Maximum von Ausdeutung“<sup>207</sup> in ihrer Vollständigkeit *ausdrückt*. Der Körper ist also das „Substrat“ des Leibes, welche die Natürlichkeit des Menschen *vor* oder *nach* dem Menschen bedeutet, nicht aber in dessen Begriff selbst eingeht. Das Maximum an Ausdeutung hat schließlich den gleichen Sinn, jedoch aus profaner Perspektive, aus der Perspektive des Irdischen oder Subjektiven, wie die „objektive virtuelle Anordnung“ der Phänomene oder „deren objektive Interpretation“ in der Idee,<sup>208</sup> von welcher wir in Bezug auf die Ideenlehre im ersten Hauptteil sprachen. Benjamin fügt hinzu, dass die Wahrnehmung im Körper im Maximum der Ausdeutung dem Begriff des Volks entspricht, ein Verweis wiederum auf die „Abhängig von Gott,“ die „für den Menschen das Siegel seiner Einsamkeit“ ist, welche „auch im Tode [...] nicht zerbrechen“ wird.<sup>209</sup> Das Volk ist aber jenes der Offenbarung, welches, wie wir in unserer Kritik an Hamacher sagten, erst durch die Erlösung muss, um sich als Volk verwirklichen zu können. Wie hat dies aber nun zu geschehen?

Körper hat der Mensch, wie Benjamin schreibt, von Natur aus, aber die Natur „ist nichts, was jedem einzelnen Körper besonders zugehört.“<sup>210</sup> Er vergleicht die körperliche Natur des Menschen sodann mit einer von verschiedenen Strömungen des Lebens, in denen sich die Körper wie Wassertropfen im Meer verhalten. „So ist auch die Natur zwar keineswegs in allen, aber jeweilen in sehr vielen Menschen dieselbe.“<sup>211</sup> Was also den Körper in seiner Unbegrenztheit beschränkt, ist die Person, wie wir sehen konnten. Die Unbegrenztheit rührt vom minimalen Ausdruck des Lebens im Lebendigen, vom Rand des Siegels her, welcher ein Begriff der Wahrnehmung ist, der noch irdisch bleibt, aber eben genau jene Grenze, von der wir im dialektischen Bild bereits sprechen konnten, markiert, und zwar ist dieser Begriff jener, der als Pendant zur Sprache im Namen gelesen

---

<sup>207</sup> Op.cit.

<sup>208</sup> GS I-1, S. 214.

<sup>209</sup> GS VI, S. 80.

<sup>210</sup> Ebenda, S. 81.

<sup>211</sup> Op.cit.

werden muss, nämlich die „reine (apokalyptische) Wahrnehmung.“<sup>212</sup>

Dieser Begriff ist bisher kaum beachtet worden, muss aber in seiner gleichbedeutenden Zentralität mit jener des Namens für Benjamins Sprachphilosophie als die höchste Form der Wahrnehmung spezifiziert werden. Auch wenn dieser den Begriff nicht mehr verwenden wird, so bleibt die Logik nichtsdestotrotz thematisch.<sup>213</sup> Denn die reine oder apokalyptische Wahrnehmung besagt eine Univozität des Lebens, welche sich eben in dieser Totalität des Lebens durch den Schmerz und die Lust, vor allem aber durch ihre Polarität im Leiblichen ausdrückt. Darum gründet sich der Körper auch auf das Dasein und nicht auf eine Beziehung, denn alles ist ihm innerlich, nichts hat in ihm selbst Ausdruck, alles aber durch ihn. Er umspannt somit alles, was aus dem Leben hervorgebracht wird, doch erkennen können wir als Lebende diesen Prozess nicht, sondern nur seine Weisen der Hervorbringung im Historischen, durch den Leib.

Wir haben somit erneut eine dialektische Vermittlung, die sich zwischen Körper und Leib oder als innere Dialektik der Wahrnehmung beschreiben lässt. Auf der einen Seite, Lust und Schmerz, auf der anderen Seite aber Begrenzung, Erscheinung und Gestalt. Die Technik und die Kunst sind in dieser Vermittlung die entscheidenden Instanzen, die ihre Ausprägung, ihre Gestalt und ihre Beziehung bestimmen.

Der Schmerz kann sich in den Erscheinungen, im Lebendigen zu einem permanenten Zustand wandeln, während das *Glück* intermittierend ist. Jede Erscheinung, wie wir bereits seit Spinoza oder auch Schelling wissen, ist Erleiden *qua* Objekt. Wir denken, dass der Schmerz metaphysisch in diesem Sinne bei Benjamin zu verstehen ist, wodurch auch die ganze durch den Leib in höheren Wahrnehmungsschichten erscheinenden Naturphänomene immer einer stummen Trauer verfallen, weil sie in ihrer Begrenztheit nicht ihr unbegrenztes Wesen ausdrücken können. Die Technik und die Kunst sind zwei Weisen, die diese „stumme Trauer der Natur“<sup>214</sup> als Forderung von Gott, als Verwirklichung seines Willens in der Offenbarung verständlich machen, da sie neue und andere

---

<sup>212</sup> Ebenda, S. 65.

<sup>213</sup> Diese Meinung ist in der Forschung noch kaum vertreten, jedoch rühren sich seit wenigen Jahren Anzeichen, diesen Punkt als zentral herauszustreichen. Eine Doktorarbeit dazu wurde bereits abgefasst, ist für den Moment jedoch unzugänglich. Die Verfasserin Léa Barbisan hat bisher zu diesem Thema nur einen Artikel veröffentlicht, indem sie etwas eilig diesen Punkt in Benjamins Schaffen nachweisen will. Ihre ausführliche Gesamtdarstellung können wir kaum erwarten. Siehe für den Artikel: Barbisan, Léa: *Eccentric Bodies. From Phenomenology to Marxism – Walter Benjamin's Reflections on Embodiment*, in: *Anthropology & Materialism. Special Issue I, March 2017, Discontinuous Infinities*. URL: <http://am.revues.org/803> [Letzter Zugriff: 25.5.2017, 18:34]

<sup>214</sup> Vgl. GS I-1, S. 398.

Weisen des Objekts freilegen, welches den Gegenstand für den Moment der leiblichen Innervation als offenen und unabschließbaren Ausdruck des Lebens selbst versteht. Virtuell in einer Totalität, geschichtlich-faktisch bloß das Nicht-Sein einer Erscheinung der Totalität in der Ordnung der menschlichen Wahrnehmung.

Das Glück ist intermittierend, sagten wir. Wenn wir auf Abbildung zum Glück von vorhin zurückblicken, dann sehen wir eine Richtung, die jene des Glücksstrebens und auch jene Funktion der Innervation des Leibes ist, die wir nannten, nämlich jene, die „ihrem Glück dient.“ Dieses Glücksstreben bedeutet aber, wie wir ebenfalls anmerkten, ein permanentes Leid, einen permanenten Schmerz, der erst im Glück seinen „Untergang zu finden bestimmt ist.“<sup>215</sup> Das Glück kann also im Lebendigen nur als dessen Unterbrechung zum Ausdruck kommen, während der Ausdruck selbst, das Lebendige, die ständige Präsenz des Leids der Natur ist. Darum aber schrieb Benjamin, dass das Glücksstreben von der messianischen Intensität wegführt, weil nämlich Glücksstreben die Phänomene, die historische Gestalt zu ihrem Ausgangspunkt machte, somit das Leid und den Schmerz der gefallenen Welt *in* der gefallenen Welt flieht.

Der Fluchtbewegung, welche sich in einem solchen Gedanken ausspricht, der die Erlösung von der Pein in der Geschichte am Ende der Geschichte ansetzt, setzt Benjamin seine Perspektivenverschiebung entgegen, welche durch das Glück erreicht werden kann, indem die Bewegung einen Abbruch findet und der Abbruch dieses Leids *in der Realisierung* des Glücks geschieht. Das heißt aber, dass die vorgegebene Welt ihren Untergang findet – der Leib seine Vollendung.<sup>216</sup> Der Leib und alles mit ihm Gewesene ist im Moment, indem die Perspektive sich umdreht, die Phänomene aufhören, eine feste Bedeutung zu behaupten, wenn also der Leib nichts mehr bedeutet, sondern bloß die Gesamtheit der Phänomene in ihrer Bedeutung in ihrer Abgeschlossenheit darstellt, untergegangen. Dann bricht das Glück in seine Ordnung ein, als Zerstörung dessen, das war. Damit hört aber auch der metaphysische Schmerz aller Dinge für *einen zeitlosen Augenblick* auf. Aus diesem Grund schreibt Benjamin: „Die leibliche Natur geht ihrer Auflösung entgegen, die körperliche dagegen ihrer Auferstehung.“<sup>217</sup> Aus demselben Grund sagt er auch im theologisch-politischen Fragment, dass die weltliche *restitutio in integrum* durch das

---

<sup>215</sup> GS II-1, S. 204.

<sup>216</sup> GS VI, S. 80.

<sup>217</sup> Op.cit.

Glück dem Rhythmus der Natur, nämlich der messianischen, entspricht. Die geistige Wiederherstellung im Ursprung ist aber jene, dass der Begriff wieder schöpferisch werden kann, in dem er, an ihrer Totalität teilhaben, neue Gegenstände hervorbringt und somit dem Wort Gottes im Ursprung sich annähert. So ist auch das fragende Vorgehen von Benjamin zu erklären, wenn er schreibt: „Denn in der Welt der Wahrheit hat die Welt der Wahrnehmung ihre Wirklichkeit verloren. Ja, vielleicht ist die Welt der Wahrheit überhaupt nicht Welt irgendeines Bewußtseins.“<sup>218</sup>

Nur um den Anschein einer bloß theologischen Vorgehensweise zu entgehen, soll erwähnt sein, dass Benjamin genau den Kindern im Spiel solche Tätigkeiten zuschreibt. Auch die Surrealisten, die zum ersten Mal die Gegenstände anders gewendet haben, stellten einen solchen Versuch dar. Die erste Spaltung des Atomkerns, die Zeitlupe usw. sind technische Indikationen hierfür. Wir werden sicherlich noch Gelegenheit finden, uns diesem Zusammenhang ausführlicher zu widmen. An dieser Stelle kann diese jedoch nicht geleistet werden.

### *Person und Begriff*

Wenn nun von zwei Schichten der Wahrnehmung ausführlicher die Rede war, nämlich jener des Individuums zwischen Mitteilung und Produktionsmittel, jener des Menschen in seiner Vollendung zwischen reiner Wahrnehmung und vollem Namen, so entging uns noch die eingehendere Beschäftigung mit dem Zwischenbegriff des Menschlichen, nämlich der Person.

Wir haben vorausgeschickt, dass die Person ihre Bestimmung vom Recht der Sprache und vom Dämonischen der Leiblichkeit her bezieht. Zusätzlich merkt Benjamin an, dass die Person nicht mit der menschlichen Individualität zusammenfällt, sondern sowohl über- als auch untermenschlich, wir könnten in Abgrenzung zum Individuum sagen, „Ummenschlich“ ist. Die Person zeigt die Beziehung, in der sich das Individuum abstrakt als Einzelnes nur sieht, in ihrer Ausdehnung an. Wir glauben, dass Benjamins Theorie der Person in ihrer Radikalität weitgehend unterschätzt wurde, da sie zwischen dem Begriff der Totalität oder Gesamtheit, wie wir sie in verschiedensten Ausprägungen sahen (Hölderlin, Klages, Hegel) und dem Begriff des Einzelnen, des Phänomens bzw. des Individuums, einen unförmigen Zwischenbegriff einführt, der als Vermittlung zwischen Mensch und Gott fungiert. Die Person hat zwar Einzigkeit, sie hat sie aber nicht von sich selbst, wie es das Individuum glauben möchte. Diese Einzigkeit hat sie aber auch nicht einfach auf natürliche Weise, wie es Klages behauptet oder eher hoffte. Diese Einzigkeit, ihr Erscheinungsform des

---

<sup>218</sup> Ebenda, S. 85.



Körpers wie der Natur hat sie „aus dem Umkreis ihrer maximalen Ausdehnung.“<sup>219</sup> Was bedeutet dies aber in Bezug auf den Leib?

Hier können wir uns noch ein letztes Mal die Bestimmungen der Person in der anthropologischen Skizze von oben vor Augen führen, die uns eben zwei Beziehungen aufzeigt, zwischen denen die Person gleitet. Wenn wir uns die Bestimmung des Übermenschlichen ansehen, dann sehen wir, dass damit die Rechtsperson bedeutet ist, die immer Einzigkeit beansprucht, jedoch keinen Leiblichkeit in Anspruch nimmt – die Position der Rechtsperson ist somit einzig, ohne jedoch auf ein bestimmtes Material, auf einen bestimmten Gegenstand angewandt zu sein. Daher ist sie auch begrifflich im Recht nicht vollständig verwirklicht, sondern weil sie im Recht die Differenz zwischen ihrem Begriff (Person) und ihrem Gegenstand (Leib) nicht erkennt, bleibt sie tragisch, sieht sie nicht, wie sie blind agierend gegen bestimmte Naturgewalten kämpft, denen sie als tragisches Opfer nur entsprechen kann. Die Manifestation des Rechts ist in dieser Hinsicht mythisch, wie Benjamin in seinem Text „Zur Kritik der Gewalt“ anmerkt.<sup>220</sup> Wiederum trifft hier dieselbe Logik zu, die wir bereits in Bezug auf das theologisch-politische Fragment und das Leib-Körper-Konzept sehen konnten, nämlich die Unterscheidung zwischen Untergang und Erlösung. Diese Logik zeigt Benjamin auch nicht zufällig mit zwei Textstellen an, wenn er Niobe (Mythos) und den Aufstand Korachs (Altes Testament) ins Rennen führt.<sup>221</sup> Um der Kürze und des Schwerpunktes halber nur kurz darauf zu verweisen, haben wir auch hier wieder dieselbe Bewegung in der göttlichen Gewalt, die die Personen auslöscht, sie aber in einer Welt, von der wir nichts wissen können, außer dass sie sein wird, erneut hervorbringt. Sie löscht den *Gehalt* aller Personen aus, ohne einen Tropfen Blut zu vergießen, während das mythische Recht ihre eigenen Gesetze (der Sprache), ihre starren Begriffe gegen die Bewegung des Lebendigen durchsetzen will, damit aber das gleiche Lebendige reproduziert, das es blutig zerschlagen muss. Soviel zum Übermenschlichen der Sprache in der Person.

Die Frage, die sich bereits jetzt an die Person richten lässt, vonseiten des Rechts, ist jene: wie kommt es, dass das Leibliche, die Natur in ihren rhythmischen Bewegungen der Veränderung, des

---

<sup>219</sup> Ebenda, S. 80.

<sup>220</sup> GS II-1, s. 196f.

<sup>221</sup> Siehe zu einer Interpretation dieser Textstellen Britt, Brian: *Göttliche Gewalt bei Benjamin und in der biblischen Erzählung*, in: Weidner, Daniel: *Profanes Leben. Walter Benjamins Umgang mit der Säkularisierung*. Berlin: Suhrkamp 2010. S. 263-286.

Wandels, der Vergängnis etc. keine Platz im Begriff des Rechts hat? Die Person muss diese Frage beantworten, da sie schließlich die Vermittlung zwischen Leib und Sprache, zwischen Dämon und Recht ist.

Sehen wir uns dazu den Gegenbegriff des Rechts also an, welcher jener des Dämonischen ist. Wie der Begriff des Rechts im oben genannten Zusammenhang seine ausführliche Auslegung bei Benjamin gefunden hat, ist die Perspektive des Dämonischen in dem oben kurz verwiesenen Aufsatz „Goethes Wahlverwandtschaften“ ausgelegt worden. Was die Theorie Klages' wie auch die Schriften Goethes auszeichnet, ist, dass sie eine Art von Zwischenwesen aus Gott und Individuum beschreiben wollen, welches weder nur mit dem bloßen, individuellen Leben zusammenfällt, noch dessen vollkommene Auflösung und Hingabe an Gott aufweisen. Beide aber leugnen dieses wie jenen. Genau das aber macht sie dämonisch, denn sie zeichnen in dieser Abgrenzung eine vollkommen in sich begriffene Bewegung des Lebens, welches Individuum und Gott durchwandert oder unterminiert.

Benjamin gewinnt diesen Begriff des Dämonische in der autobiographischen Beschreibung Goethes, welcher dessen „Erfahrung unfaßbarer Naturzweideutigkeit“<sup>222</sup> als weder menschlich, denn es hatte keinen Verstand, noch göttlich, weil unvernünftig, charakterisierte. Laut Benjamin finden wir die Schicksalsidee hier am Deutlichsten ausgeprägt, die Idee von einem Zusammenhang, der die Ordnung des Sichtbaren in Kontinuität durchwächst, nichts entkommen lässt. Folgen wir dem Verweis auf Goethes „Urworte, orphisch“ in diesem Absatz, um diesem Begriff des Dämons ein wenig Gehalt zu verleihen:

#### Δ A I M Ω N, Dämon<sup>223</sup>

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,  
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,  
Bist alsobald und fort und fort gediehen  
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.  
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,  
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;  
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt  
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

---

<sup>222</sup> GS I-1, S. 150.

<sup>223</sup> Goethe, Johann Wolfgang: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 1: *Gedichte und Epen I*. München: C.H. Beck Verlag 1982. S. 359.

Mit dem bisher Gesagten erschließt sich uns die Bestimmung des Dämonischen auch bei Benjamin, wenn wir der Beschreibung Goethes folgen. Es soll zur Klarheit noch einmal vorausgeschickt werden, dass es sich beim Dämonischen um eine Ordnung des Erscheinens, um eine Schicht der Wahrnehmung handelt, die sich von ihrer begrifflichen Vermittlung in der Person ebenso entfernte, wie es das Recht als Begriffsordnung von seiner geschichtlich-wahrgenommenen Situation macht. Wo der Begriff in der Sprache also der Geschichte ihre Bedeutung entreißen kann, ist eine Entfernung der Sprache im Dämonischen die unerschöpfliche aber unerträgliche Vieldeutigkeit alles Lebendigen. Alles bedeutet alles zur selben Zeit, ohne geschichtliche Einschränkung, ohne historische Differenz. Deshalb stehe auch Planeten und die Sonne in einem Firmament zusammen, wo sie doch ihre Sichtbarkeit begrifflich nur in ihrem sukzessiven Auseinandertreten behaupten könnten. Diese doppelte Bedeutung wird aber gleichzeitig auch als die Logik des Tages erachtet, der ohne Ende und ohne Anfang hervorbringt, der stetes Quellen ohne Grenze und ohne Anhalt ist. Es rührt daher, dass sich das Lebendige hier nach jenen vieldeutigen Zeichen des Allgemeinen ohne begrifflichen Halt entwickelt. Doch nicht Entwicklung ist an dieser Stelle das rechte Wort, sondern Gedeihen, denn keine Bewegung, sondern ein in-sich-Kreisen wird beschrieben. Alles bekommt, ohne Hierarchie und ohne Gliederung, denselben Anteil an der Wahrnehmung. Benjamin nennt diese überbordende und erdrückende Bedeutungslast die „gestaltlose Panarchie des natürlichen Lebens,“ welche „die mythische Menschheit mit Angst“<sup>224</sup> erkaufte. Denn während im Recht noch die ständige Gegenwart des Begriffs gegen die Bewegung der Wahrnehmung sich blutig behauptete, indem es mythisch strafte, kann nun von Gegenwart keine Rede mehr sein. Im Dämon hat die Wahrnehmung der Zeit sich in die Omnipräsenz aller Bedeutungen umgewandelt. Die geprägte Form, von der Goethe spricht, ist immer auch die prägende. Keine Flucht ist möglich, keine Distanz zur Wahrnehmung durch den Begriff geschaffen und dadurch wird der Mensch zur Pflanze, die Pflanze zum Stein und der Stein zur Eidechse. Es gibt hier keine Leiblichkeit mehr, die noch im strengen Sinne individuell wäre. Das gibt dem Dämonischen Macht über das einzelne Individuum, doch erkaufte er diese Potenz mit seiner Handlungsunfähigkeit. Ständig überwältigt von den neu auftauchenden Bedeutungen, welche jedes Ding annehmen kann, ist der Dämon getriebener seiner selbst und die Prophetin Sibylle, die im Gedicht Erwähnung findet, trifft die Beschreibung umso genauer, weil sie in der Antike deswegen

---

<sup>224</sup> GS I-1, S. 151.

bekannt war, weil sie Prophezeiungen ohne Vorankündigung und ohne darum gebeten zu werden dem Einzelnen ausspricht. Solcherart ist jedes Ding für den Dämon, jeder Zusammenhang bedeutet alles, findet seine Bestätigung in der Wahrnehmung des nächsten und so fort ins Zeitlose. Dieses Zeitlose formuliert Benjamin als das Symbolische, welches die unendliche Bewegung lebendiger Bedeutung vorgibt. Diese Bewegung des Versenken in der Unendlichkeit des bedeutenden Lebens nennt Benjamin auch Schicksal.<sup>225</sup> Ihr zu folgen wird aber zum Delirium der Wahrnehmung, sie im Begriff darzustellen „lässt das Schicksal in Wahnsinn münden.“<sup>226</sup>

Was Benjamin hier mit Goethe beschreibt, ist der schmale Grat zur Schizophrenie, mit welcher jede fühlende Person immer im Kontakt steht, zu welcher aber nur mittels eines minimalen begrifflichen Rahmens ein lebendiges Verhältnis zu unterhalten ist. Das Herausragende am Begriff des Dämons ist es aber in der Theorie Benjamins, dass er eine wahrnehmende, nicht um das Individuum zentrierte Beziehung zu den Dingen unterhält. Der Wert einer solchen Erkenntnis kann kaum überschätzt werden. Denn wo der Leib auf der Ebene des Individuums bloß das Ausgeschlossene war, welches nur als Außengrenze des Wahrnehmbaren fungierte, ohne als Medium der Wahrnehmung erkannt zu werden, kommt mit dem Dämonischen im Menschen eine Beziehung ins Spiel, die neue Formen des Mensch-Natur-Verhältnisses eröffnet. Der Mensch verlässt das Zentrum der Wahrnehmung, ist nicht mehr auf den Punkt angewiesen, in dem die verschiedenen Wahrnehmungsarten (Sehen, Tasten, Hören, etc.) in einem konstruierten Zentrum (Individuum) zusammenlaufen, sondern gleitet als Bedeutung selbst in den Dingen, ist erst dieses Ding, dann jenes. Die Angst, von der wir sprachen, ist jene dunkle Ahnung, dass dieser Zustand begrenzt wird. Begrenzt aber nicht durch eine ihr bekannte Macht, da wir im Gedicht selbst sahen, dass keine Macht dem Dämonischen in seiner Perspektive äußerlich ist. Wird die Macht aber unbekannt oder vielmehr noch *unbenennbar*, so zeigten wir bereits, dann ist sie mythisch. Um ein Wort von Hölderlin auch in diesem Zusammenhang zu erwähnen, dass sich mit den Überlegungen Benjamins sehr gut verbinden lässt, sei dessen Notiz über den Begriff der Strafe im mythischen Zusammenhang genannt: „Es scheint als wäre die Nemesis der Alten nicht sowohl um ihrer Fruchtbarkeit als um ihres geheimnisvollen Ursprungs willen als eine Tochter der Nacht dargestellt

---

<sup>225</sup> GS VI, S. 81.

<sup>226</sup> Op.cit.

worden. “<sup>227</sup> Wie das mythische Recht für die Opfer blind ist, so ist es die mythische Wahrnehmung für ihre Strafe. Die Ordnung des Dämonischen ist schließlich, wie wir andeuten, eine vollkommene Ordnung des Sichtbaren.<sup>228</sup> Sie ist aus diesem Grund alleinstehend bezüglich ihrer Bewegung an den Grenzen des Leibes, ist entscheidend, um die Grenze zur Sprachlosigkeit zu erkunden. Nichtsdestotrotz ist es genau diese Sprachlosigkeit, die jedes Wort zur Strafe, jeden Begriff zu Verhängnis werden lässt. Warum? Weil jede feste Bestimmung einem radikalen, gewalttätigen Einbruch auf der Bahn des Schicksals gleichkommt bzw. eines immer und notwendig überraschenden Abbruchs seiner ziellosen, weil begriffslosen Bewegung. Die Ahnung von der drohenden Strafe – die Angst – ist in das Dämonische eingelassen, da es keinen Begriff kennt, dennoch aber nur durch seine Vermittlung erst leiblich sich von der unmittelbaren Natur abzulösen vermochte. Das Dämonische weiß also von der Sprache, doch nur als dessen schattenhaftes Nicht-Wissen, welchem es zu entfliehen versucht.

Denn im Dämonischen wird, wie wir hatten es erwähnt, die Sprache verleugnet und eine Einheit mit der Natur, dem Leben in seiner Ganzheit *fingiert*, ist sie doch wahrlich immer schon im Leib begrifflich vermittelt und daher bloße Ortslosigkeit in der Welt, nicht aber in einer vermeintlich totalen Vitalität weltlos-unbegrifflich. Indem sich die Person ohne Recht – und nichts anderes ist das Dämonische – dünkt, in den Dingen selbst aufzugehen, keiner Ortsbestimmung und keinen begrifflichen Fesseln zu unterliegen, verleugnet sie die Macht der Bestimmung, die in ihm selbst und in der Sprache als das schöpferische Prinzip wirkt. Denn nur in der Sprache kann die Bedeutung aufbewahrt, kann sie als Geschichte eingefroren werden, indem ihre virtuelle Ganzheit abgeschritten *und* begrenzt wird. Die Begrenzung aber ist der Sprache mitgegeben, indem sie Begriff ist, der Begriff aber wiederum einen Gegenstand braucht. Begriff und Gegenstand bedingen sich also gegenseitig, weil der Gegenstand der Inhalt, der Begriff die Form gibt, sie aber geschichtlich nur in der Gestalt ihre Einzigartigkeit bewahren, also dort, wo Form und Inhalt sich unauflöslich durchdringen.

## Mythos

---

<sup>227</sup> Hölderlin, *Werke*, S. 595.

<sup>228</sup> Auch im Aufsatz „Schicksal und Charakter“ streicht Benjamin diese Logik heraus, insbesondere GS II-1, S. 175. Das sich vielerlei Anliegen und eine Engführung dieses Aufsatzes mit dem Goethe-Text geboten ist, sagt Benjamin selbst in einem Brief an Hofmannsthal vom Januar 1924, wo er schreibt, dass er den Intention des genannten Aufsatzes im Goethe-Aufsatz „in Exkursen zu begehen“ versuchte. (*Briefe I*, S. 330)

Dämonisches	Recht
Gegenstand	Begriff
Empirische Unendlichkeit (Natur)	Logische Unendlichkeit (Begriff des Begriffs)
Vieldeutiger Inhalt ohne Form	Einheitliche Form ohne Inhalt
Differenzlos (Kontinuität)	Differenz-in-sich (Sukzession)
Blindheit gegenüber der geschichtlichen Einheit	Blindheit gegenüber der Vielfalt des Lebendigen
Geschichtlich-ewige Gegenwart	Geschichtlich-ewige Vergangenheit
<b>Person</b>	
<b>Wort</b>	

Zusammenfassend können wir nun die weitreichenden Konsequenzen ziehen, die Benjamin mit dem Begriff der *Person* zeitigte. Als Grenzbegriff zwischen Wahrnehmung und Begriff hat die Person einen Gegenstand in der Wahrnehmung, doch der Gegenstand entgleitet, entschwindet, bleibt in seiner lebendigen Bewegungen nicht fixierbar. Die Person hat aber auch die Benennung, Anteil am Namen, den Begriff. Sie scheidet kraft des Begriffs die Vielheit in der wahnsinnigen Naturgewalt, gibt Form den unförmig sich hervorbringenden Erscheinungen. Seinerseits ist der Begriff im Recht das zur Absolutheit erhobene Prinzip der bestimmten Negation, welches uneingeschränkt in der dreifachen Bewegungen von Bestimmung – Negation – Bestimmung, in Sukzession und schlechter Unendlichkeit also sich fortpflanzt. Wie wir wissen, findet diese Sukzession bei Hegel in der Vernunft ihre Weiterführung, indem sich diese Ordnung des formdeterminierten Zusammenhanges als Einheit des Subjekts aufhebt.<sup>229</sup> Diese „Entweltlichung“ der Vernunft bei Hegel macht Benjamin nicht mit, indem er die Verwirklichung dieser Ordnung, der Rechtsordnung, mit der irdischen Natur konfrontieren lässt, statt einer idealistischen also eine *materialistische Negation des Rechts* vollzieht. Erst an dieser Stelle wird auch unsere Kritik an Habermas, die wir im Zwischenteil formulierten, bis auf den Grund durchsichtig. Bei Habermas wird nämlich die Perspektivität der Stimmen, der möglichen Gesprächspartner, durch die sprachlich in sich reflektierte Vernunft garantiert. So sagt Habermas schließlich, dass „die Einheit der Vernunft allein in der Vielfalt ihrer Stimmen vernehmbar bleibt [...]“. <sup>230</sup> Grundsätzlich möchte man kaum widersprechen, doch betrachtet man, vor allem mit den nun durch Benjamin vorbereiteten

<sup>229</sup> Siehe auch die Reflexionslogik bei Hegel.

<sup>230</sup> Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken – philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992. S. 155.

Unterscheidungen, etwas genauer, was sich hier abspielt, so ist Vorsicht geboten. Wenn Habermas nämlich aufgrund sprachlicher Grundlagen, wir möchten sie mit Benjamin die Sphäre des Rechts nennen, die Synthesis einer prozessualen Vernunft, welche sich durch die gezeigte bestimmte Negation fortpflanzt, in einem übergeordneten Zusammenhang aufheben will, so wird er idealistisch, Pragmatismus hin oder her. In unserem Kontext wird dies besonders relevant, wenn wir seine berühmte Unterscheidung zwischen „System und Lebenswelt“ aufgreifen.

Bereits zwei Indizien lassen sich für eine solche idealistische Operation der Vernunft aufweisen. So spricht er von der Lebenswelt durchwegs als „vortheoretisches Wissen von Angehörigen.“<sup>231</sup> Wir übersetzen die Lebenswelt als die Welt der Wahrnehmung, welche immer schon Wissen gewesen sein wird = Vortheoretisch. Dem fügt er die „Idealisierung“ einer „kollektiv geteilten homogenen Lebenswelt“ hinzu.<sup>232</sup> Die Wandlungsvorgänge dieser Lebenswelt sind zwar nicht bekannt, können jedoch bewusst gemacht werden, indem die sprachlich in ihr immer schon realisierten Grundlagen in einem Prozess der kommunikativen Rationalität, gewissermaßen als Vermessung der lebensweltlichen Grundlagen in der Ordnung des Begriffes vollzogen wird. Dadurch aber, weil durch sprachpragmatische Ansätze gezeigt wird, dass Verständigung einen prozessualen Charakter von Rechtswegen her hat, kann das Recht nur blind gegenüber der Autonomie der Natur in ihrer Auseinandersetzung, ihrer Innervation mit der Wahrnehmungswelt des Menschen sein. Die Vernunft garantiert somit bei Habermas nicht, dass ein Ziel verwirklicht wird, denn es ist der Prozess der Rationalität, welcher ausschlaggebend ist. Wenn aber das Ziel nur fiktiv oder imaginär, in jedem Fall aber Idee bleibt, was geschieht dann in der Ordnung des Begriffes – dialektisch gedacht?

Wir konnten mit Benjamin sehen, dass die begriffliche Ordnung des Rechts ihre Momente der Differenz, das Zerteilende und Auseinandertreibende des Begriffes in sich, zu einer rigiden Ordnung führt, die gewalttätig gegen das Lebendige, hier gegen die Lebenswelt voranschreitet. Dieser Blindheit hatten wir eine Eigendynamik der Natur gegenüber gestellt, welche immer nur historisch, technisch, künstlerisch und sprachlich, nicht aber im vollen Sinne begrifflich *erfahren* werden kann. Wir sahen auch das Chaos, welches sich in der Wahrnehmung ausdrückt, wenn dieser jeglicher Begriff fehlt.

---

<sup>231</sup> Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zweiter Band: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988. S. 229.

<sup>232</sup> Ebenda, S. 234.

Habermas dagegen riegelt seine Theorie vollkommen von jeglicher Erfahrung ab und das macht sie auch so wirkungslos *in der Praxis*. Denn wenn die Lebenswelt nur eine noch zu theoretisierende Sphäre ist, wenn in ihr keine eigenständige, natürliche Bewegung eingeschrieben werden kann, welche das Recht unterbricht und Raum für eine neue Vielfalt von Inhalten macht, die wiederum das Recht als ihre Form für eine Rekonfiguration öffnen, dann kann die Vielheit nicht in einer irdischen Welt garantiert werden. Daher löst sich die begriffliche Vielheit der Stimmen auch in der intersubjektiven Vernunft auf, jedoch nicht, um eine mit der Erfahrung neu zu verortende Beziehung zur Welt zu kreieren, sondern um Vielheit dieser *kommenden Vernunft* zu sein. Diese Vernunft macht alles begriffliche *potentiell* vernünftig, jegliche persönliche Erfahrung aber *aktuell* stumm. Konsequenterweise spricht Habermas auch von der in den modernen Gesellschaften induzierten „Kolonialisierung“<sup>233</sup> der Lebenswelt, deren Auftauchen eine „Lebensweltpathologie“ zur Aufgabe der Soziologie macht.<sup>234</sup> Dass die Natur eine Einzigartigkeit behauptet, der Begriff daher ihr, nicht aber einer überbegrifflichen Vernunft, seine Treue wahren muss, kommt ihm nicht in den Sinn. Erfahrung ist versprachlichte Identifikation mit einer kommunikativen Ordnung, welche ihre eigene Konstitution mit der Herabsetzung der Natur zu einem ihr äußerlichen Residuum erkaufte, folglich nichts mehr der Erfahrung gegenüber formulieren kann. Es wundert nicht, dass der Fortschritt der kommunikativen Rationalität im modernen Rechtsstaat nach einigen Jahren von der Barbarei an seinem Horizont begleitet wird.

Wiederum handelt es sich, wie wir zeigten es oben, um eine Frage der Sichtbarkeit zum einen, um eine Frage der Zusammenführung zwischen Begriff und Gegenstand auf der anderen. Während letztere durch die Bestimmung der Personen bei Benjamin beantwortbar wird, findet erstere in der Analyse der Wahrnehmung, in den Veränderungen dessen, was der Mensch leiblich ist, ihre Aufhellung. Bei Habermas aber fehlt beides und die idealistisch-prozessuale Vernunft überlebt somit alle Schwankungen in der Gegenstandswelt, da sie schließlich keine historische Vermittlung kennt.<sup>235</sup>

---

<sup>233</sup> Ebenda, S. 293.

<sup>234</sup> Op.cit.

<sup>235</sup> Diese These bestätigt sich auch darin, dass nach circa 30 Jahren die Nachfolger Habermas in der Frankfurter Schule noch über die Kolonialisierung der Lebenswelt diskutieren, als wäre sie etwas geschichtsloses und vollkommen von der Situiertheit der theoretischen Perspektive zu trennendes. Während Honneth und Forst diese „Idee“ nicht „unproduktiv“ finden, stellt zumindest Rahel Jaeggi die Frage nach der Legitimation dieser Zweiteilung. Für das Interview, siehe [http://www.polar-zeitschrift.de/polar\\_02.php?id=93#93](http://www.polar-zeitschrift.de/polar_02.php?id=93#93) [letzter Zugriff: 22.5.2017, 9:52]; für eine ausführlichere Kritik an Habermas und ihren Gegenvorschlag, siehe Jaeggi, Rahel: *Kritik*



### *Streuung und Einheit in der Erfahrung*

Zurück aber zum Begriff der Person, welche sowohl die höchste wie auch die umfangreichste irdische Erfahrung des Subjekts ist. Sie ist die Höchste, weil sie an der Unendlichkeit des in sich reflektierenden Begriff teilhat, welcher sich im Recht als der mythischen Form der Sprache findet. Sie ist die weiteste, weil sie kraft des Dämonischen das Lebende und Unlebendige der Natur bedeuten, in eine Erfahrung der Grenze mit ihr treten kann, welche die Grenze des Sprache und die volle Kraft des Lebens jenseits dieser Grenze als ihr Kraftfeld verortet. Den rechtlichen Titel der Person kann praktisch jeder Gegenstand tragen und es es bezeichnend, dass man im modernen Recht von einer juristischen Person bezüglich mancher kapitalistischer Unternehmen spricht. Der Leib und die Wahrnehmung *im Menschen* garantiert aber erst, dass der Begriff der Person nicht nur jedem Gegenstand zukommen *kann*, sondern dass er *mindestens einem* Gegenstand in der Gegenwart zukommt. Kann diese minimale logische Bedingung nicht erfüllt werden, so fällt die Person wieder in die doppelte Ordnung des Mythos (Dämonisches/Recht) auseinander.

Wir sagten, dass die Person ihr Zentrum von ihrer maximalen Ausdehnung her erhält. Darum ist sie auch der umfangreichste irdische Begriff des Menschen. Freilich deckt sich in dieser Bestimmung die Person nicht mehr mit dem Individuum, da die Person lebendiger Vektor der Sprache ist, der das einzelne Individuum zurücklässt, eigentlich aber übersteigt. Weil die sinnliche Natur des Menschen, welche in dem dialektischen Verhältnis zwischen Leib und Körper hervortritt, die Gesamtheit ihrer historischen Erscheinungen zu einem gegebenen Zeitpunkt der Geschichte mit unendlicher Geschwindigkeit, als Durchzucken aller Glieder der Menschheit, erfassen kann, gibt es überhaupt erst geschichtliche Gleichzeitigkeit. Dieser „Blitz der Erkenntnis“ ist eine wahrnehmender, der in seinem „Jetzt der Erkennbarkeit“, als ein in seiner Einzigartigkeit erfasster geschichtlicher Moment, eine Forderung an den erkennenden Menschen stellt – nämlich dass er die von Spannung geladene Physis, welche auch jene des Menschen ist, durch den Begriff als ihre dialektische Erfüllung zum Untergang führt. Wir wiederholen: Die Geschichte als die Gesamtheit wahrgenommener Gegenständlichkeit in einer Gegenwart geht durch die Erkenntnis im Begriff unter. Sie tut dies, weil die Wahrnehmung im strengen Sinn keinen Gegenstand mehr *hat*, weil sie *als* Gegenstand, begrenzt durch ihren Begriff, aus dem Geschichtsverlauf herausgebrochen wird. Mit diesem Herausbrechen oder Begrenzen der Ununterscheidbarkeit des Lebendigen in ihrer Kontinuität bestimmt sich sodann die unendliche Bedeutung *ihrer* Geschichte, welche im Begriff

---

*von Lebensformen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014. Insbesondere S. 18-51.

aber aufersteht, in eine intensive Unendlichkeit überführt wird.

Wenn nun die Person entscheidend ist, dann deshalb, weil sie alles im Lebendigen bedeuten kann und im Lebendigen selbst nur das Medium ist, oder, wie Benjamin es sagt, die Maske, „das, wohindurch es hallt.“<sup>236</sup> Wir wissen bereits, was es ist, das die Person zum sprechen bringt: die Aufgabe der Übersetzung der aktuellen Wahrnehmungsschichten in die ihren begrifflich vermittelten Ausdruck. Die Veränderung der Wahrnehmung, welche, wie wir sahen, die Veränderung der Natur des Menschen miteinschließt, ist aber nicht eine solche, die einfach neue Gegenstände erschafft, wie es in einer bestimmten Kantlektüre der Fall wäre. Was sich in der Wahrnehmung verändert, ist die jeweilige Schicht der Natur, welche an die Oberfläche, in die Ordnung der Sichtbarkeit drängt. Taucht eine neue Schicht von Gegenständlichkeit aus der lebendigen Natur auf, so sinken gleichzeitig andere Schichten zurück in diese. Die Theorie des Vergessens hat hier anzusetzen, denn die Gegenstände der Wahrnehmung gehen schließlich nicht verloren, sondern werden entstellt, unkenntlich gemacht. Wenn daher in der Geschichte oftmals sinnlose oder abnormale Gegenstände auftauchen, dann sind diese ein Problem für die jeweilige Geschichtsschreibung, nicht aber ein solches der Wahrnehmung, denn „Wahrnehmungen [...] können nicht wahr oder falsch sein, sondern sind problematisch nur hinsichtlich der Zuständigkeit ihres Bedeutungsgehalts. Das System solcher möglichen Zuständigkeiten überhaupt ist die Natur des Menschen.“<sup>237</sup>

Die Zuständigkeit betrifft eben genau diese begriffliche Bestimmung der Wahrnehmungsschicht, die im leiblichen Verhältnis zur Natur ihre historische Erscheinung hatte oder hat. Nicht umsonst versucht Benjamin in den frühen Passagenentwürfen die Zeitwahrnehmung der Sukzession in eine Raumwahrnehmung der *superposition*, der Überdeckung oder Überlagerung zu überführen.<sup>238</sup> Gleichzeitigkeit der Schichten der Wahrnehmung, jedoch unterschiedlich geschichtet, wird nun zum Begriff der Geschichte. Die Zeit hat keinen linearen Sinn mehr und es treten „an ihrer statt politisch-theologische Kategorien zu tage. Und erst unter diesen Kategorien, die den Fluß des Geschehens erstarren lassen, bildet sich in dessen Innerem als kristallinische Konstellation Geschichte.“<sup>239</sup>

---

<sup>236</sup> GS II-1, S. 347.

<sup>237</sup> GS VI, S. 85.

<sup>238</sup> Vgl. GS V-II, S. 1023.

<sup>239</sup> Op.cit.

Die Erlösung von ihrer falschen Zeit ist, wie wir gegen die herkömmliche Auslegung Benjamins behauptet haben, die Realisierung des Glücks, denn diese bricht die Beziehung auf die Zukunft ab, um sich direkt der Tiefe beziehungsweise dem Innern ihrer Gegenwart zuzuwenden. Was aber im theologisch-politischen Fragment bereits angemerkt wurde, ist jene Ordnung, die nach dieser Erlösung/Untergang/Wiederherstellung im Glück zum Vorschein kommt: die geschichtliche Welt als Geschichte der Offenbarung. Die Offenbarung ist in diesem von uns herausgearbeiteten Verständnis folgendermaßen zu formulieren: die Zeit der Vervollständigung. Diese Zeit der Vervollständigung ist keine sukzessive Vollendung, sondern eine synchrone Vollständigkeit, aktuelle Unendlichkeit. Wir haben deshalb auf die Wichtigkeit der jüdischen Theologie am Anfang hingewiesen, weil sie eine der wenigen Quellen der Geschichtsschreibung ist, die eine solche unendliche Gleichzeitigkeit in empirisch-unendlicher Tiefe *und* in logisch-abgeschlossener Totalität denken lassen. Die Offenbarung ist die unendliche Erneuerung der aktuellen Erscheinungen der Natur aus ihrem Ursprung in Gott. Ihre Lesbarkeit ist aber nur durch die begriffliche Vermittlung der Wahrnehmung des Menschen, die sprachliche Darstellung zu haben.

Dieser Schnittpunkt zwischen Wahrnehmung und Sprache ist eben jene Position der Person. Darum hat Benjamin sich auch so vielen einzelnen Personen, nicht aber einzelnen Individuen gewidmet. Denn in der Einzelexistenz, im bloß faktischen Dasein des Menschen als Individuum gibt es nichts zu holen, außer die Erkenntnis, das anderswo gesucht werden muss. Die Person dagegen wandelt in den historischen Erscheinungen und gruppiert diese in ihrer Tätigkeit. Sie ist nicht mehr menschlich, weil sie dessen Ordnung zugunsten des Lebendigen verlassen hat, sie ist aber nicht göttlich, denn ihr Wort ist nicht schaffend, sondern vollendend. Gott alleine ist es, der erlöst.

Die Person ist aber dennoch Singularität, denn sie ist es, welche von Gott ihr Siegel bekommen hat. Historisch ist sie daher das Medium, in welchem sich die Geschichte darstellt. Wir sprachen vom Siegel bereits, in der Person aber wird sie anschaulich, bis sie durch Gott von ihrer Funktion des Darstellens erlöst wird. Die Person geht im Leib schließlich unter, in der Gerechtigkeit erhebt sie auf. Bis zu diesem Moment aber bleibt sie am Rande des Mythos gefangen – in ihr waltet die göttliche Gewalt als Siegel, welches die Natur begrenzt und den Begriff öffnet.<sup>240</sup>

Das Eingangszitat fasste bereits diese Konstellation aufs Genaueste zusammen. Denn die Person geht über das Lebendige hinaus, um ihm die Erlösung in Aussicht zu stellen. Sie tut dies in ihrer

---

<sup>240</sup> GS II-1, S. 203.

Tätigkeit des Begriffs, sie kann dies aber nur in ihrer Verbundenheit mit der Natur. Die profane Geschichte ist nur als profane, nicht mehr metaphysisch leere und linear fortschreitende Geschichte zu schreiben, wenn der Mensch seiner kreativen Macht inne wird. Der Begriff der Person ist diese doppelte Bezugnahme, die die lebende Kreativität mit seiner Geschichte der Vollendung zusammenführen lässt. Wenn der Messias das Siegel der Person ist, dann ist die Person jene Instanz, die das Kommen des Messias in der Ordnung der profanen Offenbarung ausdrückt. Sigrid Weigels Kennzeichnung für die Philosophie Benjamins als „invertierter Messianismus“<sup>241</sup> erhält nur hier, im Begriff der Person, die notwendige Konkretion. Wir, die wir nicht *aus der Perspektive der Wahrheit in Gott* über etwas sprechen können (da in dieser Ordnung die Differenzen aufhören, Sinn zu haben), können immer nur *über* Dinge sprechen. Das Individuum spricht über die Dinge als seine begriffliche Entgegensetzung. Die Person spricht über den Dingen und mit den Dingen, ist als profanes Medium der historischen Gestalt sein Ausdruck, das inverse Siegel Gottes als Zeichen seiner Einheit in der Wahrheit.

---

<sup>241</sup> Weigel, *Kreatur, Heiliges, Bilder*, S. 172.

### Teil 3: das Ziel

*Irgendeine Sache die man schreibt um sie herzuzeigen zu schreiben beginnen; irgendwie diese Sache die man schreibt um sie herzuzeigen die zu schreiben man begonnen hat zu schreiben fortfahren; irgendwie diese Sache die man schreibt um sie herzuzeigen die zu schreiben man begonnen hat und fortfuhr zu Ende bringen und herzeigen (sie geschrieben haben und herzeigen); irgendeine Sache die man schreibt um sie herzuzeigen zu schreiben beginnen.*

Ernst Jandl<sup>242</sup>

Wie das Frühe oftmals das Späte vorwegnimmt, umgekehrt aber erst das Späte das Zuvorgekommene in vollem, zumindest aber größerem Licht erstehen lässt, so haben wir auch bei Benjamin zeigen können, wie sehr viele Motive von größter Bedeutung für sein Werk in den früheren Perioden seines intellektuellen Schaffens abgefasst wurden. Wie Überlegungen ihre Kreisbahn vorzeichnen, die man als durch viele Jahre getrennter Leser in einem Überflug zusammenführt, aufbricht und Übersetzungen für diesen oder jenen Terminus anbietet. Was wir mit dem ersten Teil der vorliegenden Arbeit aber zeigen wollten, ist, dass es keinen apriorischen Grund gibt, das Werk Benjamins ihrem philosophischen Gehalt nach chronologisch abrollen zu lassen. Wir wollten vielmehr noch zeigen, dass gerade die behandelte Philosophie dieses Vorurteil am Schärfsten aus der philosophischen Betrachtung auszuschneiden trachtet. Wie wir aber auch hinzufügten, ist das Gegenteil der Chronologie nicht das Chaos, sondern intensive Bedeutung. Intensivste Bedeutung betrifft in diesem Sinn nicht mehr *das* Werk, welches in den Texten zurücktritt, bis es nur noch eine vage Richtschnur bildet, an welcher sich zu orientieren in bestimmten Fällen geboten, in den meisten Fällen aber dem eigentlichen Vorhaben zuwiderlaufend ist. Intensivste Bedeutung betrifft den Begriff – jeden einzelnen philosophisch zu behandelnden Begriff bei Benjamin. Wir konnten sehen, dass keiner dieser Begriff für sich alleine stehen kann, sondern auf anderen verweist, sich in bestimmte Anordnungen bringt und Zusammenhänge eröffnet, die durch eine Lesart, welche eine lineare Entwicklung unterlegt, oftmals verstellt oder verdeckt wird.

Darum musste aber auch das Kommentar am einzelnen Text eine unpassende Form werden, die den Inhalt wiederum nicht freizugeben mag, weil sie ihn vereinzelt, ohne seine Beziehung zu

---

<sup>242</sup> Jandl, Ernst: *Ich mit Umwelt*, in: ders: *Mein Gedicht und sein Autor. Statements, Reden, Vorträge*. Werke in 6 Bänden. Band 6. München: Luchterhand 2016. S. 65f.

berücksichtigen, die er mit anderen Texten, Notizen und Schriften unterhält.

Die Problematik einer Lektüre Benjamins, die seine Philosophie in der Darstellung selbst berücksichtigt, führte uns konsequent zur Frage, wie sich die Darstellung eines geschichtlichen Gegenstandes in dieser Philosophie gebiert. Die Frage also, ob wir eine solche Lektüre, getragen vom Spiel der Kräfte, die aus der Bewegung der Begriffe, aus der Wahrnehmung von Ähnlichkeiten in den figurativen Anordnungen der Gegenstände hervorgebracht werden, ihre Ernsthaftigkeit vor dem historischen Gegenstand behaupten, sich selbst über ihre Anordnung Rechenschaft geben können. Dazu stiegen wir von der anfänglichen Betrachtung des Werkes und einer Periode in die Schriften, dort aber in die Texte hinab. Dort einmal angelangt, konnten wir eine Theorie ausdeuten, die uns unser Vorgehen verständlich machte, uns der Bewegung, die keinen vorgegebenen Bahnen im strengen Sinne folgte, vergewissern. Unsere Lektüre war nicht nur Wiedergabe, sondern war auch durch die Ausmessung hin zu ihrer Ganzheit gezeichnet. Wenn daher späte Texte in die frühen hineinragten, dann nicht aus Willkür oder Fahrlässigkeit, sondern aus der inneren Notwendigkeit dieser Philosophie. Schließlich kritisierten wir doch, dass man Benjamin so behandelt, als ob wir seine späten Werke nicht kannten, weil wir darin eine seltsame Zerstückelung des Lebenswerks sahen, dass zwar nicht unbedingt verwerflich, jedoch aber begrifflich gewaltsam sein kann – meistens auch ist. Eine Störung dieser begrifflich reinen Rekonstruktion eines Teilwerks in seiner Ganzheit schien uns durch sogenannte anachronistische Zitate erforderlich, um den mythischen Schein der Schriften aufzubrechen.

Wir wollten dieses Vorgehen theoretisch fundieren und es führte uns dieses Anliegen weiter zu einer Darstellung dessen, was wir als die Ideenlehre bei Benjamin vorstellig machten. Wir konnten dadurch auf der einen Seite das Objektive, die Idee oder die Monade, so rekapitulieren, wie Benjamin uns dies gestattete. Gleichzeitig wurde diese Ideenlehre auch so dargestellt, dass ihre geschichtliche Einordnung nicht in einer vollkommen abgetrennten Welt geschah. Dieses Zitieren der Ideenlehre machten wir somit zum Anfang oder zur Pforte, indem wir in unserem Vorgehen dem folgten, was wir danach erst, nach Eintritt, begrifflich zu fassen bekamen.

Im Weiteren stellten sich die zwei Ordnungen, die geschichtliche Offenheit und die logische Totalität, als eine nicht zu überbrückende Schwierigkeit dar, die wir in unserem Zwischenteil thematisch machen konnten. Dort zeigten wir, dass es keiner Brücke bedarf, um von der Logik in die Geschichte überzugehen, sondern, dass der Abgrund und die Konstruktion im dialektischen Bild

bereits alles beinhaltet, was die Ordnung der Geschichte von der Ordnung der Logik trennt. Die Engführung der Darstellung mit mathematischen Mitteln diene auch dazu, die Präzision der Geschichtsphilosophie erhellen zu können, denn der Vorwurf der intellektuellen Eigenwilligkeit in Bezug auf die Geschichte taucht immer wieder auf und ist damals wie heute als gewolltes Unverständnis vonseiten des Kritikers zu bezeichnen. Die Aufgabe des Verstehens fällt folglich auf die Kritiker zurück, die nun eine konkrete Frage stellen müssen, ehe sie mit pauschalisierenden Plattitüden dieser Philosophie entsagen können.

Wie dem auch sei, das Problem der objektiven Interpretation der geschichtlichen Welt führte uns von einer radikalen Methode der Geschichtsphilosophie, die in Teil 1, Kapitel 2, abgehandelt wurde, zu ihrer subjektiven Seite, welche durch das dialektische Bild im Begriff der Erfahrung zu verorten ist. Teil 2 widmete sich ausführlichst dieser Sphäre.

Vom ersten Teil noch mit der Logik der Schriftauslegung vertraut, konnten wir unsere Sache an einem bestimmten Punkt festmachen, welche das oft kommentierte *theologisch-politische Fragment* war. In einem kurzen Überflug und einer längeren Kritik der gängigen Kommentare, wollten wir die verschiedenen Mängel, die wir zu finden vermeinten, durch eine kontrastierende Lektüre einzelner Texte im Umkreis dieses Textes vorschlagen. Die jeweiligen Texte sind jedoch nicht chronologisch auf das Fragment bezogen, sondern wir folgten den Begriffen, die im Fragment ohnehin bloß angedeutet waren, um einzelne Gedanken, manche Zusammenhänge und vor allem ein thematisches Gebiet zu erschließen, welches durch die meisten Lektüren überschattet wurde. Diese Thema war jenes der Leiblichkeit oder der Wahrnehmung.

Im ausführlichen Darstellen der Kategorien der Wahrnehmung, in welchem wir über weite Strecken der von Benjamin angefertigten Skizze folgten, konnten wir nicht nur die lange fragwürdig gebliebenen Begriffe des Untergangs und der Auferstehung verständlicher machen. Wir konnten darüber hinaus die dialektischen Bewegungen, welche die Wahrnehmung in ihrer Dialektik aus Körper und Leib (Natur der Phänomene), wie auch die Dialektik, die sich aus Recht und Sprache (Begriff des Begriffs) ergab, aufzeigen. Nachdem diese Dialektik nun freigelegt war, wurde es möglich, dem Begriff des Mythos einen philosophischen reicheren Gehalt zu geben. Als Errungenschaft aber – selbst wenn es die einzige bliebe – sehen wir die Herausstreichung des Begriffs der Person, der für die Philosophie Benjamins und darüber hinaus für die heutige Philosophie einen analytisch wertvollen Beitrag leisten kann.

Doch mit unserer Beschreibung überrollten wir den Leser sicherlich. Das hastige Aufklotzieren

von Erkenntnissen bekommt so schnell den Anschein, anstatt Einsichten zu liefern, den Leser überzeugen zu wollen. „Überzeugen ist unfruchtbar.“<sup>243</sup>

Der aufmerksame Leser erinnert sich: wir sagten, die provisorische Beschreibung des Körpers in Benjamins Werk ließe einige Fragen offen. Nun taten wir so, als ob die Dialektik der Wahrnehmung bereits problemlos abliefe. Wir sind es schuldig geblieben, was wir als eine der zentralen Veränderungen erachten, nämlich das gleichzeitige Verstummen des Körpers in der Philosophie Benjamins, wie auch das Verstummen Benjamins in Bezug auf den Körper. Als drittes, um den Anforderungen auch entsprechen zu können, gilt uns auch noch die biographische Beschreibung Adornos, wonach Benjamin so wirkte, als hätte er keinen Körper.<sup>244</sup> Denn tatsächlich lässt sich eine ungeheure Tiefe in Bezug auf das Verstummen des Körpers finden, welche in einem Augenblick die verschiedenen Ebenen Menschenleben – Werk – Begriff durchschlägt und sie in diesem Moment auffängt. Wir wollen auf diesen Blitz der Erkenntnis noch eingehen, eher wir die Arbeit abschließen.

Bis zum Trauerspielbuch, und soweit wagten wir uns vor, wenn es um das Verhältnis von Leben und Natur galt, spielt die Verbindung zwischen dem Körper und der messianischen Natur eine entscheidende Rolle in der Architektur der Dialektik bei Benjamin. Immer wieder und ohne auf eine endgültige Bestimmung zu kommen, griff er den Körper auf und versuchte ihn, als Grenze zur Natur, als das Natürliche am Menschen, mit dem er eine Verbindung zur Erde hat, herzustellen. Soweit zeigten wir dies im zweiten Teil der Arbeit an. Dass sich die Frage aufdrängte, nicht nur aus begriffslogischen Gründen, sondern auch aufgrund der Erfahrung, wird für ihn erst Jahre später klar. Die Versuche, den Körper zu beschreiben und gleichzeitig das Unvermögen, diesem in intellektueller Hinsicht habhaft zu werden, lassen sich nicht ohne die geschichtliche Periode erhellen, deren traumatische Erfahrung Benjamin gemacht hat und welche er jahrelang nicht zum Ausdruck bringen konnte. Die Rede ist vom ersten Weltkrieg, der mit ihm einhergehenden Zerstörung und den damit verbundenen Toten, unter denen auch enge Freunde Benjamins waren.<sup>245</sup> Die gewaltige, philosophisch nicht auszumessende Kräftefreisetzung, die der Krieg laut Benjamin mit sich brachte, hielt Benjamin in den ersten Jahren nach dem Krieg nicht davon ab, das Leben in

---

<sup>243</sup> GS IV-1, S. 87.

<sup>244</sup> Adorno in *Benjamin, Briefe I*, S. 14.

<sup>245</sup> Vgl. Eiland/Jennings, *Walter Benjamin*, S. 70.



den bereits besprochene Weisen zu thematisieren und die Natur als die Kraft zu betrachten, die ein solches Leben ausprägt. Das erste Mal formulierte Benjamin eine stark von dieser Position abweichende These am Ende der Einbahnstraßen, in dem Aphorismus zum Planetarium. Er schreibt dort, dass das größte Unverständnis der Technik sich in der Logik der Naturbeherrschung ausdrückt, historisch aber im ersten Weltkrieg, wo „das große Werben um den Kosmos [...] zum ersten Mal sich in planetarischem Maßstab, nämlich im Geist der Technik“ vollzog.<sup>246</sup> Er verdammt folglich das Vorgehen der Imperialisten, die Technik als „Naturbeherrschung: Beherrschung vom Verhältnis zwischen Natur und Menschheit“ anzuwenden, ohne dieses Verhältnis verstanden zu haben. Im Sinne des Begriffs der Menschheit, wie wir ihn entwickeln konnten, als technisch-leibliche Innervation hin zu einer veränderten Wahrnehmung der Natur, gilt für Benjamin die These, wonach die Erschütterungen des Krieges, welche die gesamte Erde erfassten, eine metaphysische Erschütterung der Menschheit war. Das Sehnen nach einem Zustand scheinbar natürlicher Unversehrtheit auf der einen Seite, die Klage einer unfairen Kriegsführung, welche die heroische Natur im Menschen unterdrückt, sind beides die wirkungslosen bis gefährlichen Behauptungen, die die Vermeidung jeglicher philosophischer Auseinandersetzung mit der Technik als einzigen Berührungspunkt gemein haben. Diese Meinungen waren zu jener Zeit der Abfassung aber vorherrschend. Allzu viele beriefen sich auf die Natur, welcher wir entflohen, entrückt oder entraten wären. Repräsentativ dafür hatten wir Klages bereits abgehandelt. Benjamins Kritik richtet sich gegen alle diese Richtungen, wenn er schreibt: „Der Schauer echter kosmischer Erfahrung ist nicht an jenes winzige Naturfragment gebunden, das wir 'Natur' zu nennen gewohnt sind.“<sup>247</sup>

Mit diesem Satz aber nimmt er Abschied von einer *expliziten* Beschreibung des messianischen Naturbegriffs, wie Weigel auch unterstreicht.<sup>248</sup> Weigel meint aber, dass Benjamin die messianische Natur generell als Begriff verabschiedet. Wenn wir das Zitat genau lesen, so bezweifelt er jedoch nicht mehr als die begriffliche Nennung der messianischen Natur. Ehe wir diese vielleicht vorerst haarspalterisch klingende Unterscheidung begründen, wollen wir noch den letzten Satz dieses Aphorismus anführen, der uns hilft, das Darauffolgende zu verstehen. Dort heißt es nämlich: „Den

---

<sup>246</sup> GS IV-1, S. 147.

<sup>247</sup> Ebenda, S. 147f.

<sup>248</sup> Weigel, *Treue, Liebe, Eros*, S. 588 und S. 595f.

Taumel der Vernichtung überwindet Lebendiges nur im Rausche der Zeugung. “<sup>249</sup>

Wir wollen, bevor wir diese Aussage kommentieren, zu einem zweiten Text weitergehen, der uns gerade in Bezug auf den Körper das Entscheidende für die Philosophie Benjamins aussprechen lässt, und zwar in seiner nochmal einige Jahre später erst verschriftlichten Überlegung zum Körper, die er in der intensiven Beschäftigung mit Kafka hervorbrachte. Wenngleich dieser Text viele Arbeiten zuließe, ist es uns bloß darum zu tun, einen Abschnitt auszudeuten, von dem wir uns breitere Aufklärung zu einigen Motiven erhoffen, dessen explizite Auslegung aber auf einen einzelnen Punkt beschränkt bleiben wird.

So schreibt er von einem Dorf am Fuße des Schlosses, das auch dem Roman Kafkas den Namen gibt. Obwohl die Kenntnis des Romans hilfreich ist, können wir direkt in die Beschreibung Benjamins gehen, wenn er *in der Form der Analogie* dieses Dorf als einen bereits aus einer anderen Sphäre übersetzten oder überstellten Ort beschreibt. Es ist das Dorf „einer talmudischen Legende, die der Rabbi als Antwort auf die Frage erzählt, warum der Jude am Freitagabend ein Festmahl rüstet. Sie berichtet von einer Prinzessin, die in der Verbannung, von ihren Landsleuten fern, und in einem Dorf, dessen Sprache sie nicht verstehe, schmachte. Zu dieser Prinzessin kommt eines Tages ein Brief, ihr Verlobter habe sie nicht vergessen, habe sich aufgemacht und sei unterwegs zu ihr. - Der Verlobte, sagt der Rabbi, ist der Messias, die Prinzessin die Seele, das Dorf aber, in das sie verbannt ist, der Körper. Und weil sie dem Dorf, das ihre Sprache nicht kennt, anders von ihrer Freude nichts mitteilen kann, rüstet sie ihm ein Mahl. [...] Denn so [...] lebt der heutige Mensch in seinem Körper; er entgleitet ihm, ist ihm feindlich.“<sup>250</sup>

Lesen wir diese Stelle eingehend, so können wir schnell die Prinzessin oder die Seele als das übersetzen, was wir davor den *Begriff* nannten. Das Dorf, so glauben wir behaupten zu können, kommt dem von Benjamin davor beschriebenen Körper sehr nahe. Der Messias, der den Körper mit vollen Namen ausspricht und ihn mit seinem Kommen erlöst, stellt uns aber noch vor die entscheidende Frage: wofür steht der Brief? Es ist uns keinerlei Referenz bekannt, die auf die Beschreibung dieses Details eingeht, trotzdem sie von äußerster Wichtigkeit zu sein scheint, weil sie doch die einzig mögliche Verständigung der Sprache und der stummen Natur mit dem Messias ist. Nach all dem im zweiten Teil Besprochenen bezüglich der Wahrnehmung im Leib sollte diese

---

<sup>249</sup> GS IV-1, S. 148.

<sup>250</sup> Benjamin, Walter: *Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages*, in GS II-2, S. 409-438. Hier: S. 424.

Stelle aber aufgehellt werden können.

Denn es ist das Medium der Wahrnehmung, welches sich dem Begriff aufdrängt, somit ist es die unverstandene Innervation des Leibes, sein neues Verhältnis zu Physis oder zur Natur, welches im Begriff zu Sprache kommen muss – das ist aber die Forderung des Leibes, der mit dem stummen Körper die Grenze bildet, von der wir ausführlich sprachen. Somit ist der Körper dasjenige, welche als Natur im Menschen verstummt. Wie aber kann der Messias sich ausdrücken? Zu welchem Zweck sollte der Geist seinem Körper ein Festmahl bereiten?

Sehen wir uns die vagen Bestimmungen des Körpers an, so ist der Körper jenes Fragment, welches von der Wahrnehmung des Leibes noch nicht zur Sichtbarkeit erhoben wurde, welches folglich nicht Erscheinendes und kein begrifflich Bestimmbares sein kann. Der Leib stellt die Forderungen an die sprachliche Natur im Menschen, alle Kreaturen zu benennen.<sup>251</sup> Diese Spannung haben wir als jene zwischen Gegenstand und Begriff beschrieben. Die Dialektik, die sich hier ankündigt, ist aber eine solche zwischen dem Leib und dem Körper. Wir können nun folgendes sagen: der Leib in seiner Funktion der Hervorbringung ist dialektisch vom Körper abhängig, der wiederum die Grenze der Innervation durch die Technik im Leib bildet. Mit jeder technischen Neuerung findet also eine andere Erscheinung der Körperlichkeit Eingang in die Ordnung des Sichtbaren, während die durch die technische Beschleunigung verdrängten Formen zu unsinnigen Erscheinungen, zu Verschwindenden oder Entstellten werden. Darum steht auch geschrieben, dass es „ein Sturm“ sei, „der aus dem Vergessen herweht.“<sup>252</sup> Denn die technische Neuerung treibt die aktuellen, noch nicht verstandenen Dinge der Vergessenheit zu, während die neuen Dinge unter den gegebenen Verhältnissen, der starren Ordnung des Begriffs der Naturbeherrschung, welcher die Technik bestimmt, keine neuen Seiten an den Dingen, sondern alle Dinge unter dem Schein des Gleichen hervorbringt. Doch was der Sturm ebenso mit dem Vergessen erwirkt, ist die stetige Affirmation des Wandels, der Veränderung, welche die Natur selbst betrifft, nämlich dass die Natur einen anderen Rhythmus freigegeben kann, der immer wieder gegen die Knechtung durch die bestehende Ordnung des Begriffs rebelliert, welche das Recht, in Benjamins Fall das Eigentumsrecht auf die Produktionsmittel, darstellt. Wird diese Forderung nicht wahrgenommen, muss sie mit blutiger Gewalt unterdrückt werden – der Krieg und der Faschismus sind für Benjamin dabei deutliche Ausprägungen.

---

<sup>251</sup> Wir sahen dies in der Beschäftigung mit den Bibelstellen in Teil 2 dieser Arbeit.

<sup>252</sup> GS II-2, S. 436.

Doch die Natur in unserem Sinn, die immer schon unter dem Begriff der Naturbeherrschung gefasst ist, lässt keine andere Natur, keinen Ausblick auf die Messianische mehr zu, wie es Benjamin noch in seinem theologisch-politischen Fragment formulierte. Wenn im Begriff des Rechts die ständige Umwälzung der Natur zum Zwecke ihrer Ausbeutung bezeichnet ist, so ist nicht ihr irdisches Ende, sondern ihr Untergang im Leib zu erwirken. Bevor dieser leibliche Untergang nicht erreicht ist, kann von der messianischen Natur keine Rede mehr sein.

Bis zu diesem Moment bleibt der Körper stumm. Der Körper ist somit das Einzige und Letzte, das in der Ordnung des Sichtbaren, des Leibes, an deren Grenze, wo durch die Störungen der Naturbeherrschung, durch die Unterbrechung des Mythos im Begriff, das Ungeformte und Unfertige an allen Gegenständen noch blaß aufzuscheinen vermag. Denn Vergessen und Unverständnis sind Zeichen des Anders-Werdens. Vergessenen werden kann ein solches, das Gegenstand, das Begriffliches war. Unverständnis aber ist ein noch nicht Gemachtes. Es sind nicht umsonst im selben Text Benjamins die Gehilfen und die Boten, für die Hoffnung da ist,<sup>253</sup> denn sie sind es, die Kunde vom Messias bringen. Die Kunde oder der Brief im obigen Gleichnis muss durch das Dorf hindurch, welches der Körper ist, kann nur in der natürlichen aber vergessenen Stufe des Menschen zum Begriff gelangen.

So hat auch die Umkehr gegen diesen Sturm des Fortschritts sich zu richten, nicht um die Technik, sondern ihre mythische Gewalt zu unterbrechen. Die Umkehr ist es nämlich, die die „Verwandlung von Leben in Schrift,“<sup>254</sup> wie es in einem Brief an Scholem heißt, oder die „das Dasein in Schrift verwandelt,“<sup>255</sup> wie er im Text selbst sagt, gebietet.

Wenn aber in diesem Zusammenhang das Leben und das Dasein dasselbe bedeuten sollen, dann kennen wir bereits den Begriff, auf den beide Beschreibungen zutreffen, nämlich den Körper in seiner messianischen Natur, welcher im Zuge der *Umkehr* in die geschichtliche Ordnung der Offenbarung überführt werden soll.

Wir glauben aber nicht, dass, wie im oben erwähnten Beitrag von Sigrid Weigel und von etlichen Anderen vermeint, der Begriff der messianischen Natur bei Benjamin nicht weitergeführt wird. Nach den zwei Indikationen sollte vielmehr deutlich werden, dass er nicht mehr über die

---

<sup>253</sup> Ebenda, S. 415.

<sup>254</sup> Benjamin, *Briefe II*, S. 618.

<sup>255</sup> GS II-2, S. 437.

messianische Natur spricht, weil darüber in der begrifflich unverstandenen Wahrnehmung bereits Chaos sich vorbereitet, weil das Messianische der Natur durch das Auseinandertreten der Person im herausgearbeiteten Sinn zum Dämonischen für die Wahrnehmung und zum mythisch-rechtlichen für den Begriff wird. Nur vor diesem Hintergrund wird auch die Forderung Benjamins verständlich, wieso es ein Ende der Menschenähnlichkeit braucht, die nicht mehr jene der bürgerlichen *Privatperson* ist. Die messianische Natur bleibt durch seine Schriften hindurch thematisch. Thematisch aber wird sie, indem sie nicht zu Sprache kommt, der Körper eine undurchsichtige Grenze wird. Das Festmahl, welche die Realisierung des momentanen Glücks ist, ist die einzige Möglichkeit, um das Kommen des Messias vorzubereiten: der Abbruch jeder Erlösung in der Zukunft und die Umkehr, welche zuerst den Körper selbst betrifft, welcher (wieder) unendliche messianische Intensität wird.

Dass der Körper aber notwendig bleibt, zeigte uns die Dialektik, die sich für die Wahrnehmung nicht mehr fortführen ließe, wenn der Körper nicht an eine messianische Natur grenzte, die 1. den Untergang des Leibes durch den Messias verbürgen muss, gleichzeitig aber auch, als Forderungen der Deckung von Leib und Begriff, immer aufbrechen muss, um das Leben garantieren zu können, welches die Intensität der begrifflich vermittelten Natur ermöglicht. Adornos Vorwurf,<sup>256</sup> Benjamin habe eine „undialektische Ontologie des Leibes,“ ist für die bisherige Benjaminforschung richtungsweisend gewesen, da keiner den stummen Schrei des Körpers als dessen Dialektik vernahm, der die Texte durchwirkt und Benjamin in seiner *Person* verwirklichte. Und es war dieser Schrei, der für Benjamin selbst zuletzt unhörbar wurde, als er, wie Brecht schrieb, „den quälbaren Leib“ zerstörte.<sup>257</sup>

Wie man nun sehen kann, ist diese Zusammenfassung oder dieser Abschluss bereits etwas, dass keinem Abschluss mehr entspricht, sondern seinerseits auf einen Anfang hindeutet. Denn viel wurde gezeigt, und dennoch kaum etwas gesagt. Es wurden Versuche der Ausdeutung der Schriften angezeigt, die noch ihrerseits nicht vollzogen wurden. Dass wir die Nachweise unserer Forderungen an eine jede Benjaminlektüre selbst alle erbringen werden, bleibt fraglich, die Forderungen aber zumindest als ausreichend zwingend dargestellt zu haben, bleibt uns zu hoffen übrig.

---

<sup>256</sup> Adorno, Theodor W.: *Briefe und Briefwechsel. Band 1: Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. Herausgegeben von Henri Lonitz. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994. S. 193.

<sup>257</sup> Zitiert aus: Benjamin, Walter: *Aufsätze, Essays, Vorträge*. Gesammelte Schriften. Band II-3. 5. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014. S. 1366.

## Teil 4: Bibliographie

### *Primäre Quellen*

- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*. Band I-VII. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991-2015.
- Benjamin, Walter: *Briefe in zwei Bänden*. Hrsg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978.
- Benjamin, Walter: *Œuvres. Tome I*. Übersetzt ins Französische von Marice de Gandillac, Rainer Rochlitz und Pierre Rusch. Paris :Gallimard, coll. Folio essais 2000.

### *Zusätzliche Quellen*

- Adorno, Theodor W.; Scholem, Gershom; et al.: *über Walter Benjamin*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1990.
- Adorno, Theodor W.: *Briefe und Briefwechsel. Band 1: Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. Herausgegeben von Henri Lonitz. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1994.
- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2006.
- Benjamin, Andrew (Hg.): *Benjamin and Art*. New York: Continuum Publishing 2005.
- Brodkorb, Mathias (Hg.): *Singuläres Auschwitz? Ernst Nolte, Jürgen Habermas und 25 Jahre „Historikerstreit“*. Banzkow: Adebör Verlag 2011.
- Dews, Peter (Hg.): *Autonomy and Solidarity. Interviews with Jürgen Habermas*. London: Verso 1992.
- Duttlinger, Carolin; Morgan, Ben; Phelan, Tony (Hg.): *Walter Benjamins Anthropologisches Denken*. Freiburg: Rombach 2012.
- Eiland, Howard; Jennings, Michael J.: *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge (MA): Belknap Press of Harvard University Press 2014.
- Ferris, David S. (Hg.): *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Cambridge: University Press 2004.
- Goethe, Johann Wolfgang: Hamburger Ausgabe in 14 Bänden. Band 1: *Gedichte und Epen I*. München: C.H. Beck Verlag 1982.
- Greiert, Andreas: *Erlösung der Geschichte vom Darstellenden. Grundlagen des Geschichtsdenkens bei Benjamin 1915-1925*. München: Wilhelm Fink 2011.
- Guyer, Paul (Hg.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: University Press 1992.

- Habermas, Jürgen: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1978.
- Habermas, Jürgen: *Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*. Stuttgart: Reclam 1978.
- Habermas, Jürgen: *Philosophisch-Politische Profile*. 2. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1981.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Zweiter Band: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1988.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken – philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1992.
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte*. Stuttgart: Reclam 1973.
- Hegel, G.W.F.: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Band 3. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Hegel, G.W.F.: *Wissenschaft der Logik I*. Werke 5. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2012.
- Hölderlin, Friedrich: *Werke in einem Band*. München: Karl Hanser Verlag 1990.
- Jaeggi, Rahel: *Kritik von Lebensformen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2014.
- Jandl, Ernst: *Ich mit Umwelt*, in: ders.: *Mein Gedicht und sein Autor. Statements, Reden, Vorträge*. Werke in 6 Bänden. Band 6. München: Luchterhand 2016.
- Kafka, Franz: *Briefe an Felice und andere Korrespondenz aus der Verlobungszeit*. Hrsg. von Erich Heller und Jürgen Born. 11. Auflage. Frankfurt/Main: Fischer Taschenbuch 2009.
- Klages, Ludwig: *Vom kosmogonischen Eros*. München: Georg Müller 1922.
- Klages, Ludwig: *Mensch und Erde*. Berlin: Matthes und Seitz 2013.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie und andere Schriften*. Französisch-Deutsch. Hrsg. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg: Felix Meiner Verlag 2002.
- Lindner, Burkhardt (Hg.) : *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart : J.B. Metzler, 2011.
- Lukács, Georg: *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Berlin: Luchterhand 1971.
- Marx, Karl: *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*. Erster Band. Berlin: Dietz Verlag 1981.
- Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1995.

- Missac, Pierre: *Walter Benjamins Passagen*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1991
- Nägele, Rainer (Hg.): *Theater, Theory, Speculation. Walter Benjamin and the Scenes of Modernity*. Baltimore: John Hopkins University Press 1991.
- Opitz, Michael; Wizisla, Erdmut (Hg.): *Benjamins Begriffe*. Erster Band. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2000.
- Peter, Jürgen: *Der Historikerstreit und die Suche nach einer nationalen Identität der achtziger Jahre*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag 1995.
- Rosenzweig, Franz: *Der Stern der Erlösung*. 10. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2010.
- Ruda, Frank: *Abolishing Freedom. A Plea for a Contemporary Use of Fatalism*. London: Verso 2016.
- Weidner, Daniel (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2010.
- Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt/Main: Fischer Verlag 2008.
- Tiedemann, Rolf: *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*. Frankfurt/Main: Suhrkamp 1983. S. 47ff.
- Steizinger, Johannes: *Revolte, Eros und Sprache. Walter Benjamins 'Metaphysik der Jugend'*. Berlin: Kadmos Verlag 2013.
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk. Gesammelte Schriften. Band V-2*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. 7. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp 2015.

#### Artikel

- Gutbrodt, Fritz: *Wahl: Verwandtschaft. Benjamins Siegel*. MLN, Vol. 106, No. 3, April 1991, S. 555-588.
- Jennings, Michael W.: *Benjamin as a Reader of Hölderlin: The Origins of Benjamin's Theory of Literary Criticism*, The German Quarterly, Vol. 56, No. 4 (Nov., 1983), S. 544-562.
- Raulet, Gérald: *Eine geheime Verabredung. Über Walter Benjamins Umgang mit Theologie*. MLN, Vol. 127, No. 3, April 2012, S. 625-644.
- Schwebel, Paula L.: *Intensive Infinity: Walter Benjamin's Reception of Leibniz and its Sources*. MLN, Vol. 127, No. 3, April 2012. S. 589-610.
- Weigel, Sigrid: *Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft*, in: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Herausgegeben von Christian Kiening, et al. Ausgabe 4/2010. S. 580-596.