

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hg.)
Benjamin-Studien 3

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hg.)

Benjamin-Studien 3

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes wurde unterstützt mit den Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 1UG0712 und 01UG1412.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin; www.texttiger.de
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5782-0

HEINZ BRÜGGEMANN

Überschreibungen Transtextualität und Figuraldeutung in Walter Benjamins Geschichtsdenken

Während der Arbeit an den *Thesen über den Begriff der Geschichte* hat Walter Benjamin den in der Geschichtsschreibung gebräuchlichen Begriff der »Quelle« einer radikalen Kritik unterworfen, die die Formen der Überlieferung überhaupt infrage stellt. Statt sich an das Schauspiel eines Stroms der Überlieferung zu verlieren, zu dem sich die Quellen vereinigt haben, frage der historische Materialist danach, wessen Mühlen der Strom treibe, wer sein Gefälle verwerte, wer ihn eindämme, und indem er die Kräfte beim Namen nenne, »die in ihr am Werke gewesen sind«, verändere er »das Bild der Landschaft« (GS I, 1160 f.). Diese Kritik sieht die »Quellen« in einen selber von Interessen und Macht bestimmten, weitgehend »verderbten« Prozess der Überlieferung eingebunden. In der echten Geschichtsschreibung, heißt es in einem Entwurf der *Thesen*, erwachse daraus, und eben so stark wie ihr destruktiver Impuls, »der Impuls der Rettung«, nicht nur vor »dem Verruf und der Mißachtung«, in die Gewesenes geraten ist, sondern eben »vor einer bestimmten Art seiner Überlieferung« (WuN XIX, 128) selber. Der Begriff der »Quelle« gehört für Benjamin einer positivistisch verstandenen »reinen« Wissenschaft der Geschichte an; der »wissenschaftliche« Charakter der Geschichte aber wird »erkauft mit der gänzlichen Ausmerzungen alles dessen, was an ihre ursprüngliche Bestimmung als Eingedenken erinnert. Die falsche Lebendigkeit der Vergegenwärtigung, die Beseitigung jedes Nachhalls der ›Klage‹ aus der Geschichte bezeichnet ihre endgültige Unterwerfung unter den modernen Begriff der Wissenschaft.« (GS I, 1231)

Die *Thesen* legen theoretisch-methodisch den Grund dafür, dass Referenztexte ganz anders aufgefasst werden als »Quellen« in einer begriffs- oder ideengeschichtlichen Darstellung. Wie aber dann, zumal in den *Thesen* selber? Die Frage nach der Funktion der Referenzen in den *Thesen* ist anders zu stellen als die nach einer Verwendung von Quellen, nämlich als die Frage danach, in welcher Weise Benjamin *in* ihnen, *mit* ihnen und *gegen* sie denkt. So kommen auch die unterschiedlichen Formen der nicht explizit gemachten, verborgenen Referenzen ins Spiel.

I

Gérard Genette hat in seiner Studie *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*¹ eine Theorie der Transtextualität vorgelegt, die es ermöglicht, diesen anderen Frage- und Problemstellungen gerecht zu werden. Transtextualität umfasst, grob definiert, die Frage danach, was einen Text in manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt.² Das impliziert die Frage nach der effektiven Präsenz eines Textes in einem anderen Text – worin die weiterführende Frage enthalten ist, in welcher Art und Weise ein Text, genauer gesagt ein Hypertext, einen zugrundeliegenden, einen Hypotext, überlagert und transformiert, die nicht die des Kommentars ist. Das gilt zumal für literarische Texte wie, um nur das bekannteste Beispiel eines überdies angekündigten Hypotextes zu nennen, für die transformierte Beziehung von Homers *Odysee* zum *Ulysses* von James Joyce. Bei philosophischen Texten spricht Genette von Metatextualit t³ und meint damit die üblicherweise mit ›Kommentar‹ apostrophierte Beziehung zwischen einem Text und einem anderen, der sich mit ihm auseinandersetzt, ohne ihn unbedingt zu zitieren oder zu erwähnen. Das bekannteste Beispiel ist Hegels Bezug auf *Rameaus Neffe* von Diderot in der *Phänomenologie des Geistes*.⁴ Das Verfahren der Transformation des zugrundeliegenden Textes, sonst eher der Literatur

1 Gérard Genette: *Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe*, aus dem Frz. v. Wolfram Bayer/ Dieter Hornig, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1993.

2 Vgl. ebd., S. 9.

3 Vgl. ebd., S. 13–15.

4 Vgl. dazu Heinz-Dieter Kittsteiner: *Listen der Vernunft. Motive geschichtsphilosophischen Denkens*, Frankfurt a.M. (Fischer) 1998, S. 245 f.: »Die schmerzlose Revolution des Wahren, Guten und Schönen bei Diderot (Rameaus Neffe: Das erzählerische Werk, Hg. M. Fontius, Bd. 4, Berlin 1979, S. 74) wird zum schleichenden Sieg der Aufklärung bei Hegel (Phänomenologie, Hg. J. Hoffmeister, Hamburg 1952, S. 388) und schließlich zur Handelssuprematie im Kolonialsystem bei Marx: „Es war ‚der fremde Gott‘, der sich neben die alten Götter Europas auf den Altar stellte und sie eines schönen Tages mit einem Schub und Bautz sämtlich über den Haufen warf. Es proklamierte die Plusmacherei als letzten und einzigen Zweck der Menschheit.“ Marx: *Das Kapital* Bd. I, MEW Bd. 23, S. 782.« Der Hypotext bei Diderot lautet: »Das Reich der Natur setzt sich ganz sachte fest, das Reich m e i n e r Dreieinigkei, gegen welche die Pforten der H lle nichts vermögen. Das Wahre, das der Vater ist, der das Gute zeugt, das der Sohn ist, aus dem das Schöne hervorgeht, das der heilige Geist ist. Dieser fremde Gott setzt sich bescheiden auf den Altar an die Seite des Landesg tzen. Nach und nach gewinnt er Platz, und an einem hübschen Morgen gibt er mit dem Ellenbogen seinen Kameraden einen Schub, und baut! baradauz! Der Götze liegt am Boden.« (Denis Diderot: *Rameaus Neffe. Ein Dialog*,  bers. v. Johann Wolfgang von Goethe, hg. u. mit einem Nachwort vers. v. Horst Günther, Frankfurt a. M. [Insel] 1984, S. 163.) Hegel setzt den Satz ab »an einem schönen Morgen« bis »am Boden« in Anfuhrungszeichen, ohne Autor und Titel zu nennen, und f hrt fort: »An einem schönen Morgen, dessen Mittag nicht blutig ist, wenn die Ansteckung alle Organe des geistigen Lebens durchdrungen hat« (ders.: *Phänomenologie des Geistes*, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg [Meiner] 1952, S. 388).

vorbehalten, findet sich in philosophischen Texten ganz besonders da, wo sie, wie im Falle Walter Benjamins, einem dichterischen Denken (so Hannah Arendt, Charlotte Wolff, Hermann Hesse u. a.) verpflichtet sind. Überlagerungen bzw. Überschreibungen erscheinen als bewusst konstruierte auch und gerade in den *Thesen*, und Benjamin setzt eine ganze Reihe von Transformationen in Szene, vom suggestiven Durchscheinenlassen eines Hypotexts bis zur um- und fortschreibenden Metatextualität.

Einer der Texte, denen beinahe durchgängig eine effektive Präsenz im Text der Thesen und ihrer Vorarbeiten zukommt, ist Nietzsches Schrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* aus den *Unzeitgemäßen Betrachtungen*. In der eingangs dargestellten Kritik Benjamins an der Geschichte als moderner ›reiner‹ Wissenschaft ist sie schon, mittelbar und kaum kenntlich, doch effektiv präsent, wenn er dieser vorhält, sie werde erkaufte mit der gänzlichen Tilgung all dessen, was an ihre ursprüngliche Bestimmung als Eingedenken erinnert, mit der Beseitigung jedes Nachhalls der Klage aus der Geschichte. Bei Nietzsche heißt es: »Die Geschichte als reine Wissenschaft gedacht und souverän geworden, wäre eine Art von Lebens-Abschluss und Abrechnung für die Menschheit.«⁵ Auch hier macht sich die Forderung geltend, dem Unabgeschlossenen, Verfehlten der Geschichte Rechnung zu tragen; doch wenn es im Aphorismus *Historia abscondita* seiner *Fröhlichen Wissenschaft* heißt, es sei »noch gar nicht abzusehen, was Alles einmal noch Geschichte sein wird«, es bedürfe »noch so vieler rückwirkender Kräfte« (KSA 3, 404), dann soll diese rückwirkende Kraft von einem »grossen Menschen« ausgehen, um dessentwillen »alle Geschichte [...] wieder auf die Wage gestellt« (ebd.) wird.

Benjamin schreibt im Essay über *Charles Baudelaire*: »Je weiter der Geist in die Vergangenheit zurückgeht, desto mehr wächst die Masse dessen, was überhaupt noch nicht Geschichte geworden ist« (GS I, 1175). So scheint sein Geschichtsdenken in eine gleiche Richtung wie die Nietzsches zu gehen, doch er löst das Denken aus dem Fokus der Bindung an einen großen Menschen, einen heroischen Einzelnen und eine von ihm ausstrahlende, rückwirkende Kraft. Rückwirkende Kraft wäre nicht schon durch die vergangene Existenz der ›Großen‹ gegeben, sondern entstünde allenfalls aus der Geschichte als Gegenstand einer Konstruktion; sie aber gilt den »gefährdetsten, verrufensten und verlachten Schöpfungen«, die »tief in jeder Gegenwart eingebettet« (GS II, 75) liegen und in ihrer Nach-

5 Friedrich Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen I–IV. Nachgelassene Schriften 1870–1873*, kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München (dtv) 62003, S. 257, im Folgenden mit der Sigle KSA nebst Band- und Seitenzahl im Text zitiert; dies gilt auch für die anderen Texte Nietzsches.

geschichte allein einer dem Eingedenken verpflichteten Historik erkennbar werden können, die die Geschichte gegen den Strich zu bürsten weiß.⁶

Die Differenz wird ganz deutlich, wenn Nietzsche gegen den abschließenden, abrechnenden Charakter der wissenschaftlichen historischen Feststellung einen anderen Souverän einführt, ausdrücklich als eine Macht: »das Leben allein, jene dunkle, treibende, unersättlich sich selbst begehrende Macht« (KSA 1, 269). Benjamin setzt an die Stelle einer allein sich selbst wollenden heroistischen Lebenssteigerung, einer rückwirkenden Kraft jedes großen Menschen, die Haltungen eines emphatischen historischen Gedächtnisses, Eingedenken und Klage; sie gelten den unterdrückten und geknechteten Vorfahren, die Nietzsche zu den »Schwachen und Missrathnen« (KSA 6, 170: *Antichrist*) zählte, denen er bekanntlich noch dazu helfen wollte, zu Grunde zu gehen.

Die beiden folgenden Textpassagen zeigen die effektive Präsenz eines Hypotextes aus der Historienschrift Nietzsches in Benjamins Text. Dabei sind Benjamins Sätze als Hypertext vorangestellt, als eine Überschreibung, gleichsam als ein konstruierter Palimpsest, um von ihm den Blick zurück auf den Hypotext, auf die zugrundeliegenden, überschriebenen, transformierten Sätze Nietzsches zu richten. Bei Benjamin heißt es (These XVI): »Er [scil. der historische Dialektiker] überlässt es andern, bei der Hure ›Es war einmal‹ im Bordell des Historismus sich auszugeben. Er bleibt seiner Kräfte Herr: Manns genug, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen.« (WuN XIX, 91)⁷

Bei Nietzsche steht zu lesen:

Oder sollte als Wächter des grossen geschichtlichen Welt-Harem ein Geschlecht von Eunuchen nöthig sein? Denen steht freilich die reine Objectivität schön zu Gesichte. Scheint es doch fast, als wäre es die Aufgabe, die Geschichte zu

6 Dieser Zusammenhang wird häufig außer Acht gelassen, so auch von Ralf Konersmann, wenn er Nietzsche gleichsam einen »Vorgriff auf Benjamins Gedanken der Unabgeschlossenheit« attestiert und in der Anmerkung Benjamins Wendung von der Masse dessen, was überhaupt noch nicht Geschichte geworden ist als mit Nietzsche »übereindekend« bezeichnet (Ralf Konersmann: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Frankfurt a.M. [Fischer] 1991, S. 105 u. 196, Anm. 23).

7 Angesichts dieser virilen Sprachgebärde wäre es eine eigene Untersuchung wert, welche Stereotype eines sogenannten Kindlichen bzw. Weiblichen Historismus-Kritiker und -Verächter bemühen. Robert Musil charakterisiert die historistische Haltung, das »Versenken, einleben, Erscheinungen aus ihrer eigenen Sphäre heraus verstehen, keine Synthese von außen aufdrängen« als ein »Zurücksinken von der Anmaßlichkeit des Mannes zum Lauschen des Kindes; an die Stelle ethisch-aktivistischer Schroffheit tritt eine universalere, versöhnlichere, aber unbestimmtere Denkweise« (Robert Musil: »Das hilflose Europa oder die Reise vom Hundertsten ins Tausendste«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd. 8: *Essays und Reden*, hg. v. Adolf Frisé, Reinbek bei Hamburg [Rowohlt] 1978, S. 1082 f.). Rudolf Borchardt spricht in der *Rede über Hofmannsthal* über die Anarchie der Modernen, die sich mit dem »gesunkenen Historismus, der sich als geschichtliche Weltanschauung ›auf der Gasse‹ anbietet«, verschlinge (ders.: *Reden*, Stuttgart [Klett] o. J., S. 54).

bewachen, dass nichts aus ihr herauskomme als eben Geschichten, aber ja kein Geschehen! (KSA I, 281)

Ja man geht so weit anzunehmen, dass der, den ein Moment der Vergangenheit gar nichts angehe, berufen sei ihn darzustellen. (293)

Nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Vergangene deuten: nur in der stärksten Anspannung eurer edelsten Eigenschaften werdet ihr errathen, was in dem Vergangnen wissens- und bewahrenswürdig und gross ist. Gleiches durch Gleiches! Sonst zieht ihr das Vergangene zu euch nieder. (293 f.)

Am Anfang dieses Abschnittes der *Historienschrift* umreißt Nietzsche sein Theorem von der geschwächten Persönlichkeit des modernen Menschen, der sich »fortwährend das Fest einer Weltausstellung durch seine historischen Künstler bereiten lässt, »zum geniessenden und herumwandelnden Zuschauer« geworden und in einen Zustand versetzt ist, »an dem selbst grosse Kriege, grosse Revolutionen kaum einen Augenblick lang etwas zu ändern vermögen« (279). Diese Ablehnung einer Zuschauer-Haltung gegenüber der Geschichte zitiert Benjamin im Motto zu *These XII* (*WuN XIX*, 77: »Wir brauchen die Historie, aber wir brauchen sie anders als sie der verwöhnte Müssiggänger im Garten des Wissens braucht.«); es kann als Indiz dafür gelten, dass wir uns auch in *These XVI* im allerdings gründlich transformierten Bildfeld Nietzsches bewegen. Denn bei Nietzsche folgt sogleich ein Porträt des großen Historikers, der »Einiges grösser und höher erlebt hat als Alle«, der als Kämpfer gegen die Zeit mit »einem Hundert« gleich »unmodern erzogener [...], an das Heroische gewöhnter Menschen (...) Großes und Hohes aus der Vergangenheit zu deuten« (KSA I, 294) weiß und damit über plastische, geschichtsformende Kraft verfügt; sie wird benötigt, weil die Geschichte sich nicht mehr selber formt. Bei Benjamin tritt an die Stelle solcher Figurationen als »Subjekt historischer Erkenntnis die kämpfende, unterdrückte Klasse selbst« (*WuN XIX*, 77) bzw. treten die »Führer der Revolution«, denen »ein Bewusstsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen« im »Augenblick ihrer Aktion eigentümlich« ist (90; *XV. These*).

In dieser Überschrift ist der Text Nietzsches in einer manifesten Beziehung effektiv präsent. Denn Benjamin greift die Perspektive, den aktivistisch eingreifenden Gestus und den absoluten Gegenwartsbezug seiner Historismuskritik auch in der Bilderrede auf und denkt zugleich gegen sie, indem er ihr ein messianistisches Zeitverständnis und ein ganz anderes, ein kollektives Subjekt einschreibt, an dessen revolutionäre Aktion als Bedingung der Möglichkeit Geschichtserkenntnis gebunden sein soll. Mit dieser Umschrift der Historismuskritik Nietzsches, die zugleich ihren Impetus und ihr Pathos bewahrt, bewegt sich Benjamins Antihistorismus im Kontext der protestantischen existenzialistischen Theologie in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg, die allerdings aus anders gelagerten Motiven auf Nietzsche zurückgreift. Ihr Angriff gilt wesentlich einem allenthalben, zumal in der historisch verfahrenen Theologie konstatierten

Relativismus, gegen den sie mit Symbolen der jüdisch-christlichen Eschatologie ein radikales Zeitverständnis zu entfalten sucht. Diese von ihrem Kritiker Ernst Troeltsch eine »Theologie des absoluten Moments«⁸ genannte Bewegung sucht einen Ort jenseits der in Nietzsches Manier mit den Topoi bunter Beliebigkeit und passiver Unbeteiligung denunzierten historistischen Geschichtsauffassung. Dieser Ort, herausgerissen »aus der Relativität und dem Hingleiten im Fluß der Zeit«, außerhalb der Geschichte, zeigt sich in der dynamischen »Gestalt dieses Einen Augenblicks«, der »alle Energie, alle Aufmerksamkeit, alles Verantwortungsgefühl« auf sich zieht und in »seiner blitzhaften Bewegung« den kontinuierlichen Zusammenhang von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gleichsam in sich hineinzieht und verzehrt, nur mehr »reine Gegenwart« in der Begegnung Gottes ist.⁹ Die Gegenwart selbst gewinnt so eschatologisch unbedingte Bedeutung, sie wird »zu einer Zeit mit endgeschichtlich absoluter Entscheidungsqualität.«¹⁰ Entscheidungsqualität ist eine Bestimmung, die auch für Benjamins Konstruktion des historischen Augenblicks in den *Thesen* gelten kann, nicht jedoch eine endgeschichtliche. In größerer Nähe bewegt sie sich da zum Terminus des Kairos, dessen theologische Konzeptualisierung Paul Tillich, anfänglich ein Schüler von Troeltsch, entwickelt hat. Ursprünglich im George-Kreis gepflegt, nimmt Tillich diesen Terminus, vom elitären Aristokratismus des Kreises absehend, für einen religiösen Sozialismus in Anspruch. Mit ihm glaubt er, in ausdrücklicher Abgrenzung von Troeltsch, nicht weniger als den Ort benennen zu können, »von

8 Ernst Troeltsch: »Ein Apfel vom Baume Kierkegaards«, in: Jürgen Moltmann (Hg.): *Anfänge der dialektischen Theologie*, Teil 2: *Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen*, München (Chr. Kaiser Verlag) 1963, S. 139.

9 So Friedrich Gogarten: »Die Krisis unserer Kultur« (1920), in: Moltmann (Hg.): *Anfänge* (Anm. 8), S. 103–105. Wie sehr noch der Theologe Gogarten Nietzsches »Leben« als sich selbst begehrender Macht erlegen ist, zeigt sich an seinem tautologisch ausfallenden Versuch, diesen »Einen Augenblick« zu bestimmen: »Unter dem Aspekt, den wir suchen, ist der Augenblick, der nun gerade ist, nun gerade gelebt sein will, der – nun, der nichts anderes will, als eben jetzt gelebt sein.« (Ebd., S. 102).

10 Friedrich Wilhelm Graf: »Geschichte durch Übergeschichte überwinden. Antihistorisches Geschichtsdenken in der protestantischen Theologie der 1920er Jahre«, in: Wolfgang Küttler/Jörn Rüsen/Ernst Schulien (Hg.): *Geschichtsdiskurs*, Bd. 4: *Krisenbewußtsein, Katastrophenerfahrungen und Innovationen 1880–1945*, Frankfurt a. M. (Fischer) 1997, S. 220. Ich kann auf diesen Kontext hier nur hinweisen, seine Erforschung ist jedenfalls ein Desiderat, so wie auch die Stellung Benjamins zu Ernst Troeltsch und zur Wirkungsgeschichte seines Berliner Seminars, an dem er bekanntlich neben Gottfried Salomon, Leo Strauss, Erich Auerbach u. a. zeitweilig teilgenommen hat. Hierher gehört auf lange Sicht auch seine spätere Freundschaft mit dem Schweizer dialektischen Theologen und Karl Barth-Schüler Fritz Lieb. Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von Chryssoula Kambas: »Fritz Lieb und Walter Benjamin«, in: dies.: *Momentaufnahme der europäischen Intelligenz. Moderne, Exil und Kulturtransfer in Walter Benjamins Werk*, Hannover (Offizin) 2009, S. 273–289.

dem aus« der Historismus »überwunden i s t«. ¹¹ Der Fortschritt kennt den Kairos, den Tillich als das Hereinbrechen des Ewigen in die Zeit versteht, nicht mehr, weil für ihn das Ewige zum unendlichen Ziel wird, »das hinter aller Zeit liegt und nie in sie hineinbricht. Dadurch wird die Zeit leer, entscheidungslos, ohne Verantwortung«. ¹² Nähe (die leere Zeit, die Fortschrittskritik) und Differenz (das Hereinbrechen des Ewigen) zu Benjamin sind unverkennbar. Es geht um die Überwindung des historistischen Kaleidoskops der Geschichte, um die Aufhebung eines verfehlten Fortschritts in einem historischen Augenblick reiner Gegenwart. Dieser wird von Benjamin auch, aber nicht ausschließlich theologisch, messianistisch, doch nicht als ein Ort über aller Geschichte (Tillich), verstanden, als ein Hereinbrechen des Ewigen; darum hat er keine endgeschichtliche Entscheidungsqualität, sondern seine Kraft, die aus umwälzendem Handeln und Geistesgegenwart kommt, soll darin bestehen, den Geschichtsverlauf zu durchbrechen, ja abubrechen und unbedingtes »Vonvornbeginnen« (GS II, 215), Innovation, freizusetzen.

II

In der folgenden Konstellation erscheinen die zugrundeliegenden Texte, auch weil sowohl mit ihnen wie gegen sie gedacht wird, zwar nicht in einer geheimen, aber auch nicht in einer unmittelbar manifesten Beziehung zum allein als Ausdeutung von Klees *Angelus Novus* auftretenden Text der IX. These; sie entfalten, gerade in transformierter Gestalt, gleichwohl eine effektive Präsenz. Es geht um das abschließende, nur zu bekannte Bild, das gleichwohl in Erinnerung gerufen werden muss:

Er möchte wohl verweilen, die Toten wecken, und das Zerschlagene zusammenfügen. Aber ein Sturm weht vom Paradiese her, der sich in seinen Flügeln verfangen hat und so stark ist, daß der Engel sie nicht mehr schließen kann. Dieser Sturm treibt ihn unaufhaltsam in die Zukunft, der er den Rücken kehrt, während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst. Das was wir den Fortschritt nennen, ist d i e s e r Sturm. (WuN XIX, 74 f.)

Als Hypotexte für diese Bilddeutung sind zwei Textpassagen aus philosophischen Abhandlungen Immanuel Kants relevant. Zunächst, und dies ist die für

11 Paul Tillich: »Kairos. Ideen zur Geisteslage der Gegenwart«, in: Ders. (Hg.): *Kairos. Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt 1926, S. 2: »Es kann kein Zweifel sein: Trötsch, und das heißt die Zeit, deren Ausdruck er war, hat den Historismus nicht überwunden, hat den Ort nicht genannt, von dem aus er überwunden i s t.«

12 Ebd., S. 9.

Benjamin bedeutsamere, seine selber als metatextuelle Umschrift der ersten Kapitel des Buches Genesis auftretende Abhandlung *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. Sie versucht mit narrativen Mitteln – Kant nennt seinen Text den »Entwurf zu einem Roman«¹³ – ein altes und sehr mächtiges Narrativ, die biblische Geschichte von der Erkenntnis als Sündenfall, durch eine philosophische Erzählung vom unaufhaltsamen Fortschritt des Menschengeschlechts zu entkräften. Kant kommt gegen Ende seiner Umschrift der biblischen Schöpfungsgeschichte auf den aus der Mühseligkeit geborenen Wunsch des Menschen »nach einem Paradiese, dem Geschöpfe seiner Einbildungskraft«, zu sprechen, »wo er in ruhiger Untätigkeit und beständigem Frieden sein Dasein verträumen oder vertändeln könne«. Es folgt der Text, der in Benjamins Bilddeutung des *Angelus Novus* als transformierter effektiv präsent ist:

Aber es lagert sich zwischen ihm und jenem eingebildeten Sitz der Wonne die rastlose und zur Entwicklung der in ihn gelegten Fähigkeiten unwiderstehlich treibende Vernunft, und erlaubt es nicht, in den Stand der Rohigkeit und Einfalt zurück zu kehren, aus dem sie ihn gezogen hatte. Sie treibt ihn an, die Mühe, die er haßt, dennoch geduldig über sich zu nehmen, dem Flitterwerk, das er verachtet, nachzulaufen, und den Tod selbst, vor dem ihn grauet, über all jene Kleinigkeiten, deren Verlust er noch mehr scheuet, zu vergessen.¹⁴

Die zweite Textpassage stammt aus dem zweiten Abschnitt der Schrift *Der Streit der Fakultäten* und handelt von einer Vorhersagung der Zukunft, die den kontinuierlichen Rückgang zu Ärgeren unterstellt; von ihr, der »terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte«, heißt es:

Der Verfall ins Ärgere kann im menschlichen Geschlechte nicht beständig fortwährend sein; denn bei einem gewissen Grade desselben würde es sich selbst aufreiben. Daher beim Anwachs großer, wie Berge sich auftürmender Greuelthaten und ihnen angemessenen Übel gesagt wird: nun kann es nicht mehr ärger werden; der jüngste Tag ist vor der Tür, und der fromme Schwärmer träumt nun schon von der Wiederbringung aller Dinge und einer erneuerten Welt, nachdem diese im Feuer untergegangen ist.¹⁵

13 Immanuel Kant: *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, mit einer Einleitung u. hg. v. Manfred Riedel, Stuttgart (Reclam) 1974, S. 67. Für sein Wagnis einer bloßen Lustreise (ebd., S. 68) bedient er sich »einer heiligen Urkunde [...] als Karte« und bittet die Leser darum, dass sie »die Blätter jener Urkunde (1. Mose Kap. II–VI) aufschlagen und Schritt vor Schritt nachsehen, ob der Weg, den die Philosophie nach Begriffen nimmt, mit dem, welchen die Geschichte angibt, zusammentreffe« (ebd.).

14 Ebd., S. 74.

15 Ebd., S. 185 f. Es sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Benjamin in einem Brief vom 06.12.1917 Scholem über das aufgegebenen Projekt einer Doktorarbeit berichtet: »Ich lese Kants Geschichtsphilosophische Schriften, leider eine Enttäuschung und keine Möglichkeit gegeben, sie zum Gegenstand einer Doktorarbeit, wie ich es gedachte, zu machen.« (GB I, 400).

Die zweite Textpassage bietet im Wesentlichen die metaphorische Rede für die Umschrift in das Bild des zum Himmel wachsenden Trümmerhaufens der Geschichte, dazu den Traum des frommen Schwärmers vom Jüngsten Tag und von der Wiederbringung aller Dinge. Die ironische Distanz gegenüber dem frommen Schwärmer teilt Benjamin nicht unbedingt; den Traum von der Wiederbringung aller Dinge (die Apokatastasis) schreibt er im Wunsch, die Toten zu wecken, als echte Haltung zur Geschichte, als Haltung der Rettung, dem Engel der Geschichte zu, während dieser der enthusiastisch teleologischen Zukunftsgewissheit einer erneuerten Welt den Rücken zuwendet. Sie ist allein der Hoffnung auf eine unverfügbare, in der Geistesgegenwart des historischen Augenblicks latenten Erlösung überantwortet. Von dieser Passage her erschließt sich die Radikalität der IX. These in ihrem ganzen Ausmaß – sie besteht darin, den Begriff des Fortschritts selber in dem der Katastrophe zu fundieren. Den Weg dazu bahnt der erste Hypotext aus dem *Mutmaßlichen Anfang der Menschengeschichte*. Bei Kant ist es die Vernunft selber, die rastlos und *unwiderstehlich* zur Entwicklung der Fähigkeiten *treibt*, bei Benjamin ist es ein Sturm, der *unaufhaltsam* in die Zukunft *treibt*; Benjamins Überschreibung isoliert und exponiert diese beschleunigte Bewegung, den antagonistisch angetriebenen Selbstlauf des Realprozesses. Kant benennt die Vernunft selber als Antriebskraft solcher entfesselten Entwicklung und lässt, über und in ihr als Leiterin des Weltgeschehens wirkend, gleichsam als aparte, anonyme Person, eine mit dem Göttlichen verbundene Naturabsicht alles zum guten Endzweck führen. In der *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* heißt es über die entdeckte »Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge«,¹⁶ über den bestimmten Plan, den »Leitfaden der Vernunft«¹⁷ in dieser Geschichte:

Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird. Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die ungesellige Geselligkeit der Menschen, d. i. den Hang derselben in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist. Hiezu liegt die Anlage offenbar in der menschlichen Natur.¹⁸

Darum wisse die Natur, wenn der Mensch Eintracht wolle, besser, was für seine Gattung gut sei; sie wolle Zwietracht, sie wolle, dass er sich in Arbeit und Mühseligkeiten stürzt, um dagegen auch Mittel zu erfinden, sich klug wieder

16 Ebd., S. 22.

17 Ebd., S. 23.

18 Ebd., S. 25.

aus ihnen herauszuziehen: »Die natürlichen Triebfedern dazu [...] verraten also wohl die Anordnung eines weisen Schöpfers; und nicht etwa die Hand eines bössartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischer Weise verderbt habe.«¹⁹

In Benjamins Transformation des Aufklärungsnarrativs ist der dynamische Realprozess selber an die Stelle der Vernunft getreten, als ein unaufhaltsamer, das »Paradies« immer ferner rückender Sturm der Geschichte; so wird er Bedingungsgrund einer Verkennung, da schon seine Bewegungsform allein, sein in eine unverfügbare Zukunft weisender Zeitpfeil für den Namen »Fortschritt« entstehen soll. In einem Notat zur Passagenarbeit bestimmt Benjamin den Augenblick, von dem an der Fortschrittsbegriff der »kritischen Theorie der Geschichte zuwiderlaufen« musste, als den, »da er nicht mehr als Maßstab an bestimmte historische Veränderungen herangebracht wurde, sondern die Spannung zwischen einem legendären Anfang und einem legendären Ende der Geschichte ermessen sollte. Mit anderen Worten: sobald der Fortschritt zur Signatur des Geschichtsverlaufs *im ganzen* wird« (GS V, 598 f.).

Von der Spannung zwischen legendärem Anfang und legendärem Ende der Geschichte handelt auch Kants Aufklärungsnarrativ, wenn der Fortschritt als Signatur des Geschichtsverlaufs »*im ganzen*« an eine Naturabsicht, der die Vernunft notwendig folgen muss, zurückgebunden wird. In Benjamins »Engel der Geschichte« aber ist die aparte, anonyme Person jener Naturabsicht in entmächtigter Gestalt festgehalten, denn sie kann ihre aufs Ganze des Geschichtsverlaufs gerichtete teleologische Bestimmung, das Zerschlagene zusammenzufügen, die Toten zu wecken, nicht erfüllen, weder im Handeln noch in der Idee. Doch eben diese Auffassung des Fortschritts als Signatur des Geschichtsverlaufs im Ganzen, als unkritische Hypostasierung und Verblendung, bleibt für die narrative Figuration des Engels zugleich Gegenstand seiner Schein und Illusion durchdringenden, kritischen Wahrnehmung. Denn er, der Engel, *sieht* (»sehen« im emphatischen, starken Sinne) – er *sieht* als wie Berge sich auftürmende Trümmerhaufen, als eine einzige Katastrophe, was uns als eine »Kette von Begebenheiten«, als ein historisches Kontinuum, *erscheinen* möchte. Ein Bewusstsein, das das Ganze als eine einzige Katastrophe zu erkennen vermag, nach Kant eine terroristische, Schrecken erregende Vorstellungsart, kann unter den Bedingungen des 20. Jahrhunderts den Anspruch erheben, als kritisches Vermögen zu gelten.

Das andere Gesicht des Engels, das sich in diesem kritischen Vermögen bezeugt, hat Benjamin im Essay über *Karl Kraus* theoretisch und metaphorisch in den Blick genommen. Der Anlass ist Kraus' Antwort auf die Zuschrift einer ungarischen Gutsbesitzerin an *Die Fackel* im November 1920, die sich über die von Kraus an ihren Briefen aus dem Gefängnis emphatisch nachvollzogene Liebe

19 Ebd., S. 27.

Rosa Luxemburgs zu Pflanze und Tier lustig gemacht hatte, zumal über seine Trauer, dass »der Leib, der solch eine hohe Seele umschlossen hat, von Gewehrkolben erschlagen wurde«²⁰ (»Bei ihren botanischen Kenntnissen u. ihrer Vorliebe für Blumen hätte sie jedenfalls auch in einer größeren Gärtnerei lohnende u. befriedigende Beschäftigung gefunden u. hätte dann gewiß keine Bekanntschaft mit dem Gewehrkolben gemacht«²¹ und in dieser Tonart weiter). Kraus hat, auf diese Zuschrift antwortend, die Praxis des Kommunismus zum Teufel gewünscht, aber Gott gebeten, ihn uns zu erhalten

[...] als konstante Drohung über den Häuptern jener, so da Güter besitzen und alle andern zu deren Bewahrung und mit dem Trost, daß das Leben der Güter höchstes nicht sei, an die Fronten des Hungers und der vaterländischen Ehre treiben möchten. Gott erhalte ihn uns, damit dieses Gesindel, das schon nicht mehr aus und ein weiß vor Frechheit, [...] wenigstens doch auch mit einem Alldruck zu Bette gehe! Damit ihnen wenigstens die Lust vergehe, ihren Opfern Moral zu predigen, und der Humor, über sie Witze zu machen!²²

Benjamin hat Kraus' Sprache »eine menschliche, natürliche und edle Sprache« (GS II, 366) genannt und ihn für seine kritische Arbeit der Zerstörung als Boten eines »realeren Humanismus«, als den »Überwinder der Phrase« bezeichnet. Er stellt ihn an die Seite von Adolf Loos mit seinem Kampf gegen den Drachen »Ornament«, von Paul Scheerbart und von Klees »Neuem Engel«, dem Raubengel mit seinen Krallenfüßen, »welcher die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme, als beglückte, indem er ihnen gäbe« (367).

Der Illusion über den Geschichtsverlauf als ein Kontinuum unter der Signatur des Fortschritts, die der Engel nehmen will, treten andere Verkleidungen zur Seite: die phraseologischen, ornamentalen, unrealen Sprachschleier, in die die Macht sich hüllt und gegen die Kraus (die Phrase), Loos und Scheerbart (das Ornament) wie auch Brecht (mit der Armut und Nüchternheit des Herrn Keuner gegen die bürgerlich ideologische Rede) den Kampf aufgenommen haben. In einer Variante dieser Passagen hat Benjamin neben Kraus, Scheerbart, Loos, Brecht und Klee noch Ringelnatz und Salomo Friedländer genannt und in einem Auswandererschiff namens »Die Armut« (vgl. 1112) versammelt, die den Exodus (in freier Adaptation des wirkmächtigen alttestamentarischen Narrativs aus dem 2. Buch Mose) aus einem Europa des phraseologisch gewordenen

20 *Die Fackel*, hg. v. Karl Kraus, 22 (Juli 1920) 546–550, S. 5.

21 *Die Fackel*, hg. v. Karl Kraus, 22 (November 1920) 554–556, S. 6.

22 Ebd., S. 8. Zum ganzen Vorgang und zum historischen Kontext vgl. die instruktive Dokumentation: *Karl Kraus – Rosa Luxemburg. Büffelhaut und Kreatur. Die Zerstörung der Natur und das Mitleiden des Satirikers*, hg. u. mit einem Nachwort v. Friedrich Pfäfflin, Berlin (Friedenauer Presse) 2009.

und nurmehr kulturidealistisch verwalteten ›Humanismus‹ vollziehen. Sie alle, heißt es von der vielstimmigen Gruppe, die das privative, das nehmende, zerstörerische, entstaltende, satirisch groteske, aber zugleich auch das kontrolliert konstruktiv-technische Moment einer ästhetischen Moderne verbindet, »stoßen von den alten Ufern, den überreichen Tempeln voll von edlen, mit Opfertagen feierlich behängten Menschenbildern, ab, um sich dem nackten Zeitgenossen zuzuwenden, der schreiend wie ein Neugeborener in den schmutzigen Windeln dieser Epoche liegt« (1112). Entscheidend an diesem Bild ist die in ihm enthaltene Entgegensetzung von Alt und Neu. Von den »alten Ufern« stoßen sie ab – es ist der Exodus aus der historistischen Kulturreligion des 19. Jahrhunderts, aus dem falschen Reichtum ihrer Tempel und dem Glanz ihrer Kulturaltäre mit den Feier und Opfer fordernden Menschenbildern; sein Ziel ist die Ankunft in der Gegenwart, die Begegnung mit der unverstellten, nackten, schreienden Zeitgenossenschaft (auch als Selbstbegegnung) unter der Signatur der Erneuerung, des Neuen.

Eine der Bedeutungen der alttestamentarischen Geschichte ist, wie Michael Walzer gezeigt hat, der »Exodus als Revolution«; der »Exodus ist ein Bericht von Rettung oder Befreiung, ausgedrückt durch religiöse Begriffe – aber er ist auch ein säkularer, das heißt ein diesseitiger, innerweltlicher und historischer Bericht«. ²³ Benjamins bewusste Transformation einiger Bildelemente (Ufer, überreiche Tempel, Opfertagen) des effektiv präsenten, alttestamentarischen Narrativs kann so auch die Konsequenz einer ethisch-aktivistischen, asketischen Haltung (vgl. auch GS II, 1112) ²⁴ plausibel machen, die das Neue in der bewussten Reduktion, im bewussten Rückgang auf Weniges, auf elementare Gestaltung und Konstruktion sucht. Die Stoßkraft des geschichtstheoretischen Gedankens ist transformiert in eine radikale künstlerische, kulturelle Praxis der bestimmten Negativität und ihre theoretische Selbstreflexion; d. h. auch, dass solche Bestimmungen der Kunst Paul Klees in das Verständnis des ›Angelus Novus‹ eingehen, mit anderen Worten: dass die Formensprache des Bildes mit ihrer entstaltenden Phantasie selber konstitutives Moment seiner Botschaft ist.

23 Michael Walzer: *Exodus und Revolution*, aus dem Amerik. v. Bernd Rullkötter, Berlin (Rotbuch Rationen) 1988, S. 17–20.

24 Vgl. ebd., S. 43–50. Der Auszug aus Ägypten bedeutet demnach neben der Ablehnung der ägyptischen Knechtschaft auch den Bruch mit dem Land einer überreifen, korrupten Hochkultur, seines übermäßigen und kitschigen Luxus und seiner Götzenanbeterei, verbunden mit einem gewissen Wüstenpuritanismus. Der Begriff des Exodus hat in der aktuellen sozialwissenschaftlichen Diskussion wieder an Bedeutung gewonnen. Vgl. *Neue Zeitschrift für Sozialforschung*, *WestEnd* (2014) 1, Thema: *Exodus. Leben jenseits von Staat und Konsum* 2, S. 61–130.

III

Benjamins Wahrnehmung der Geschichte als ein Diskontinuum geht einher mit der Ausrichtung auf die katastrophale Gegenwart als Ausgangs- und Zielpunkt; diese erscheint als Gegenstand einer Prophetie, die die Unterbrechungen des schlechten Kontinuums zum Ausgangspunkt der theoretischen Konstruktion von Geschichte macht. Unterbrechung und Ereignishaftigkeit im historischen Augenblick geben ihr die Einsatzstellen vor. Der historische Materialist, heißt es, bezieht seine Gegenwart auf prophetisch zu lesende Texte der Vergangenheit. So stellt sich die Frage, ob ein veränderter, kritischer Begriff des Fortschritts denkbar ist, der seinen prophetischen Erwartungshorizont im Erfahrungsraum der Gegenwart hat, und weiter: Wie kann sich ihm noch das Neue, ein Neues darstellen? *Eine* Antwort darauf wurde an der Transformation der Exodus-Erzählung erörtert. Es gibt eine weitere, auf die ein Notat aus der Passagenarbeit führt: »Fortschritt ist nicht in der Kontinuität des Zeitverlaufs sondern in seinen Interferenzen zu Hause: dort wo ein wahrhaft Neues zum ersten Mal mit der Nüchternheit der Frühe sich fühlbar macht.« (GS V, 592 f.)

Damit kommt eine Konstellation von Denkfiguren ins Spiel, bei der man allenfalls von einer geheimen transtextuellen Beziehung sprechen könnte. Deshalb kehre ich die bisherige Blickrichtung von Benjamins Text auf einen zugrundeliegenden, vergangenen um und nehme von einer Denkfigur Heinrich Heines her einen Text in den Blick, in dem Benjamin ein »wahrhaft Neues«, ja Fortschrittliches aus Überlagerungen, Überschneidungen im Zeitverlauf herleiten und begründen will. Um das von den modernen Geschichtsphilosophien bevorzugte »Zeitmodell des Chronos«, die »durch die Narration als sinnhaft suggerierte Aufeinanderfolge aller Zeitpunkte«,²⁵ um die Darstellung von Entwicklung handelt es sich dabei nicht. Es geht um eine verborgene theoretisch-strukturelle Korrespondenz in der Geschichtskonzeption beider Autoren, in der Figuraldeutung von Geschichte. Erich Auerbach hat das Konzept knapp dargestellt: Die Figuraldeutung, ursprünglich auf die Interpretation des Alten Testaments bezogen, dessen einzelne Episoden als Figuren oder Realprophetieungen der Ereignisse eines Neuen gedeutet werden (das Opfer Isaacs als Präfiguration des Opfers Christi), »enthält die Deutung eines innerweltlichen Vorgangs durch einen anderen; der erste bedeutet den zweiten, der zweite erfüllt den ersten. Zwar bleiben beide innergeschichtlich geschehene Ereignisse; aber doch enthalten beide, in dieser

25 Ralf Konersmann: »Walter Benjamins philosophische Kairologie« (Nachwort), in: Walter Benjamin: *Kairos. Schriften zur Philosophie*, ausgewählt u. mit einem Nachwort v. dems., Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2007, S. 332.

Betrachtungsweise, etwas Vorläufiges und Unvollständiges.«²⁶ Zur Figural*prophetie* wird die Figuraldeutung, wenn beide Figuren bzw. Ereignisse »aufeinander« weisen und beide »auf etwas Zukünftiges« vorausdeuten, »welches erst noch bevorsteht und welches erst das Eigentliche, voll und wirklich und endgültig Geschehendes sein wird.«²⁷ Die figurale Auffassung ist eine grundsätzlich andere als die moderne »Vorstellung von der geschichtlichen Entwicklung« als »fortlaufend-allmähliche Deutung in der niemals abreißen horizontalen Linie des weiteren Geschehens« – mit Benjamin gesprochen von der Geschichte als einem Kontinuum –, »die Ereignisse werden nicht in ihrer ununterbrochenen Verknüpfung untereinander, sondern voneinander abgerissen, als einzelne, im Hinblick auf ein noch ausbleibendes verheißenes Drittes betrachtet.«²⁸ Die zwei weder zeitlich noch kausal miteinander verbundenen Ereignisse bzw. Figuren (resp. die Figuren als Ereignisse) sind allein durch einen intellektuellen Akt in einen vertikalen Zusammenhang gebracht, bei dem die Höhe von der Gegenwart bzw. der Zukunft eingenommen wird.

Benjamins geschichtstheoretische Konstruktion findet sich nicht in den Thesen, sondern einige Jahre zuvor in seinem Essay *Erfahrung und Armut* (1933); die Textpassage Heines ist dem zeitdiagnostisch theoretischen Prosastück *Französische Maler* aus dem Jahr 1831 entnommen. In ihr geht es, Benjamins Überlegungen insofern verwandt, in Figuraldeutung und -prophetie um die Möglichkeit einer neuen Kunst, die sich im Einklang mit der Zeitbewegung wissen soll. Heines vertikale Konstruktion geht von Athen und Florenz, von Phidias und Michelangelo aus: »Phidias und Michelangelo waren Männer aus einem Stück, wie ihre Bildwerke, und wie diese zu ihren griechischen und katholischen Tempeln passten, so standen jene Künstler in heiliger Harmonie mit ihrer Umgebung; sie trennten nicht ihre Kunst von der Politik des Tages, sie arbeiteten nicht mit kümmerlicher Privatbegeisterung, die sich leicht in jeden beliebigen Stoff hineinlügt« etc. Es folgt die Figuralprophetie auf Heines Gegenwart und Zukunft: »Indessen, die neue Zeit wird auch eine neue Kunst gebären, die mit ihr selbst in begeistertem Einklang seyn wird, die nicht aus der verblichenen Vergangenheit ihre Symbolik zu borgen braucht, und die sogar eine neue Technik, die von der seitherigen verschieden, hervorbringen muß.«²⁹

26 Erich Auerbach: »Figura«, in: ders.: *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*, Bern/München (Francke) 1967, S. 80.

27 Ebd.

28 Ebd., S. 81.

29 Heinrich Heine: *Französische Maler. Französische Zustände. Über die französische Bühne*, Historisch-kritische Gesamtausgabe der Werke, Düsseldorf Ausgabe, hg. v. Manfred Windfuhr, Bd. 12/1, Hamburg (Hoffmann und Campe) 1980, S. 47. Auf die für Figuraldeutung und -prophetie sonst einschlägige Passage aus *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* sei des Vergleichs und der Problematik halber verwiesen: »[S]eit Luther hat Deutschland keinen größeren und besseren Mann hervorgebracht, als Gotthold Ephraim Lessing. Diese beiden sind unser Stolz und unsere Wonne. In der Trübnis der Gegenwart schauen wir hinauf nach

So weit Heine. Der korrespondierende Text Benjamins aus *Erfahrung und Armut*, gut hundert Jahre später geschrieben, führt ebenfalls Figuraldeutung vor, von Geschehnissen und Namen – eine Aufeinanderfolge von philosophischen, wissenschaftlichen, künstlerischen Ereignissen, aber nicht dargestellt in einer ununterbrochenen Verknüpfung untereinander, sondern voneinander abgerissen, diskontinuierlich, als einzelne, die in ihrem Verweisungscharakter vertikal gebunden werden durch die Begriffe Konstruktion und Neuanfang mit Wenigem. Der Text lautet:

Unter den großen Schöpfern hat es immer wieder Unerbittliche gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. Sie wollten nämlich einen Zeichentisch haben, sie sind Konstrukteure gewesen. So ein Konstrukteur war Descartes, der zunächst einmal für seine ganze Philosophie nichts haben wollte als die einzige Gewissheit: »Ich denke, also bin ich« und von der ging er aus. Auch Einstein war ein solcher Konstrukteur, den plötzlich von der ganzen weiten Welt der Physik gar nichts mehr interessierte, als eine einzige kleine Unstimmigkeit zwischen den Gleichungen Newtons und den Erfahrungen der Astronomie. Und dieses Vonvornbeginnen hatten die Künstler im Auge, als sie sich an die Mathematiker hielten und die Welt wie die Kubisten aus stereometrischen Formen aufbauten, oder als sie wie Klee sich an Ingenieure anlehnten. (GS II, 215 f.)

Der Begriff der Konstruktion steht im Zentrum dieser Überlegungen, die aber nicht etwa einer Logik voraussetzungsloser Innovation folgen, sondern mit einem historischen Rückblick einsetzen. Im narrativen Gestus greift Benjamin wie selbstverständlich wiederum einen von ihm ansonsten heftig befehdeten Topos der Genieästhetik auf, die Figur des Schöpfers, und schreibt ihm die klassische Formel absoluter Innovation einer auf Zukunftsreferenz festgelegten Moderne, die *tabula rasa*, zu: »Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten.« (215) Doch er nimmt die Metapher sogleich wörtlich, und indem er sie derart auf das konkrete Ding, den technischen Arbeitstisch, zurückführt, inszeniert er den Übergang, die Verwandlung des alten in den neuen Begriff. Anders gesagt: Er substituiert die genieästhetische Metapher durch den Begriff des Konstrukteurs und verleiht ihm damit, beginnend mit dem Philosophen Descartes, eine bis weit ins 20. Jahrhundert kulturidealistisch verweigerte Dignität.

Nach Descartes setzt Benjamin die Reihe der Konstrukteure mit einem Physiker fort: »Auch Einstein war ein solcher Konstrukteur, den plötzlich von der

ihren tröstenden Standbildern und sie nicken eine glänzende Verheißung. Ja, kommen wird auch der dritte Mann, der da vollbringt was Luther begonnen, was Lessing fortgesetzt. Der dritte Befreyer – Ich sehe schon seine goldne Rüstung, die aus dem purpurnen Kaisermantel hervorstrahlt, wie die Sonne aus dem Morgenrot.« (DHA [8/1, 73]).

ganzen weiten Welt der Physik gar nichts mehr interessierte, als eine einzige kleine Unstimmigkeit zwischen den Gleichungen Newtons und den Erfahrungen der Astronomie.« (Ebd.) Und er gelangt schließlich nach dem Philosophen und dem Physiker zur bildenden Kunst seiner Zeit, zu jenen Künstlern, die »dieses selbe Vonvornbeginnen« im Auge hatten, »als sie sich an die Mathematiker hielten und die Welt wie die Kubisten aus stereometrischen Formen aufbauten, oder als sie wie Klee sich an Ingenieure anlehnten.« (Ebd.) Klees Figuren, fügt er hinzu, seien »wie auf dem Reißbrett entworfen« und indem sie diesem inneren, konstruktiven Aufriss folgten, gehorchten sie »im Ausdruck ihrer Mienen« diesem »Innern mehr als der Innerlichkeit«, das mache sie »barbarisch« (216). Diese Darstellung verabsolutiert *eine* Dimension in der Kunst Klees, die funktional konstruktivistische, die in der Lehre am Bauhaus deutlich hervortritt, vernachlässigt darüber aber an dieser Stelle die spielerische und poetisch phantastische.

Die mit den drei Namen Descartes, Einstein, Klee verbundenen, aus Konstruktion und Experiment hervorgegangenen Denk- und Bildakte werden aufgerufen als unverwechselbare Zeitpunkte, Augenblicke, in denen ein wahrhaft Neues sich zum ersten Mal zeigt. Die Figuraldeutung verbindet sich hier ersichtlich mit der Rede vom Kairos, die den »einen, unverwechselbaren Zeitpunkt, seine Plötzlichkeit und intensive Bedeutungshaltigkeit«³⁰ meint; sie ist hier in ihrer antiken, doch historisch-anthropologisch gedeuteten Gestalt präsent, nicht wie bei Tillich in einer Verschränkung mit messianistischem Denken.³¹ Von der Figuraldeutung her gesehen erhält Benjamins Konstruktion mit ihrem Telos, das »Kontinuum der Geschichte aufzusprengen« (GS I, 702) ganz ähnliche Bedeutungsdimensionen, indem jene ebenfalls auf einen Begriff der historischen Zeit hinausläuft, der mit der modernen Vorstellung von der niemals abreißenden horizontalen Linie des weiteren Geschehens bricht. Mit ihr steht Benjamins Konstruktion »im Gegensatz zu der Vorstellung von einem zeitlichen Kontinuum« (1245) und wie sie bezieht seine Konstruktion erst aus der Diskontinuität, aus der Unterbrechung, ihre Kraft, Geschichte von Augenblick zu Augenblick neu zu konstruieren, in der einmaligen Ereignishaftigkeit vollkommen innovativer Denk- und Bildakte.

In Benjamins Figuraldeutung ist jeweils das Pathos des Anfangs im Denk- und Bildakt selber festgehalten, schon der Verweischarakter des einen auf den anderen erscheint problematisch, auch im Hinblick auf den Konstrukteur. Jedenfalls, wenn man für die Darstellung des Descartes Paul Valéry heranzieht, dessen Texte in Benjamins Text, gelegentlich wörtlich, effektiv präsent sind. Bei Valéry heißt es: »Was wird dieses ICH von Descartes machen? Da es seine Grenzen

30 Konersmann: »Walter Benjamins philosophische Kairologie« (Anm. 25), S. 332.

31 Eine Nähe der XIV. These zu Tillichs Begriff des Kairos vermutet Adorno in einem Brief an Max Horkheimer vom 12.06.1941, um Benjamin idealistische Befangenheit zu unterstellen (WuN XIX, 314). Davon kann wohl keine Rede sein.

nicht kennt, wird es alles machen oder alles neu machen wollen. Doch zunächst einmal reinen Tisch. Alles, was nicht von diesem ICH kommt oder nicht aus ihm gekommen wäre, all das ist nichts als Gerede, Worte.«³² Ein Gedanke, der sich fast schon die immanenten Schranken einer Tabula rasa-Moderne bewusst hält. Die Problematik einer Figuraldeutung durch die als sinnhaft suggerierte diskontinuierliche Folge instantaner Konstellationen eines wahrhaft Neuen zeigt sich, wenn man die Schlussfolgerungen Valéry's aus *Eine Ansicht von Descartes* (1941) hinzunimmt; darin sind schon die allerdings erst bei einer auf die historische Entwicklung bedachten Betrachtungsweise in den Blick kommenden vereinförmigenden und entqualifizierenden Folgekosten für die kulturelle Moderne, die Verluste durch dieses Neue unnachsichtig festgehalten – und dies bei einer dem Cartesianismus eher verbundenen Haltung. Denn hier wird Descartes die größte Verantwortung für Verlauf und Physiognomie des Zeitalters der Moderne zugeschrieben, für eine »Quantifizierung des Lebens« und die folgenreiche »Entwertung all jener Erkenntnisse, die sich nicht in arithmetische Relationen übertragen lassen«.³³ Damit werden die in Benjamins Adaptation der Figuraldeutung als Figuralprophetie seiner historischen Gegenwart enthaltenen Leerstellen deutlich und zugleich auch die Problematik dieser aus theologischen Prämissen abgeleiteten Auffassung von Geschichte, die doch zugleich die Möglichkeit eines wahrhaft Neuen behaupten soll, im Spannungsfeld der Moderne selber.

Benjamins Verfahren historisch-theoretischer Konstruktion ist durch eine experimentelle Offenheit zumal in seinem bildhaften Denken ausgezeichnet; er nutzt das Register der Transtextualität ebenso, wie er es versteht, das der mittelalterlich-christlichen Wirklichkeitsanschauung entlehnte Verfahren der Figuraldeutung aufzugreifen, den Kairos historisch-anthropologisch und das alttestamentarische Narrativ des Exodus historisch innerweltlich aufzufassen, um- und fortzuschreiben. Wenn er derart mehrere Weisen eines tradierten Denkens in Bildern umdeutend durchspielt, entspricht er in seinem Denken selber der so erschlossenen Vielstimmigkeit einer historischen ästhetischen Moderne, die noch die ältesten überlieferten Formen bildhaften Denkens und Erzählens zu überschreiben und als Reflexionsmedium für die Gegenwart produktiv zu machen versteht. So bedarf es der Figuren ältester Bilder-Rede, nicht um eine Wiederkehr des Gleichen zu beglaubigen, sondern um den Erwartungshorizont der Erneuerung offen, die Möglichkeit des wahrhaft Neuen lebendig zu erhalten.

32 Paul Valéry: *Werke*, Bd. 4: *Zur Philosophie und Wissenschaft*, hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeldt, Frankfurt a. M. (Insel) 1989, S. 33.

33 Ebd., S. 48. Vor Zeiten war Descartes für Valéry der »erste Konstrukteur eines völlig metrischen Universums«, der es ermöglicht hat, »dieses Universum als einen riesigen Mechanismus« (ebd., S. 25) zu behandeln.