

Stefano Marchesoni
Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens

LiteraturForschung Bd. 31
Herausgegeben vom Zentrum für Literatur- und
Kulturforschung

Stefano Marchesoni wurde in Berlin und Trient mit einer binationalen Dissertation (Cotutelle) über Walter Benjamin promoviert. Er lehrt Philosophie an einem Gymnasium in Mailand und ist Mitglied der Forschungsgruppe OT/Orbis Tertius an der Uni Bicocca in Mailand.

Stefano Marchesoni

Walter Benjamins Konzept des Eingedenkens

Über Genese und Semantik einer Denkfigur

Kulturverlag Kadmos Berlin

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim
Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und
mit einem Beitrag der Università degli Studi di Trento

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.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages
unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2016, Kulturverlag Kadmos Berlin.

Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kulturverlag-kadmos.de

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Umschlagabbildung: Elena Ronconi, Schwellenannäherungen 1 – Mit Kiefer

Druck: Booksfactory

Printed in EU

ISBN 978-3-86599-328-1

Inhalt

Einleitung	9
Über Terminologie	9
Das Eingedenken als Idee	11

Vorgeschichte

1. Das Eingedenken in Ernst Blochs frühen Schriften	19
1.1. Zur indiziellen Genealogie eines raren Wortes	19
1.2. Das Eingedenken in Blochs Geschichtsphilosophie der Kunst und der Musik	22
1.3. Das Eingedenken als ethisch-ontologischer Begriff	27
1.4. Eingedenkende ›motorisch-phantastische Erkenntnistheorie‹	35
1.5. Das Eingedenken als Organ einer Metaphysik der Innerlichkeit	45
1.6. Das Eingedenken als revolutionäre Forderung im Münzer-Buch	50

Schauplätze des Eingedenkens in Benjamins Schriften

2. »Die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens« in den frühen Entwürfen zur Passagenarbeit	59
2.1. Walter Benjamins »Umfunktionierung« von Blochs Konzept des Eingedenkens	60
2.2. Proust-Surrealismus-Passagen: auf dem Weg zu einer Epoché des Willens	64
2.3. Zur Aufdeckung der revolutionären Energien der Dingwelt	69
2.4. Unterwegs zu einer ethischen Auffassung des Bildes	76
2.5. Das Eingedenken als Erwachen in den »Ersten Notizen« zur Passagenarbeit	84

3. Ungewolltes Eingedenken als <i>mémoire involontaire</i> :	
Benjamins Übersetzung von Prousts Entdeckung	97
3.1. Im Anfang war die Übersetzung	97
3.2. Gegen psychologisierende Lektüren: Proust als Phänomenologe	102
3.3. »Martyrium des Eingedenkens«	105
3.4. Das anonyme Weben des Vergessens	109
3.5. Ewigkeit als verschränkte Zeit	112
3.6. Das unwillkürliche Eingedenken als Zugang zu einer »im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt«	116
3.7. Im Schatten eines elegischen Glücks	121
4. Das Zitat als sprachlicher Schauplatz des Eingedenkens im <i>Kraus</i> -Essay	127
4.1. Ein lauschendes Denkmal: Kraus als monumentale Gestalt	128
4.2. Kraus als »neuer Engel«: Aktualität als Kraftfeld	131
4.3. Die dämonischen Folgen des Glaubens an einen mythischen Ursprung	135
4.4. Das Zitat als sprachliche Form des Eingedenkens	144
4.5. Das Eingedenken als Medium der Begegnung von Sprache und Eros	154
5. An der Schnittstelle von Genealogie und profaner Typologie: Benjamins Kindheit »im Augenblick des Eingedenkens«	161
5.1. Grundzüge einer Poetik des Eingedenkens in der <i>Berliner Chronik</i> und in der <i>Berliner Kindheit</i>	162
5.2. Benjamins Reaktualisierung der Signaturenlehre	170
5.3. Zu einer genetischen Phänomenologie des mimetischen Verhaltens.	178
5.4. Profane Typologie oder das Vergangene als »forma futuri«	187
6. Eingedenken und Vergessenheit: der Kafka-Komplex	195
6.1. Gesetz – Erinnerung – Tradition: Benjamins geschichtsphilosophische Kafka-Lektüre.	195
6.2. Aktualität der Vorwelt und gestische Entleerung des Subjekts	199
6.3. »Es wird erzählt«: Haggadah ohne Halacha?	207
6.4. Mysterium oblivionis: Allegorien des Vergessens	214
6.5. Das Studium als Frequentativum des Eingedenkens.	220

7. Das Eingedenken zwischen Roman und Erzählung	231
7.1. Problemstellung: die Verkümmerng des Erzählens als Symptom des Verfalls der Erfahrung	231
7.2. Benjamins anthropologisch-materialistische ›Theorie des Romans‹	236
7.3. Zur Vergegenwärtigung der verschwindenden Kunst der Ferne	239
7.4. Das Eingedenken als »das Musische« des Romans	242
7.5. Eine Poetik des Eingedenkens: <i>Deutsche Menschen</i> als Rettung einer verschollenen Lebensform	251
8. Die Konstellation des Eingedenkens in Benjamins späten Schriften	257
8.1. Die Überblendung der Geschichte durch die ewige Wiederkehr des Gleichen	257
8.2. Eingedenken, Erfahrung und Erlebnis in <i>Über einige Motive bei Baudelaire</i>	263
8.3. Geschichtsschreibung als eine »Form des Eingedenkens« .	273
8.4. Das Eingedenken als messianische Schwelle in den Thesen <i>Über den Begriff der Geschichte</i>	280
9. Schlussbetrachtung: das Eingedenken als vielschichtige Denkfigur	289
9.1. Zur problematischen Semantik des Eingedenkens: stimmige Vielfalt oder widersprüchliche Spannungen?	289
9.2. Die drei Achsen des Eingedenkens: Erfahrung, Methode, Name	292
9.3. Die Originalität des Eingedenkens aus gedächtnistheoretischer Perspektive	293
9.4. Heliotropismus	296
Danksagung	299
Bibliographie	301

Vorwort

von Paola Giacomoni (Università degli Studi di Trento)

Es freut mich sehr, dass Stefano Marchesonis Untersuchung über Benjamins Konzept des Eingedenkens endlich veröffentlicht wird. Es handelt sich um die Überarbeitung einer Dissertation, die Herr Marchesoni im Rahmen eines vierjährigen Cotutelle-Verfahrens zwischen der Università degli Studi di Trento (Scuola di Dottorato in Studi umanistici) und der Technischen Universität zu Berlin verfasst hat. Nicht selten zeichnen sich italienische ForscherInnen durch hervorragende wissenschaftliche Leistungen aus. Was insbesondere die Philosophiegeschichte angeht, können sich Italiens akademische Einrichtungen in ihrer Vielfalt auf eine Tradition berufen, deren perspektivische Breite und methodologische Strenge in Europa unübertroffen dasteht. Gerade die Università degli Studi di Trento gilt seit Jahrzehnten als ein wichtiger Ort der fruchtbaren Begegnung von italienischer und mitteleuropäischer Kultur, wie nicht zuletzt die vorliegende Publikation zeigt.

Mit Scharfsinn und Sachkenntnis hat sich Stefano Marchesoni im Laufe seiner Promotion, die in Berlin von Sigrid Weigel vorzüglich betreut wurde, mit vielen ForscherInnen vernetzt, indem er an etlichen internationalen Veranstaltungen aktiv teilgenommen hat. So begegnen sich in seiner Untersuchung der italienische Hintergrund und der andauernde Dialog mit anderen Forschungskontexten, insbesondere dem deutschen. Herr Marchesoni ist es gelungen, ein neues Licht auf den Begriff des Eingedenkens zu werfen, das im Allgemeinen von einem aktiven und produktiven Verhältnis zwischen Gegenwart und Vergangenheit gekennzeichnet ist und auf die Idee hinausläuft, ungeschehene Potentiale im historisch Geschehenen messianisch zu aktualisieren.

Die vorliegende Arbeit zeichnet sich durch die Feinheit einer Benjamin-Lektüre aus, in der immer neue Facetten des Begriffs erschlossen werden. Dabei ist ein streng philologischer Ansatz überall spürbar, der allerdings jeweils den Zugang zu systematischen Ausführungen erschließt. Der hohen Komplexität der Sprache Benjamins wird vor allem bei der Lektüre seiner häufig rätselhaften Denkbilder auf sensible Weise Rechnung getragen. Die vielfältigen Interessen Benjamins sowie die verschiedenen Einflüsse von Schriftstellern, Philosophen und Theologen auf sein Denken werden nie vernachlässigt. Daraus entfaltet sich eine Gesamtperspektive auf sein Denken, die das Ziel der vorliegenden Arbeit, eine neue Modalität der Beziehung zwischen Vergangenheit und Gegenwart in Benjamins Schriften ausfindig zu machen, vollständig erfüllt.

Einleitung

Worte können auch ihre Aura haben.

(Walter Benjamin)

Wie oft fühlt man die Armut an Worten, um mehrere Ideen mit einem Schlage zu treffen.

(Novalis)

Quand tout s'est obscurci, règne l'éclairement sans lumière qu'annoncent certaines paroles.

(Maurice Blanchot)

Über Terminologie

Wenn man davon ausgeht, dass »jede Wahrheit ihr Haus, ihren angestammten Palast, in der Sprache hat« (GB II, 409),¹ dann kommt der Terminologie eine entscheidende Bedeutung zu. Der *terminus* (lat. für ›Grenzstein‹) markiert eine Grenze, die dem Denken einen Spielraum erschließt und es dadurch ermöglicht. Bekanntlich werden Grenzen gesetzt, um früher oder später überschritten zu werden. Jede Grenzziehung erscheint somit als Vorbereitung einer Reihe von Entgrenzungen, jede Definition als Einladung zur Protest gegen ihre als willkürlich oder zu eng empfundenen Demarkationslinien.

Nun gehört es zu den spezifischen Merkmalen von Walter Benjamins Denk- und Schreibweise, dass er meistens mit Konzepten arbeitet, die er nicht eindeutig definiert – z.B. ›Mythos‹, ›göttliche Gewalt‹, ›Lehre‹, ›Erlösung‹ –, oder deren Definitionen gänzlich offen bleiben – wie z.B. im Falle von ›Ursprung‹, ›Aura‹ oder ›dialektisches Bild‹. Nicht selten wirken seine denkwürdigen Definitionen nicht als Antworten auf die Frage nach dem Wesen, sondern als Rätsel, die dem Leser eine Art Schock versetzen, von dem er zu weiteren Fragen angeregt wird.

Dieser poetische Umgang mit der Terminologie wurde bekanntlich von den deutschen Romantikern herausgearbeitet, wie Benjamin in seiner

¹ S. unten die Bibliographie für die hier verwandten Abkürzungen.

Dissertation zum frühromantischen Begriff der Kunstkritik ausführlich zeigt. In Bezug auf Friedrich Schlegels Stil schreibt er z.B.:

Die Terminologie ist die Sphäre, in welcher jenseits von Diskursivität und Anschaulichkeit sich sein Denken bewegt. Denn der Terminus, der Begriff enthielt für ihn den Keim des Systems, war im Grunde nichts anderes als ein präformiertes System selbst. (GS I, 47)

Die vorliegende Arbeit möchte diese Einsicht auch für die Lektüre der Schriften Benjamins nutzbar machen. Denn sein Denken war wie das Schlegelsche »nicht systematisch entfaltet, wohl aber durchaus systematisch orientiert« (ebd.). Je mehr man sich in seine Schriften einarbeitet, umso häufiger fallen die auf Anhub ungeahnten *correspondances* auf, die seine Begriffe miteinander unterhalten. Das gilt auch für den Begriff des Eingedenkens, an dessen Leitfaden sich die systematische Ausrichtung seines Denkens in der Vielfalt seiner Themen, Bilder und Motiven gut beobachten lässt.

Allerdings hat sich Benjamin auch im Falle des Eingedenkens daran gehalten, keine Neologismen einzuführen.² Den selten verwendeten Terminus hat er nämlich von Ernst Bloch übernommen, in dessen *Geist der Utopie* ein besonderes, stark messianisch gefärbtes Verhältnis zur Vergangenheit herausgearbeitet wird. Demzufolge wird im ersten Kapitel der vorliegenden Arbeit versucht, die ›Vorgeschichte‹ des Eingedenkens auf Grund einer Lektüre von Blochs frühen Schriften zu rekonstruieren.³ In den folgenden Kapiteln werden dann jene ›Schauplätze‹ in Benjamins Texten geschildert, auf denen das Eingedenken in seinen jeweils spezifischen Ausformungen auftritt: die frühen Entwürfe über die Pariser Passagen, *Zum Bilde Prousts*, der *Kraus-Essay*, die *Berliner Chronik* und *Berliner Kindheit*, die Schriften über Kafka, *Der Erzähler* und schließlich der Komplex der späten Passagenarbeit mit den Schriften über Baudelaire und über den Begriff der Geschichte.

2 »Die Einführung neuer Terminologien, soweit sie nicht streng im begrifflichen Bereich sich hält, sondern auf die letzten Gegenstände der Betrachtung es absieht, ist [...] innerhalb des philosophischen Bereichs bedenklich. Solche Terminologien – ein mißglücktes Benennen, an welchem das Meinen mehr Anteil hat als die Sprache – entraten der Objektivität, welche die Geschichte den Hauptprägungen der philosophischen Betrachtungen gegeben hat.« (GS I, 217)

3 Wenn es nach Benjamin ein »Leben der Werke und Formen« (GS I, 227) gibt, dann erweist sich die Darstellung ihrer Vor- und Nachgeschichte als eine durchaus legitime Aufgabe. Diese Einsicht aus der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch kommt auch in der Passagenarbeit zur Geltung: »Die Vor- und Nachgeschichte eines historischen Tatbestandes erscheinen kraft seiner dialektischen Darstellung an ihm selbst. Mehr: jeder dialektisch dargestellte historische Sachverhalt polarisiert sich und wird zu einem Kraftfeld, in dem die Auseinandersetzung zwischen seiner Vorgeschichte und Nachgeschichte sich abspielt. Er wird es, indem die Aktualität in ihn hineinwirkt.« (GS V, 587)

Dabei habe ich versucht, dem traditionell philosophischen Willen zur Definition einen vorsichtigen philologischen Ansatz entgegenzusetzen, für den jeder Text ein neues Experiment darstellt, dessen Ergebnisse bis zu seiner Vollendung unabsehbar bleiben. Wie ein Blick auf die Sekundärliteratur zeigt, kann es ohne strenge Philologie zu keiner angemessenen Auseinandersetzung mit Benjamin kommen. Wie er in einem Brief an Scholem schreibt, sei die Philologie »nicht als Wissenschaft oder Geschichte der Sprache sondern in ihrer tiefsten Schicht als *Geschichte der Terminologie*« (GB II, 137) aufzufassen.

Nun ist dem Eingedenken in der Benjamin-Forschung ein sonderbares Schicksal bzw. eine problematische ›Nachgeschichte‹ widerfahren: Obwohl der Begriff zu einem der meistzitierten Begriffe Benjamins avancierte, wurde sein – geistiges wie philologisches – Konzept nur selten einer eingehenden Deutung unterzogen. In diesen Fällen⁴ handelt es sich allerdings um Lektüren, die einzelne Aspekte des Eingedenkens hervorheben, ohne das spannungsreiche Gesamtspektrum seiner Bedeutungen zu seinem Recht kommen zu lassen. Zu diesem Zweck ist es wichtig, nicht nur auf die Stellen einzugehen, an denen dieser Terminus begegnet, sondern auch die Spuren zu verfolgen, die letzten Endes auf ihn hin führen. Das gilt z. B. für den Begriff ›Zitat‹ im Text über Kraus sowie für das ›Studium‹ im *Kafka*-Essay.

Meine Untersuchungen werden das Konzept des Eingedenkens in Benjamins Schriften wie einen Magneten aufzeigen, der seine unwiderstehliche Kraft auf verschiedene Motive und Gedanken ausübt. Um diesen magnetischen Pol bildet sich seit 1927 ein Feld, das nicht stabil bleibt, sondern im Lauf der Zeit verschiedene Konfigurationen annimmt. Meine Arbeit trägt diesem Befund dadurch Rechnung, dass zunächst einige dieser Konfigurationen umrissen werden.

Das Eingedenken als Idee

Der Durchgang durch die ›Schauplätze‹ des Eingedenkens zwingt zur Einsicht, dass es sich dabei um ein schillerndes, offensichtlich mehrdeutiges Konzept handelt, für das sich jede Definition als unzulänglich erweist. Das Eingedenken lässt sich vielmehr als ein Kraftfeld denken, in dem vielfältige, zum Teil sich überschneidende, zum Teil parallel laufende

⁴ Ich denke z. B. an Wohlfarth 1978a (und 1988), Mosès 1992 und 1993, Gagnebin 1994, Comay 1994, Didi-Huberman 2000, Gibbs 2005, Harnischmacher 2009 (trotz des verlockenden Titels – *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin* – hat dagegen Thielen 2005 über das Thema wenig zu sagen).

polare Spannungen wirksam sind.⁵ Das war auch bei Ernst Bloch der Fall: So wird im *Geist der Utopie* die grundlegende Spannung zwischen Gegenwart und Vergangenheit auf verschiedenen Ebenen aufgewertet: ästhetisch, erkenntnistheoretisch, ethisch-ontologisch und theologisch. Zudem wird das Eingedenken in Blochs Münzer-Buch (1921) als Voraussetzung einer revolutionären Geschichtsschreibung stark politisch aufgeladen. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen Facetten folgendes: Im Eingedenken ereignet sich der Einbruch eines Noch-nicht-bewussten Wissens vom Gewesenen in die Gegenwart.

Diese Begriffsverwendung bei Bloch wird von Benjamin vor allem durch die maßgeblichen Einflüsse von Proust und dem Surrealismus weitergeführt. Letzterem verdankt er die Entdeckung der »revolutionären Energien, die im ›Veralteten‹ erscheinen« (GS II, 299), während Proust den bislang verkannten Bereich der *mémoire involontaire* erschließt und ausführlich erkundet. Diese Einsichten werden von Benjamin mit der Eröffnung seiner Passagen-Werkstatt in einen fruchtbaren konzeptuellen Zusammenhang gebracht. Das führt allerdings nicht zur systematischen Darlegung einer Theorie des Eingedenkens, nach der man in Benjamins Schriften vergeblich suchen wird.⁶ Dieses Konzept wird vielmehr bei ihm zu einem Motiv, das sich mit anderen Motiven verschränkt, um im Lauf der Zeit eine eigentümliche Verdichtung zu erfahren.

Erst auf Grund wiederholter Lektüren verwandelt sich die Anhäufung dieser vielfältigen Motive zu einer Vielstimmigkeit, in der sich etliche Melodien ausfindig machen lassen. Mit anderen Worten: Um sich dem Eingedenken anzunähern, soll man sich zunächst in ein »Urvernehmen« einüben, »in welchem die Worte ihren benennenden Adel unverloren an die erkennende Bedeutung besitzen« (GS I, 216).

Als nächstes erweist sich der Bezug auf die »Erkenntniskritische Vorrede« zum Trauerspielbuch als unumgänglich, um die Stellung des Eingedenkens in Benjamins Denken genauer zu bestimmen.⁷ Hier werden ›Begriffe‹ von ›Ideen‹ streng unterschieden: Die Aufgabe der Philosophie bestehe nicht darin, Begriffe zu benennen, sondern darin, Ideen darzu-

⁵ Folgende Bemerkung Alexander Honolds über das Erzählen trifft auch auf das Eingedenken zu: »Es erscheint weder möglich noch sinnvoll, diese vielschichtige, keineswegs geradlinige Entwicklung [...] in einem dünnen Ergebnis zusammenzufassen.« (2000, 366)

⁶ Das will aber nicht heißen, dass Benjamin nicht systematisch dächte. Die systematische Ausrichtung seines Denkens lässt sich allerdings nicht von seiner spezifischen Darstellungsweise trennen: »Denn der Modus seines Denkens *ist* der Ertrag seiner Theorie.« (Weigel 1997, 14)

⁷ Den ersten Satz der Vorrede (GS I, 207) paraphrasierend, könnte man sagen: Es ist der Benjamin-Forschung eigen, mit jeder Wendung von neuem vor der Deutung der »Erkenntniskritischen Vorrede« zu stehen.

stellen, um dadurch die Phänomene zu retten.⁸ Die Ideen werden als Konstellationen charakterisiert, in denen sich vielfältige Motive zu einem stimmigen Bild zusammenfügen. Demzufolge liegt es nahe, das Eingedenken nicht als *Begriff*, sondern als *Idee* zu bestimmen. Dadurch wird die Mannigfaltigkeit seiner Facetten aufrechterhalten, ohne sich in eine lose Zusammenstellung aufzulösen. Denn diesen verschiedenen Aspekten ist eine messianische Richtung gemeinsam: Von jeweils verschiedenen akzentuierten Perspektiven aus deuten sie auf die Rettung der im Vergangenen liegenden Potenzialitäten hin.

Versteht man das Eingedenken als einem Sternbild vergleichbare Idee, dann stellt sich die Frage, aus welchen Sternen diese Konstellation besteht. Darauf werde ich in der vorliegenden Arbeit ausführlich eingehen und folgende Aspekte untersuchen: das surrealistisch gefärbte Erwachen in den frühen Passagen-Notizen, Prousts *mémoire involontaire*, der Zusammenhang von Zitat und Ursprung bei Kraus, die rückwärts gekehrten Prophegien der *Berliner Kindheit*, Kafkas ›Studium‹, ›das Musische‹ des Romans im *Erzähler*-Aufsatz, die Festtage nach Baudelaire, die materialistische Geschichtsschreibung. Dadurch zeichnet sich so etwas wie der Umriss einer Konstellation: Die Idee des Eingedenkens wird als »Gestaltung des Zusammenhanges« (GS I, 215) erkennbar, in dem vielfältige Phänomene zusammenfinden. Denn »[d]ie Darstellung einer Idee kann unter keinen Umständen als geglückt betrachtet werden, solange virtuell der Kreis der in ihr möglichen Extreme abgeschritten ist« (227). Tatsächlich kann man in der Idee des Eingedenkens »die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders« (ebd.) von extrem unterschiedlichen Instanzen wie Bloch, den Surrealisten, Proust, Kraus, Kafka, Baudelaire (in Anlehnung an Bergson und Freud interpretiert), dem modernen Roman und dem jüdischen Messianismus beobachten. Jedem dieser Namen entspricht eine Gestalt, »unter welcher immer wieder eine Idee [d.h. die Idee des Eingedenkens, S.M.] mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt« (ebd.):

Eine Idee nimmt eine Reihe historischer Ausprägungen auf, nicht sowohl um eine Einheit aus ihnen zu konstruieren, geschweige denn ein Gemeinsames aus ihnen abzuziehen, denn um sie als eine im Bereiche des wahren Seins, als welchen die Idee darstellt, sofort zur Einheit sich kristallisierendes zu erweisen: res in Universale, nicht Universale in re. Das Verhältnis des einzelnen zur Idee hat mit demjenigen zum Begriff keine Analogie: dort fällt es unter den Begriff und bleibt, was es ist: Einzelnes. Hier in die Idee und wird was es nicht war:

⁸ »Die Phänomene gehen aber nicht integral in ihrem rohen empirischen Bestande, dem der Schein sich beimischt, sondern in ihren Elementen allein, gerettet, in das Reich der Ideen ein. Ihrer falschen Einheit entäußern sie sich, um aufgeteilt an der echten der Wahrheit teilzuhaben.« (GS I, 213) D.h., den Begriffen kommt weiterhin eine wesentliche Rolle zu: Sie bereiten den Einzug der Phänomene ins Reich der Ideen vor.

Totalität. Das eben ist seine Rettung. Die Form in welcher das Einzelne dergestalt zur Totalität kristallisiert und festgestellt wird, ist Geschichte. Sie ist es, die aus den entlegensten Extremen, den scheinbaren Exzessen und Zufallsbildungen der Entwicklung die Konfiguration der Idee heraustreten läßt, als der durch die Möglichkeit eines sinnvollen Nebeneinanders solcher Extreme gekennzeichneten Totalität. Diese Totalität ist eine absolute. (GS I, 946)

Diesem dichten Passus aus der Erstfassung der Vorrede zum Trauerspielbuch kann man entnehmen, dass die Idee für Benjamin einen rein relationalen Charakter hat: Sie besteht im nachträglichen Sich-Einstellen einer Korrelation zwischen verstreuten Einzelphänomenen, die erst dadurch gerettet werden. Um diese grundlegende Einsicht zu erhellen, erweist sich der Bezug auf Gilles Deleuze als förderlich. In *Différence et répétition* (1968) stellt Deleuze im Rückgriff auf Kant⁹ die These auf, Ideen seien als *Probleme* aufzufassen:¹⁰ »Les Idées par elles-mêmes sont problématiques, problématisantes.«¹¹ Demzufolge wäre das Eingedenken nicht als ein zu definierender Begriff einzustufen, sondern als Name eines Problems zu betrachten, für dessen angemessene Aufarbeitung die verschiedensten Beiträge berücksichtigt werden müssen. Die »Totalität«, von der Benjamin im angeführten Passus redet, soll also nicht als extensiv im Sinne Hegels, sondern – in Anlehnung an Kant – als *intensiv* verstanden werden, d.h. als eine vorgreifende und andeutende Totalität.¹² Dieser vorgreifende und andeutende Charakter erklärt auch, warum die Philosophie nach Benjamin als »ein Kampf um die Darstellung von einigen wenigen, immer wieder denselben Worten – von Ideen« (GS I, 217) erscheint.

Sofern der Begriff als ein Wort definiert werden kann, das auf eine Bedeutung verweist, transzendiert die Idee die Ebene der Bedeutungen, die sich das erkennende Subjekt aneignen kann, indem es sie zu intentionalen Gegenständen seiner Akte macht. Die Idee als »intentionloses Sein« entzieht sich dem »Meinen im Erkennen«: Sie verlangt vom Subjekt »ein in [die Wahrheit] Eingehen und Verschwinden« (216). Obwohl die Ideen nicht wie Begriffe erkennbar sind, lassen sie sich als Namen vernehmen: Der Name »bestimmt die Gegebenheit der Ideen« (ebd.). Bekanntlich verweist ›Name‹ nach Benjamin keineswegs auf ein konventionelles Mittel

⁹ In der *Kritik der reinen Vernunft* (A 482, B 510) behauptet Kant, dass die Idee »ein Problem ist, das keine Auflösung gestattet, und wovon wir doch hartnäckig annehmen, als entspreche ihr ein wirklicher Gegenstand«.

¹⁰ Zudem ließe sich eine Parallele zwischen Benjamins »Ideal des Problems« im *Wahlverwandtschaften*-Essay (GS I, 172ff.) einerseits und der Idee im Sinne Deleuzes (1968, 218ff.) ziehen.

¹¹ Deleuze 1968, 218.

¹² Hierin folge ich Hamachers Deutung von Benjamins *Übersetzer*-Aufsatz (s. Hamacher 2001, 206ff.).

zur Bezeichnung eines Gegenstandes, sondern auf die Erfahrbarkeit der Phänomene schlechthin.¹³

Versteht man das Eingedenken als Idee, dann kann die vorliegende Arbeit ihre Aufgabe insofern einlösen, als sie nicht so sehr eine Antwort auf die Frage ›Was heißt bzw. *bedeutet* Eingedenken?‹ liefert, als vielmehr einen Beitrag dazu, die verschiedenen Sterne der Konstellation ›Eingedenken‹ in ihrem wechselseitigen Verhältnis darzustellen.¹⁴

¹³ »Das adamitische Namengeben ist so weit entfernt Spiel und Willkür zu sein, daß vielmehr gerade in ihm der paradiesische Stand sich als solcher bestätigt, der mit der mitteilenden Bedeutung der Worte noch nicht zu ringen hatte.« (GS I, 217)

¹⁴ Das erklärt auch, warum ich auch auf den *Kraus*- und den *Kafka*-Essay eingehen werde, in denen der Terminus ›Eingedenken‹ nicht explizit begegnet. Denn Benjamins Theorie des Zitats in *Karl Kraus* (s. u. Kap. 4) sowie seine Auffassung des Studiums in *Franz Kafka* (s. u. Kap. 6) lassen sich als Variationen über das Thema ›Eingedenken‹ lesen.

Vorgeschichte

1.

Das Eingedenken in Ernst Blochs frühen Schriften

Nicht um uns, aber vor uns in der Zeit liegt ein großer Schatz verborgen und zu diesem haben wir die Schlüssel.

(Ernst Bloch)¹

Es ist Ernst Blochs Verdienst, Begriff und Konzept des Eingedenkens in den philosophischen Diskurs des 20. Jahrhunderts eingeführt zu haben. Seine frühen Schriften enthalten eine Art ›Vorgeschichte‹ dieses Begriffs, deren Ertrag für die Deutung Benjamins kaum zu überschätzen ist. Von daher werden wir uns im Folgenden – nach einer kurzen Untersuchung über die Herkunft dieses äußerst seltenen Wortes – mit jenen Stellen aus *Geist der Utopie* (erste Ausgabe, 1918) und aus *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921) eingehend befassen, an denen der Ausdruck ›Eingedenken‹ begegnet.

1.1. Zur indiziellen Genealogie eines raren Wortes

Bei ›Eingedenken‹ handelt es sich um ein rares, äußerst ungewöhnliches Wort, um ein eigentümliches Verbalnomen, dessen Ursprünge bis dato im Dunkel bleiben. Heute wären wir allerdings in der Lage, im Rückblick sogar von einer Tradition des Eingedenkens im jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts zu reden: eine Tradition, die von Ernst Bloch zur Zeit des Ersten Weltkriegs gestiftet wurde, um dann vor allem von Benjamin, Scholem und Adorno nicht ohne Spannungen, kritische Stellungnahmen und entstellende Modulationen fortgesetzt zu werden. So konnte Rolf Tiedemann bemerken:

¹ *Geist der Utopie*, Fak-Simile der Ausgabe von 1918, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971, S. 304. Im Folgenden werde ich mich stets auf die erste Ausgabe von *Geist der Utopie* beziehen und diese mit der Sigle *GdU* nebst Seitenzahl abkürzen.

Bei einigen Juden, die alle große Schriftsteller deutscher Sprache sind: zuerst wohl bei Bloch, dann bei Benjamin und Adorno und eben bei Scholem, finden wir ein Wort, das kein deutsches Wörterbuch kennt: Eingedenken.²

Tatsächlich ist das Schlagwort ›Eingedenken‹ in keinem Wörterbuch der deutschen Sprache ausfindig zu machen. Was man im Grimm-Wörterbuch findet, ist das Adjektiv ›eingedenk‹ oder ›eindenk‹: »*memor, memoria fixus, bald ohne casus eingedenk sein, werden, bleiben, bald mit zugefügtem genitiv, bald unpersönlich, mir ist eingedenk, memini*«. ³ Mit ›eingedenk‹ eng verwandt ist das veraltete Verb ›Eindenken‹: »*meminisse, eingedenken, nml. indenken. [...] reflexiv, sich eindenken, hinein denken, in eine sache denken, animum intendere ad aliquid: ich habe mich in deine lage vollends eingedacht, versetzt, versenkt*«. ⁴ Daneben begegnen im Grimm-Wörterbuch die Ausdrücke ›eindenkig‹, ›eindächtig‹ und ›Eindenkmachung‹.

Auf ältere zu verfolgende Spuren verweist Sandro Mancini im Eintrag »Eingedenken« in der *Enciclopedia filosofica Bompiani*: »*Eingedenken* ist ein veraltetes Wort, das auf das 14. Jahrhundert zurückgeht und von Mathilde Wesendonck, einer Freundin von Richard Wagner, wieder aufgenommen wurde.« ⁵ Damit verfügt man über einen wertvollen Hinweis, der einiges Licht auf die im Dunkel liegenden Ursprünge dieses Wortes wirft. Mathilde Wesendonck (1828–1902) ist Autorin jener fünf Gedichte, die in der Vertonung von Richard Wagner 1862 unter dem Titel *Fünf Gedichte für eine Frauenstimme und Klavier* (»Wesendonck-Lieder«, WWV 91) uraufgeführt wurden. Das fünfte und letzte Stück heißt *Träume*, und sein Text lautet wie folgt:

² Scholem 1983, 214.

³ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Stichwort ›eingedenk‹ (verfügbar unter: <http://woerterbuchnetz.de/DWB>; abgerufen am 10. Juli 2014). In Johann Christoph Adelungs *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart* (Erster Teil, von A–E, Breitkopf, Leipzig, 1793, S. 1702) wird ›eingedenk‹ folgendermaßen definiert: »*adv. welches den Genitiv der Sache erfordert, im Andenken, im Gedächtnisse behaltend; am häufigsten mit dem Verbe seyn. Einer Sache eingedenk seyn, sie im Andenken behalten, im Gegensatze des Vergessens. Sey meiner eingedenk. Seiner Zusage eingedenk seyn. Im Oberdeutschen gebraucht man es auch mit dem Verb werden, einer Sache eingedenk werden, sich derselben erinnern. Eines eingedenk leben, für seyn, kommt nur noch zuweilen im Hochdeutschen vor. Anm. Eingedenk fängt an im Hochdeutschen zu veralten. Die Sprachlehrer nennen es gemeiniglich ein unabänderliches Adjektiv, welches nur in der ersten und vierten Endung gebraucht wird. Warum nicht lieber geradezu ein Adverbium, da es doch nicht mit Substantiven, wohl aber mit Verbis verbunden wird? Die Niedersachsen gebrauchen statt dessen indächtig und gedächtig, Opiz indenk, und Luther in der Deutschen Bibel eindenken und eindächtig.*«

⁴ *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Stichwort ›eindenken‹.

⁵ Mancini 2006, 3288 (meine Übersetzung). Vgl. auch Boella 1987, 111–130.

Sag, welch wunderbare Träume
Halten meinen Sinn umfassen,
Daß sie nicht wie leere Schäume
Sind in ödes Nichts vergangen?

Träume, die in jeder Stunde,
Jedem Tage schöner blühen,
Und mit ihrer Himmelskunde
Selig durchs Gemüte ziehn!

Träume, die wie hehre Strahlen
In die Seele sich versenken,
Dort ein ewig Bild zu malen:
Allvergessen, Eingedenken!

Träume, wie wenn Frühlingssonne
Aus dem Schnee die Blüten küßt,
Daß zu nie geahnter Wonne
Sie der neue Tag begrüßt,

Daß sie wachsen, daß sie blühen,
Träumend spenden ihren Duft,
Sanft an deiner Brust verglühen,
Und dann sinken in die Gruft.

In der dritten Strophe begegnet das Wort ›Eingedenken‹, namentlich in einem Zusammenhang, wo es um eine selige Entrückung, um die ekstatische Kontemplation von Traumbildern geht, die augenblicklich alle Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen und dem träumenden Subjekt reeller als die es umgebende Wirklichkeit erscheinen. Wie eine Stelle aus *Geist der Utopie* belegt,⁶ waren die Wesendonck-Lieder zusammen mit dem ganzen Œuvre Wagners Ernst Bloch wohl vertraut. Die Vermutung liegt nahe, dass sie ihn zur Aneignung des Ausdrucks »Eingedenken« angeregt haben. Da außerdem bekannt ist, dass Benjamin zum ersten Mal bei seiner Lektüre von Blochs *Geist der Utopie* (1918) und *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921) auf diesen ungewöhnlichen Terminus stieß,⁷ lohnt es sich, auf diese Texte einzugehen, um Blochs Konzept des Eingedenkens in seiner facettenreichen Semantik darzustellen.

6 Im Abschnitt über Wagners »transzendente Oper«, auf den ich später eingehen werde, erwähnt Bloch beiläufig das dritte der Wesendonck-Lieder: »Wie die Sonne froh sich scheidet aus des Tages leerem Schein«, dichtet die Freundin im dritten der fünf Gedichte mit sonderbarer Dialektik.« (Bloch 1918, 148) Über Blochs Verhältnis zu Wagner vgl. Fujihiko 1992.

7 S. unten Kapitel 2.

1.2. Das Eingedenken in Blochs Geschichtsphilosophie der Kunst und der Musik

In *Geist der Utopie*⁸ ist zunächst die Rede von ›Eingedenken‹ im Rahmen eines »Kunstgeschichtliche[n] Exkurs[es]« aus dem Kapitel »Die Erzeugung des Ornaments«. Zwar geht es hier um zwei beiläufige Erwähnungen, dennoch tragen sie dazu bei, diesen Begriff vorläufig zu verorten: »Es gibt ein Eingedenken, das jedem Abschluß hinderlich ist« (GdU 37), heißt es an einer ersten Stelle, und ein paar Seiten später liest man wiederum: »[H]ier wirkt das künstlerische Eingedenken, das jedem Abschluß feindlich ist« (42). Damit bezieht sich Bloch auf den von ihm nachdrücklich behaupteten Vorrang der schaffenden Innerlichkeit vor der künstlerisch vollendeten Form. Seine eklektische, stark expressionistisch gefärbte Ästhetik kreist um eine Auffassung des Kunstwerkes als eines »nach außen gebrachte[n] Innere[n]« (41).⁹ Demzufolge wird von ihm die »nordisch-gotische Linie« als der ägyptischen und der griechischen überlegen gepriesen: »Nur die nordisch-gotische Linie trägt so das Zentralfeuer in sich, auf dem sich das tiefste organische und das tiefste geistliche Wesen zugleich zur Reife bringen.« (32f.) In der gotischen Baukunst sah Bloch das Sinnbild der lebendigen menschlichen Seele,¹⁰ deren Hauptzug in einer unaufhaltsamen Unruhe, in einem nie zu sättigenden Wollen und in einem ständigen

⁸ Über die Entstehungsgeschichte von *Geist der Utopie* vgl. Münster 2001, 69ff. und Bloch 1977, 37ff. Eine Schilderung des zeitgeschichtlichen Kontextes, in dem *Geist der Utopie* entstanden ist, bietet Rabinbach 1997, 27–65.

⁹ Rückblickend wird Bloch seine Auffassung des Ornaments so erläutern: »Was bedeutet das Ornament philosophisch überhaupt? Gewiß nicht Zierat, nicht Schmuck in dem einfachen, banalen, vielleicht säkularisierten Sinn, sondern ein Sich-Entgegensehen, Sich-Entgegenschreiten. Also unsere eigene Gestalt, unser eigenes Wesen, unser menschliches Wesen treten hier in diesem Akanthus oder in dem ornamental durchbrochenen Stein der Gotik uns entgegen, kulminierend schließlich im Barock, dann aber völlig verschwindend, mit Ausnahme des Schwindels, der dann in der Gründerzeit mit dem Ornament getrieben wurde. [...] Das Ornament ist immerhin eine erste verummte Auskunft darüber, daß man etwas erfahren kann aus der bildenden Kunst, unter der zusammenfassenden Kategorie ›Versuch einer Selbstbegegnung.« (Bloch 1977, 163)

¹⁰ »Hier wird endlich der Mensch [...] als Pointe des Alles gepriesen. Hier herrscht jene schöne Wärme, in der die lebendige Seele nicht erstickt. [...] Denn es jagt und wuchert in diesen Steinen, nirgends werden wir verleugnet, nirgends wird der einschließenden Kraft des Materials ein mehr als reflexiver Tribut gegeben, die Mauer ist geschlagen, die bunten Fenster führen in endlose Landschaften hinein, wir stehen mitten in der Liebe [...], über all dieser unendlichen Verwirrung der Linie lächelt Maria so süß und weise, daß sich die Gräber erhellten, daß sich die fernen mystischen Kammern bereiten und auch dem niedrigsten der Brüder die restitutio in integrum erleuchtet steht. Gewiß ist vieles unförmlich an diesen Domen, an diesen Dombildungen aus menschlicher Gestalt, aber es ist die Unförmlichkeit zwischen unserem Herzen und unserer Welt.« (41f.)

Transzendieren bestehe.¹¹ Diese dynamische innere Kraft äußere sich vornehmlich als ein »Eingedenken«, das hier als wesentlicher Teil der künstlerischen Tätigkeit evoziert wird. Was diese Tätigkeit herstellt, mag zwar als abgeschlossen erscheinen, dieser täuschende Schein löst sich aber auf, sobald man sich in das fertige Werk *hinein* fühlt und denkt. Gerade auf diese Bewegung, die »jedem Abschluß feindlich ist« (42), deutet das Wort »Eingedenken« stimmig an: Das Präfix *ein-* bezeichnet die Richtung nach innen, während das Verb »Gedenken« auf ein »verstärktes Denken«¹² hinweist. Auf Sinn und Tragweite dieser eigentümlichen Erfahrung wird Bloch im weiteren Verlauf seines Werks näher eingehen.

Im vierten Kapitel, gleichsam einem Buch im Buch mit dem Titel »Philosophie der Musik«,¹³ begegnet das Wort »Eingedenken« zweimal.¹⁴ Bloch befasst sich darin u. a. mit dem »Problem einer Geschichtsphilosophie der Musik« (95). Er ist auf der Suche nach Bögen, die ihm erlauben sollen, die Geschichte der Musik auf übersichtliche Weise darzustellen, ohne aber einen einfachen, »dem totsclägerischen Nacheinander« (96) der Chronologie verpflichteten linearen Fortschritt vorauszusetzen.¹⁵ Der gesuchte Bogen sollte demgemäß »wohl ziehend, zielend, fortschrittlich gearbeitet, aber nicht nur zeitlich, sondern mehr noch räumlich gefaßt« (95) werden. Als »einmalige Erfassungen des Absoluten und Rezeptiven« (96) ermöglichen diese Bögen ein »neue[s] Ganze[s] des Überblicks« (ebd.), das die geschichtliche Entwicklung der Musik darstellbar und lesbar macht. Aufgrund der ordnenden Funktion der Bögen ergibt sich ein Überblick, der von Bloch so beschrieben wird:

11 Die dialektische Spannung von Leben und Form genoss Anfang des 20. Jahrhunderts hohen Kurs, wenn man nur an Bergson und Simmel denkt. Von Simmel (bei dem Bloch in Berlin studiert hatte) vgl. den berühmten, im Januar 1918 in Berlin gehaltenen Vortrag *Der Konflikt der modernen Kultur* (Simmel 1918). Über Blochs Begegnung und Kontroverse mit Simmel vgl. Münster 1982, 53ff.

12 S. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Stichwort »Gedenken«.

13 Dass Bloch diesen Teil von *Geist der Utopie* tatsächlich als Buch im Buch verstand, wird vor allem durch das eröffnende Inhaltsverzeichnis auf Seite 80 deutlich belegt. Dieser musikphilosophische Traktat gliedert sich in vier Abschnitte mit den Titeln »Traum«, »Zur Geschichte der Musik«, »Zur Theorie der Musik«, »Das Geheimnis«. Die Passagen, mit denen wir uns auseinandersetzen, stammen sämtlich aus dem zweiten Abschnitt.

14 GdU 97 u. 149.

15 Seiner kritischen Haltung der fortschrittlichen Geschichtsphilosophie gegenüber gibt Bloch immer wieder Ausdruck, beispielsweise an folgender Stelle: »Das Frühere wird gerade in der geschichtlichen Betrachtung mit Notwendigkeit zu einer gleichgültigen Vorstufe mediatisiert, die am wenigsten durch das Bestätigtwerden in der weiteren Entwicklung an Würde und eigener Bedeutung gewinnen kann.« (87) Verworfen wird außerdem jene vulgär-materialistische Geschichtsschreibung, »die in ihren Zusammenfassungen von wirtschaftlichen oder staatlichen Komplexen her diktiert worden ist, um dann mühsam und nachträglich genug das ewig Außerstaatliche der Werke trotzdem als Variable in diese subalternen Kollektiva einzufügen.« (92)

Der Meister kann sich nach wie vor als das aus sich rollende Rad fühlen, aber die sinnlose Turbulenz des Fortschrittsmäßigen ist verschwunden, aus der Eitelkeit und der möglichst anarchischen Konkurrenz mit dem Vorhergehenden hebt sich ein Bau und eine Stelle aus dem Bau heraus, so daß jeder Gedanke im geschichtlich gegebenen Formkomplex seinen bestimmten Ort erlangen kann. (96)

Geschichtsphilosophie wird hier als »Bau« verstanden, d. h. als architektonische Konstruktion von zeitlich-räumlichen Bögen, die einen Überblick auf das Ganze ermöglichen. Scheinbar ein traditioneller, auf Ganzheit angelegter Ansatz, dem aber Bloch originelle Elemente beimischt, die über die Grenzen des modernen geschichtsphilosophischen Denkens hinausgehen und einen neuen Horizont eröffnen, der vom Eingedenken erkundet werden kann.

Vorausgesetzt, dass »das geschichtlich handwerkliche Einreihen vor allem Wesentlichen der Musikgeschichte versagt, ja sogar das Unvergleichliche der sich vermittelnden individuellen Lebendigkeit noch eindringlicher sichtbar macht, als dies ohne den Versuch dieser niedrigen Art historischer Kontinuität möglich gewesen wäre« (88), arbeitet Bloch an einem anders gearteten Schema, das gleichzeitig ordnend und rettend verfährt. Dieses aus Bögen bestehende Schema soll der »universalhistorische[n] Anomalie« gerecht werden, nach der die Musik »ganz sichtbar einem andern Rhythmus als dem des Gesamtgeschehens des menschlichen Geistes zu gehorchen scheint« (89). Was diesen Rhythmus kennzeichnet, ist seine strukturelle Heterogenität zum »leeren, formalen Marsch der Zeit« (95), da er sich aus einer eigentümlichen Verschränkung von Neuestem und Ältestem speist. Dieses verwickelte Phänomen wird so beschrieben:

[D]as Neue rundet sich, [...] und am Ende ist es gerade das Waghalsigste, Schmerzlichste, sich am meisten Loslösende und Paradoxe, das dem Alten, urältest zugrunde Liegenden, Einfachsten, Gegebenen, vorweltlich Ersehnten und in der erwachsenden Welt Verlorenen am nächsten steht. (95)

Um diesen äußerst paradoxen Rhythmus sprachlich und begrifflich wiederzugeben, verfährt Bloch »halb verdeutlichend, halb eingedenkend« (97).¹⁶ Was hier »eingedenkend« heißt, kann man dem Kontext dieser Überlegungen entnehmen, die als Prolegomena zu einer Geschichtsphilosophie der Musik gelesen werden können. Nach Bloch kann jeder große musikalische Gedanke »seinen bestimmten Ort erlangen [...], der ja an der Stelle seines historischen Vorkommens selbst durchaus noch nicht erledigt zu sein braucht und sehr wohl das noch Bessermachen, die glühendere Phantastik und das utopische Weiterdenken seines Gehalts verträgt.« (97)

¹⁶ Der vollständige Satz lautet: »So lassen sich, halb verdeutlichend, halb eingedenkend ergänzt, je nach dem Schwung der angewandten Kraft drei Schemen unterscheiden.« (97)

An dieser Stelle begegnen wir dem entscheidenden Gedanken Blochs: Das eingedenkende Verfahren ist deshalb erforderlich, weil es darum geht, das Gewesene als *nicht endgültig abgeschlossen* zu interpretieren. Im Herbeirufen, »Bessermachen« und »Weiterdenken«, in denen das chronologische Nacheinander gesprengt wird, erhält die konkrete Geschichte der Musik Gestalt. Utopisch ist das Weiterdenken eines vergangenen, in seinem Vergangensein jedoch noch gegenwärtig wirkenden Gehaltes, weil es keinen bestimmbareren Platz, weder in der Zeit noch im Raum, hat. Das Weiterdenken bringt einen Überschuss an Sinn zum Ausdruck, der über das Gegebene *hinausgeht*.¹⁷ In der utopischen Rhythmik des musikalischen Schaffens verschränken sich auf höchst fruchtbare Weise Wiederholung und Differenz. Utopisch ist dieses Weiterdenken der musikalischen Gehalte auch deswegen, weil es mit einer auf die Zukunft gerichteten Intention einhergeht: Die lebendige Gegenwart des Komponierens ist in ihrem Innern in zwei gegenstrebige Tendenzen gespalten, von denen die eine auf die Vergangenheit, die andere auf die Zukunft bezogen ist.

Die Radikalität dieser Einsicht wird allerdings dadurch abgeschwächt, dass Bloch letzten Endes ein triadisches Schema vorschlägt,¹⁸ das trotz seiner Präzisierungen in der Hegelschen Dialektik verwickelt bleibt. Er schildert tatsächlich einen Rhythmus, der sich, wie er selber zugeben muss, dem »Syllogismus vom behaglich schönen Spiel, als der Stufe des Gemüts, zur vollen, in sich wandelnden Individualität, als der Stufe der Wärme und der Seele, bis zur leuchtenden Härte des Systems als der Stufe der Macht, der Tiefe und des Geistes [...] zugeordnet zeigt.« (98)

Die zweite hier in Frage kommende Stelle aus der »Philosophie der Musik« ist Teil einer längeren Ausführung über Wagner, und zwar über den *Parsifal* als Musterbeispiel der »transzendenten Oper«. Mit Wagner gehe man von der *geschlossenen* zur *unendlichen* Melodie über,¹⁹ in ihm kämen sowohl Bach als auch Mozart zur *Erfüllung*.²⁰ In Blochs Konstruktion der Musikphilosophie kommt der transzendenten Oper Wagnerscher

17 Dies wird an anderer Stelle modifiziert in der Rede von einem »Weiterbauen der Welt« und von der »Ausbreitung des noch objektlosen unendlich-inneren Kompendiums zur Weltarchitektur, zur Breite und Fülle kräftig vollendender Sphärenbildung und Systematik« (289).

18 Das Schema besteht aus folgenden Momenten: *a*) »das endlose vor sich Hinsingen, der Tanz und die Kammermusik« (97); *b*) das geschlossene Lied; *c*) das offene Lied.

19 »Wahrlich, wenn je etwas einfach und alt war und das angestammte Erbe bewahrte und mehrte, so ist es dieser Sturz der geschlossenen und die Geburt der unendlichen Melodie gewesen.« (131f.)

20 Während »der, wohlverstanden: harmonisch-rhythmisch mit dem Akkordziel gebrauchte Bachsche Kontrapunkt deutlich in der Wagnerschen Polyphonie, in einer Polyphonie höherer Ordnung als der nicht mehr architektonischen, sondern dramatischen Kontrapunktik fortwirkt« (138), werden *Tristan* und *Parsifal* von Bloch als »Erfüllungen der Mozartschen Märchenoper« (141) betrachtet. *Tristan* und *Parsifal* geben uns laut Bloch

Prägung besonderer Wert zu, denn ihr Gegenstand ist die Erlösung. Wenn im *Tristan* die erlösende Befreiung von unserer Welt als Triumph der Nacht – einer absoluten Nacht – erscheint,²¹ gelangt Parsifal zu einer anderen Sonne »hinter der Nacht« (147):

Die gesamte ontologische Musik des Parsifal will nichts als in jenen innersten Tag, in das Wort »Seele« hineinführen, das nicht mehr von dieser und kaum noch von jener Welt ist, kaum noch dem äonenhaften Lichtprunk der alten Throne, Herrschaften und Mächte zugetan. Das ist ein Licht, von neuem über alle verhallenden Worte hinaus oder nur noch jenem einen Wort entgegen, das die Riegel sprengt, dem nichts so nahe kommen kann als das neue sich Vernehmen und Eingedenken der Musik, das Hebbel in den unvergeßlichen Versen ahnte vom Tauben und vom Stummen. (149)

Mit unverkennbar gnostischer Terminologie²² deutet Bloch Wagners Oper als musikalische Heraufbeschwörung einer Überwindung nicht nur der irdischen, sondern auch der überirdischen Welt. Demzufolge symbolisiert *Parsifal* eine extreme, unaussprechliche, erhabene Erlösung, die über sich selbst hinausgeht. Diese Musik führe uns in eine absolute Seele hinein, die »nicht mehr von dieser und kaum noch von jener Welt ist«: »Seele« ist für Bloch ein Wort, »das die Riegel sprengt«, da es auf eine höhere, geradezu auf die höchste Wirklichkeit anspielt, die nur noch als reines Licht gedacht werden kann. In dieses Licht hinein vermag ausschließlich »das neue sich Vernehmen und Eingedenken der Musik« einzudringen. Folgt man diesen mystisch anmutenden Ausführungen Blochs, kommt man zu folgender Einsicht: Die Musik kann als ein Modus des Eingedenkens angesehen werden. Im Ausdruck »Eingedenken *der* Musik« hat man nämlich mit einem *genitivus subjectivus* zu tun: Mit Wagner erhebt sich die Musik zu einer Stufe, wo sie sich selber vernimmt und ihrer selbst eingedenk wird.

Die Musik als Eingedenken *in actu* erschließt uns einen Zugang zur konkreten Wirklichkeit, auf die jenes edelste aller Worte – Seele – anspielt. Wenn der Stumme das erlösende Wort aussprechen und der Taube es vernehmen wird,²³ dann »ist alle Welt am Ziel«, wie es in dem von Bloch zitierten Hebbel'schen Gedicht *Zwei Wanderer* heißt. Wagners *Parsifal* gilt

»die gegenständliche, ontologische Erfüllung der Mozartschen Märchenoper, ja sogar der Bachschen Passionen.« (146)

21 »Zwei Menschen schreiten hier in die Nacht; sie gehen von einer Welt in die andere über, sonst begibt sich nichts [...], und nichts erklingt als die Musik dieses Schreitens und schließlichen Entschwindens.« (142)

22 Über Blochs Gnostizismus vgl. Taubes 1996, 173–181 und 2006, 53–65.

23 Vgl. auch Jesaja 35,5–6: »Dann werden die Augen der Blinden aufgetan und die Ohren der Tauben geöffnet werden. Dann werden die Lahmen springen wie ein Hirsch, und die Zunge der Stummen wird frohlocken« (*Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1999, S. 697).

Bloch gewissermaßen als musikalische Vorwegnahme dieses Ziels, d. h. als Pfand der Erlösung.²⁴

1.3. Das Eingedenken als ethisch-ontologischer Begriff

In *Geist der Utopie* begegnet der Terminus ›Eingedenken‹ am häufigsten im fünften Kapitel, das den Titel ›Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit‹ trägt und aus der zweiten, stark überarbeiteten Fassung des Werkes (1923) vollständig gestrichen wurde.²⁵ Hier versucht Bloch den eigenen philosophischen Standpunkt durch eine Auseinandersetzung mit dem neuzeitlichen Denken bis hin zu Henri Bergson, Eduard von Hartmann und Edmund Husserl abzugrenzen.²⁶ Zunächst aber bezieht er sich auf die ›Geheimlehrer‹ der Theosophie, besonders auf Rudolf Steiner, bei denen, wie er schreibt, im Grunde genommen sehr wenig gewusst, ›aber trotzdem maßlos viel ›gesehen‹, ›gehört‹, ›gegeben‹ ist‹ (241). Deshalb plädiert Bloch für eine kritische Rehabilitierung und eine nüchterne Aneignung der von den akademischen Philosophen verachteten Theoso-

²⁴ Der apokalyptisch-messianische Charakter von Blochs Musikphilosophie findet seinen klarsten, etwas überschwänglichen Ausdruck besonders im letzten Absatz dieses Kapitels aus *Geist der Utopie*, wo er prophetisch folgendes verkündet: »[E]s wird eine Zeit kommen, wo der Ton spricht, ausspricht, wo Klang und Licht in das obere Ich hineingestellt werden, [...] wo die neuen Musiker den neuen Propheten vorhergehen werden: und so wollen wir den Primat eines sonst Unsagbaren der Musik anweisen, diesem Kern und Samen, diesem Widerschein der bunten Sterbenacht und des ewigen Lebens, diesem Saatkorn zum inneren mystischen Meer des Ingesindes, diesem Jericho und ersten Wohnort des heiligen Landes. Wenn wir uns nennen könnten, käme unser Haupt, und die Musik ist eine einzige subjektive Theurgie. Sie bringt uns in die warme, tiefe, gotische Stube des Innern, die allein noch mitten in dem unklaren Dunkel leuchtet, ja aus der allein noch der Schein kommen kann, der das Wirrsal, die unfruchtbare Macht des bloßen Seienden, das rohe, verfolgungssüchtige Tappen der demiurgischen Blindheit, wenn nicht gar den Sarg des gottverlassenen Seins selber zuschanden zu machen und auseinander zu sprengen hat, da nicht den Toten, sondern den Lebendigen das Reich gepredigt wurde, und so eben diese unsere kaum gekannte, warme, tiefe, gotische Stube am jüngsten Morgen dasselbe wie das offenbare Himmelreich sein wird.« (234)

²⁵ Auszüge aus dem gestrichenen Kapitel, u. a. der Abschnitt ›Symbol: Die Juden‹, wurden von Bloch 1923 in der Aufsatzsammlung *Durch die Wüste* veröffentlicht (1923b, 122ff.).

²⁶ Blochs Standpunkt wird von Michael Löwy in seiner Schilderung des jüdischen Denkens im 20. Jahrhundert als eindeutiges Beispiel einer Wiederaufnahme der revolutionären Romantik dargelegt: »L'Esprit de l'Utopie peut être considéré, surtout dans sa première version (1918), – avec les écrits de Landauer, que Bloch connaissait bien – comme l'un des ouvrages les plus caractéristiques du romantisme révolutionnaire moderne« (Löwy 2009, 175). Diese Ansicht findet in Blochs retrospektiver Selbstinterpretation Bestätigung: In seiner 1963 verfaßten ›Nachbemerkung‹ zur Neuveröffentlichung des Buches als dritter Band der Werkausgabe redet er von einem ›Sturm- und Drang-Buch, contra Krieg in Nächten hineingewühlt und durchgesetzt‹, dessen ›revolutionäre Romantik [...] Maß und Bestimmung in *Das Prinzip Hoffnung* und den ihm folgenden Büchern« findet (Bloch 1964, 347).

phie.²⁷ Mit einem Gestus, der stark an Benjamins *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917) erinnert, vertritt Bloch die These, man solle die Grenzen unseres Newtonschen Weltbildes sprengen, um die okkultistischen Phänomene (Fernwirkung, Spiritismus, Telepathie, Wahrträume usw.) einer ernsthaften Betrachtung zu unterziehen. Bloch entwirft hier ein denkwürdiges Bild: Wir würden »ohne weiteres alle unteren, verstimmenden und phantasielos phantastischen Partien des ›Okkultismus‹ verschwinden sehen, wenn wir die Wagen des Begriffs bis zu der Stelle wieder zurückfahren ließen, wo die Pakete der ›jenseitigen‹ Tatbestände herausgefallen und liegen geblieben sind, um sie derart in die Erwartungszusammenhänge des ganzen Zuges aufzunehmen und ein gegen die fremden Elemente bereitwilliges Begriffsgebilde zu gestalten« (240). Es sollte also eine Erkenntnistheorie ausgearbeitet werden, die der Esoterik »würdig« (242) wäre. Darin würde gerade das Eingedenken eine zentrale Rolle spielen, wie aus folgendem Passus hervorgeht:

Darum scheint es immerhin von Nutzen sein, die besseren Bestandteile der neu erwachten Geheimlehre, unter Absehung ihrer zufälligen minderwertigen Aktualisierung, vor allem aber unter Berücksichtigung der gänzlich veränderten Organe des nicht mehr empfangend gebliebenen, sondern schöpferisch selbst offenbarend gewordenen Eingedenkens und des vollkommen veränderten Status der Götterwelt ernsthaft zu rezipieren. (242)

Es geht also darum, eine ernsthafte und sorgfältig geläuterte Rezeption der theosophischen Geheimlehre zu ermöglichen. Zu diesem Zweck solle man sich zunächst darüber klar werden, wie unsere Gegenwart gestaltet ist. Zwei Aspekte werden hier von Bloch hervorgehoben: einerseits der »vollkommen veränderte[] Status der Götterwelt«, andererseits aber eine wichtige Umwandlung, die die »Organe« des Eingedenkens betrifft. Während der erste Punkt auf Nietzsches Verkündung vom Tod Gottes und

²⁷ Ein ausgesprochen positives Urteil fällt Bloch über jene religiösen Geister, die ihm einen Sinn fürs Echte noch zu besitzen scheinen, vor allem Stefan George (»ein gewaltiger Lyriker und dem, der an ihn glaubt, auch Priester«, 238). Diese Geister weisen allerdings auf ein »Saatkorn« hin, »aus dem ein anders großer Baum zu wachsen hätte, geschweige denn, daß sie dieses mystische Saatkorn zu ihrer Erzeugung notwendig hätten« (239): Dieses Saatkorn, diese Quelle »heißt Steiner [...], der Einzige in diesen Tagen, der das alte theosophische Erbgut wieder lebendig zu machen weiß« (ebd.). Laut Bloch gebe es »bei diesem sonst kaum erträglichen Mann einen Punkt, von dem aus gesehen alte, seit langem gebrochen und tot daliegende Verbindungen wieder aufzuleben und sich zusammenzufügen scheinen« (ebd.). Man müsse also erkennen, »daß hier zunächst und mindestens historisch außerordentlich wertvolle Aufschlüsse vorliegen« (240). »Fragestellungen und Lösungsfragmente der wahrhaft metaphysisch gegenständlichen Theosophie [sollten] endlich eingeholt und überholt werden« (243). Dass Bloch über Steiner »nicht ohne ironischen Respekt« rede, wie Adorno (1965, 564) nahelegt, hält m.E. einer aufmerksamen Lektüre des Textes nicht stand: Respekt ist wohl da, jedoch keine Ironie. Über den bislang m.W. kaum erforschten Einfluss Steiners auf Bloch vgl. Hansen 1998, 18ff.

auf Max Webers Diagnose der Entzauberung der Welt in der Moderne zurückgeführt werden kann, bleibt der zweite eher dunkel und muss entziffert werden. Fest steht, dass das Eingedenken nach Bloch keineswegs mit einem transzendental-statischen Vermögen bzw. einem überzeitlichen Akt verwechselt werden darf, sondern seinerseits eine Geschichte hat, geschichtlich bedingt ist. Es hat eine Zeit gegeben, in der das Eingedenken rein empfangend war. Heute aber ist es »schöpferisch selbst offenbarend« geworden. Dieser Übergang des Eingedenkens von bloßer Empfänglichkeit zur schöpferischen Offenbarung wird von Bloch nicht näher erläutert, sondern dogmatisch behauptet – mit jenem expressionistischen Duktus, der seinen *Geist der Utopie* kennzeichnet.

Mag Bloch mit dem empfangenden Eingedenken einen mit der platonischen Anamnese eng verwandten Akt meinen, so versteht man nur aufgrund der folgenden Ausführungen über »die modernen Philosophen« (243), was das »schöpferisch selbst offenbarend« gewordene Eingedenken voraussetzt. Man kann annehmen, Bloch denke hier vor allem an Kants kopernikanische Wendung, wie folgende Stellen nahelegen:

[V]or allem [muß] das Kantisch Konstruktive, das heißt rufende, erzeugende, unpassive, produktive Denken seinen sicheren Platz vor aller schließlichen Adäquation des »Intellekts« mit der »Sache« als dem erneuten scholastischen Wahrheitskriterium gewinnen. (260)

Wir sind nicht mehr so glücklich, daß sich irgend etwas sinnlich oder eingeboren einfach empfangen ließe. Und so zeigt sich in dem Kantschen Begriff der Erzeugung auch die platonische Lehre von der Wiedererinnerung, von der bloß versteckten Existenz der transzendenten Verknüpfungsformen, innerhalb des neuen, nordischen Mühe- und Arbeitsbewußtseins endgültig aufgehoben. (273)²⁸

Im Vordergrund von Blochs Diagnose des Zeitgeistes stehen zunächst zwei Denker: Henri Bergson und Edmund Husserl.²⁹ Liegt beim ersten der Akzent auf dem Schöpferischen,³⁰ so beim zweiten eher auf dem Offenbarenden. In seiner Kritik berührt Bloch übrigens ein Thema, das auch Benjamin, allerdings von einer ganz anderen Perspektive, beleuchtet wird. Gegen Bergsons Verabsolutierung des Flusses plädiert Bloch nämlich für den Stillstand, der von ihm teleologisch als Am-Ziel-Sein oder Erfüllung

28 Schließlich sei durch Kant »das Denken frei und versuchend geworden [...], ein neues, nicht mehr empfangendes Medium der Selbsttätigkeit.« (288f.)

29 Neben Husserl und Bergson befasst sich Bloch auch mit Eduard von Hartmann. Darauf werde ich aber nicht eingehen, da seine diesbezüglichen Ausführungen für unser Thema nicht von Belang sind.

30 Ich denke z. B. an folgende Stelle: »[B]ei Bergson [herrscht] schließlich allein die schlechte Freude an dem leeren, in sich weglosen Akt des Schaffens, des göttlichen unter sich Schaffens, wie es [...] in den niedrig sprunghaften Gebilden der gärenden Natur erkennbar ist. Das ist der merkwürdige Fall eines genau wiederholten Schopenhauerianismus« (255).

gedacht wird, nach dem bündigen Motto: »Man kann einen Fluß nicht einmal denken, ohne die Mündung mit zu meinen.« (254)³¹

Im Abschnitt über Husserl begegnet der Ausdruck ›Eingedenken‹ häufig, denn in Blochs Deutung kommt ihm innerhalb der phänomenologischen Methode eine wichtige Rolle zu. Zunächst einmal versucht Bloch, diese Methode in ihren verschiedenen Momenten zu zergliedern, da er der Meinung ist, am phänomenologischen Ansatz sei »ein vielfaches und unter sich nicht ganz vereinbares Tun am Werk« (255). Danach zählt er folgende vier Tätigkeiten auf:

Das Beschreiben, das Verdeutlichen, das wesensmäßige Aufzeigen des Gegebenen und zuletzt das anamnetische Eingedenken werden durchaus nicht deutlich als die verschiedenen Unterströmungen und Methoden der Phänomenologie auseinandergehalten. (255)

Stellen uns die ersten drei »Unterströmungen« vor keine Schwierigkeit, da es sich um wohl bekannte Modi des phänomenologischen Verfahrens handelt, so wirkt die vierte eher irritierend. Wenn man aber bedenkt, dass das Adjektiv ›anamnetisch‹ offenbar auf die platonische Anamnesis verweist, dann kann man den rätselvollen Ausdruck ›anamnetisches Eingedenken‹ mit voller Berechtigung in den phänomenologischen *terminus technicus* ›Wesensschau‹ übersetzen.

Für unsere Arbeit bedeutsamer sind allerdings andere Stellen im selben Abschnitt, in denen es um das Eingedenken geht, besonders wo Bloch folgende originelle These aufstellt:

[E]s [gibt], wobei allerdings eine ganz andere als die übliche, leidenschaftslos betrachterische Haltung einzunehmen wäre, irgendwie eine Beziehung der Phänomenologie zu dem Eingedenken, dem Gesolltsein, den ethisch-ontologischen Begriffen. (259)³²

Hier wird das Eingedenken mit einem ethisch-ontologischen Begriff gleichgesetzt, in dem eine Beziehung auf die eigentümliche Sphäre des Gesolltseins hergestellt wird.³³ Bloch verwendet den ungewöhnlichen Ausdruck ›Gesolltsein‹ statt ›Sollen‹. Warum? Statt einer bloß passivischen bzw.

³¹ Vgl. besonders folgende Stelle: »Nichts liegt gerade dem feurigen, affektvollen, zielhaften Menschen näher, als den zunächst grundlosen Elan endlich zum Stillstand, zur Farbe und zur Konfession zu zwingen. Man soll nicht jenem horazischen Bauer gleichen, der vergebens darauf wartet, daß der Fluß endlich einmal abfließt, und man soll nicht vor den Türen der mehr oder minder großen Augenblicke wie vor einer Theaterkasse antechambrieren, statt die Zeit in jeder Sphäre zu überholen und den Mangel an Entelechie zu füllen.« (254)

³² Über Blochs Begegnung mit der Phänomenologie vgl. Pelletier 2009 (besonders 273f.).

³³ Im weiteren Verlauf desselben Kapitels verteidigt Bloch mit Vehemenz den Kantischen Vorrang des Sollens gegen Hegels Kritik, besonders die These, nach der »das theoretische Sein abhängig sei von dem ethischen« (288).

partizipialen Form von ›sollen‹ bei Bloch anzunehmen, denke ich, dass er auf ein vergangenes Sollen anspielen wollte, auf ein Gesolltes, das darauf wartet, in der Gegenwart eingelöst zu werden. Das Vergangene begnügt sich nicht damit, ontologisch als Gegenstand, z.B. der Archäologie, der Philologie oder der Geschichtswissenschaft, betrachtet zu werden. Als noch nicht eingelöstes Gesolltes verlangt es danach, ethisch aufgewertet zu werden: Eine gewisse Affinität zu Nietzsches Auffassung der monumentalen Geschichte ist hier nicht zu verkennen.³⁴ Ein paar Seiten später kommt Bloch auf denselben Punkt zurück und wiederholt seine These folgendermaßen:

Das wäre dann, wobei also die übliche, leidenschaftslos betrachterische Haltung einer Liebeskraft sondergleichen gewichen wäre, die vollendete Beziehung der Phänomenologie zu dem Eingedenken, dem Gesolltsein, den ethisch-ontologischen Begriffen als der eigentümlichen Schicht keineswegs nur privat reflexiver Akte, obwohl ihnen die objektiv reale Erfüllung, zutiefst auch Erfüllbarkeit überhaupt noch fehlt. [...] Auch das Eingedenken ist ohne vorheriges Denken und ohne die leidenschaftliche, Kierkegaardsche Lebenssorge des Subjekts nicht zu erreichen. (261)

Bloch, der den fruchtbaren Ertrag der phänomenologischen Analysen vor allem für eine gründliche Bedeutungsanalyse und angemessene Begriffsklärung zu schätzen weiß,³⁵ steht allerdings der einseitigen Verabsolutierung der reinen, voraussetzungslosen Kontemplation bei Husserl sehr kritisch gegenüber. Er hält eine Überwindung dieser Einseitigkeit für notwendig, und zwar durch die Einbeziehung des ethischen Strebens in seinen paradigmatischen Gestalten: als »Liebeskraft« und als leidenschaftliche »Lebenssorge«. Anders gesagt, Husserl muss um Kierkegaard ergänzt werden.

In der Ethik erweisen sich der metaphysische Anspruch auf Voraussetzungslosigkeit sowie das Ideal einer »leidenschaftslos betrachterische[n] Haltung« als verhängnisvolle Hemmungen, die radikal in Frage gestellt werden müssen. Erst in dieser anstrengenden Selbstüberwindung, die Bloch auch als »Revolution aller Erkenntnistheorie« (260) bezeichnet, wird der Phänomenologe imstande sein, einen Zugang zur ethisch-ontologischen Sphäre sicherzustellen. Bedeutsam im letzten Passus ist auch der Bezug auf

³⁴ So Nietzsche in § 2 der zweiten seiner *Unzeitgemäßen Betrachtungen*: »Wodurch also nützt dem Gegenwärtigen die monumentalische Betrachtung der Vergangenheit, die Beschäftigung mit dem Classischen und Seltenen früherer Zeiten? Er entnimmt daraus, dass das Grosse, das einmal da war, jedenfalls einmal *möglich* war und deshalb auch wohl wieder einmal möglich sein wird.« (1874, 256)

³⁵ So redet Bloch zum Beispiel von »dem außerordentlich fruchtbaren Brentano-Husserlschen Gegensatz zwischen Aktverdeutlichung und Gegenstandsverdeutlichung« (256) und meint, unter gewissen Bedingungen könne sich die Bedeutungsanalyse »zu außerordentlichen Nutzen« (257) erheben.

den Begriff der Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit: Gerade weil das Eingedenken als ein Sich-Besinnen auf das Gesolltsein oder auch als das »sich Vernehmen des Utopischen« (260) bestimmt wird, stellt sich die phänomenologische Frage nach dem in jedem Erlebnis waltenden Verhältnis von Intention und Erfüllung.³⁶ Diese Dialektik erweist sich angesichts des Eingedenkens als besonders kompliziert, da sie sich nicht einfach auf die ontologische Polarität ›Abwesenheit-Präsenz‹ zurückführen lässt. Im Eingedenken erlebt man nämlich so etwas wie eine Erfüllung *in absentia*. Wie ich im weiteren Verlauf meiner Lektüre zeigen werde, löst sich das Gesollte nicht in der Aufweisung eines Gegenwärtigen ein (sei es eines Gegenstandes oder einer Handlung), sondern eher in der Erschließung einer Perspektive auf die Zukunft, die in Blochs Frühwerk apokalyptischen Charakter hat.³⁷ Man denke zum Beispiel an die oben zitierte »Liebeskraft«: Die eingedenkende Intention der Liebe findet ihre Erfüllung nicht in diesem oder jenem gegenwärtigen Akt (will heißen: ›Diese meine Tat beweist, dass ich dich liebe‹), sondern in einer »Lebenssorge«, die als offene Bereitschaft, als ständiges Zuvorkommen, als unbedingte Verpflichtung die Züge eines permanenten Antizipierens trägt. Nicht von ungefähr sah Platon in der Liebe das Vorbild einer unaufhaltsamen Selbstüberwindung. Das zwingt uns aber dazu, in der Erfüllung des Eingedenkens auch den Gegensatz ›statisch-dynamisch‹ zu suspendieren. Wenn nämlich mit dem Eingedenken ein Sich-Erschließen der Zukunft einhergeht, das sich auf ein der Erlösung harrendes Unabgeholtenes bezieht, hat man es hier weder mit dem Fließen der Zeit noch mit ihrem Erstarren zu tun, sondern mit einer ursprünglichen Ekstase, die dem Sich-Orientieren in der Zeit zugrunde liegt.

Um den die Phänomenologie ergänzenden Akt des Eingedenkens besser zu verdeutlichen, beruft sich Bloch auf Malebranche:

Daraus erst könnte das Fünfte, der fünfte Sinn der Phänomenologie entstehen, nämlich total gesprochen: das sich entgegen Sehen, bis das Ding sich darin entgegen sieht, oder wie Malebranche es ausdrückt, die Aufmerksamkeit als das natürliche Gebet der Seele, das Eingedenken, die Entdeckung einer ontischen Phänomenologie, wie sie lediglich auf das keimende Innere der Dinge, auf eine

³⁶ Vgl. dazu Husserls *Logische Untersuchungen*, besonders die sechste: *Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis* (Husserl 1901).

³⁷ Mit *Geist der Utopie* wollte Bloch »die Seele als echten Kosmos, die Selbstbegegnung als den Inhalt aller Kulturwerte, die Feinde und Genien der universalen, absoluten Selbstbegegnung in der Apokalypse [...] systematisieren, als welche allein den völligen Mechanismus des Erwachens und der mystischen Selbsterfüllung in Totalität vorstellt« (291). Anders gewendet, er zielte darauf ab, »die im Tod vorgebildete und in alle Weissagungen eingeschlossene Apokalypse überhaupt noch in die Zeit ein[zu]beziehen« (312), denn »die Apokalypse ist das Apriori aller Politik und Kultur, die sich lohnt so zu heißen« (341).

universale Selbstbegegnung, Christusbegegnung in allen Teilen der Welt, zutiefst auf das moralische Innere, gerichtet wäre. (260)³⁸

Hier erscheint das Eingedenken keineswegs als subjektives Vermögen, sondern als Schauplatz für die Entfaltung des »keimende[n] Innere[n] der Dinge«. *Im Eingedenken sieht sich das Ding entgegen*. Um eine präzisere Vorstellung von diesem verblüffenden Umstand zu gewinnen, muss man auf die ersten Seiten des Buches zurückgreifen. Dort versucht sich Bloch erfolgreich an dieser eigentümlichen ontischen Phänomenologie, indem er einen alten Krug beschreibt, um allmählich mimetisch in ihm zu versinken: »[W]er den alten Krug lange genug ansieht, trägt seine Farbe und Form mit sich herum« (14).³⁹ Das Eingedenken erscheint demnach als Steigerung der Aufmerksamkeit bis zu einer solchen Intensität, wo schauendes Subjekt und Geschautes, indem sie ineinander übergehen, »das keimende Innere der Dinge« aufblühen lassen. Keimend ist das Unabgegoltene, das vergessene Gesollte, das die rein kontemplative Haltung verfehlt.⁴⁰

In seiner Beschreibung der »Gedankenatmosphäre« seiner Zeit beschränkt sich Bloch nicht auf die Kritik zeitgenössischer Denker wie Bergson und Husserl, er greift vielmehr auf Figuren der Vergangenheit zurück, bei denen wesentliche, zum guten Teil noch unerforschte Anregungen bereit liegen. Unter diesen Figuren ragt diejenige Nietzsches heraus. Bei ihm leuchte nämlich »zuerst die Ahnung eines noch nicht bewußten Wissens auf« und ziehe »ein motorisches Denken des Neuen herauf, als die große, bisher noch völlig undurchforschte Bewußtheit oder Bewußtseinsklasse eines Eingedenkens, wie es unter Abzug aller bloßen Wiedererinnerung und alles bloßen erfüllten Alphas des Platonismus oder Hegelianismus der Welt ihr Ziel geben möchte« (269).⁴¹ Nietzsches Philosophieren sei »auf

38 Denselben Ausdruck Malebranches zitiert bekanntlich Benjamin in seinem *Kafka*-Essay: »Wenn Kafka nicht gebetet hat – was wir nicht wissen – so war ihm doch aufs höchste eigen, was Malebranche »das natürliche Gebet der Seele« nennt – die Aufmerksamkeit« (GS II, 432). Es könnte sich um einen interessanten Fall einer unwillkürlichen Erinnerung an seine Lektüre von *Geist der Utopie* handeln. Dass tatsächlich das Beten für Bloch eine kaum zu überschätzende messianische Rolle spielte, geht eindeutig aus dem vermeintlichen Sohar-Zitat hervor, mit dem sich das Werk seinem Abschluss neigt (444). Über die wirkliche Quelle dieses Zitates vgl. Bonola 2006, 262ff.

39 Über dieses Sich-in-den-Krug-Versenken und dessen philosophischen Rang im Vergleich zu Georg Simmels geistreich ästhetisierende Ausführungen über den Henkel (Simmel 1905) bleibt nach wie vor Adornos Würdigung von *Geist der Utopie* in seinem 1965 veröffentlichten Aufsatz *Henkel, Krug und frühe Erfahrung* aufschlußreich (Adorno 1965).

40 Eine ähnliche Wendung kehrt an der folgenden Passage wieder: »Wir suchen weiter nach jenem Korn, das hier nicht wuchs. Es möge nochmals aufblühen; es möge wieder das bunte, phantastische Muster wirken und den Teppich unserer Zukunft bilden« (313).

41 Über das »Noch-nicht-Bewußte« vgl. auch den 1919 in den *Weissen Blättern* veröffentlichten Essay *Über das noch nicht bewußte Wissen* (Bloch 1969, 115–122). Die strategische Rolle dieser Einsicht kommt auch in einem Interview mit Bloch von 1974 zum Ausdruck: »Und dieses Noch-nicht-Bewußte, dessen Korrelat das Noch-nicht-Gewordene in der Welt

das Neue« gerichtet, seine Gesinnung »von einer Welt beleuchtet, die noch nicht da ist; unmittelbar an der Brücke zur Zukunft [...] gelegen« (ebd.). Hier wird behauptet, beim Eingedenken handle es sich um eine »noch völlig undurchforschte Bewußtheit oder Bewußtseinsklasse«, die keineswegs mit einer Form der Wiedererinnerung verwechselt werden dürfe, sondern ganz im Gegenteil als »motorisches Denken des Neuen« auf die Zukunft gerichtet sei. Im Eingedenken, so könnte man Blochs These verstehen, erfährt man das in seiner Wirkung noch auszumessende Vergangene als utopischen Umweg zur Zukunft. In diesem Sinne kann das Eingedenken sogar eine teleologische Funktion erhalten, indem es »der Welt ihr Ziel geben« kann. Es handelt sich allerdings um eine eigentümliche Teleologie, die nicht als bloße Wiederherstellung eines Ursprungs verstanden wird.⁴² Denn nur unter der Bedingung eines Abzuges »alles bloßen erfüllten Alphas des Platonismus oder Hegelianismus« kann dieses Eingedenken sein utopisches Potenzial entfalten.⁴³ Nicht zufällig hatte Bloch einige Seiten vorher an Kants »klassische Bedeutungsanalyse des Zweckmäßigkeitsbegriffes« (257) in der Einleitung zur *Kritik der Urteilskraft* erinnert. Die Annahme ist durchaus gerechtfertigt, dass in Blochs eben geschilderter Konzeption einer Teleologie ohne ›Alpha‹ die Kantische Idee einer Zweckmäßigkeit ohne Endzweck einen gewissen Einfluss hatte.⁴⁴

ist, und die Welt des Experiments, in der ebenfalls etwas Noch-nicht-Gewordenes versucht wird – dies ist der Ursprung meiner Philosophie. Diese Gedanken hatte ich bis in das Alter von 22 Jahren [d. h. 1907; S. M.]« (Bloch 1977, 36). Vgl. auch Blochs »Lebenslauf, Selbstdarstellung« in einer ihm gewidmeten Ausgabe der Zeitschrift *Text+Kritik* (Sonderband 1975, S. 286): »1907, mit 22 Jahren, kam der Durchbruch: Manuskript »Über die Kategorie Noch-Nicht«. Das bezog sich vorerst, psychologisch, auf das subjektiv Noch-Nicht-Bewußte, aber das Korrelat des objektiv Noch-Nicht-Gewordenen stand, konkret utopisch, bereits dahinter. Die Würzburger Dissertation bei Külpe, 1908, über Rickert, nahm einiges davon erkenntnistheoretisch auf. Deren Schluß bezog sich deutlich auf die »schweren Vorgänge des Heraufkommens««. Ein Teil von Blochs Dissertation wurde in den Ergänzungsband der Werkausgabe aufgenommen (Bloch 1978, 55–107).

42 Über Blochs Abgrenzung seines Erinnerungsbegriffs von der platonischen *anamnesis* und der Hegelschen Erinnerung vgl. Zimmer 1993, der zutreffend bemerkt: »Der Erinnerungsbegriff formuliert theoretisch, was seine [i. e. Blochs; S. M.] Philosophie in jedem ihrer Momente praktisch vollzieht: das utopisch Unabgegoldene und damit die Aktualität vergangener Zeitalter in die Textur der Gegenwart einzutragen« (19).

43 Folgende Stelle aus dem Abschnitt über Hegel trägt dazu bei, die Bedeutung des von Bloch erwähnten »Alphas« aufzuklären: »Hier hilft der unsittliche Glaube an einen bereits fertigen Fachwerkbau der Welt und das im Alpha bereits völlig entschleierte Omega der absoluten Idee, dieses oberste Deduktionsprinzip der dialektischen Methodik überhaupt, nicht weiter« (285). Und weiter: »[D]as Alpha, weit davon entfernt, fertig, unbeweglich, vorhistorisch zu sein, [wird] durchaus durch das erst motorisch-messianisch zu erringende Omega definiert« (322). Es handelt sich offenbar um Anspielungen auf die Offenbarung des Johannes (1,8 und 22,13). Was Hegels Auffassung angeht, vgl. auch Bloch 1971, 178.

44 Zum Thema »Teleologie ohne Endzweck« mit besonderer Rücksicht auf Benjamin vgl. Khatib 2013.

In Blochs kritischer Würdigung Nietzsches findet demnach die von uns oben dargelegte These eine weitere Bestätigung, beim Eingedenken gehe es um eine fruchtbare, die Chronologie außer Kraft setzende Verschränkung von Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, deren Einsatz nichts anderes als die Erschließung der Zukunft ist. Das »sich Vernehmen des Utopischen« stellt eine produktive Krise der chronologischen Zeit dar: Ein vergessenes Versprechen (was Bloch »Gesolltsein« nennt) fordert seine Einlösung, dadurch weist es die Struktur einer *dynamis* als Prinzip der Bewegung auf: *motorisches Denken des Neuen*,⁴⁵ das sich aus dem Licht einer noch nicht da seienden Welt, aus der »Spannung zwischen dem Erreichten und dem Gesollten« (287) nährt. Wie es im Abschnitt über Hegel heißt, muss es »außer der bloßen Wiederholung dessen, was da ist oder da war, ein tatbegründendes Wissen oder ein zum Handeln treibendes Gesicht aus jener Welt geben [...], die nicht da ist, aber die da sein soll« (286). Nietzsche zwingt uns also dazu, »die gelehrtenhafte Ruhe« und »jede[n] fertige[n] Panlogismus« (270) aufzugeben. Statt dessen muss »die Kraft der Sehnsucht [...] neu zum Begriff kommen« (ebd.).

1.4. Eingedenkende ›motorisch-phantastische Erkenntnistheorie‹

Die messianische Sehnsucht steht im Mittelpunkt des letzten Abschnittes des Kapitels über die »Gedankenatmosphäre dieser Zeit«, in dem Bloch seine auf dem Eingedenken beruhende »motorisch-phantastische« Erkenntnistheorie darlegt.⁴⁶ Die Ausgangsfrage zwingt den Leser, sich auf die Gegenwart zu besinnen: »Wie wirkt das ein, das jetzt ist?« (332). Derjenige, der tätig werden will, der »schöpferische Kopf«, müsse »zum kanonischen Träumer werden, dem das, was den anderen bestenfalls sehnsüchtig und

⁴⁵ Was die Verwendung des eher ungebräuchlichen Adjektivs ›motorisch‹ angeht, handelt es sich wohl um einen Einfluß Bubers, wie Gianfranco Bonola nachgewiesen hat (2006, 279). Der Ausdruck begegnet an folgender Stelle von Bubers *Reden über das Judentum* (1911): »[D]er Jude [ist] mehr motorisch als sensorisch veranlagt [...]: sein Bewegungssystem arbeitet intensiver als sein Sinnensystem, er hat im Handeln mehr Substanz und mehr Persönlichkeit als im Wahrnehmen.« (Buber 1911, 79)

⁴⁶ Der hier in Frage stehende Abschnitt trägt den Titel »Zur motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie dieser Proklamation«. Bloch erläutert darin den Sinn der großartigen, weltgeschichtlichen, von einer »äonenhaften Optik« ermöglichten Proklamation, mit der der vorige Abschnitt abgeschlossen wurde. Nach Bloch ist eine Synthese zwischen Judentum, Deutschland und Rußland fällig, die die entscheidende Aufgabe hätte, »die absolute Zeit zu bereiten« (332). Vgl. auch den 1922 in *Die Argonauten* veröffentlichten Aufsatz *Über motorisch-mystische Intention in der Erkenntnis* (Bloch 1978, 108–121), der die messianische Theorie des Eingedenkens bündig zusammenfasst.

noch nicht bewußt anklingt, zum Eingedenken wird; zuerst nur mitwissend oder »weltlich«, enzyklopädisch, dann, mit wiederkehrender, völlig reif gewordener Ahnung, zum Eingedenken der eigenen Tiefe« (333).

Mit dem Eingedenken geht man über die bloße Sehnsucht hinaus, um eine reife Ahnung des Noch-nicht-Bewussten zu gewinnen. Hier spricht Bloch auch den eigentümlichen Zusammenhang von Eingedenken und Traum an. Offensichtlich ist er auf der Suche nach Wahrnehmungsformen, die sich nicht darauf beschränken, das Gegebene oder das Vorhandene in seiner bloßen Gegebenheit festzustellen. Das Träumen, besonders die Tagträume, und die Phantasie können durchaus mit wahrgenommenen Gegenständen arbeiten bzw. spielen, allerdings um in ihnen ein Potenzial an nicht auf der Hand liegenden Be- und Andeutungen zu befreien, die zunächst eben »nicht bewußt« anklingen, obwohl sie irgendwie schon immer da waren. So bleibt der »kanonische[] Träumer« seiner Träume stets eingedenk, weil er in ihrer Tiefe keine mit Sehnsucht zu betrachtende Täuschung, keinen tröstenden Ersatz erlebt, sondern einen weiter zu verfolgenden Riss im Gegebenen ahnt, der sich als tätig zu verwirklichender Weg erweisen kann.

So schlägt das im Eingedenken festgehaltene Phantastische ins die Wirklichkeit verändernde Motorische um. Anders gesagt, der kanonische Träumer begnügt sich gar nicht mit seinen Träumen, denn sie sind für ihn nur die Vorbereitung eines handelnden Eingriffs in die bestehenden Verhältnisse.⁴⁷ Das kann allerdings nur allmählich geschehen: Die Kraft des Eingedenkens erfordert eine gewisse Übung, um fruchtbar zu werden. Deshalb unterscheidet Bloch verschiedene Momente: *zuerst* erscheint das Eingedenken »nur mitwissend oder »weltlich«, enzyklopädisch«, d. h. einer noch kontemplativen Haltung verhaftet, die der Welt unterworfen bleibt.⁴⁸ Wenn es aber weiter eingeübt wird, eröffnet sich eine Perspektive, die in die »eigene[] Tiefe« führen kann. Erst dann wird die reife Ahnung des Möglichen durch eine Einkehr in sich selbst zur Veränderung des Be-

⁴⁷ Dass es beim Träumen nicht bleiben darf, beteuern schon die allerersten Zeilen dieses Abschnittes: »Denn wir wollen handelnd und selbsttätig vorgehen. Nicht etwa um zu träumen oder einfach nur beliebig umzudenken. Denn im schöpferischen Kopf löschen alle bloßen Traumlaternen aus« (332). Tagträume sind ein Lieblingsthema von Bloch: »Der Tagtraum ist keine Vorstufe des Nachtraums, wie Freud sagt, sondern bezieht sich auf ein ganz eigenes Gebiet, nicht auf das Nichtmehr, wie das Unbewußte bei Freud, sondern auf das Noch-nicht, das doch auch ein Sein hat; ich kann von einem Noch-nicht-Sein sprechen« (1977, 167). Vgl. Freuds Auffassung in der *Traumdeutung* (»Die sekundäre Bearbeitung«, Freud 1900, 482–500).

⁴⁸ So heißt es einige Zeilen nach dem zitierten Passus: »Man hat sich dem Lauf der in den Dingen, Subjekten und Werken bis zu dem Forscher hin vorgearbeiteten Welt zu unterwerfen« (333).

stehenden beitragen. Später kommt Bloch im selben Abschnitt auf diese Differenzierung zurück:

Dieses Eingedenken hat sein doppeltes Gebiet: einmal die Besorgung der intensiv gegebenen Dinge, also die Mitwissenheit der bis zum Ästhetischen einschließlich zurückzulegenden Enzyklopädie; und dann die letzte Drehung, das sich selbst vor Augen Stehen, die Besorgung der eigenen Intensität und ihrer Ziele, die gänzlich die Unruhe und Frage des Ichs nach Gott mit sich selbst und seiner eigenen mythischen Gegenständlichkeit beantwortet, eine Füllesteigerung der Welt, bis sich auch Gott die Krone der Gottesglorie endlich aufs Haupt gesetzt hat. (339f.)

Daraus geht hervor, dass Bloch dem Eingedenken eine strategische Rolle innerhalb seiner Erkenntnistheorie zuschreibt: Eine Rolle, die kaum überschätzt werden kann, wenn man bedenkt, dass das Eingedenken eine qualitative Umwandlung, geradezu eine Intensivierung ohnegleichen mit sich bringt, und zwar sowohl in objektiver (mit der »Besorgung der intensiv gegebenen Dinge«) als auch in subjektiver Hinsicht (mit der »Besorgung der eigenen Intensität«), um sogar das Göttliche einzubeziehen. Das Eingedenken wird zur Bedingung der Möglichkeit einer »Füllesteigerung der Welt« aufgewertet.

Steht die Vergewenwärtigung des Gewesenen mit ihren destruktiven und utopisch-verwandelnden Folgen im Zentrum von Blochs Erkenntnistheorie, so lautet ihre Grundfrage: Was passiert, »wenn sich das Geschehene unmerklich mit dem Geschehenden mischt« (333), wenn man »dem wieder gegenwärtig Werden« (ebd.) des Geschehenen ausgeliefert ist? Bloch fasst seine Antwort auf einer einzigen Seite zusammen, die in ihrer Dichte möglicherweise den erkenntnistheoretischen Kern des ganzen Buches enthält und dementsprechend in aller Ausführlichkeit, Satz für Satz, gelesen und kommentiert zu werden verdient:

Wir werden doch nicht nur geboren, um hinzunehmen oder aufzuschreiben, was war und wie es war, als wir noch nicht waren, sondern alles wartet auf uns, die Dinge suchen ihren Dichter und wollen auf uns bezogen sein. (334f.)⁴⁹

Mit jeder neuen Geburt erweitert sich nicht nur die Quantität der gegenwärtig lebenden Menschen, sondern – in einer eigentümlichen dialektischen Umkehrung der dem gesunden Menschenverstand geläufigen Vorstellung – wird auch die Vergangenheit in gewisser Weise neu geboren. Anders gesagt, es ist nicht so, dass das Gegenwärtige dem Vergangenen folgt. Die sogenannte Folge der Generationen zwingt uns dazu, die Chronologie sozusagen auszuschalten, um ein vollkommen anderes Kriterium

⁴⁹ Auch an dieser Stelle fällt eine verblüffende Ähnlichkeit mit einem Benjaminschen Text auf. Ich denke an die II. These *Über den Begriff der Geschichte*, wo man liest: »Dann sind wir auf der Erde erwartet worden« (GS I, 694). Darauf werde ich unten zurückkommen.

anzuwenden. Da jeder neue Mensch die Vergangenheit neu interpretieren kann, erweist sich eine Auffassung als viel angemessener, die in einem klaren Gegensatz zur chronologischen Zeitfolge steht: Die Vergangenheit, die vor dieser Gegenwart irgendwie schon da war (obwohl sie eigentlich nicht mehr ist), erhält von dieser Gegenwart ihre Bedeutung, d.h. aber: Sie wird durch Gegenwart hervorgebracht. Gleichzeitig geht die Vergangenheit über die Gegenwart hinaus, denn erst in ihr erschließt sich eine mögliche Zukunft. Zusammenfassend, jetzt kommt das Gewesene zu sich selbst, da es auf uns wartete, es auf uns wollte bezogen werden.⁵⁰ Bloch interpretiert die Welt als unübersichtliches, unerschöpfliches Netz von Beziehungen, von Korrespondenzen, die stark an Baudelaires *correspondances* erinnern: »[D]ie Dinge suchen ihren Dichter«. In diesem Kosmos von sich vielfältig überschneidenden, aufeinander wirkenden Beziehungen transzendiert jedes Ereignis sich selbst. Sinn entsteht durch Aktualisierung von potentiellen Beziehungen, die letzten Endes auf der absoluten Kontingenz einer neuen Geburt beruhen.

Es ist immer nur halb geschehen, was geschehen ist, und die Kraft, die es geschehen ließ, die sich in ihm ungenügend genug heraussetzte, treibt in uns fort und wirft auch noch weiter ihren Schein auf all das Halbe und Weghafte, immer noch Zukünftige hinter uns. (335)

Das Geschehene hört nicht auf zu geschehen: Von einem messianischen Standpunkt aus kommt Bloch zu einer These, der im 20. Jahrhundert besonders die Psychoanalyse zur allgemeinen Anerkennung verholfen hat.⁵¹ Gerade deswegen wird man mit der Vergangenheit nie fertig, weil sie sich durch ihr gespenstisches Sein jedem festen Griff entzieht. Es stellt sich dann aber eine weitere Frage: Was ist diese »Kraft«, von der Bloch redet? Naheliegender wäre eine theologisch-transzendente Deutung, d.h. die Gleichstellung dieser Kraft mit einem göttlichen Wesen, die allerdings irreführend scheint. Die Kraft, die das Geschehene geschehen ließ, ist ihm immanent. Aus Herkunftswörterbüchern lernt man, dass das Verb »geschehen« auf die indoeuropäische Wurzel **(s)kek-* zurückgeht, die »springen, lebhaftige Bewegung« bedeutet, »so daß sich als Ausgangsbedeutung des präfigierten [*sic!*] germ. Verbs »schnell vor sich gehen, eine schnelle Wendung

⁵⁰ Demzufolge verfehlt Anson Rabinbach m.E. den Kern von Blochs Messianismus, indem er ihn ausschließlich auf die Zukunft bezieht: »History for Bloch is predicated on a future-oriented knowledge that transcends the empirical order of things, that does not take flight in false images or fall prey to naturalism, but is directed beyond the existing world toward a yet unrealized ›messianic goal« (1997, 44).

⁵¹ Über das Verhältnis von Psychoanalyse und Historiographie vgl. u. a. Horkheimer 1932; Certeau 1987 (bes. Kap. 2); Rösen/Straub 1998; Agamben 2008 (bes. Kap. 3).

machen« ergibt«. ⁵² Die Kraft, die das Geschehene geschehen ließ, fällt mit seinem Ursprung zusammen, und dieser Ursprung muss als ein Springen, als eine schnelle Wendung gedacht werden. In jedem Geschehenen bleibt ein Rest an Ursprung, der unterschwellig in uns fort- oder vorwärtstreibt. Das zwingt zur Einsicht, im Vergangenen steckt Zukünftiges, dessen Verwirklichung allerdings weder notwendig noch automatisch vor sich geht, weil es auf die Kontingenz des gegenwärtigen Handelns eines neuen Menschen angewiesen ist. Darum geht es also, das *halb* Geschehene zu vollenden, indem wir in ihm ein *Weghaftes* erschauen, d.h. einen weiter in die Zukunft zu verfolgenden Weg.

Was vor uns, ohne uns bloß zitterte, ist tönend, wärmend, leuchtend geworden; *und wie sehen jetzt die Kreuzzüge aus?* Sie haben sich doch gewandelt, denn auch das, was »damals«, das heißt an seinem vormenschlichen, physischen Ort Luft- oder Ätherschwingung war, ist für uns, durch uns Ton, Wärme, Licht geworden: sollte also der jeweils gegenwärtig gewesene Zustand in der Geschichte von uns unabhängig und unbeweglich weiterbrennen? (335)

Ton, Wärme, Licht: Bloch bevorzugt hier die Sprache der qualitativen, leiblichen Empfindungen, die von der Natur auf die Geschichte übertragen wird. An sich ist kein Ereignis »tönend, wärmend, leuchtend«, das wird es erst *für* und *durch uns*. Diese elementare physikalische Einsicht ist nach Bloch noch weit davon entfernt, in unser Geschichtsbild aufgenommen zu werden. Wie ein Sonnenstrahl erst für und durch mich wärmend wird, so erhalten auch die Kreuzzüge ihr ›Aussehen‹ von der Art und Weise, wie man sie studiert, erzählt, darstellt, zitiert usw. Das Bild der Kreuzzüge wandelt sich mit der Gegenwart. Verwerflich ist die Auffassung, nach der gewesene Zustände von uns unabhängig wären.

Was niemals vergehen konnte, muß zerschlagen werden, was niemals ganz zu sich kam, muß gelöst und das nie ganz Geschehene in neuen Atemzügen vollendet werden. (335)

Ein in methodologischer Hinsicht äußerst wertvoller Hinweis: Die Vollendung des Geschehenen setzt ein destruktives Moment voraus. Zunächst muss nämlich die verkrustete, nicht vergehen wollende Gegenwart gesprengt, so wie auch die als starr und unveränderlich erscheinende Vergangenheit in eine produktive Unruhe versetzt werden muss. Erst danach wird man sich dem unfertigen Geschehenen zuwenden können.

⁵² *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, hrsg. von Wolfgang Pfeifer, 2. Auflage, Akademie Verlag, Berlin, 1993, S. 436.

Freilich scheint das Vergangene fest geworden, eingeschlafen zu sein, da es sich, je länger wir daraus herausgetreten sind, mit zunehmendem Dunkel bedeckt. Aber das alles kann wieder erwachen, es ist fließend und schillernd geblieben und läuft unterirdisch weiter, es hat nichts Unveränderliches an sich wie Grabstätten oder bloße Unwiederbringlichkeiten oder auch wie irgend ein fertig Logisches, nur zu begreifen. Es besitzt als Vergehendes trotz der scheinbaren Fixierung zur Vergangenheit noch ein Heimliches, ein Element des Zukünftigen in sich, genau so wie auch die Fixierungen der Zukunft zur ruhenderen Gegenwart des Überblicks oder Werts noch immer Unentschiedenheiten, Alternativen, auf uns wartende, unbekannte Götter über sich haben. (335)

An dieser Stelle arbeitet Bloch eine Dialektik heraus, die um die polaren Spannungen fest/fließend und eingeschlafen/erwacht kreist. Das Eingeschlafene kann deshalb wieder erwachen, weil es unterirdisch weiterläuft. Das heißt aber, es gibt keinen unmittelbaren Zugang zu ihm: Sein unterirdisches Weiterlaufen verweist auf einen Seinsmodus, der weder subjektiv noch objektiv, vielmehr dynamisch und latent ist. Bloch ist natürlich bereit zuzugeben, dass wir uns ständig aufgrund von – häufig von Anderen übernommenen – Fixierungen in der Zeit orientieren: Sie erweisen sich als notwendig, um einen Überblick zu schaffen bzw. um über den Wert eines bestimmten Sachverhaltes ein Urteil zu treffen. Nichtsdestoweniger lauern hinter oder besser unter jeder Fixierung – der Gegenwart zur Vergangenheit, aber auch der Zukunft zur Gegenwart – unberechenbare Alternativen. Keine Fixierung kann das Potenzial des Geschehenden vollständig erschöpfen. Daraus ergibt sich eine Aufgabe, die Bloch wie folgt bündig formuliert:

Dieses weiter zu treiben, das Pochende, Unterdrückte, Zukünftige, das nicht werden konnte in all dem zähen Teig des Gewordenen, es reumütig zu lockern, in immer noch lebendiger, besserwissender Mitverantwortlichkeit, es vor allem auch wertgemäß zu beziehen, zu erleichtern und einzuschließen, ist die denkerische, geschichtsphilosophische Arbeit. (335)

Wiederum werden hier verblüffende Ähnlichkeiten zur psychoanalytischen Beförderung des Verdrängten deutlich, deren erstes Ziel eben darin besteht, die Widerstände des Patienten zu lockern. Bloch zögert allerdings nicht, diese Arbeit als eine geschichtsphilosophische zu charakterisieren. Das setzt eine beträchtliche hermeneutische Kühnheit voraus, bedenkt man, dass das Hauptgeschäft der modernen Geschichtsphilosophie von Vico und Hegel bis hin zu Kojève und Fukuyama darin besteht, dem Geschehenen einen endgültig normativen Sinn zu verleihen, die (sorgfältig von jeder Spur an Kontingenz gereinigten) vergangenen Ereignisse einem übersichtlichen begrifflichen Raster zu unterziehen, schließlich das geschichtliche Werden teleologisch – ohne Rest! – in eine bestimmte, keine Alternativen

zulassende Richtung fließen zu lassen.⁵³ Gerade diesen drei Operationen widersetzt sich Blochs messianische Geschichtsauffassung.

Es sei an dieser Stelle vorläufig bemerkt, dass es neben einer der Rechtfertigung der herrschenden Verhältnisse dienenden Geschichtsphilosophie in der Neuzeit immer wieder Versuche gegeben hat, einen kritischen, das Bestehende radikal in Frage stellenden Umgang mit der Geschichte aufzuwerfen, wie Michel Foucault genealogisch nachgewiesen hat.⁵⁴ Nach dieser verborgenen Tradition ist ein gravierender Paradigmenwechsel zu vollziehen, der dem politischen Urteil zu einem klaren Vorrang vor dem historischen verhilft.⁵⁵

Nicht zuletzt darin besteht Blochs kopernikanische Wendung der Geschichte, die in seiner Monographie über Thomas Münzer seinen exemplarischen Niederschlag gefunden hat. Eine politische Pointe steckt auch im Ausdruck ›Mitverantwortlichkeit‹, die zunächst als fragwürdig erscheint: Wie kann ich für etwas mitverantwortlich sein, das ohne mich, etwa Jahrhunderte vor meiner Geburt stattgefunden hat? Wie können wir heute lebenden Menschen z.B. für die Kreuzzüge mitverantwortlich sein? Man könnte allerdings gegen solche durchaus legitimen Zweifel einwenden, dass sich das Wort ›Geschichte‹ auf ein leeres, inhaltsloses Zeichen reduzieren würde, wenn es diese Mitverantwortlichkeit nicht

53 Vgl. darüber Adornos und Horkheimers kritische Überlegungen zur Geschichtsphilosophie in *Dialektik der Aufklärung*: »In der Geschichtsphilosophie wiederholt sich, was im Christentum geschah: das Gute, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibt, wird als Kraft verkleidet, die den Gang der Geschichte bestimmt und am Ende triumphiert. Es wird vergöttert, als Weltgeist oder doch als immanentes Gesetz. [...] Die als Macht verkannte Ohnmacht wird durch solche Erhöhung noch einmal verleugnet, gleichsam der Erinnerung entzogen« (Horkheimer/Adorno 1947, 236). Einen ähnlichen Standpunkt vertritt Heinz D. Kittsteiner, nach dem Geschichtsphilosophie auf »eine moralisch begründete Teleologie« hinauslaufe, auf deren Grund die Geschichte »anthropomorphisiert« wird: »Das unmittelbar nicht herstellbare humane Ziel wird auf den Prozeß übertragen, und vom Prozeß her wieder auf die Ereignisse zurückprojiziert, in ihnen spekulativ wiedergefunden« (1992, 153).

54 Ich denke hier vor allem an seine 1976 gehaltenen Vorlesungen »*Il faut défendre la société*« (Foucault 1997, *passim*), in denen eine so gut wie unbekannte geschichtsphilosophische Tradition wiederentdeckt und rekonstruiert wird.

55 Es lohnt sich hier den ganzen Satz Blochs wiederzugeben, da er für Benjamins Aneignung des Eingedenkens eine wichtige Rolle spielen wird: »Man kann schwer den Punkt angeben, wo diese peinliche Erhellung, diese allmähliche Steilheit des Gesichtswinkels und dieses aktuelle sich Wiederaufrollen oder Decrescendo der immanent feststellbaren Zusammenhänge, Wichtigkeiten und Historien beginnt, wo sich mit anderen Worten das politische dem historischen Urteil wieder unterschiebt« (333). Was des Weiteren die Vorstellung einer verborgenen Tradition anbelangt, sei hier auf Blochs *Rundschau* von Hugo Ball *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (1919) hingewiesen: »[V]or allem auch tritt eine fast vollkommen vergessene unterirdische Verabredung der edelsten deutschen Menschen an die Öffentlichkeit dieser Zeit. Münzer statt Luther, Baader statt Hegel, Weitling statt Marx stehen auf und bringen Deutschland der Welt zu«. Dieser Artikel erschien am 10. Juli 1919 in *Die Weltbühne* (jetzt in: Ball 1919, 463f.).

gäbe. ›Geschichte‹ ist nicht nur eine Reihe von chronologisch geordneten Ereignissen. Die geschichtliche Zeit fällt nicht mit der physikalischen Zeit zusammen, da sie einen qualitativen, sinngebenden Zusammenhang bezeichnet, in dem die Ereignisse erinnert, sprachlich verarbeitet, erzählt, mythisiert, wissenschaftlich objektiviert, verdrängt, kurzum: in einen Deutungszusammenhang gestellt werden. ›Geschichte‹ besteht wesentlich aus der universal-menschlichen Mitverantwortlichkeit für das Geschehen, und zwar sowohl innerhalb einer lebendigen Überlieferung als auch im Rahmen der neuzeitlichen kritischen Rezeption. Jede Erinnerung verlangt vom sich erinnernden Subjekt eine – sei es implizit-unbewusst oder kritisch-bewusst – Stellungnahme, die ohne Verantwortung im Leeren hängen würde. Wenn Ernst Bloch 1921 ein Monographie über Thomas Münzer veröffentlicht, ist er für Münzer, für die Vergegenwärtigung seiner Taten in einem bestimmten historischen Augenblick mitverantwortlich: In seinem Buch lebt Münzer fünf Jahrhunderte nach seinem Tod weiter. Geschichte ist Mitverantwortlichkeit für das Fortleben des Geschehenen, und das ist immer eine Frage der Gegenwart.

Nach dieser detaillierten Analyse des Eingedenkens entwirft Bloch sein in verschiedenen Stufen gegliedertes »*System des theoretischen Messianismus*« (337).⁵⁶ Dabei will er sich freilich von der Tradition der systematischen Philosophie abgrenzen, da er ein *essayistisches* Denken anstrebt, dem die Fähigkeit zugeschrieben wird, »zwei überall sonst widersprechende Gesinnungen [miteinander zu verbinden]: das liebevolle Betrachten des Einzelnen, ganz gleichgültig ob es eingeordnet werden oder gar abgeleitet werden kann, und das schlechthin darüber hinwegstürmende – gemäß der Gesinnung: was habe ich, wenn ich nicht alles habe? – Tendieren nach dem Zielgemäßen, Sinngemäßen überhaupt« (336). Oder mit einer denkwürdigen Formel: »bei der Sache [...] bleiben, indem man nicht bei ihr bleibt« (338). Zudem wird das Essayistische auch als »seinem eigentlichsten methodischen Verhalten nach eine Vorstufe des

⁵⁶ Blochs Messianismus ist eher gnostisch-christlicher als jüdischer Prägung. In einem 1976 geführten Gespräch mit Jean-Michel Palmier hat Bloch sein Verhältnis zum Judentum so abgehandelt: »Mein Denken hat tiefe Wurzeln im Christentum [...]. Um meine Beziehung zum Judentum richtig zu verstehen, muß man auch einen Blick auf meine Kindheit und mein Elternhaus werfen. Mein Vater war königlich-bayerischer Beamter, der keinerlei Beziehung zum Judentum hatte, und ich selbst wuchs ohne jegliche Bindung an das Judentum auf. Erst später, als ich in Würzburg eine zionistisch eingestellte Studentin kennenlernte, entdeckte ich diese Welt. [...] Wie ich dem Botschafter Israels anlässlich seines Besuchs an der Tübinger Universität sagte, habe ich mich an den Judentum lediglich assimiliert. Erst relativ spät begann ich mich für die Kabbala und die Gnosis zu interessieren, ebenso wie für die Philosophie und die Tradition der deutschen Romantik. Der Judentum ist – leider, vielleicht – nur *ein* Element in dieser Reihe. Daß ich von Geburt Jude bin, ist Zufall« (Bloch 1977, 110).

Geschichtsphilosophischen« (ebd.) charakterisiert. Auf diese Auffassung der essayistischen Form hat offensichtlich der junge Georg Lukács einen gewissen Einfluss gehabt. Mit ihm war Bloch bekanntlich seit ihrer Berliner Begegnung 1910 in Simmels Seminar eng befreundet.⁵⁷ In seinem *Die Seele und die Formen* eröffnenden Brief an Leo Popper *Über Wesen und Form des Essays* bezeichnet Lukács Platon als »den größten Essayisten, der je gelebt und geschrieben hat«⁵⁸ und schreibt u.a.: »Der Essayist spricht über ein Bild oder ein Buch, verläßt es aber sogleich – warum? Ich glaube, weil die Idee dieses Bildes und dieses Buches übermächtig in ihm geworden ist, weil er darüber alles nebensächlich Konkrete an ihm gänzlich vergaß, es nur als Anfang, als Sprungbrett benutzte«.⁵⁹

Nun ist das Organ dieses essayistischen Denkens das Eingedenken, das – wie wir schon in den Betrachtungen zur Aufmerksamkeit als dem natürlichem Gebet der Seele gesehen haben – ein ekstatisch-mimetisches Eindringen des Subjekts in die Dinge ermöglicht:

Es ist der kräftige Blick, allem verwandt zu werden [...]. Es ist im weiteren jene kühne und befreite Sachlichkeit [...]; voll Pflanze, Stein, Krug, Harfenistin zu werden, Gleiches mit Gleichem zu erkennen [...]; voll Welt zu werden. (336)

Eine Folge von »Selbstbegegnungen« also – dieses System des theoretischen Messianismus wird auch als »eine Geschichte der Seele« bezeichnet, die »zu unserer verborgenen innersten Psychologie und letztendings zu dem eschatologischen Entscheidungs- und Wahrheitsproblem der Welt überhaupt« (337) führen soll. In diesem System begegnet sich »der stärkste Empirismus des Individuellen« mit dem »stärksten Utopismus seiner Ziele« (338). In ihm versucht Bloch außerdem eine Synthese zwischen Essay und Geschichtsphilosophie mit einer Bewegung auszuarbeiten, die folgendermaßen beschrieben wird:

Denn essayistisch, in der Person des geborenen Geschichtsphilosophen, geht das sehr wohl zusammen: das Einzelne zu erfühlen, wie es keiner noch so empirischen Einstellung zugänglich ist, sofern diese stets zugleich auf seine derzeitige Regel, auf eine ihm völlig unwesentliche, komparative, empirische Logik ausgeht; und dann, aus dem Einzelnen, diesem Pochenden, Unterdrückten, Zukünftigen, Überschäumenden, überkomparativ Geladenen, aus dem Einzelnen, gegenerleuchtet mit dem Eingedenken, dieser integralsten Erfahrung des moralisch-logischen Subjekts selber, die geschichtlichen Zielstrebigkeiten, die luziferischen Wesensanschauungen⁶⁰ zu erlernen, als deren mögliche Befreiung

⁵⁷ Über Blochs Verhältnis zu Lukács vgl. Münster 1982, 57ff.

⁵⁸ Lukács 1911, 24.

⁵⁹ Ebd., 28.

⁶⁰ Luzifer und das Adjektiv »luziferisch« kommen häufig in *Geist der Utopie* vor und zeugen vom schon angedeuteten Einfluss des »Geheimlehrers« Rudolf Steiner auf die erste Phase von Blochs Schaffen. *Lucifer-Gnosis* hieß nämlich eine von Steiner in Berlin

(im Sinn einer individuell-intensiven Ausmalung, Brücke, Fundamentierung und Nachkonstruktion, vor allem zum sozialen, ästhetischen und religiösen Wertssystem hin) dann der vollendete Essay, der an seinen vielleicht engeren, aber vollkommeneren Ort gelangte Essay, mithin die Geschichtsphilosophie erscheint, Goethe plus Jesajas, die neugeborene, konstitutive Geschichte in dieser Geschichtsphilosophie. Denn das, was ist, kann nicht wahr sein, aber es will durch die Menschen zur Heimkehr gelangen. (Ebd.)

An dieser Stelle finden wir weitere wichtige Bausteine zu einer Theorie des Eingedenkens, angefangen mit dem letzten Satz, der eine Art monadologische Zusammenfassung des ganzen Werkes liefert. Im Eingedenken kehrt das Geschehene heim. Was heißt das? Um was für eine Heimkehr handelt es sich hier? Wenn diese ethische, vom Eingedenken ermöglichte Heimkehr des Seienden *qua* Einzelnen darin besteht, es nicht als bloße Tatsache zu objektivieren, sondern seinen utopischen Kern aufzudecken, dann ist die Heimat des Seienden die *per definitionem* nicht lokalisierbare Utopie. Heimkehr also als paradoxe Rückkehr zu einem nicht existierenden Ort, wo man noch nie gewesen ist, Heimkehr als ein sich dem verdinglichten Sein und der »Logik der Tatsachen« (340) Entziehen. Heimat kann in Blochs utopischem Denken nur Freiheit als Offenbarung des Möglichen heißen.

Warum aber *Heimkehr*? Weil es sich um einen Akt der Erlösung von der Logik der Tatsachen handelt, wörtlich um eine ›restitutio‹, also die Wiederherstellung nicht einer bereits dagewesenen Lage, sondern einer ursprünglichen Kontingenz, d.h. des eigenen Noch-nicht-Seins. Anders gewendet, das Geschehene kommt zu sich selbst, indem seine Potenzialität »durch die Menschen« befreit wird. Dieser Akt der eingedenkenden ›restitutio‹ macht die »integralste[] Erfahrung des moralisch-logischen Subjekts« aus, denn in ihm wird das Einzelne in seiner eigentümlichen *Dynamis* »gegengerleuchtet«. Integral ist diese Erfahrung insofern, als sich in ihr die am Ende des Buches evozierte ›restitutio in integrum‹ vorbereitet.⁶¹ Dieser Ausdruck geht auf das römische Recht zurück, weist also

1904 bis 1908 herausgegebene theosophische Zeitschrift. Über Steiners Auffassung der luziferischen Kräfte vgl. etwa sein 1910 erschienene Buch *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, wo man im Kapitel »Die Erkenntnis der höheren Welten (von der Einweihung oder Initiation)« auf folgenden Satz stößt, auf den Bloch aller Wahrscheinlichkeit nach an dieser Stelle anspielt: »Wer durch seine Urteilskraft sich bekanntgemacht hat mit der Welten- und Menschheitsentwicklung und weiß, wie in einem bestimmten Zeitpunkte dieser Entwicklung die Kräfte des Luzifer in die menschliche Seele eingedrungen sind, der wird es unschwer ertragen, wenn er gewahr wird, daß in dem Bilde seiner eigenen Wesenheit diese luziferischen Wesenheiten mit allen ihren Wirkungen enthalten sind« (R. Steiner 1910, 380).

⁶¹ Dieser mittlerweile durch Benjamins *Theologisch-politisches Fragment* berühmt gewordene Ausdruck begegnet tatsächlich schon in *Geist der Utopie*, und zwar zuerst in der »Erzeugung des Ornaments« (S. 42), dann am Ende des letzten Kapitels (»Karl Marx,

ursprünglich eine weltliche, profane Bedeutung auf, die erst später in theologische Zusammenhänge eingebürgert wurde.⁶² Mit der Einrichtung der ›restitutio in integrum‹ sollte geschenees Unrecht wiedergutmacht werden, indem die eine bestimmte Situation betreffenden – also grundsätzlich relativ – ›ursprünglichen‹ Umstände wiederhergestellt werden. In Blochs gnostischem Messianismus nimmt dieser rechtliche Begriff eine ontologische Färbung an: Das Seiende ist nicht bloß das, was es ist, sondern hauptsächlich jenes Noch-Nicht, was es sein kann. Im Eingedenken als das sich Vernehmen des Utopischen wird das Einzelne daran erinnert, dass es wesentlich Noch-nicht-Sein, d.h. Potenzialität ist. Denn »das vorüberfliegend Wirkliche [läßt sich] ohne utopische Bestandteile überhaupt nicht erfassen« (339).

1.5. Das Eingedenken als Organ einer Metaphysik der Innerlichkeit

Einen wichtigen Teil von Blochs System des theoretischen Messianismus bildet das sechste und letzte Kapitel des *Geistes der Utopie*,⁶³ »Die Gestalt der unkonstruierbaren Frage«, in dem nicht weniger als eine »Metaphysik der Innerlichkeit« (363ff.) entwickelt wird. In deren Mittelpunkt liegt die polare Spannung zwischen dem konstitutiven Sich-Selbst-Verfehlen des Subjekts (das sich in Blochs Schriften durchziehende Dunkel des gelebten Augenblicks) einerseits und der unausweichlichen Dringlichkeit der unbeantwortbaren (in Blochs Jargon: unkonstruierbaren) Frage nach dem Sinn der eigenen Existenz andererseits.⁶⁴ Da das Subjekt sich selber nie vollkommen gegenwärtig, nie wirklich im Besitz des gegenwärtigen Augenblicks ist, da es also strukturell noch nicht ist, drängt sich ihm immer wieder die

der Tod und die Apokalypse«), wo Bloch seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele und die Seelenwanderung pathetisch heraufbeschwört (»Denn die Seele besteht, sie ist phänomenologisch-selbständig gegeben«, 416).

⁶² Im *Lexikon für Theologie und Kirche* (Bd. 8, S. 1130) liest man z.B.: »*Restitutio in integrum*, Wiedereinsetzung in den vorigen Stand, gewährt das Kirchliche Recht aus Gründen der Billigkeit als Rechtsmittel gegen ein in Rechtskraft erwachsenes Urteil, sofern die Ungerechtigkeit des Urteils offenkundig steht«.

⁶³ Diesem sechsten Kapitel folgt dann ein selbständiger, nicht nummerierter Essay mit dem Titel »Karl Marx, der Tod und die Apokalypse« (391–445).

⁶⁴ Blochs unkonstruierbare Frage kann als Variation zum überlieferten metaphysischen Thema des ›*thaumazein*‹ gedeutet werden, wie Bloch selbst bestätigt hat: »Schließlich ist ja der ständige Einsatz von Philosophieren das Staunen. Sowohl Platon als auch Aristoteles sagen, das *thaumazein*, also das Erstaunen, das Sich-Verwundern sei der Anfang der Philosophie. Dieses Staunen ist nun das noch ungezielte Fragen, das innerhalb von Philosophie und Wissenschaft auf eine große Zahl von schon vorhandenen Antworten stößt, vor allem auf eine schulmäßige Stereotypie des Antwortens« (1978, 383).

Frage nach dem Sinn dieses permanenten Sich-Verfehlens auf, eine vielfach formulierbare existenzielle Frage, in der sich ein ursprüngliches Staunen ausdrückt, dessen Spuren Bloch an Zitaten aus Eckhart, Böhme, Kant und Kierkegaard ausfindig macht.⁶⁵ Gerade innerhalb dieser Spannung findet das Eingedenken seinen angemessensten Ort, in dem es auf fruchtbare Weise tätig werden kann, wie aus folgender Passage deutlich hervorgeht:

So nahe scheinen sich Dunkel des gelebten Augenblicks und Gestalt der unkonstruierbaren Frage zu berühren, daß gerade jene Begriffe, die nur aus uns kommen, die weder durch etwas außerhalb unseres inneren Evidenzbewußtseins Liegendes veranlaßt noch widerlegt noch bestätigt werden können, wie Held, Güte, Heiliger, Erlöser, Reich, also die rein ontologischen Begriffe der zweiten Ethik und Metaphysik, ebensowohl halb unsichtbar bleiben, an der Steilheit des aktuellen Gesichtswinkels teilnehmend, wie sie imstande sind, dem Sehenden, Staunenden, Nahen und darin zugleich Fernsten der unkonstruierbaren Frage in uns mindestens die Wegrichtung, das subjektive System abzustecken. Es bereitet sich darin zur Überfahrt in das letzte Antworten, in das sich selbst Essen, in sich selbst Auferstehen, sich selbst Rezitieren der gnostischen Messe, in ein völlig erlebtes, in uns zurückverwandertes, das heißt mit seinem Kern gedecktes Eingedenken, in ein intensiv und darin ontisch gewordenes Gegenwärtigsein von Person. (373)

Im Eingedenken – so meine Deutung dieser dunklen Stelle – erlebt man zweierlei: einerseits das Staunen vor dem permanenten Sich-Verfehlen, andererseits aber das nachträgliche Einholen eines schon unwiederbringlich verlorenen Augenblicks. Im Eingedenken »berühren« sich – wie hier Bloch betont – beide Momente der Innerlichkeit: Dunkel des gelebten Augenblicks und unkonstruierbare Frage. Allerdings muss man sich vor dem naheliegenden Schluss hüten, diese Berührung führe zu einer Lösung der innerlichen Spannung, zu einer Synthese, die dann mit ›Eingedenken‹ benannt werde. Die Dialektik zwischen unabdingbarem Dunkel und unbeantwortbarer Frage lässt sich nicht als bloße vorläufige Vorstufe zu einer endgültigen »Selbstbegegnung« aufheben. Zwar ist Blochs Werk darauf angelegt, das apokalyptisch-messianische Ende herbeizuführen, dennoch speist sich dieser mystische Elan gerade aus einer im Herz der Gegenwart liegenden Lücke. Das Eingedenken erscheint also nicht als eine provisorische prekäre Lösung, sondern vielmehr als Offenbarung der unkonstruierbaren Frage, das heißt aber auch als Fähigkeit, dieser Frage den ihr gebührenden Spielraum zu geben, statt sie durch allzu menschliche Konstruktionen zu bagatellisieren und abzuwehren. Man lese zum Beispiel folgende Stelle:

⁶⁵ »Denn nur einer, Kierkegaard, hat hier völlig das bloß Gescheite, uns letztthin Fremde hinter sich gelassen. Er ist der uns zugeborene Hume, wie er anders, bedeutungsvoller als dieser aus dem dogmatischen Schlummer erweckt« (368).

Wir ruhen um uns, rufen, schaffen, beschleunigen, beten, befehlen, eingedenken, legen die Antwort so nahe als möglich, die Krusten um uns herum aufzulockern und die Masken an uns abzuwerfen. (385f.)

Es stellt sich somit die Frage: Kann man sich einen Zustand vorstellen, in dem diese existenzielle Sorge – eben dieses Rufen, Beschleunigen, Beten und Eingedenken – endlich überwunden wäre, um dem Frieden eines mit sich selbst versöhnten, sich selbst restlos durchsichtig gewordenen Subjekts Platz zu machen? Wie soll man die von Bloch mit unerschütterlicher Beharrlichkeit anvisierte *Selbstbegegnung*⁶⁶ verstehen? Fällt sie mit der Erfahrung des Eingedenkens zusammen, oder weist sie darüber hinaus auf einen weiteren Horizont, in dem das Utopische zur vollständigen, restlosen Verwirklichung kommen wird? Mit dem fundamentalen Begriff des Dunkels des gelebten Augenblicks rettet sich Bloch vor der naiven Idealisierung eines Zustandes der absoluten Durchsichtigkeit. Denn wir »liegen uns selbst im gelben Fleck« (371), ohne uns »in die adäquate Direktheit des wirklichen Lebens« (372) ein für allemal begeben zu können. So betont Bloch an der oben zitierten Stelle den dynamischen Charakter der *conditio humana*, indem er von »Wegrichtung«, »Überfahrt« und von einem »Sich-Bereiten« redet, die letztlich zum verwirklichten *Gegenwärtigsein* führen sollen.⁶⁷ Damit scheint aber Bloch auf die Möglichkeit einer messianischen Aufhebung des Dunkels des gelebten Augenblicks zu verweisen, deren äußerst problematischer Charakter auf der Hand liegt. Diese Aufhebung wird als »[ein] letzte[s] Antworten, [ein] sich selbst Essen, [ein] in sich selbst Auferstehen, [ein] sich selbst Rezitieren der gnostischen Messe, ein völlig erlebtes, in uns zurückverwandertes, das heißt mit seinem Kern gedecktes Eingedenken« beschrieben. Bezeichnenderweise wird hier der Abschnitt über die »Metaphysik der Innerlichkeit« unterbrochen, und ein neuer, einfach »Jesus« betitelter, fängt an. Das Fragwürdige, geradezu Aporetische an Blochs Darstellung könnte so zusammengefasst werden: Nur die Nicht-Verwirklichung der Möglichkeit der Erlösung – die Tatsache also, dass diese Möglichkeit sich nicht realisieren kann – rettet sie von ihrer Auflösung in eine getarnte Form von Notwendigkeit. Man begegnet damit einem modaltheoretischen Problem, das in Aristoteles' *Metaphysik*

⁶⁶ Der ganze *Geist der Utopie* kann als eine Aufforderung und eine Anleitung zur Selbstbegegnung betrachtet werden: Sämtliche sechs Kapitel (denen der Anhang über Karl Marx folgt) stehen nämlich unter dem allgemeinen Titel »Die Selbstbegegnung«.

⁶⁷ Auf die Bedeutung des Bereit-Seins hatte schon Buber im letzten seiner *Drei Reden über das Judentum* (1911) nachdrücklich hingewiesen: »Aber bereit sein heißt nicht unbewegt warten. Bereit sein heißt sich und die anderen zu dem großen Selbstbewußtsein des Judentums erziehen [...]. Bereit sein heißt: bereiten« (Buber 1920, 101f.).

erstmalig formuliert wurde.⁶⁸ Da eine angemessene Behandlung dieser Aporie den Rahmen der vorliegenden Arbeit sprengen würde, beschränken wir uns hier auf ihre Bedeutung für das Eingedenken.⁶⁹

Unbestreitbar beschwört Bloch an der angeführten Stelle eine besondere Form des Eingedenkens herauf: »ein völlig erlebtes, in uns zurückverwandelter, das heißt mit seinem Kern gedecktes Eingedenken«. Darin könnte man die messianische, d.h. endgültige weil vollendete Form des Eingedenkens erblicken, die sich von den vorangehenden, noch vorläufigen und tastenden Formen durch zwei Merkmale unterscheidet: vollständige Erfüllung und lückenlose Deckung. Das vollendete Eingedenken wäre also die perfekte Übereinstimmung des eingedenkenden Subjekts mit sich selbst, das endlich realisierte »Gegenwärtigsein von Person«. Trotz seiner wertvollen Einsicht ins Dunkel des gelebten Augenblicks bliebe dann Bloch letztendlich dem metaphysischen Traum einer Aufhebung jeglicher Distanz und Differenz im Namen einer absoluten Selbst-Identität verhaftet. Es handelt sich um dasselbe Ideal, von dem sich Husserl in der ersten *Logischen Untersuchung* leiten lässt.⁷⁰ Wenn es aber keine innerliche Differenz mehr gibt, dann hat das Eingedenken keinen Spielraum mehr, um sich in seiner konstitutiven Nachträglichkeit zu entfalten, d.h. es wird überflüssig.

⁶⁸ Und zwar in Aristoteles kritischer Auseinandersetzung mit den Megarikern: vgl. *Metaphysik*, 9. Buch, 1046b 29ff.

⁶⁹ Dieses Schwanken Blochs zwischen der Möglichkeit und der Notwendigkeit der Erlösung kommt gerade auf den allerletzten Seiten des Buches zum Vorschein, wo er behauptet: »[D]aß wir selig werden, daß es das Himmelreich geben kann, daß sich der evident eingesehene Trauminhalt der menschlichen Seele auch setzt, daß ihm eine Sphäre wie immer bestimmter Realität korrelativ gegenübersteht, das ist nicht nur denkbar, das heißt formal möglich, oder erfüllbar, das heißt objektiv möglich, sondern schlechterdings notwendig, weit entfernt von allen formalen oder realen Belegen, Beweisen, Erlaubnissen, Prämissen seines Daseins« (444). Auf die Frage nach der Verwirklichung und nach den »Schichten der Kategorie Möglichkeit« wird Bloch in seinem Hauptwerk *Das Prinzip Hoffnung* ausführlicher eingehen, in dem er ausdrücklich vom Traum einer restlosen Selbst-Durchsichtigkeit des Subjektes Abschied nimmt: »Das Dunkel des gerade gelebten Augenblicks zeigt genau dieses Sich-Nicht-Haben des *Verwirklichenden* an. Und es ist eben dieses noch Unerlangte im Verwirklichenden, welches primär auch das Jetzt und Da eines Verwirklichten überschattet. [...] weshalb auch eine hinreichend vollkommen erscheinende Erfüllung rebus sic stantibus noch ebenso eine Melancholie der Erfüllung mit sich führt« (Bloch 1959, 221).

⁷⁰ Vgl. § 9 der ersten *Logischen Untersuchung*, wo es heißt: »In der monologischen Rede können uns die Worte doch nicht in der Funktion von Anzeichen für das Dasein psychischer Akte dienen, da solche Anzeige hier ganz zwecklos wäre. Die fraglichen Akte sind ja im selben Augenblick von uns erlebt« (Husserl 1901, 36f.). Für eine ausführliche Kritik des Husserlschen Ansatzes vgl. Derrida 1967a, wo man lesen kann: »[D]ie Gegenwärtigkeit der wahrgenommenen Gegenwart als solche [kann] nur in dem Maße erscheinen, wie sie *kontinuierlich* mit einer Nicht-Gegenwärtigkeit und einer Nicht-Wahrnehmung, nämlich der primären Erinnerung und der primären Erwartung (Retention und Proention), *Verbindungen eingeht*. Diese Nicht-Wahrnehmungen schließen sich nicht an, begleiten nicht *eventuell* das aktuell wahrgenommene Jetzt, sondern haben unabdingbar und wesentlich ihren Anteil an seiner Möglichkeit« (1967a, 88).

Wir stehen dann »nackt vor Gott«. Diese apokalyptische Szene wird von Bloch an folgender Stelle geschildert, an der das Wort ›Eingedenken‹ zum letzten Male in *Geist der Utopie* begegnet:

Aber wenn man uns erwürgt und wir ersticken, die Berge und Inseln bewegen sich aus ihren Örtern und der Himmel entweicht wie ein zusammengerolltes Tuch; wenn uns Luft und Boden entzogen werden [...]: dann stehen wir nackt vor Gott, halb, lau, unklar und doch »vollendet«, im Sinn der tragischen Situation vollendet, [...] jetzt herrscht Satans apokalyptischer Zeitpunkt, und nichts fällt bei diesem verführten, satanisch beliebigen, aber unwiderruflichen Werkschluß vor Gott ins Gewicht als die Fülle unseres erlangten Reinseins und Gerüstetseins, unseres seelischen Besitzes und geistlichen Eingedenkens, unseres *überhaupt Gewordenseins*, die Ahnung, die rufende Kenntnis unseres Namens als *des endlich gefundenen Namens Gottes*, damit nicht alles verloren sei, damit nicht der Gang um sein Ziel betrogen werde, und alle seine Genesungen: Leben, Seelen, Werke, Liebeswelten zugrunde gehen müssen, ohne daß auch nur ein Keim davon im Staub des kosmischen Vertanseins übrig bleibt. Nur der gute Mensch kann in dieser Nacht der Vernichtung den Morgen herbeiziehen, wenn anders die unrein Gebliebenen ihn nicht hinabreißen und wenn anders sein Rufen nach dem Messias stark genug ist, um die errettenden Hände zu erregen, um in Gott die uns und ihn selber herüberziehenden Kräfte, die atembringenden, gnadenreichen Kräfte des Sabbathreiches zu erwecken. (439)

Es geht hier offensichtlich um das auf die jüdische und frühchristliche Apokalyptik zurückgehende Thema des Endkampfes zwischen dem Guten und dem Bösen bzw. dem Messias und dem Antichrist.⁷¹ Nach Bloch fällt anscheinend dieser Endkampf mit dem Weltgericht zusammen, in dem Gott die Guten retten und »die unrein Gebliebenen« verdammen wird.⁷² Ins Gewicht fällt u. a. auch »die Fülle [...] unseres geistlichen Eingedenkens«. In ihm sieht folglich Bloch einen möglichen Zugang zur Rettung: Das Eingedenken bereitet die Erlösung, die ersehnte Aufnahme in das »Sabbathreich« vor. Was hier Bloch vorschwebt, ist also, wie Benjamin in seinem sich von *Geist der Utopie* kritisch abgrenzenden *Theologisch-politischen Fragment* schreibt, eine »geistliche[] restitutio in integrum, welche in die Unsterblichkeit einführt« (GS II, 204). In dem hier von Benjamin benutzten Adjektiv ›geistlich‹ steckt vermutlich sogar eine direkte Anspielung auf Blochs Verwendung desselben Ausdrucks im oben angeführten Passus, wo die Rede eben von einem »geistlichen Eingedenken« ist. Diese Annahme ist nicht zu abwegig, wenn man berücksichtigt, dass es bei Bloch an dieser Stelle um eine kühne Spekulation über das Verhältnis zwischen dem Namen Gottes und dem Messias geht, also über ein Thema, dessen Relevanz für Benjamins Sprachphilosophie unleugbar ist. Die

71 Einige Zeile nach der angeführten Stelle erwähnt Bloch »das Tribunal in der Apokalypse des St. Johannes« (440).

72 Vgl. Mt 25,31–46, Joh 5,28–29, Offb 20,12.

Annahme, dass sich das *Theologisch-politische Fragment* tatsächlich der Kritik Benjamins an Blochs Messianismus verdankt, findet ein weiteres starkes Argument darin, dass Bloch das Reich fürwahr als Ziel konzipierte, wogegen Benjamin es als Ende hinstellt.⁷³ In Blochs apokalyptischer Sicht steht das geistliche Eingedenken auf der Schwelle zur Erlösung, da es dem Subjekt zur Selbstbegnung verhilft.

1.6. Das Eingedenken als revolutionäre Forderung im Münzer-Buch

Blochs Idee des Eingedenkens bezieht sich nicht nur auf die messianisch gefärbte Erfahrung des sich Vernehmens des Utopischen, wie wir in unserer Lektüre von *Geist der Utopie* gesehen haben, sondern auch auf die Ausarbeitung einer ganz besonderen Art der Geschichtsschreibung. Das zeigt sich in seiner 1921 veröffentlichten Studie *Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, die Benjamin gelesen hat, wie sein *Verzeichnis der gelesenen Schriften* belegt (GS VII, 450).⁷⁴ Auf den ersten Seiten dieser Monographie erläutert Bloch seine im Eingedenken wurzelnde Methode wie folgt:

⁷³ Man vergleiche folgende Passagen. Bloch: »[D]aß das seelische Leben auch über die Vernichtung der Welt hinausschwinge, dazu muß es im tiefsten Sinne »fertig« geworden sein und seine Taue mit Glück um die Pfosten der jenseitigen Landungsstelle geworfen haben, soll nicht auch das seelische Keimplasma in den Abgrund des ewigen Todes gerissen, und das Ziel, auf das es bei der Organisierung des Erdenlebens vor allem ankommt, das ewige Leben, die auch transkosmologische Unsterblichkeit, die alleinige Realität des Seelenreichs, die Restitutio in integrum aus dem Labyrinth der Welt — durch Satans Erbarmen verfehlt werden« (442). Benjamin: »Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden« (GS II, 203). Über den Hintergrund des *Theologisch-politischen Fragments* vgl. Elke Dubbels' Aufsatz *Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins »Theologisch-politischem Fragment«* (2010, 57ff.), in dem allerdings Blochs Verwendung des lateinischen Ausdrucks »restitutio in integrum« nicht erwähnt wird.

⁷⁴ Mit der Verfassung seiner Monographie über Münzer folgte Bloch einer ursprünglichen Anregung Hugo Balls, wie man dem »Nachwort« von Hans Dieter Zimmermann zu Balls *Kritik der deutschen Intelligenz* entnehmen kann: »Der erste Beitrag, den Hugo Ball für »Die Freie Zeitung« in Bern schreibt, gilt [...] Thomas Münzer: »Aufgabe für einen deutschen Philologen (Zur Reformationszeit)«, erschienen am 26. September 1917, also ausgerechnet in der Zeit, als alle Welt des Reformators Martin Luther gedachte – 400 Jahre nach dem Anschlag seiner Thesen in Wittenberg. Dieser Aufgabe, eine Biographie des zu Unrecht vergessenen Anführers der hungernden Bauern zu schreiben, hat sich später Ernst Bloch gestellt, von Ball angeregt« (Ball 1919, 475). Kambas (1996, 73) bestätigt diese Auskunft. In *Zur Kritik der deutschen Intelligenz* (am 15. Januar 1919 erschienen, demselben Tag, an dem Rosa Luxemburg und Karl Liebknecht ermordet wurden) ist nicht von ungefähr ein ganzes Kapitel Thomas Münzer gewidmet.

Gewiß ist die vorliegende Arbeit, unerachtet ihres empirischen Unterbaus, wesentlich geschichts- und religionsphilosophisch gehalten. Diesem entsprechend, daß nicht nur unser Leben, sondern alles von ihm Ergriffene fortarbeitet und derart nicht in seiner Zeit oder überhaupt innergeschichtlich beschlossen bleibt, sondern als Figur des Zeugnisses weiterwirkt, in ein übergeschichtliches Feld. [...] Folglich ist die Geschichte mit Erinnerung allein nicht heraufzubringen, gesellt sich den Kategorien der Wirksamkeits- oder noch innerhistorischen Wertbeziehung nicht auch noch das Weiterleben, das schließliche Selbst- und Allbetroffensein, der eigentliche »Neudruck«, das produktive Schema des Eingedenkens hinzu: als unbetrüglisches, essentielles Gewissen für all das Ungeschehene, uns ewig Gemeinte, Unbetretene, geschichtsphilosophisch wohl zu Betretende im bereits Geschehenen, im sinnlos-sinnvollen Gemenge, in der wirren Durchkreuzungs- und paradoxen Führungssumme unseres Schicksals. Die Toten kehren, wie im neuen Tun, so im neuanzeigenden Sinnzusammenhang wieder, und begriffene Geschichte, gestellt unter die fortwirkenden revolutionären Begriffe, zur Legende getrieben und durcherleuchtet, wird unverlorene Funktion in ihrer auf Revolution und Apokalypse bezogenen Zeugenfülle. Sie ist keineswegs, wie bei Spengler, zerfallene Bilderfolge, keineswegs auch, wie im säkularisierten Augustinismus, ein festes Epos des Fortschritts und der heilsökonomischen Vorsehung, sondern harte, gefährdete Fahrt, ein Leiden, Wandern, Irren, Suchen nach der verborgenen Heimat; voll tragischer Durchstörung, kochend, geborsten von Sprüngen, Ausbrüchen, einsamen Versprechungen, diskontinuierlich geladen mit dem Gewissen des Lichts. (Bloch 1921, 14f.)

Blochs Studie liegt »das produktive Schema des Eingedenkens« zugrunde, dessen Hauptzüge diesem dichten Passus entnommen werden können. Um Geschichte »im fruchtbaren Sinn« (9) zu betreiben, um aus ihr den größten Nutzen fürs Leben zu ziehen, erweist sich der Rekurs auf die Erinnerung aus Blochs messianischem Standpunkt als unzulänglich. Erinnerung ist nämlich Vergegenwärtigung dessen, was sich ereignet hat, d.h. des Gewesenen, während es ihm darauf ankommt, »das Ungeschehene [...] im bereits Geschehenen« heraufzubeschwören. Mit dieser höchst dialektischen Formulierung knüpft Bloch an seine in *Geist der Utopie* dargelegte motorisch-phantastische Erkenntnistheorie wieder an. Wenn es dort hauptsächlich darum ging, sich einen Zugang zur Gegenwart durch den Bezug auf die Vergangenheit zu verschaffen, so steht hier der Versuch an der Tagesordnung, einen konkreten Zugang zur Vergangenheit durch den Bezug auf die Gegenwart freizulegen.

Eingedenken lautet der Name jenes sich der Psychologie entziehenden Vermögens, welches das im Geschehenen Ungeschehene spüren und zum Ausdruck bringen kann. Ja, »die Toten kehren [...] wieder«, ⁷⁵ jedoch nicht

75 Hugo Ball hatte sich am Ende des ersten Kapitels (»Thomas Münzer gegen Martin Luther«) seiner *Kritik der deutschen Intelligenz* mit ähnlichen Worten geäußert, indem er den Schauer Luthers und Melanchtons bei der Erwähnung vom Namen Münzers beschwor: »Etwas von diesem Schauer, von diesem Alp, scheint sich heute in Deutschland wieder zu regen. Die Geister erscheinen, die Toten erwachen. Die Idee meldet sich an wie Bancos

so, wie sie waren, also nicht, um feierlich in ein Museum der Geschlagenen aufgenommen oder als Gegenstand andenkender Veranstaltungen rehabilitiert zu werden.⁷⁶ Denn das würde letztlich – und trotz aller gutgemeinten Absichten der sich dafür Engagierenden – auf eine verharmlosende Versöhnung mit vergangenem Unrecht hinauslaufen. Nein, die Toten kehren lediglich in den aktuellen Kämpfen wieder, zu Blochs Zeiten zuerst in der russischen, dann in der deutschen Revolution.⁷⁷ Dementsprechend erweist sich die Erinnerung als unzureichend.

Wie Bloch im ersten, extrem gedrängten Kapitel schreibt: Wir »blicken [...] hier keineswegs zurück« (9). Keine Erinnerung als Aufbewahrung des Vergangenen ist hier im Spiel, als ob das Gedächtnis an sich zum Rang eines unantastbaren Wertes emporgehoben würde,⁷⁸ sondern die Freilegung eines im Geschehenen auf Erlösung wartenden Potenzials, denn, wie es schon in *Geist der Utopie* hieß, »alles wartet auf uns« (334), und »wir werden erwartet« (345). Im Eingedenken offenbart sich also das Uneingelöste im Geschehenen.⁷⁹

Darüber hinaus kann man die zitierte Passage dahingehend deuten, dass das, was wir ›Schicksal‹ nennen, sich aus dem noch nicht bewusst gewordenen Ungeschehenen nährt. Das ist eine der Freudschen Auffassung der seelischen Vorgänge eng verwandte Einsicht: Nicht nur auf individueller, vielmehr auch und besonders auf kollektiver Ebene werden wir unbewusst von Trieben bzw. – wie Bloch zu sagen pflegt – Tendenzen motiviert und gelenkt, die im nicht verarbeiteten Vergangenen stecken. Wie können diese noch nicht bewussten Tendenzen zu Tage befördert werden? Die

Geist: Civitas pauperrimi et sanctissimi hominis. Werden die Bancos oder die Macbeths siegen?« (1919, 182).

⁷⁶ Vgl. Bodei 1979, 27.

⁷⁷ Man denke zum Beispiel an folgende Stellen: »[S]o kehrt gerade auch im bolschewistischen Vollzug des Marxismus der alte gotteskämpferische, der taboritisch-kommunistisch-joachitische [*sic!*] Typus des radikalen Täufertums erkennbar wieder« (94). Und weiter: »Nun stehen, großgewachsen, die Erben der Münzerschen Webergesellen und Tuchknappen auf dem revolutionären Plan, nicht mehr zu vertreiben. [...] die Sprengung des Klassen- und Machtprinzips, die letzte irdische Revolution steht in Geburt. [...] Aber strahlend erscheint uns daran Thomas Münzer in Bild und Absicht wieder, Liebknecht mannigfach verwandt, als unerbittlicher Organisator deutlich genug, um selbst Lenin und seinem Geschlecht nicht fernzustehen« (110). In einem 1974 gegebenen Interview hat Bloch überdies behauptet: »Nahezu alle Bücher über Thomas Münzer sind in Perioden großer politischer Ereignisse erschienen. Das erste Buch erschien Ende des 18. Jahrhunderts zur Zeit der Französischen Revolution, das zweite zur Zeit der Juli- bzw. der 1848er Revolution und das dritte – das meine – Anfang des 20. Jahrhunderts« (Bloch 1977, 45).

⁷⁸ Über die Kritik Blochs gegen die Vergangenheitsidolatrie vgl. Ueding 2009, 79ff.

⁷⁹ »Neigungen, Träume, ernste reine Regungen, zielhafte Begeisterungen [...] gehen nicht unter, färben real eine lange Strecke mit, entspringen einem originalen, werterzeugenden, wertbestimmenden Punkt in der Seele, brennen auch nach aller empirischen Katastrophe uneingelöst weiter« (Bloch 1921, 56).

Blochsche Antwort lautet: durch einen geschichtsphilosophischen, nicht bloß psychologischen Akt, in dem sich ein Spielraum für »das Weiterleben, das schließliche Selbst- und Allbetroffensein, der eigentlichste ›Neudruck‹« erschließt. Denn es gibt Zukunft in der Vergangenheit, wie Bloch in einem 1966 gehaltenen Vortrag behauptet hat.⁸⁰ Man könnte schließlich auch bei Bloch Ansätze zu einer »gegenstrebigem Fügung« von Messianismus und Psychoanalyse aufspüren.⁸¹

Damit hängt eine weitere Eigentümlichkeit der im angegebenen Passus geschilderten geschichtsphilosophischen Auffassung zusammen, die darin besteht, zwei auf den ersten Blick widerstreitende Momente miteinander in Einklang zu bringen, und zwar einerseits das Fortarbeiten, Weiterwirken und Weiterleben des Gewesenen, andererseits aber die Diskontinuität von »Sprüngen, Ausbrüchen und einsamen Versprechungen«. Während die willkürliche Erinnerung normalerweise auf die nachträgliche Herstellung eines kontinuierlichen Zusammenhangs zwischen dem gegenwärtigen und einem vergangenen Zeitpunkt hinausläuft, erscheint das Eingedenken als jäher Sprung ins Geschehene *qua* uneingelöstes Versprechen. Demnach wird das Ungeschehene aus seinem Zusammenhang herausgerissen, um in die gegenwärtigen Verhältnisse einzubrechen und damit die gegebene Situation zu verändern.⁸² In diesem unberechenbaren Springen kommt ein eigenartiges Fortleben zum Vorschein, das sich über kausale Zusammenhänge eindeutig hinwegsetzt. Wenn Geschichte zeitliche Kontinuität voraussetzt, dann geht Blochs eingedenkende Geschichtsschreibung über die »Kategorien der Wirksamkeits- oder noch innerhistorischen Wertbeziehung« hinaus, indem sie explizit auf ein »übergeschichtliches Feld« hinweist.

Diese Spannung von *Inner-* und *Übergeschichtlichem*, die im Mittelpunkt der christlichen heilsgeschichtlichen Vorstellungen stand, wird von Bloch einer stark profan-politischen Entstellung unterzogen. Das Übergeschichtliche fällt nicht mit der Transzendenz Gottes zusammen, sondern äußert sich im menschlichen Vermögen des Eingedenkens als utopischer Überschuss, der sich im Geschehenen verbirgt. Bezeichnenderweise redet Bloch von dem nicht innergeschichtlich Beschlossen-Sein des Gewesenen.

⁸⁰ Vgl. *Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?* (Bloch 1978, 286ff.): »Die echte Tradition [...] hat eine besondere Verwandtschaft und Affinität zu dem Werdenden, dem Heraufkommenden, dem Nichtvollendeten, dem Gestörten, dem durch äußere Umstände vor allem Mißratenen, dem Unabgeholtenen; in der Vergangenheit hat sie eine besondere Beziehung zu dem, was ich *mögliche Zukunft in der Vergangenheit* genannt habe« (294).

⁸¹ Vgl. dazu Sigrid Weigels These einer psychoanalytischen Reformulierung des Messianischen bei Benjamin (1997, 75ff.).

⁸² Insofern könnte man die These von einer strukturellen Verwandtschaft zwischen Blochs Eingedenken und Badiou's Begriff des Ereignisses aufstellen. Vgl. Badiou 1988, 191ff.

Daraus lässt sich wohl der Schluss ziehen, jedes Ereignis müsse als unabgeschlossen betrachtet werden, weil es in sich ein Potenzial bewahrt, das auf zukünftige Aktualisierungen verweist.

Aufgrund dieser Auffassung hat Bloch seine Studie so aufgebaut, dass er nur die erste Hälfte des Buches der Darstellung des »Leben[s] Thomas Münzers« (so der Titel des dritten, ca. 90 Seiten umfassenden Kapitel) widmet, um sich dann ausführlich auf die »Richtung der Münzerschen Predigt und Theologie« (so der Titel des vierten, längeren Kapitels) zu konzentrieren, d.h. auf eine eingehende Deutung seiner Schriften und Taten, die von langen Exkursen über Calvin, Luther und die katholische Kirche durchsetzt ist. Der größte Teil des Buchs lässt sich also einerseits wie eine äußerst kritische Genealogie der damals (zu Blochs Zeiten) herrschenden deutschen Geisteshaltung – zwischen calvinistischer profitsüchtiger Arbeitsmoral, lutheranischer »Staatsvergötzung« (123) und katholischer Unterwürfigkeit – lesen, andererseits als der Versuch, die Erbschaft Münzers anzutreten, indem man das in seinem Schaffen »uns ewig Gemeinte« freilegt, bzw. die in seinem Nachlaß liegenden Keime reifen lässt. Nach Bloch gehört Münzer nämlich »auch in die Geschichte der Philosophie [...], aber als Lehrer dessen, daß es ein Enden haben muß« (182). Um sich in diese radikal chiliastische Lehre zu versenken, brauche man ein Eingedenken, das hier als ein »bitteres« bezeichnet wird (ebd.). So wirft Bloch »Münzers Phänomenologie der Gottbereitung« (189) auf, die sich ausgehend von der »Angst« durch »Entgröbung«, »lange Weile« und »Unglauben« bis hin zur »Gelassenheit zum inneren Wort« (198) als ein stufenweiser Reinigungsweg entwickelt.

Innerhalb dieses anstrengenden existenziellen Ganges trifft man zweimal auf das Eingedenken: das erste Mal als Gelassenheit, das zweite Mal als apokalyptische Erwartung. So macht Bloch zunächst auf jene »Forderung ruhendster Gelassenheit« aufmerksam, die eine unhintergehbare Bedingung der Möglichkeit der Begegnung mit Gott darstellt bzw. »die Bindung Gottes in seinen Namen, die Gott zwingt, sich zu den Menschen zu neigen, wie sich die Menschen zu den Geringsten neigen und gerade darin sich zu Gott erheben« (201). Diese einzunehmende Haltung wird dann des näheren so beschrieben: »die Gelassenheit als Eingedenken, als seltsam stillste, bereits der Einmündung nahe Konzentration« (ebd.). Dementsprechend liegt die Vermutung nahe, das Eingedenken hänge nicht vom Willen des Subjektes ab, es müsse statt dessen als ein ekstatischer Akt gedacht werden, in dem sich das Subjekt dem ganz Anderen aussetzt. In dieser radikalen Gelassenheit verabschiedet es sich von dem eigenen Selbstdünkel. Denn Münzer »entzieht dem Subjektivismus alles Beliebige, irritierend Subjektive« (204), »dazu treibt sich sein Gott vollends aus

dem Zustand des bloßen religiösen Bewußtseins, des bloßen in sich selber weilenden Subjektivismus hervor« (209).

Der von Münzer anvisierte »Reinigungsweg« bleibt also nicht auf die individuelle Innerlichkeit beschränkt, sondern drängt weiter zum revolutionären Handeln vor, wie man dem folgenden Passus entnehmen kann:

Münzer also hat nicht nur den alten ketzerischen Subjektivismus vor den Toren einer neuen Zeit neu entfesselt – und von hier schlug die Erregung weiter, brach vor in der spanischen Mystik, im *Espressivo* des Barock, schien nochmals ermatteter durch in der Empfindsamkeit und zuletzt in den seltsamen seelisch-religiösen Aufwühlungen der Romantik –; sondern Münzer mit dem Spirituallismus setzte auch den Halt gegen all dies grenzenlos Expressive in dessen Kern selber, in gelebte, begriffene praxis Christianismi und in ein apokalyptisches Eingedenken. (207f.)

Im chiliastischen Schaffen Münzers begnügt man sich weder mit der eigenen gereinigten Innerlichkeit noch mit einer vom Glauben verklärten Welt, sondern strebt danach, das Reich Gottes auf Erden zu errichten.⁸³ Der letzte Satz lässt sich ohne Umstände auch auf Blochs Geschichtsphilosophie übertragen, die mit ihrer gnostischen Verherrlichung der Seele in *Geist der Utopie* ständig der Gefahr ausgesetzt ist, vom Abgrund einer weltlosen Innerlichkeit aufgesogen zu werden. Was sie von diesem Absturz rettet, eben »den Halt gegen all dies grenzenlos Expressive« gebietet, ist die Tatsache, dass Bloch genauso wie Münzer der Apokalypse stets eingedenk bleibt. Apokalyptisch ist das Eingedenken im wörtlichen Sinne, nämlich weil in ihm die Enthüllung des Zukünftigen im Vergangenen stattfindet.

Man kann also das Ergebnis unserer Bloch-Lektüre wie folgt zusammenfassen: Als Sich-Vernehmen des Utopischen ist das Eingedenken eine ethisch-ontologische Haltung, in dem der die chronologische Zeit sprengende Bezug auf das Ungeschehene im Geschehenen erschlossen wird. Inwieweit dieser Grundgedanke einen beträchtlichen Einfluss auf Walter Benjamin ausgeübt hat, werde ich im folgenden Kapitel zeigen.

⁸³ Vgl. darüber auch die klassische Studie über die *Abendländische Eschatologie* von Jacob Taubes (1947, 3. Buch).

Schauplätze des Eingedenkens
in Benjamins Schriften

2.

»Die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens« in den frühen Entwürfen zur Passagenarbeit

Le passé, tout en gardant le piquant du fantôme,
reprendra la lumière et le mouvement de la vie, et
se fera présent.

(Charles Baudelaire)

Nachdem die Herkunft des vielschichtigen Begriffs ›Eingedenken‹ bei Ernst Bloch beleuchtet worden ist, können wir nun zu Walter Benjamins Schriften übergehen. In diesem Kapitel wird es sich darum handeln, gewissermaßen auf der Schwelle zu verweilen, die in die Benjaminsche Werkstatt führt. Von dieser Schwelle aus werde ich versuchen, zwei eng miteinander zusammenhängende Fragen zu beantworten. Die erste lautet: Wie liest Benjamin Blochs Frühschriften? Wann, wie und warum eignet er sich das Konzept des Eingedenkens an? Ohne auf eine vergleichende Lektüre der zwei Autoren einzugehen, werde ich die eigentümliche Rezeption Blochs durch Benjamin kurz skizzieren. Benjamins Aneignung des Eingedenkens wird sich als ein paradigmatischer Fall von *mémoire involontaire* und gleichzeitig von politischer ›Umfunktionierung‹ beschreiben lassen.

Eine zweite, viel kompliziertere Frage bezieht sich auf das breit gefächerte Themenfeld, in dem der Terminus ›Eingedenken‹ zum allerersten Mal von Benjamin verwendet wird. Dieses Themenfeld lässt sich nur schematisch mit dem Schlagwort »Passagenarbeit« zusammenfassen. Denn ab 1927 ist diese inzwischen fast verbrauchte Bezeichnung so gut wie ein Synonym für Benjamins Denken im Allgemeinen. Demzufolge werde ich aus diesem allzu weiten Komplex ausschließlich jene Motive herausgreifen, die nach der hier vorgeschlagenen Lektüre den Rahmen für Benjamins »Umfunktionierung« des Eingedenkens abstecken. Dieser Rahmen ist ganz eindeutig vom Surrealismus geprägt, und in ihm lassen sich mindestens vier Forderungen ausfindig machen: Die Forderung nach einer *Epoché* des Willens, die den Versuch mit sich bringt, die ganze moderne Metaphysik des Subjektes zu unterlaufen (Kap. 2.2); die Forderung nach einer Frei-

legung der revolutionären Energien in den veralteten Dingen (2.3); die Forderung nach einer Deutung des Bildes nicht als bloßes Abbild, sondern als ethische und allenfalls auch politische Operation (2.4). Schließlich kulminiert Benjamins Lektüre der Surrealisten in seiner Forderung nach dem ›Erwachen‹, mit der er sich von ihnen kritisch distanziert (2.5).

2.1. Walter Benjamins »Umfunktionierung« von Blochs Konzept des Eingedenkens

Um Benjamins äußerst problematische Bloch-Rezeption angemessen zu würdigen, ist es hilfreich, zwei Phasen in ihr zu unterscheiden, die miteinander in einem nicht aufzuhebenden Spannungsverhältnis stehen. Die erste Phase beginnt Ende 1919 mit der Lektüre von *Geist der Utopie* und der intensiven Arbeit an der leider verschollenen Rezension zu dem Buch.¹ Über diese Phase sowie über die entscheidende Rolle Blochs für Benjamins Hinwendung zu politischen Fragen ist bereits relativ viel recherchiert worden.² Es gibt aber auch eine zweite Phase in Benjamins Bloch-Rezeption, die 1927 mit den ersten Notizen zur Passagenarbeit einsetzt und bislang noch nicht angemessen untersucht wurde³ – vielleicht auch aufgrund der etlichen brieflichen Äußerungen Benjamins darüber,

1 Über Benjamins persönliche Begegnung mit Bloch im März oder April 1919 in der Schweiz (dank Hugo Balls Vermittlung) vgl. den Bericht von Gershom Scholem (1975, 101f.).

2 Im Brief an Ernst Schoen vom 19. September 1919 gesteht Benjamin ein, dass Bloch – »der einzige Mensch von Bedeutung [...], den ich in der Schweiz bisher kennen lernte« – ihn »endlich zur Vertiefung« in die Politik genötigt habe. Über *Geist der Utopie* bemerkt er dann: »Ungeheure Mängel liegen zu Tage. Dennoch verdanke ich dem Buch Wesentliches und zehnfach besser als sein Buch ist der Verfasser. Es mag Ihnen genügen, zu hören, daß dies doch das einzige Buch ist, an dem ich mich als an einer wahrhaft gleichzeitigen und zeitgenössischen Äußerung messen kann. Denn: der Verfasser steht allein und steht philosophisch für diese Sache ein, während fast alles, was wir, von Gleichzeitigen, heute, philosophisch Gedachtes, lesen, sich anlehnt, sich vermischt und nirgends an dem Punkte seiner Verantwortung zu fassen ist, sondern höchstens auf den Ursprung des Übels hin führt, das es selbst repräsentiert.« (GB II, 46f.) Über den entscheidenden Einfluß Blochs auf Benjamin bemerkt Anson Rabinbach: »That is Bloch who influenced Benjamin to reflect on the nature of politics is evident from his correspondence of 1919/1920. [...] This [seine Bekanntschaft mit Bloch; S.M.] marks the beginning of his writings about politics – and not, as so often is claimed, his 1924 ›conversion‹ to Marxism. [...] After his meeting with Bloch Benjamin was engaged in a constant preoccupation with politics – especially revolutionary politics.« (1985, 115)

3 Nicht selten wird diese Phase sogar völlig verkannt. So schreibt z. B. Jean-Michel Palmier: »Für diese revolutionäre Dimension des Buches [das Thema des Noch-nicht-bewußten-Wissens in *Geist der Utopie*; S.M.] scheint Benjamin nicht empfänglich gewesen zu sein« (2006, 262). Dadurch versperrt sich Palmier den Zugang zu dieser tieferen Schicht des Verhältnisses Benjamins zu Bloch.

Bloch wäre ein unverschämter Plagiator.⁴ Dieses strenge Urteil erweist sich jedoch als ungerecht, bedenkt man, wie viel Benjamin angesichts des Eingedenken-Motivs Bloch schuldet.

Benjamin erinnert sich 1927, d.h. ungefähr sieben Jahre nach seiner Lektüre vom *Geist der Utopie*, an den Terminus ›Eingedenken‹, um ihn zum zentralen erkenntnistheoretischen Begriff seines neuen Unternehmens emporzuheben, wie eine Notiz aus den frühen Entwürfen über die Pariser Passagen belegt: »Was hier im folgenden gegeben wird, ist ein Versuch zur Technik des Erwachens. Die dialektische, die kopernikanische Wendung des Eingedenkens (Bloch).« (GS V, 1006) Was mit dieser »Wendung« gemeint ist, werde ich unten untersuchen, an dieser Stelle interessiert mich eine andere Frage: Wie erklärt sich die siebenjährige Latenzphase, in der Benjamin kein einziges Mal das Eingedenken erwähnt? Warum taucht plötzlich der Terminus ›Eingedenken‹ erst 1927 in Benjamins Notizen und Texten auf, um sich umgehend zu einer charakteristischen Denkfigur herauszukristallisieren?⁵ Dieser verblüffende Umstand lässt sich m.E. auf seine intensive Beschäftigung mit Proust Mitte der 20er Jahre zurückführen. Offenkundig hatte die leidenschaftliche Lektüre von *Geist der Utopie* tiefe Spuren in Benjamin hinterlassen. Meine Annahme ist, eine dieser Spuren – diejenige, die mit dem Eingedenken assoziiert war – wurde von der Entdeckung der *mémoire involontaire* plötzlich reaktiviert. Benjamins Verwendung des Terminus ›Eingedenken‹ ließe sich somit als ein exemplarischer Fall von unwillkürlicher Erinnerung betrachten. Gerade an Benjamins Umgang mit dem Eingedenken kann man überdies genau beobachten, wie Blochs motorisch-phantastische Erkenntnistheorie bestätigt wird. Denn was macht Benjamin anders als das Eingedenken von seiner gleichsam verkrusteten Gestalt bei Bloch zu befreien, um in ihm ein noch uneingelöstes Potenzial an geschichtsphilosophischen Kräften freizulegen? Der eher überraschende Zusammenhang zwischen Bloch und Proust wird übrigens von Benjamin explizit hergestellt:

Was Proust mit dem experimentierenden Umstellen der Möbel meint, Bloch als das Dunkel des gelebten Augenblicks erkennt, ist nichts anderes als was hier in der Ebene des Geschichtlichen und kollektiv gesichert wird. Es gibt »noch

4 In seinem Brief an Scholem vom 24. Juni 1929 schreibt Benjamin z.B.: »Demnächst erscheinen zwei neue Bücher von Bloch ›Spuren‹ und ›Essays‹, in denen ein nicht geringer Teil meiner unsterblichen Werke, z. T. etwas ramponiert, der Nachwelt überkommt« (GB III, 469). Am 28. Oktober 1931 beklagt sich Benjamin bei Scholem darüber, dass seine Schriften für Bloch »eine Art Klau-Kammer« darstellen (GB IV, 61). Vgl. auch GB III, 439f. und GB V, 129.

5 Vgl. auch die 1927 veröffentlichte Rezension eines Buchs von Philippe Soupault (GS III, 73). An dieser Stelle hebt Benjamin »die Prägnanz des willenlosen, entspannten Eingedenkens« hervor.

nicht bewußtes Wissen« vom *Gewesenen*, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat. (1057f.)

Blochs Eingedenken und Prousts *mémoire involontaire* gehen hier eine gegenseitige Synthese ein, deren Ergebnis eine eigentümliche Denkfigur ist, auf die Benjamin an entscheidenden Stellen seiner Schriften immer wieder zurückkommt. In dieser ersten Phase des Passagenprojekts war Benjamin bekanntlich noch auf der Suche nach einer Methode, vielfältige Ansätze zu einer originellen Perspektive zusammenzuschließen, die sich mitnichten auf die bloße Summe ihrer Ingredienzien reduzieren lässt: Zu diesen Ansätzen zählen u. a. der Surrealismus, Freuds Psychoanalyse, der historische Materialismus, Goethes Morphologie (durch die wesentliche Vermittlung Simmels) – und eben die messianische Geschichtsphilosophie Ernst Blochs. Ihr verdankt Benjamin jene wesentliche Stellungnahme, nach der die »Politik [...] das Primat über die Geschichte [erhält]« und »die historischen ›Fakten‹ zu einem uns soeben Zugestoßenen« werden: »sie festzustellen ist die Sache der Erinnerung.« (GS V, 1057)

Allerdings handelt es sich bei Benjamin nicht einfach darum, sich Blochs Begriff anzueignen, sondern vielmehr darum, diesen Begriff zu *umfunktionalisieren*, ihn in einem heterogenen Gedankenzusammenhang fruchtbar zu machen. Auf den von Brecht geprägten Begriff der »Umfunktionalisierung« beruft sich Benjamin bekanntlich in seinem 1934 niedergeschriebenen, wahrscheinlich nie gehaltenen Vortrag *Der Autor als Produzent* (GS II, 683–701). Damit meint er »die Veränderung von Produktionsformen und Produktionsinstrumenten im Sinne einer fortschrittlichen – daher an der Befreiung der Produktionsmittel interessierten, daher im Klassenkampf dienlichen – Intelligenz« (691). Benjamins Aneignung des Blochschen Eingedenkens kann insofern als ein Beispiel von Umfunktionalisierung angesehen werden, als er diesen Begriff von jeder Spur einer zweideutigen Verstrickung mit einer Metaphysik der Innerlichkeit zu reinigen versucht. Hinter der Passagenarbeit verbirgt sich also eine weitgehende Abrechnung Benjamins mit Bloch, die seine nur unzulänglich überlieferte Kritik der frühen 20er Jahre vertieft und weiterführt.

Ein erstes Moment dieser Abrechnung betrifft die Frage der Gnosis. Wie aus einem Brief an Ernst Schoen von Anfang Februar 1920 hervorgeht, war Benjamin sich dessen bewusst, dass Blochs Idee der Philosophie der seinigen »diametral entgegengesetzt«⁶ sei. Dieser fundamentale Gegensatz

⁶ »Denn meinen eigenen Überzeugungen entspricht es [Blochs *Geist der Utopie*, S. M.] zwar in einigen wichtigen Darlegungen, [...] nirgends aber meiner Idee der Philosophie. Zu ihr verhält es [sich] diametral entgegengesetzt. Aber der Autor steht, mehr als er weiß, über dem Buch. [...] Was ich positiv diesem Buch verdanke, werden Sie aus der Kritik ersehen, auch in welchem Sinne mein Denken sich schleunig von ihm entfernt. Dieses Referat

beruht auf Benjamins strenger Verwerfung von Blochs Gnostizismus. Denn es ist mit Jacob Taubes naheliegend, *Geist der Utopie* als eines der radikalsten Zeugnisse des Fortlebens gnostischer Vorstellungen im 20. Jahrhundert zu betrachten.⁷ Bloch gilt das Eingedenken als das entscheidende Medium jener Selbstbegegnung der Seele, die einen Akt der höchsten Gnosis ausmacht. Nicht von ungefähr erreicht *Geist der Utopie* seinen theoretischen Höhepunkt in einem Abschnitt mit dem Titel »Zur Metaphysik der Innerlichkeit«.⁸ Dass Benjamin diesem Ansatz kritisch gegenüberstand, belegt nicht zuletzt seine dezidierte Zustimmung zu Salomo Friedlaenders heftiger Kritik an Blochs Buch.⁹

Im Unterschied zu Bloch versucht Benjamin, das Eingedenken vom Primat der Innerlichkeit zu befreien, indem er einerseits seinen unwillkürlichen Charakter in den Vordergrund setzt – damit aber mit einer deutlich surrealistischen Stellungnahme die metaphysisch-theologische Bedeutung des Willens radikal in Frage stellt, wie ich unten zeigen werde –, andererseits aber auf seinen anthropologisch-materialistischen Zusammenhang mit dem Leib hinweist. Und dieser Leib kann auch kollektiven Charakter haben. Das Eingedenken wird damit auf die Ebene des Kollektivs übertragen, mit einer Geste, die die Grenzen der Innerlichkeit rigoros sprengt¹⁰ und einen Zugang zur Welt und zur Politik erschließt.

Während Blochs Frühwerk dazu neigt, den Körper, die Materie und die Welt als das Böse zu betrachten, damit aber dem Bösen einen eigenen ontologischen Bestand zu verleihen, vollzieht Benjamin eine komplexe doppelte Bewegung. Einerseits entwirft er schon 1917 eine Auffassung der Gerechtigkeit als Zustand der Welt. Demnach wäre die Welt keineswegs

[Benjamins verschollene Rezension; S. M.] war eine Arbeit, die drei Monate Vorbereitung erforderte. So schwer fiel es mir, die Sache völlig zu durchdringen.« (GB II, 72f.)

7 »Marcion als Impuls bleibt bis ins Spätwerk von Ernst Blochs erhalten. Schon bei Ernst Bloch ist das Interesse an Marcion durch den spezifischen Index seiner »Modernität« geprägt. Modern ist an Marcion zuerst jener merkwürdige Gegensatz eines Innen, dem kein Außen, und eines Außen, dem kein Innen entspricht.« (Taubes, 1996, 175) »Ernst Bloch versteht sein Werk als »Zeugnis revolutionärer Gnosis« – im Geiste des Urketzers Marcion, diesem bedeutendsten Interpreten des Apostel Paulus.« (Taubes 2006, 54). Ein sehr hilfreicher Überblick auf die Diskussion um den schillernden Begriff der Gnosis findet sich bei Weidner 2003, 346–351.

8 Bloch 1918, 363–389.

9 Über Friedlaenders Rezension (1920) schreibt Benjamin in seinem Brief an Scholem vom 1. Dezember 1920: »Eine höchst beachtenswerte, wesentliche Besprechung von Blochs Buch, welche dessen Schwächen mit großer Strenge an den Tag legt ist im letzten Ziel erschienen. Von S. Friedländer [*sic!*]. Zu dieser werde ich mich wahrscheinlich im dritten Teil meiner »Politik«, welches die philosophische Kritik des Lesabéndio ist, äußern.« (GB II, 109) Über Benjamins geplante Arbeit über Politik vgl. Uwe Steiner 2004, 74–81.

10 Man denke an den Begriff »Leibraum« im *Surrealismus*-Aufsatz (GS II, 309).

zu verwerfen, sondern als Manifestation der Gerechtigkeit zu bejahen.¹¹ Andererseits aber spricht Benjamin dem Bösen jegliches Sein ab, und zwar sowohl im frühen Aufsatz über die Sprache als auch im Trauerspielbuch: »Die Erkenntnis, zu der die Schlange verführt, das Wissen, was gut sei und böse, ist namenlos. Es ist im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen eben selbst das einzige Böse, das der paradiesische Zustand kennt. [...] Geschwätz war die Frage nach dem Gut und Böse in der Welt nach der Schöpfung.« (GS II, 152, 154)¹²

Eine letzte Bemerkung betrifft die Frage des Messianismus. Benjamins Auffassung setzt sich derjenigen Blochs insofern diametral entgegen, als er nicht von einer apokalyptischen Erwartung ausgeht, sondern das Apokalyptische geradezu ausblendet. Diese Geste hatte schon der junge Benjamin vollzogen, wie Scholem belegt: »Walter sagte einmal: ›Das messianische Reich ist immer da.«¹³ Dieser Auffassung ist Benjamin bis zum Ende treu geblieben, wie der berühmte »Anhang B« zu den Geschichtsthesen zeigt, nach dem jede Sekunde »die kleine Pforte« wäre, »durch die der Messias treten« kann (GS I, 704).

Aus diesem schematischen Vergleich zwischen Benjamin und Bloch ergibt sich, dass sich Benjamin den Blochschen Grundgedanken einer Aktualisierung der im Vergangenen schlummernden Potenzialitäten zwar aneignet, jedoch ihn einer kritischen Reinigung unterwirft, die einer fruchtbaren Rettung gleichkommt. Demzufolge wäre die These vielleicht nicht zu gewagt, »das größte Verdienst von Blochs *Geist der Utopie*« besteht wohl nicht so sehr darin, »die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität gelegnet« (GS II, 203), sondern vielmehr darin, den originellen Begriff des Eingedenkens herausgearbeitet zu haben.

2.2. Proust-Surrealismus-Passagen: auf dem Weg zu einer Epoché des Willens

In seinem Brief an Hugo von Hofmannsthal vom 26. Juni 1929 evoziert Benjamin eine Konstellation, in der einige der von ihm damals verfassten Texte in einen bedeutsamen Zusammenhang treten: »Der ›Surrealismus‹[-Essay; S.M.] ist ein Gegenstück zu [dem *Proust*-Aufsatz], das einige Prolegomena der Passagen-Arbeit enthält, von der wir einmal bei mir

11 Vgl. die »Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit« (Walter Benjamin 1995, 41–51).

12 Am Ende des Trauerspielbuchs stößt man bekanntlich auf ähnliche Äußerungen: GS I, 407.

13 Scholem 2000, 70 (Eintrag vom 3. November 1917; vgl. auch S. 203).

gesprachen haben.« (GB III, 472) Dieser Passus gibt zu zwei Fragen Anlass, von deren Beantwortung die angemessene Ausarbeitung unseres Themas abhängt. Erstens soll aufgeklärt werden, was Benjamin hier mit »Gegenstück« im Hinblick auf den *Surrealismus*-Essay meint. Dann aber müssen wir auf seine frühen Aufzeichnungen über die Pariser Passagen eingehen, um herauszufinden, inwiefern die Entdeckung von Proust und dem Surrealismus für diese erste, noch übersichtliche Phase dieses Projektes ausschlaggebend war.

Dass die zwei im selben Jahr (1929) erschienenen Essays *Zum Bilde Prousts* und *Der Surrealismus* »komplementär in Kontrast nebeneinander« stehen, darauf hat schon Josef Fürnkäs nachdrücklich hingewiesen.¹⁴ Unter den zahlreichen Themen, die Proust und den Surrealisten in Benjamins Deutung gemeinsam waren (u.a. Bild, Rausch und Traum), fällt einem spezifischen Motiv im Kontext der vorliegenden Arbeit eine besondere Rolle zu: Trotz der auf der Hand liegenden stilistischen Differenzen haben sowohl Proust als auch die Surrealisten programmatisch den Versuch unternommen, das künstlerische Schaffen vom subjektiven Willen zu befreien, um es dem unwillkürlichen Lauf der Imagination zu überlassen. Kein leichtes Unterfangen, wenn man bedenkt, dass eine der grundlegenden Voraussetzungen der abendländischen, besonders der christlichen Anthropologie eben in der Behauptung des Vorrangs des Willens vor den anderen menschlichen Vermögen besteht. Der *locus classicus* für die Ausarbeitung dieser folgenschweren Auffassung ist Augustinus' *De Trinitate*, besonders das zehnte und elfte Buch.¹⁵

Wie kann aber der Versuch einer Befreiung vom Vorrang des Willens erfolgreich werden? Muss nicht eine solche Befreiung ihrerseits gewollt, d.h. zum Gegenstand der höchsten Anstrengung des Willens gemacht

¹⁴ Fürnkäs 1988, 155. Vgl. dazu auch Weigel 1997, 44ff.

¹⁵ Vgl. die von Johann Kreuzer herausgegebene Teilübersetzung von Augustinus' *De Trinitate* (Meiner, Hamburg, 2001). Für eine eingehende geschichtliche Rekonstruktion der abendländischen »Willensmetaphysik« vgl. Benz 1932 (bes. den III. Teil). Darauf hat neulich Giorgio Agamben (2012) hingewiesen, indem er den in seinen vielfältigen Implikationen noch nicht genügend erhellten Einfluß juristischer Begriffe auf ethische Vorstellungen archäologisch aufzuklären versucht hat. Über die wegweisende Rolle von Augustinus schreibt Miklos Vetö in seiner hilfreichen Studie zur Geschichte der »voluntas« in der abendländischen Metaphysik: »Ce n'est que dans l'œuvre de saint Augustin que les intuitions et les thèmes chrétiens donneront naissance à une philosophie de la volonté originelle et originaire. Augustin est souvent appelé le père du volontarisme philosophique. Effectivement, on trouve chez lui la plupart des intuitions qui nourriront la réflexion des siècles à venir sur la volonté [...]. Augustin, après Sénèque et d'une manière beaucoup plus profonde et plus riche que Sénèque, est le fondateur de la philosophie de la volonté. [...] D'un côté il y a *posse*, de l'autre côté *velle*, d'un côté *potestas* ou *facultas*, de l'autre côté *voluntas*. *Potestas* et *facultas* sont le véhicule matériel, *voluntas*, l'acte libre de choisir.« (Vetö 2002, 40; 45)

werden? Damit würde man aber zwangsläufig in Nietzsches Metaphysik des Willens zurückfallen, nach der nur der Wille als erlösende Macht dem Nihilismus gerecht werden kann.¹⁶ Der einzige Weg, wodurch diese Aporie in eine ›Euporie‹ umschlagen kann, heißt Übung. (Nicht von ungefähr bestand für Schopenhauer die einzige mögliche Emanzipation vom Willen letztendlich in der Askese, d.h. im Üben).¹⁷

Bislang wurde in der Forschung kaum beachtet, dass in beiden hier in Frage stehenden Essays – besonders im *Proust*-Aufsatz – Benjamin wiederholt auf die entscheidende Rolle von Disziplin, Übung und Askese verweist.¹⁸ Nach seiner pointierten Deutung besteht zum Beispiel die surrealistische Operation *par excellence* darin, »die Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen«, was offenbar eine anstrengende »methodische und disziplinäre Vorbereitung« fordert (GS II, 307). Denkt man an die »magische[n] Wortexperimente« (302) der die erste Phase der surrealistischen Bewegung kennzeichnenden *écriture automatique*, so wird man sich nicht des Eindrucks erwehren können, Breton und seinen Gefährten sei es hauptsächlich darum gegangen, ein abenteuerliches Training durchzumachen, das ihnen den Zugang zum Unbewussten eröffnen sollte. So liest man etwa in Aragons *Vague de rêves*:

La proie d'une accélération, nous passions un nombre croissant d'heures à cet *exercice* qui nous livrait d'étranges contrées de nous-mêmes. Nous nous plaignions à observer la courbe de nos fatigues, l'égarement qui les suivait. Puis les prodiges apparurent.¹⁹

Auch Prousts Leben und Schaffen sind nach Benjamin mit einer strengen Askese unauflöslich verbunden. Zunächst einmal wurde er »des Trainings nicht müde, den der Umgang in den feudalen Kreisen erforderte.« (GS II, 316)²⁰ Darüber hinaus wird Prousts radikale Praxis der Selbstversenkung mit »den geistlichen Übungen des Loyola« (321) verglichen. Und sogar

16 Ich denke hier z.B. an Zarathustras Rede »Von der Erlösung«: »Die Vergangenen zu erlösen und alles ›Es war‹ umzuschaffen in ein ›So wollte ich es!‹ – das hiesse mir erst Erlösung! [...] Alles ›Es war‹ ist ein Bruchstück, ein Räthsel, ein grauser Zufall – bis der schaffende Wille dazu sagt: ›aber so wollte ich es!‹« (Nietzsche 1883–85, 179, 181) Für zwei verschiedene, z.T. entgegengesetzte Deutungen des Willens zur Macht bei Nietzsche vgl. Heidegger 1961 und Deleuze 1962.

17 Vgl. die einschlägigen Stellen in Schopenhauers Hauptwerk: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, IV. Buch, § 68 sowie *Ergänzungen*, Kapitel 48.

18 Über die philosophische Relevanz von Askese und Übung vgl. Sloterdijk 2008, nach dem das 20. Jahrhundert gerade durch eine »anthropotechnische Wende« charakterisiert wäre.

19 Aragon 2007, 86 (Hervorhebung S.M.).

20 Zudem schreibt Benjamin in *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939), Proust habe »Exerzitien« gemacht, »in denen er lebenslang darauf ausgewiesen ist, Verflissenes, gesättigt mit allen Reminiszenzen, die während seines Verweilens im Unbewußten in seine Poren gedrungen waren, ans Licht zu heben.« (GS I, 637)

Prousts Umgang mit seinem chronischen asthmatischen Leiden wird wie eine Art höchst fruchtbarer Askese charakterisiert, aufgrund deren er es über sich gebracht habe, »ein vollendeter Regisseur seiner Krankheit« (322) zu werden: »Dieses Asthma ist in seine Kunst eingegangen, wenn nicht seine Kunst es geschaffen hat. Seine Syntax bildet rhythmisch auf Schritt und Tritt diese seine Erstickungsangst nach.« (323)

Um den Versuch, Rausch und Disziplin in Einklang zu bringen,²¹ kreisen übrigens auch Benjamins gerade Ende der 20er Jahre einsetzende Drogen-Erfahrungen, die ihren Niederschlag in verschiedenen Protokollen und Prosastücken gefunden haben.²² Durch sein Experimentieren mit Drogen versuchte Benjamin, sich einen Weg zu andersartigen Wahrnehmungsformen zu bahnen, die nicht vom bewussten Willen gesteuert, sondern von unwillkürlichen Assoziationen erweckt wurden. Diesbezüglich könnte man von Versuchen einer phänomenologischen »Epoché« des Willens reden, wie etwa die folgende, durchweg surrealistisch anmutende Bemerkung aus Benjamins zweiter »Haschisch-Impression« nahelegt:²³

Es ist bekannt, daß wenn man die Augen schließt und leicht auf sie drückt, ornamentale Figuren entstehen, auf deren Form man keinen Einfluß hat. Die Architekturen und Raumkonstellationen, die man im Haschisch vor sich sieht, haben im Ursprung etwas damit Verwandtes. Wann und als was sie auftreten, das ist zunächst unwillkürlich, so blitzartig und unangemeldet stellen sie sich ein. Dann, wenn sie einmal da sind, kommt bewußter spielende Phantasie, um sich gewisse Freiheiten mit ihnen zu nehmen. (GS VI, 562f.)

21 Über die besondere Konnotation des deutschen Wortes »Rausch« hat John McCole (1993, 225) bemerkt: »Rausch is far more suggestive than the English equivalent ›intoxication‹: it quite naturally bears the connotations of such overwhelming feelings as exhilaration, ecstasy, euphoria, rapture, and passion [...]. ›Intoxication‹ is the only real option for rendering ›Rausch‹ in English, but its strong associations with alcohol and toxicity can be misleading. Benjamin uses it to refer to various states of transport, providing a bridge to Klages' theories of dream consciousness and ›cosmogonic eros‹.« McColes Annahme ist durchaus gerechtfertigt, Benjamins Auffassung vom Rausch setzt die Lektüre von Klages' *Vom kosmogonischen Eros* (1922) voraus: Den Kern dieses Buches bilden nämlich die Kapitel 4 und 5 unter den Titeln: »Vom Zustand der Ekstase« und »Vom Wesen der Ekstase«.

22 Vgl. GS VI, 558–618. Das erste diesbezügliche Dokument (die *Hauptzüge der ersten Haschisch-Impression*) geht auf den 18. Dezember 1927 zurück. Aus diesen Versuchen wollte Benjamin nicht weniger als »ein höchst bedeutsames Buch über das Haschisch« machen (GB IV, 113), wie er in einem Brief an Scholem vom Ende Juli 1932 sagt. Über Benjamins Drogenprotokolle vgl. Schweppenhäuser 1992, 104ff.

23 In Scholems *Geschichte einer Freundschaft* trifft man auf eine Bemerkung, in der die hier in Frage stehenden Themen bündig zusammengefasst werden: »Benjamin war kein Ekstater, aber die Ekstasen der revolutionären Utopie, und des surrealistischen Eintauchens ins Unbewußte waren für ihn gleichsam Schlüssel zur Öffnung seiner eigenen Welt, für die er ganz andere, strenge und disziplinierte Ausdrucksformen suchte.« (1975, 169)

Diese Worte Benjamins lassen sich auch als Kommentar zum ersten surrealistischen Manifest lesen, wo Breton Baudelaires Verklärung des Opiums zum Vorbild der surrealistischen Erfahrung erhebt:

Il en va des images surréalistes comme de ces images de l'opium que l'homme n'évoque plus, mais qui »s'offrent à lui, spontanément, despotiquement. Il ne peut pas les congédier; car la volonté n'a plus de force et ne gouverne plus les facultés«. Reste à savoir si l'on a jamais »évoqué« les images.²⁴

Versteht man unter ›Wille‹ »die Fähigkeit eines Akteurs, sich überlegtermaßen Ziele zu setzen und diese planmäßig zu verfolgen«²⁵ (und nicht mit Schopenhauer ein blindes, triebmäßiges Drängen), dann entziehen sich die Bilder seiner souveränen Macht. Echte Bilder könnten nach Bretons Ansicht nicht einmal »évoqué«, d.h. heraufbeschworen werden. In *Une vague de rêves* beschreibt Aragon diese hin- und wegrißende Bild-Extase wie folgt:

Nous éprouvions toute la force des images. Nous avons perdu le pouvoir de les manier. Nous étions devenus leur domaine, leur monture.²⁶

Erst durch die Enteignung (*dépossession*) des Willens des Subjektes erschließt sich der Zugang zu den Bildern. Kein Wunder, dass die ersten Texte der Surrealisten manchmal einen messianischen Ton aufweisen: Tatsächlich war die Bewegung von der Überzeugung getragen, Entscheidendes zur Erlösung der Imagination und der Bilder von ihrer Unterdrückung durch den Willen und den Verstand geleistet zu haben.²⁷

Der von Benjamin im oben zitierten Brief an Hofmannsthal verwendete Ausdruck ›Gegenstück‹ verweist allerdings nicht nur auf gegenseitige Ergänzung, sondern zugleich auf einen offenkundigen Kontrast, dessen Hauptzüge an dieser Stelle dargelegt werden sollen. Wie schon ausgeführt, zielt die paradoxe von Proust und den Surrealisten praktizierte Disziplin darauf ab, absichtsvoll den Willen zu entkräften, statt seinen überlieferten Primat zu bestätigen. Während aber Proust innerhalb der Grenzen des isolierten bürgerlichen Individuums verbleibt, dessen elegisches Glück sich auf die Kontemplation der eigenen unwillkürlichen Erinnerungen reduziert,²⁸ haben sich die Surrealisten von vornherein darum bemüht,

²⁴ Breton 1998, 337 (Breton zitiert Baudelaire).

²⁵ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, Schwabe, Basel, 2004, S. 763.

²⁶ Aragon 2007, 86.

²⁷ Ich denke z.B. an den letzten Absatz aus Bretons *Introduction au discours sur le peu de réalité* (zuerst 1925 veröffentlicht), der den Titel »L'étrange diversion« trägt. Hier kündigt Breton seinen endgültigen Abschied von der abendländischen Zivilisation an, um sich dem Morgenland zuzuwenden, in dem er nicht weniger als »l'image rayonnante de ma dépossession« sieht (Breton 1992, 279).

²⁸ Auf Prousts elegisches Glück gehe ich im Kapitel 3.7 ein.

diesen Rahmen rücksichtslos zu sprengen, indem sie immer wieder auf kollektive Erfahrungen zurückgriffen und diese verwerteten. Wird bei Proust »die unaufhaltsam wachsende Diskrepanz von Poesie und Leben« (GS II, 311) zu einem unüberschreitbaren Höhepunkt gesteigert, so streben die Surrealisten nach einer endgültigen Aufhebung dieser Dichotomie:

Hier wurde der Bereich der Dichtung von innen gesprengt, indem ein Kreis von engverbundenen Menschen »Dichterisches Leben« bis an die äußersten Grenzen des Möglichen trieb. (296)

Darüber hinaus stößt man auf wichtige Differenzen auch hinsichtlich des Umganges mit Bildern. Im Mittelpunkt vom surrealistischen profanen Kult der Imagination – schon von Baudelaire als die »reine des facultés« verehrt²⁹ – mit ihrer unerschöpflichen Erzeugung von ›images‹, steht nicht die Kontemplation, sondern die Praxis. Die oben geschilderte Epoché des Willens stellt sich für die Surrealisten als die unabdingbare Voraussetzung dafür heraus, das Handeln als »hundertprozentigen Bildraum« (309) erleben zu können, der »kontemplativ« nicht mehr zu bewältigen sei.

2.3. Zur Aufdeckung der revolutionären Energien der Dingwelt

Der Enteignung des Subjekts durch die Ausschaltung bzw. »Entsetzung« (GS II, 202) des Willens entspricht im Surrealismus ein weiterer, einschneidender Schritt: die Entdeckung des dichterischen und politischen Potenzials der veralteten Dinge. Diese geradezu »erstaunliche[]« (299) Entdeckung wird folgendermaßen beschrieben:

Er zuerst [der Surrealismus; S. M.] stieß auf die revolutionären Energien, die im »Veralteten« erscheinen, in den ersten Eisenkonstruktionen, den ersten Fabrikgebäuden, den frühesten Photos, den Gegenständen, die anfangen auszusterben, den Salonflügeln, den Kleidern von vor fünf Jahren, den mondänen Versammlungsorten, wenn die vogue beginnt sich von ihnen zurückzuziehen. (Ebd.)

²⁹ »La Reine des facultés« lautet der Titel des dritten Abschnittes von Baudelaire's *Salon de 1859* (Baudelaire 1976, 619ff.), in dem man auf Sätze stößt, deren Bedeutung für die Surrealisten auf der Hand liegt: »C'est l'imagination qui a enseigné à l'homme le sens moral de la couleur, du contour, du son et du parfum. Elle a créé, au commencement du monde, l'analogie et la métaphore. Elle décompose toute la création, et, avec les matériaux amassés et disposés suivant des règles dont on ne peut trouver l'origine que dans le plus profond de l'âme, elle crée un monde nouveau, elle produit la sensation du neuf. Comme elle a créé le monde (on peut bien dire cela, je crois, même dans un sens religieux), il est juste qu'elle le gouverne. [...] L'imagination est la reine du vrai, et le possible est une des provinces du vrai. Elle est positivement apparentée avec l'infini.« (Ebd., 621) Zum ersten Mal hatte Baudelaire 1855 in seinem Artikel über die Exposition universelle und Ingres die Imagination als »Königin der Vermögen« bezeichnet (ebd., 585).

Darauf hatte Benjamin bereits in seiner Ende 1925 entstandenen *Glosse zum Surrealismus* angespielt: »Ins Herz der abgeschafften Dinge vorzustößen« (621) sei das prinzipielle Anliegen von Breton und seinen Mitstreitern.³⁰ Es handelt sich hier um einen wesentlichen Impuls für die Konzeption des Passagenprojektes,³¹ wie das von Benjamin zusammen mit Franz Hessel 1927 – d.h. vor der Niederschrift der Essays über Proust bzw. den Surrealismus – verfasste, unveröffentlicht gebliebene Prosastück *Pariser Passagen* deutlich zeigt.³² Programmatisch wird dieser Text von der Aufstellung des Gegensatzes zwischen dem Neuesten und dem Alten eingeleitet:

Die neueste Pariser Passage tat sich auf. [...] Während hier dem modischsten Paris ein neuer Durchgang bereitet wurde, ist eine der ältesten Passagen der Stadt verschwunden, die Passage de l'Opéra, die der Durchbruch des Boulevard Haussmann verschlungen hat. (GS V, 1041)

Was dann folgt, ist nichts anderes als eine genaue Beschreibung von veralteten bzw. veraltenden Dingen, die einmal, zu einer noch nicht lange vergangenen Zeit, als neue, verlockende, begehrtenswerte Waren erscheinen sollten: Eine Beschreibung, die sich nicht als »der selbstgenügsame Leerlauf ihrer prästabilierten Apparatur«³³ abwickelt, sondern ein feinfühliges Sich-Versenken in die Dinge inszeniert.³⁴

Warum interessieren sich aber die Surrealisten und Benjamin so leidenschaftlich für »die Kraft der ausgestorbenen Dingwelt« (GS II, 622)? Und zunächst einmal: Was heißt ›Veralten‹ für ein Ding? Veralten oder aussterben kann nur etwas, dem man ein Leben zuspricht. Im Unterschied zu organischen Lebewesen führen anorganische Dinge ein Leben, das als

³⁰ Die von Benjamin ursprünglich *Traumkitsch* betitelte Glosse (GS II, 620–622) erschien erst Januar 1927 in der *Neuen Rundschau*.

³¹ »That the *Passagen-Werk* has an affinity to surrealism is clear, for Benjamin asserted in no uncertain terms the centrality of high surrealism to the arcades project from its inception.« (Margaret Cohen 1993, 7)

³² Auf den engen Zusammenhang vom *Surrealismus*-Aufsatz mit der Passagenarbeit verweist Benjamin in seinem Brief an Scholem vom 14. Februar 1929: »Was mich sonst in letzter Zeit anging ersiehst Du einigermaßen deutlich aus dem ›Surrealismus‹, einem lichtundurchlässigen Paravent vor der Passagenarbeit« (GB III, 438). Einer ähnlichen Formulierung bedient er sich im Brief an Scholem vom 15. März 1929 (ebd., 453f.)

³³ Adorno 1965, 558.

³⁴ Max Pensky beschreibt *Pariser Passagen* als »an exercise in the tactics of remembrance« und bemerkt zutreffend: »For such an exercise, Proust emerges as a model for the tactics of an awakening, insightful remembrance of the truth of a life – or a historical epoch – through the collection and manipulation of concrete remembered objects and impressions. The last phrases of ›Passagen‹, in which the narrator leaves the dark arcade and reenters the ›normal‹ world of the street level, hints that the ridding experience of the arcade was also an experience of critical illumination – of awakening – which is carried over into the experience of the everyday.« (Pensky 1996, 168)

technisch bezeichnet werden kann. Wie soll man sich aber ein technisches Leben vorstellen? Ist das nicht ein bloßes Oxymoron? Aufgrund dessen, was Benjamin in *Die Aufgabe des Übersetzers* ausführt, wird es möglich, diesen Schwierigkeiten gerecht zu werden. Denn Benjamins eigenartige Thesen über das Leben der Kunstwerke können auf die Produkte der Technik überhaupt übertragen werden. Die uns interessierende Einsicht wird folgendermaßen dargelegt:

In völlig unmetaphorischer Sachlichkeit ist der Gedanke vom Leben und Fortleben der Kunstwerke zu erfassen. Daß man nicht der organischen Leiblichkeit allein Leben zusprechen dürfe, ist selbst in Zeiten des befangensten Denkens vermutet worden. [...] [N]ur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht. *Denn von der Geschichte, nicht von der Natur aus, geschweige von so schwankender wie Empfindung und Seele, ist zuletzt der Umkreis des Lebens zu bestimmen.* Daher entsteht dem Philosophen die Aufgabe, alles natürliche Leben aus dem umfassenderen der Geschichte zu verstehen. (GS IV, 11; Hervorhebungen S. M.)

Das geschichtliche Leben, das (Fort-)Leben als Geschichte stellt also nach Benjamin einen umfassenderen Bereich als denjenigen des natürlichen Lebens dar.³⁵ Darauf aufbauend könnte man im weiten Umkreis des geschichtlichen Lebens seine verschiedenen Modi aufspüren: Wie es ein natürliches Leben gibt, so auch ein technisches. Das technische Leben der von der menschlichen Arbeit hergestellten Dinge entfaltet sich im Verkehr mit ihnen: Seine Modi lassen sich nur durch eine Analyse des menschlichen Umgangs mit ihnen eruieren. In der kapitalistischen Gesellschaft erscheinen Dinge hauptsächlich entweder als Instrumente (Mittel zu bestimmten Zwecken bzw. im Heideggerschen Jargon als zuhandenes Zeug³⁶) – d. h. als Träger eines gewissen Gebrauchswertes –, oder aber als Waren, d. h. als Träger eines quantifizierbaren Tauschwertes. Ein veraltetes Ding ist demnach ein Ding, dem sowohl sein Gebrauchs- als auch sein Tauschwert abhandengekommen sind; ein Ding, dem keine Funktion mehr zugesprochen werden kann: etwas nutzloses und nicht verkäufliches, dessen Leben

35 Über die Denkfigur des Nachlebens, die »heute zu den zentralen Begriffen einer Kulturwissenschaft gehört, die sich am Paradigma des kulturellen Gedächtnisses orientiert«, vgl. Weidner 2011 (hier S. 161).

36 Der berühmten Phänomenologie des besorgenden Umganges mit Dingen *qua* Zeugen ist § 15 von *Sein und Zeit* gewidmet, wo es u. a. heißt: »Das Eigentümliche des zunächst Zuhandenen ist es, in seiner Zuhandenheit sich gleichsam zurückzuziehen, um gerade eigentlich zuhanden zu sein.« (Heidegger 1927, 69) Das impliziert aber, weder als Zeug noch als Ware ist das Ding in seinem konkreten Dasein wahrgenommen. Nun besteht der revolutionäre Gestus der Surrealisten in dem Versuch, die Dinge von ihrer permanenten Entfremdung zu retten, sie wieder wahrnehmbar zu machen. Das setzt aber die gewaltige Unterbrechung sowohl der von Heidegger aufgedeckten Verweisungsstruktur der Zuhandenheit als auch der von Marx analysierten Warenzirkulation voraus.

eher einem gespenstischen Überleben gleichkommt.³⁷ Die Analogie mit dem organischen Leben weiterführend, kommt man zum folgenden Schluss: Das dem Aussterben ausgesetzte, sinnentleerte und mortifizierte Ding kann als Leiche weiter existieren.³⁸ Nicht von ungefähr sah Benjamin in Aragons *Le paysan de Paris* »den bewegtesten Nachruf, der je von einem Mann der Mutter seines Sohnes ist gehalten worden.« (GS V, 1057)³⁹

Wenn ein Gegenstand auszusterben anfängt, wenn die *vogue* sich von ihm zurückzieht, dann erschließt sich eine neue Perspektive auf ihn, deren Tragweite erstmals in den surrealistischen Texten zum Vorschein kam. Ein Ding, das weder als instrumentell auszubeutendes Zeug noch als zu begehrende Ware erscheint, erschließt – wieder – seine Potenzialitäten, und zwar in seiner bisher verdeckten Materialität.⁴⁰ Wie Lukács in seinem von Benjamin hochgeschätzten Buch *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923)⁴¹ gezeigt hat, bringen die kapitalistischen Verhältnisse eine »rationelle Objektivierung« mit sich, die »den qualitativen und materiellen – unmittelbaren Dingcharakter aller Dinge« verdeckt.⁴²

Indem die Gebrauchswerte ausnahmslos als Waren erscheinen, erhalten sie eine neue Objektivität, eine neue Dinghaftigkeit, die sie zur Zeit des bloßen gelegentlichen Tausches nicht gehabt haben, in der ihre ursprüngliche, eigentliche Dinghaftigkeit vernichtet wird, verschwindet.⁴³

³⁷ Es sei allerdings nebenbei bemerkt, wie sich seit Benjamins Tod eine blühende Industrie der sogenannten *vintage products* unaufhaltsam entwickelt hat, die dazu beiträgt, veraltete Dinge in begehrenswerte Waren zurückzuverwandeln. Dieses Phänomen kann allerdings auf das Stichwort ›Mode‹ zurückgeführt werden, während der surrealistische Umgang mit dem Veralteten der ökonomischen Sphäre des Konsums bewusst kritisch gegenübersteht.

³⁸ »It is precisely when they no longer circulate, as well behaved commodities should, that things begin to give signs of a more subversive potential.« (Wohlfarth 1986c, 147) Über das Ding als Leiche vgl. Groys 2010.

³⁹ Darüber vgl. Fürnkäs 1988, 22f.

⁴⁰ Dass die Materie hauptsächlich als *dynamis* gedacht werden muss, ist bekanntlich ein Lehrsatz der Aristotelischen Ontologie, innerhalb deren allerdings der Form bzw. ›energeia‹ eine klare Vorrangstellung zugesprochen wird. Dieses Postulat wurde von vielfältigen materialistischen Ansätzen (z. B. von Giordano Bruno) immer wieder in Frage gestellt. Für eine ausführliche kritische Auseinandersetzung mit dem hylemorphischen Schema vgl. Simondons klassische Studie über das Problem der Individuation (2005, 48ff.).

⁴¹ Neben Alois Riegls *Spätromische Kunstindustrie* (1901), Alfred Gotthold Meyers *Eisenbauten* (1907) und Franz Rosenzweigs *Stern der Erlösung* (1921) gehört Lukács' Werk zu den vier von Benjamin auserlesenen »Büchern, die lebendig geblieben sind« (GS III, 169–71), wie der Titel eines am 17. Mai 1929 in *Die literarische Welt* erschienenen Artikels lautet. Bereits im Brief an Scholem vom 16. September 1924 berichtet Benjamin von seinem großen Interesse für Lukács, der »von politischen Erwägungen aus in der Erkenntnistheorie, mindestens teilweise, und vielleicht nicht ganz so weitgehend, wie ich zuerst annahm, zu Sätzen kommt, die mir sehr vertraut oder bestätigend sind.« (GB II, 483)

⁴² Lukács 1923, 183.

⁴³ Ebd. Eine wichtige Einsicht, die Benjamin Lukács verdankt, besteht fernerhin in der Auffassung der Technik als ›zweiter Natur‹. Wie Michael Jennings (1987, 75) zu Recht

Anders ausgedrückt, der Gegenstand wird »durch seinen Warencharakter in seiner Gegenständlichkeit entstellt«. ⁴⁴ Wenn die bürgerliche Betrachtungsweise die Gegenständlichkeit »dadurch entstellt, daß sie ihr ihre Funktion im kapitalistischen Produktionsprozeß als »ewigen« Wesenskern, als unablösbaren Bestand ihrer »Individualität« andichtet«, ⁴⁵ ermöglicht die surrealistische Rettung der aussterbenden Dinge ihre Historisierung, dadurch aber die Aufdeckung ihres dichterischen und politischen Potenzials.

Es muss allerdings hinzugefügt werden, dass sich im Unterschied zum revolutionären Proletariat die Surrealisten eben nicht zum von Lukács vertretenen Standpunkt der Totalität als Gesamtprozess erheben, da sie den einzelnen Dingen in ihrer starren Singularität treu bleiben – ein Gestus, der mehr als eine Ähnlichkeit mit der Haltung des barocken Allegorikers aufweist. Wie dieser praktizieren auch die Surrealisten systematisch eine »Versenkung ins Leben der kreatürlichen Dinge« (GS I, 330). In dieser Versunkenheit nehmen sie weiterhin »die toten Dinge in ihre Kontemplation auf, um sie zu retten.« (334) Das Ergebnis dieses allegorischen, von den Surrealisten aktualisierten Verfahrens lässt sich mit Benjamins Trauerspielbuch so auf den Punkt bringen: »Der falsche Schein der Totalität geht aus.« (352)

Andererseits fällt eine unverkennbare Wahlverwandtschaft der Surrealisten mit dem Typ des Sammlers auf, da sie gewissermaßen nicht müde werden, Wahrnehmungen zu sammeln. Im 1931 von Benjamin veröffentlichten Artikel *Ich packe meine Bibliothek aus* wird ja dem Sammler die Fähigkeit zugesprochen, ein eigentümliches Verhältnis zu den Dingen zu pflegen, »das in ihnen nicht den Funktionswert, also ihren Nutzen, ihre Brauchbarkeit in den Vordergrund rückt, sondern sie als den Schauplatz, das Theater ihres Schicksals studiert und liebt.« (GS IV, 389) Nun stößt man schon in den ersten Notizen zur Passagenarbeit (1927–29) auf eine weit tragende Phänomenologie des Sammlers:

Man mag davon ausgehen, daß der wahre Sammler den Gegenstand aus seinen Funktionszusammenhängen heraushebt. [...] dergestalt, daß der Sammler zu einem unvergleichlichen Blick auf den Gegenstand gelangt, einem Blick, der mehr und anderes sieht als der des profanen Besitzers und den man am besten mit dem Blick des großen Physiognomikers zu vergleichen hätte. (GS V, 1027)

betont: »Benjamin's concept of nature after 1924 [d. h. nach seiner Lukács-Lektüre] comes to include not only the physical and creaturely but the man-made, cultural, and historical as well.«

⁴⁴ Lukács 1923, 184.

⁴⁵ Ebd., 273.

Dementsprechend kann man die Surrealisten in Analogie zu den Sammlern als »Physiognomiker der Dingwelt« (ebd.) bezeichnen. Dabei muss man bedenken, dass Benjamin der Physiognomik als eigentümlicher Vorgehensweise eine prinzipiell vom mythischen Schuldzusammenhang befreiende Funktion zuschreibt. »Die Physiognomik wie die Komödie sind Erscheinungen des neuen Weltalters des Genius gewesen.« (GS II, 178f.) Dass man aber von einer Physiognomik der Dinge reden kann, ist nicht ohne weiteres einleuchtend und bedarf einer Erklärung. Versteht man nämlich unter Physiognomik »die (Kunst-)Lehre, bei Lebewesen – vor allem beim Menschen – von äußeren Zeichen und Merkmalen (Gesichtszüge, Mimik, Kopfform, Körperbau, Haltung, Gebärden usw.) auf seelische Eigenschaften (Fähigkeiten und Anlagen, Gefühle, Temperament und Charakter sowie Krankheiten und Schicksalsverlauf) zu schließen«,⁴⁶ dann mag Benjamins seltsame Formulierung zunächst als fragwürdig erscheinen: Kann man auch im Falle eines materiellen, anorganischen Dinges die genaue Beschreibung seiner äußeren Züge als Ausgangspunkt nehmen, um in sein Inneres einzudringen? Worin besteht das *Innere* eines Dinges? Haben auch Dinge eine Seele? Ist es sinnvoll, den metaphysischen Dualismus Körper-Seele auf technische Erzeugnisse zu übertragen?

Die Unzulänglichkeit solcher Fragen wird offensichtlich, sobald man sich die Analyse des Warenfetischismus bei Marx vergegenwärtigt. Durch sein Auftreten auf dem Markt verwandelt sich das Ding in eine Ware, d.h. in ein sinnlich-übersinnliches Zwitterwesen, das die Hauptrolle in der großartigen kapitalistischen Phantasmagorie spielt: »ein sehr vertracktes Ding [...] voll metaphysischer Spitzfindigkeit und theologischer Mücken«, wie es im *Kapital* heißt.⁴⁷ Ohne hier weiter auf das komplexe Phänomen des Warenfetischismus einzugehen,⁴⁸ wollen wir uns jetzt darauf beschränken, den eigentümlichen Gestus des Physiognomikers der Dinge zu erörtern.

⁴⁶ Stichwort »Physiognomik, Physiognomie« in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7, Basel, 1989, S. 955.

⁴⁷ Vgl. K. Marx, *Das Kapital*, I. Abschnitt, I. Kap., § 4: »Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß«. In seinem Brief an Scholem vom 20. Mai 1935 schreibt Benjamin: »Ich will dir soviel andeuten, daß auch hier [in der Passagenarbeit; S.M.] die Entfaltung eines überkommenen Begriffs im Mittelpunkt stehen wird. War es dort [im Trauerspielbuch, S.M.] der Begriff des Trauerspiels so würde es hier der des Fetischcharakters der Ware sein.« (GB V, 83) Dazu bemerken die Herausgeber: »Bekannt war ihm [Benjamin] die Theorie des Warenfetischismus wohl in erster Linie in ihrer Lukács'schen Version; gleich vielen linken Intellektuellen seiner Generation verdankte Benjamin sein marxistisches Rüstzeug weitgehend dem Verdinglichungskapitel aus *Geschichte und Klassenbewußtsein*.« (GS V, 26)

⁴⁸ Über Warenfetischismus vgl. u. a. Debord 1967, Agamben 1977 (Kapitel 2), Böhme 2006 (307ff.).

Was dabei zunächst auffällt, ist die Tatsache, dass die Dichotomie Außen-Innen bzw. Körper-Seele ihre Gültigkeit einbüßt: Sie wird von der Polarität Ding-Bild ersetzt, die nach dem Prinzip der Ähnlichkeit ihre imaginative Dynamik entfaltet. In der Physiognomik der Dingwelt handelt es sich nicht darum, vom äußeren Erscheinungsbild des gegebenen Dinges auf seinen vermeintlichen inneren Charakter zu schließen, sondern darum, zunächst einmal die unverwechselbare Einzigartigkeit dieses bestimmten Dinges zu würdigen (das Ding als Exemplar), um dann seinem bildlichen, imaginativen Potenzial freien Lauf zu lassen.⁴⁹ Kein Schluss vom Phänomen auf sein unscheinbares Wesen also, sondern die Wiederherstellung der verlorenen Wahrnehmbarkeit der Dinge in ihrer vergänglichen Präsenz. Die Dinge haben zwar keine Seele, dafür aber eine Geschichte: die Geschichte der meistens vergessenen Erfahrungen, die man an ihnen bzw. vor ihrem Hintergrund gemacht hat und aus denen sich ihre Aura gebildet hat. So verwandelt sich unter Aragons Augen die ihrem Abriss unfreiwillig entgegensehende Passage de l'Opéra in den Schauplatz, auf dem sich seine alltäglichen Streifzüge abspielen.

Darin besteht also das revolutionäre Potenzial, das in den aussterbenden Dingen steckt: Indem sie in der zur Routine gewordenen Ordnung der Welt keinen Platz mehr haben und nicht mehr funktionieren, erscheinen sie als Risse im alltäglichen Umgang mit den uns umgebenden Objekten und Räumen, als Risse, die einen Blick auf eine nicht verdinglichte Erfahrung eröffnen. Aus scheinbar gleichgültigen, toten Dingen werden Landschaften, die das Stadtleben ständig begleiten, färben und auf geheimnisvolle Weise beeinflussen.⁵⁰ Allerdings bleibe das an den Dingen haftende, in ihnen schlummernde geschichtliche Leben stumm, wenn man es nicht in Bilder übersetzte. Will man also die Idee eines in den Dingen liegenden revolutionären Potenzials angemessen erhellen, erweist sich die Erörterung des Benjaminschen Bildbegriffs als unumgänglich.⁵¹

49 Das Wort ›Exemplar‹ geht auf das lat. Verb *eximere* zurück, das ›beiseite legen‹, ›aufbewahren‹ bedeutet. Genau das tut der Sammler: Er legt sorgfältig die Stücke seiner Sammlung beiseite, denn jedes von ihnen besitzt für ihn exemplarischen Charakter.

50 Ich meine hier ›Landschaft‹ als Schauplatz, in dem sich das wahrnehmende Subjekt bewegt, nicht als ästhetisch-kontemplatives Objekt, über das sich Lukács (1923, 280f.) zu Recht kritisch äußert.

51 Ich setze hier Sigrid Weigels Ausführungen über Benjamins Bildbegriff voraus: vgl. Weigel 1997 (52–62). Über Benjamins Umgang mit Kunstwerken vgl. weiterhin Weigel 2008 (265–96).

2.4. Unterwegs zu einer ethischen Auffassung des Bildes

Im Grimm-Wörterbuch wird man über die Bedeutung des Wortes ›Bild‹ folgendermaßen belehrt:

In bild liegt die vorstellung eines unter der schaffenden, gestaltenden, knetenden, stozenden, schnitzenden, hauenden, gieszenden hand hervorgegangnen werks. der schöpfer, meister, figulus hat es nach etwas anderm, das schon da ist, gemacht, und über dem bild schwebt dieses urbild.⁵²

Mit dieser paradigmatischen Definition werden zwei Merkmale des Bildes in den Vordergrund gerückt, die tief in der abendländischen Metaphysik verwurzelt sind: erstens die Idee, es handele sich beim Bild um das Produkt einer menschlichen Arbeit, also um ein Werk; zweitens die Annahme, dieses Produkt unterscheide sich dadurch von anderen vom Menschen hergestellten Dingen, z. B. einem Hammer oder einem Tisch, dass es etwas anderes, »das schon da ist«, abbilde.⁵³ Daraus folgt, jedes Bild setze ein Abgebildetes voraus, das eben durch sein Abgebildet-Werden den Wert eines Urbildes annehme. Aufgrund der ersten Voraussetzung werden jene natürlichen Phänomene nicht berücksichtigt, die nicht auf die menschliche Arbeit zurückgeführt werden können, wie z. B. »die Bilder im Wasser und in den Spiegeln«⁵⁴ sowie die sogenannten geistigen Bilder bzw. ›phantásmata‹, auf die Aristoteles in seinem Traktat *Über die Seele* ausführlich

⁵² Im Internet abrufbar unter: <http://woerterbuchnetz.de/DWB> (abgerufen am 7. Juli 2013).

⁵³ In dieser Hinsicht kann ein kurzer etymologischer Exkurs hilfreich sein. So geht z. B. das griechische Wort ›eikón‹ auf die Wurzel *eik zurück: »Diese Wurzel begegnet z. B. auch in *éoika* und bedeutet ›gleichen‹, ›gleichkommen‹, ›zutreffen‹. [...] Etymologisch gesehen, bedeutet also Eikon das, was einem anderen gleichkommt. Darin liegen zwei Strukturmomente: das als Eikon Bezeichnete wird in Beziehung gesetzt zu dem, dem es gleichkommt, also zu dem Paradeigma, und zwar so, daß es dem Paradeigma durch seine Ähnlichkeit entspricht« (Eltester 1958, 1). Im alten Griechenland wird Eikon »vorwiegend angewandt auf Kunstwerke, z. B. zur Bezeichnung eines Standbildes oder Gemäldes. Da unser Wort allein die Ähnlichkeit des Kunstwerkes mit seinem Vorbilde ausdrückt, kann es für bildliche Darstellungen aller Art verwendet werden [...]. Daß Eikon seinen Sitz in der Sprache des Handwerkes hat, zeigt z. B. Plato, wenn im Timaeus ein *dēmiourgós* die *aisthētá* als Abbilder (*eikónes*) herstellt nach dem Vorbild (*parádeigma*) der *noētá*« (ebd., 2).

⁵⁴ Platon, *Sophist*. 239D (Werke, Bd. 6, dt. von Friedrich Schleiermacher, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1990, S. 299). Über Platons Auffassung von ›eikón‹ und ›eidolon‹ vgl. neben *Sophist*. (233D – 240D) auch *Politeia* (510A): »Ich nenne aber Bilder zuerst die Schatten, dann die Erscheinungen [*phantásmata*] im Wasser und die sich auf allen dichten, glatten und glänzenden Flächen finden und alle dergleichen, wenn du es verstehst.« (Werke, Bd. 4, *Politeia*, S. 547) Jedenfalls konzentriert sich auch Platon auf die vom Menschen hergestellten Bilder, indem er »die nachbildnerische Kunst« (*tèn eidolopoiikèn téchnen*) (*Sophist*. 235A) sorgfältig analysiert. Für eine philosophische Deutung des platonischen Bildbegriffes in *Sophist*. vgl. Sini 1989.

eingeht.⁵⁵ Aufgrund der zweiten Voraussetzung dagegen wird der Begriff des Bildes auf den Bereich des Visuellen beschränkt und darüber hinaus an die wesentliche Rolle eines Betrachters gebunden:⁵⁶ Etwas kann als Bild nur dann bezeichnet werden, wenn es von jemandem gesehen und als Abbild wiedererkannt wird.

Es ist evident, dass sich sowohl die Surrealisten als auch Proust von diesem im Grunde genommen platonischen Verständnis des Bildes emanzipiert haben. Um mit der zweiten oben geschilderten Voraussetzung anzufangen, heißt »Bild« für sie keineswegs einfach Abbild, Nachahmung, Reproduktion usw. So schreibt Aragon in *Le Paysan de Paris*:

Le vice appelé *Surréalisme* est l'emploi déréglé et passionnel du stupéfiant *image*, ou plutôt de la provocation sans contrôle de l'image pour elle-même et pour ce qu'elle entraîne dans le domaine de la représentation de perturbations imprévisibles et de métamorphoses: car chaque image à chaque coup vous force à réviser tout l'Univers. Et il y a pour chaque homme une image à trouver qui anéantit tout l'Univers.⁵⁷

Im vehementen Gegensatz zu den herkömmlichen Abbild-Theorien wird hier das Bild als unberechenbare (»sans contrôle«) Sprengung der Ordnung der Repräsentation gepriesen. Mit seinem das Subjekt überfordernden Einbruch (»perturbations imprévisibles«) reißt das Bild das Tableau des Wissens nieder und produziert somit – analog zu dem Benjaminschen »Ursprung« (GS I, 226) – einen Strudel, der uns zwingt, unsere Auffassung der Wirklichkeit einer weitgehenden Revision zu unterziehen (»à réviser tout l'Univers«). In diesem Sinne lässt sich das Bild keineswegs auf ein wie auch immer paradoxes Objekt reduzieren, das die besondere Gabe hätte, andere Objekte abzubilden. Vielmehr erscheint das Bild – womit ich zur Kritik an der ersten oben angeführten Voraussetzung komme – als Medium einer Verwandlung, die weder das wahrnehmende Subjekt noch die wahrgenommene Welt unverändert lassen. Darüber hinaus meint Aragon, das Bild sei nicht einfach gegeben, stehe nicht allen zur Verfügung, sondern müsse erst einmal gefunden werden, und zwar ein bestimmtes Bild jeweils von einem bestimmten Menschen: »il y a pour chaque homme une image à trouver« – ein Gedanke, der als Antizipation von Benjamins

55 Nach Aristoteles setzt das »phántasma« immer eine Wahrnehmung voraus, deren Nachbild es ausmacht (*De anima* 427b 15–16), d. h. es kann als eine *aisthesis* ohne Materie bestimmt werden: »τὰ γὰρ φαντάσματα ὡσπερ αἰσθήματά ἐστι, πλὴν ἄνευ ὕλης« (432a 9–10). Fernerhin wird die »phantasia« als das definiert, »wodurch in uns, wie wir sagen, ein Vorstellungsbild [phántasma] entsteht.« (428a 1–2; Aristoteles 1995, 157).

56 Vgl. *De anima* 429a 2–4: »Da aber der Gesichtssinn im höchsten Maße Wahrnehmungsvermögen ist, erhielt die Vorstellung (Erscheinung) [*phantasia*] auch die Benennung vom Lichtschein, weil man ohne Licht nicht sehen kann.« (Ebd., 165)

57 Aragon 2007, 190.

»Jetzt der Erkennbarkeit« betrachtet werden kann.⁵⁸ Dieser besonderen ›image‹ wohne eine außerordentliche Macht inne,⁵⁹ die sich zerstörend, geradezu vernichtend auswirkt (»qui anéantit tout l'Univers«).⁶⁰

Weit davon entfernt, als Werk aufgefasst zu werden, tritt das surrealistische Bild hingegen in eine fruchtbare Spannung zu jedem menschlichen Erzeugnis sowohl materieller als auch geistiger Art. Nicht von ungefähr geht Aragon im angegebenen Passus von der merkwürdigen Einordnung des Bildes als »stupéfiant« (Rauschgift) aus. Wie auch Proust zeigt, hantiert man nicht willkürlich mit Erinnerungsbildern, sondern man wird von ihnen überwältigt und einer Verwandlung ausgesetzt, die einer »profanen Erleuchtung« gleichkommt, »zu der Haschisch, Opium und was immer sonst die Vorschule abgeben können« (GS II, 297).

Es handelt sich also um eine ganz besondere Auffassung vom Bild, die man als eine performative und eine ethische bezeichnen kann: Eine *performative*, weil das Bild ja kein statisches, ästhetisch zu betrachtendes Objekt bzw. Werk ist, sondern als eine Erfahrung gedacht wird, in und von der das Subjekt affiziert und verwandelt wird. Weiterhin steht hier eine *ethische* Auffassung im Spiel, weil das Bild nicht nur das Sehen, sondern überhaupt unseren Umgang mit der Welt und mit uns selbst modifizieren, damit aber unser Ethos prägen kann.⁶¹

Die ethische Bedeutung des surrealistisch geprägten Bildbegriffs kommt besonders in den letzten Seiten von Benjamins *Surrealismus*-Essay zum Ausdruck. An dieser Stelle geht er auf die von Aragon in seinem *Traité du style* (1928) ausgeführte Unterscheidung zwischen Vergleich und Bild ein und versucht diese »glückliche Einsicht in Stilfragen« (GS II, 308) politisch aufzuwerten. Dabei macht er sich Pierre Navilles Losung zu eigen, nach der die dringendste politische Aufgabe darin bestehe, den bürgerlichen und sozialdemokratischen dogmatischen Optimismus einer strengen Kritik zu unterziehen, um dagegen den Pessimismus zu organisieren:⁶²

⁵⁸ Vgl. Benjamins Aussagen über das »Jetzt der Erkennbarkeit«, die sich meistens gerade auf – und zwar dialektische – Bilder beziehen: Erstmals begegnet der Ausdruck bereits in einem auf 1920–21 zurückgehenden Fragment über »Erkenntnistheorie« (GS VI, 46), um später eine entscheidende Rolle in der Passagenarbeit (GS I, 682 und 1237; GS V, 578f., 608, 1038, 1217, 1250) und in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (V. These, GS I, 695) zu spielen.

⁵⁹ Übrigens ließe sich die Ansicht der Surrealisten auch etymologisch bestätigen: Das Wort ›Bild‹ geht auf das althochdeutsche ›bilodi‹ zurück, das soviel wie ›ungewöhnliche Kraft, Wunderkraft‹ bedeutet (das altsächs. *bildi* stand für ›Wunderzeichen‹).

⁶⁰ Vgl. auch folgende Formulierung aus Aragons *Traité du style* (1928, 140): »La poésie est par essence orageuse, et chaque image doit produire un cataclysme.«

⁶¹ Für einen hilfreichen Überblick über die vielfältigen Bildtheorien der Gegenwart vgl. Pinotti/Somaini 2009.

⁶² Mit dem Hinweis auf den Pessimismus will Benjamin vor allem den Glauben an den Fortschritt so klar wie möglich verwerfen, wie u. a. aus folgender Notiz zum Essay hervorgeht:

Den Pessimismus organisieren heißt nämlich nichts anderes als die moralische Metapher aus der Politik herausbefördern und im Raum des politischen Handelns den hundertprozentigen Bildraum entdecken. Dieser Bildraum aber ist kontemplativ überhaupt nicht mehr auszumessen. (309)⁶³

Der »hundertprozentige[] Bildraum« fällt nach Benjamin mit der »Welt allseitiger und integraler Aktualität« (ebd.) zusammen. Auch für ihn also verweist das ›Bild‹ nicht auf ein Werk, sondern auf ein kollektives Handeln, und hat überdies nichts mit Vergleichen und Metaphern bzw. mit dem Urbild-Abbild-Schema zu tun, sondern hängt mit der Aktualität einer »revolutionäre[n] Entladung« (310) zusammen.⁶⁴

Was den hier behaupteten Zusammenhang von Bildraum und kollektivem Handeln angeht, lässt sich eine deutliche Spur erkennen, die uns von dem surrealistischen Kommunismus der 1920er Jahre auf Georges Sorels *Réflexions sur la violence* (1908) zurückführt.⁶⁵ Eine der originellsten Thesen, auf die man in diesem berüchtigten Buch⁶⁶ stoßen kann, besagt nämlich, dass jede kollektive Handlung aus sich selber Bilder erzeugt, die Sorel plakativ als ›Mythen‹ zu bezeichnen nicht zurückschreckt:

[L]es hommes qui participent aux grands mouvements sociaux, se représentent leur action prochaine sous forme d'images de batailles assurant le triomphe de leur cause. Je proposais de nommer *mythes* ces constructions dont la connaissance offre tant d'importance pour l'historien: la grève générale des syndicalistes et la révolution catastrophique de Marx sont des mythes. [...] Je voulais montrer qu'il ne faut pas chercher à analyser de tels systèmes d'images, comme on

»Merke: die Zeit in diesem Bildraum ist nicht mehr die des Fortschritts.« (GS II, 1041)
⁶³ Vgl. Navilles *La Révolution et les intellectuels* – das Buch erschien 1928, enthält allerdings die bereits 1926 und 1927 einzeln erschienenen Artikel *La Révolution et les intellectuels* und *Mieux et moins bien* –, in dem die dialektische Entwicklung der surrealistischen Bewegung von ihren, wie der Autor meint, »spekulativen« Anfängen bis zum politischen Engagement bündig geschildert und eine dezidierte Stellungnahme für den bolschewistischen Marxismus befürwortet wird: »[L]’attitude métaphysique adoptée par les surréalistes était *a priori* incompatible avec la forme même de la pensée surréaliste qui est dialectique dans son essence« (Naville 1928, 77). Die programmatische Relevanz des Pessimismus wird von Naville an folgender Stelle heraufbeschworen: »L’organisation du pessimisme est vraiment un des ›mots d’ordre‹ les plus étranges auquel puisse obéir un homme conscient. C’est cependant celui que nous réclavons de lui voir suivre.« (Ebd., 116)

⁶⁴ Zu Recht hat Karlheinz Barck bemerkt: »Die Übertragung individueller in kollektive geschichtliche Erfahrung ist das Gedankenzentrum von Benjamins Surrealismus-Essay, der keine Geschichte des Surrealismus, sondern Bausteine einer Theorie der Erfahrung liefert.« (in Lindner 2006, 391)

⁶⁵ Vor ihrem Erscheinen als Buch im Jahre 1908 waren Sorels *Réflexions* schon 1905–06 in Form von Artikeln in der von Enrico Leone herausgegebenen italienischen Zeitschrift *Il divenire sociale* erschienen. Eine erste Anregung zur Lektüre Sorels erhielt Benjamin laut Scholems Erinnerungen (1975, 109) 1919 durch seine Gespräche mit Hugo Ball und Ernst Bloch in der Schweiz. Über Benjamins Sorel-Lektüre vgl. Kambas 1984.

⁶⁶ Um sich eine Vorstellung des von Sorel verursachten Aufsehens in den damaligen intellektuellen Zirkeln zu bilden, bleibt Thomas Manns Schilderung der Gespräche bei Dr. Sixtus Kridwiß im *Doktor Faustus* (Kapitel 34) nach wie vor an Pathos nicht zu überbieten.

décompose une chose en ses éléments, qu'il faut les prendre en bloc comme des forces historiques, et qu'il faut surtout se garder de comparer les faits accomplis avec les représentations qui avaient été acceptées avant l'action.⁶⁷

Ohne den damals schon diskreditierten Namen Sorels zu erwähnen,⁶⁸ nimmt Benjamin stillschweigend diese These wieder auf, um sie in einen neuen Kontext zu übertragen und mit Aragons stilistischer Einsicht zu überblenden. Damit weist er auf die Möglichkeit einer revolutionären Politik hin, in der dem Rausch die ausschlaggebende, wenngleich nicht ausschließliche Rolle zukommt: Eine politische Handlung, die nicht aus schon verfügbaren Theoremen bzw. Programmen abgeleitet, d.h. nicht als praktisches ›Abbild‹ eines von einer Avantgarde verfertigten ›Urbildes‹ aufzufassen wäre. *Innerhalb* dieser Handlung – nicht *vor* ihr – konstituiert sich ein ›Bildraum‹ eben als »organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne«, wie Sorel schreibt.⁶⁹

Vor diesem Hintergrund kann also das eigenartige Konzept ›Bildraum‹⁷⁰ als die Benjaminsche Übersetzung des ›Mythos‹ im Sinne Sorels verstanden werden. Von hier lässt sich auch eine Verbindung zur radikalen Kritik ziehen, die von Benjamin an der politischen Verwendung von Vergleichen und Metaphern geübt wird: Sie lässt sich ohne weiteres als Variation über das die *Réflexions* durchziehende Thema des Gegensatzes von ›mythe‹ und ›utopie‹ deuten.⁷¹ »Überall, wo ein Handeln selber das

⁶⁷ Sorel 1908, 26f.

⁶⁸ Nach der Publikation der *Réflexions* hatte sich Sorel der französischen nationalistischen Rechten der *Action française* zugewendet, um danach aber den Ausbruch des Ersten Weltkrieges zu verurteilen und die Revolution in Russland mit Begeisterung zu begrüßen. Für eine sehr informative Zurückweisung der Legende einer Sorel'schen Sympathie für den Faschismus vgl. Charzat 1983. Über Sorels Schaffen im Allgemeinen vgl. u.a. folgende hilfreiche Studien: Jacques Juillard/Shlomo Sand (Hg.), *Georges Sorel en son temps*, Seuil, Paris, 1985; Marco Gervasoni, *Georges Sorel. Una biografia intellettuale. Socialismo e liberalismo nella Francia della Belle Époque*, Unicopli, Milano, 1997.

⁶⁹ Sorel 1908, 169.

⁷⁰ Für eine detaillierte Untersuchung der Genese und der Wandlungen dieses Begriffs in Benjamins Schriften vgl. Weigel 1997 (114–129), wo u.a. auch auf die denkwürdige Spannung zwischen ›Bildraum‹ und ›dialektischem Bild‹ hingewiesen wird, also zwischen Begriffen, die »wie durch kommunizierende Röhren miteinander verbunden« sind (ebd., 120).

⁷¹ So Sorel (1908, 39f.): »Les mythes révolutionnaires actuels sont presque purs; ils permettent de comprendre l'activité, les sentiments et les idées des masses populaires se préparant à entrer dans une lutte décisive; ce ne sont pas des descriptions de choses, mais des expressions de volontés. L'utopie est, au contraire, le produit d'un travail intellectuel; elle est l'œuvre de théoriciens qui, après avoir observé et discuté les faits, cherchent à établir un modèle auquel on puisse comparer les sociétés existantes pour mesurer le bien et le mal qu'elles renferment [...]. Tandis que nos mythes actuels conduisent les hommes à se préparer à un combat pour détruire ce qui existe, l'utopie a toujours eu pour effet de

Bild aus sich herausstellt und ist, in sich hineinreißt und frißt« (GS II, 309), gibt es keinen Platz für »Utopien« mehr, die nur als Objekte für die Kontemplation taugen, dadurch aber von der Praxis fatal ablenken.

Aufgrund unserer Ausführungen lassen sich die letzten drei Seiten des *Surrealismus*-Essays als Fortschreibung des acht Jahre früher veröffentlichten Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt* lesen. In beiden Texten wird der Versuch unternommen, das revolutionäre Handeln in seiner Eigendynamik zu begreifen, bzw. ein politisches Denken zu artikulieren, das sich endgültig von der verheerenden Trennung von Theorie und Praxis verabschiedet hat. Bezeichnend ist in diesem Sinne auch die von Benjamin immer wieder unnachgiebig behauptete Zurückweisung jeglicher Sonderstellung der Intellektuellen. Während Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* mit Sorel darauf bestand, dass es in einer Revolution keinen Platz mehr für die Intellektuellen gäbe, »die es sich zum Beruf gemacht haben, für das Proletariat zu denken«,⁷² setzt er im *Surrealismus*-Aufsatz diese These mit Trotzki fort, indem er sie radikalisiert: Um »den Kontakt mit den proletarischen Massen zu gewinnen«, müsse die revolutionäre Intelligenz auf ihre privilegierte Stellung verzichten und sich in die proletarische Masse geradezu auflösen, »und sei es auf Kosten [ihres] künstlerischen Wirkens« (309).⁷³

Der Bezug auf Sorel verdeutlicht, dass es beim Bildraum nicht darum geht, ein Bild in die Praxis umzusetzen, sondern darum, die Praxis als Ursprung von Bildern aufzufassen.⁷⁴ Was das heißt, kann man am Beispiel der Barrikade beobachten. Neben der »Hausmannisierung« von Paris steht die Barrikade im Mittelpunkt von Konvolut *E* (GS V, 179–210) und *a* (»soziale Bewegung«, 852–898) der Passagenarbeit, begegnet jedoch schon im Exposé *Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*, und zwar im letzten Abschnitt, »Hausmann oder die Barrikaden«, der mit der grandiosen Evokation der »Monumente der Bourgeoisie als Ruinen« (59)

diriger les esprits vers des réformes qui pourront être effectuées en morcelant le système; il ne faut donc pas s'étonner si tant d'utopistes purent devenir des hommes d'État habiles lorsqu'ils eurent acquis une plus grande expérience de la vie politique.«

⁷² Zitat Sorel, GS II, 194.

⁷³ Auch im Bericht über Moskau für Bubers Zeitschrift *Die Kreatur* (1927) hebt Benjamin hervor, den Intellektuellen komme keine Sonderstellung zu: »Wie sieht der Literat in einem Lande aus, in dem sein Auftraggeber das Proletariat ist? [...] der Intellektuelle ist vor allem Funktionär, arbeitet im Zensur-, Justiz-, Finanzdepartement, ist, wo er nicht dem Untergang verfällt, Teilhaber an der Arbeit – das heißt aber, in Rußland, an der Macht. Er ist ein Angehöriger der herrschenden Klasse« (GS IV, 337, 339). Über Benjamins Auffassung des Klassenkampfes vgl. Cavalletti 2009.

⁷⁴ »Erst im Moment der revolutionären Aktion gewinnt politisches Handeln eine Vorstellung von sich selbst. Dies geschieht dadurch, daß die Aktion das revolutionäre Kollektiv erzeugt, im revolutionären Kollektiv buchstäblich leibhaftige Gestalt annimmt.« (Uwe Steiner 2000, 85)

den ganzen Text abschließt. Die Barrikade, die ursprünglich nichts anderes als eine bestimmte, in Paris während der sogenannten »Trois glorieuses« (27.–29. Juli 1830) massiv eingesetzte, aufrührerische Technik war, ist bald nach ihrem Auftreten zur Ikone der revolutionären Bewegungen geworden: Nicht von ungefähr wird dieses aus dem Französischen übernommene Fremdwort erst seit 1848 – als die Barrikaden auch in deutschen Städten auftraten – im deutschsprachigen Raum populär.

Tatsächlich hat man es hier mit einem Handeln zu tun, das »selber das Bild aus sich herausstellt und ist, in sich hineinreißt und frißt« (GS II, 309).⁷⁵ Denn mit einer wunderlichen Wendung kulminiert die Herstellung des Bildes in seinem Gefressen-Werden. Das Bild wird vom leiblich-handelnden revolutionären Kollektiv in Form eines bewohnbaren Bildraums herausgestellt, nicht um in ein selbstständiges, entfremdetes bzw. verdinglichtes Wesen projiziert, sondern um dialektisch vernichtet und zum »Leibraum« zu werden. In der »stetig sich steigernden Beschleunigung«,⁷⁶ die die letzten Seiten des *Surrealismus*-Essays charakterisiert, markiert der Übergang vom Bild- zum Leibraum eine weitere, einschneidende Schwelle: Wo das Handeln sich zur revolutionären Intensität steigert, erschließt es einen Bildraum, der ikonoklastisch die zu Idolen bzw. Vorbilder erho-benen Bilder zertrümmert. Im Bildraum, so meine These, gibt es keinen Raum mehr für Bilder im Sinne von phantasmagorisch entfremdeten Projektionen. In ihm *ist* das Handeln Bild, weil es (das Handeln) sich vom Zwang der Arbeit und des Konsums befreit hat, um sich als »reines Mittel« frei zu gestalten.

Wiederum sind hier manche Untertöne nicht zu überhören, in denen ein Echo von Motiven des Gewalt-Aufsatzes vernehmbar wird. Tut sich im *Surrealismus*-Essay der Bildraum »im Witz, in der Beschimpfung, im Mißverständnis« (309) auf, so war 1921 die Rede von einer »gewaltlose[n] Sphäre menschlicher Übereinkunft« (192) und von einer dem Recht unzu-gänglichen »Kultur des Herzens« (191), als deren Musterbeispiel wiederum »die Unterredung als eine Technik ziviler Übereinkunft« (192) angeführt wird. Witz, Beschimpfung und Mißverständnis: lauter Phänomene, die aus der »eigentliche[n] Sphäre der ›Verständigung‹, [der] Sprache« (192) stammen. Bezeichnenderweise wird in ihnen keine Mitteilung befördert: Sie dienen ja nicht einem ihnen äußerlichen Zweck, sondern finden in sich selbst – i. e. im performativen Akt ihres Geäußert-Werdens – ihren Sinn,

⁷⁵ Stilistisch erinnert diese rhetorische Steigerung an das *Theologisch-politische Fragment*, wo Benjamin mit einem verblüffenden Antiklimax schreibt, dass der Messias die Beziehung des historischen Geschehens »auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.« (GS II, 203)

⁷⁶ Weigel 1997, 114.

lassen sich demnach als reine Mittel bezeichnen.⁷⁷ Andererseits: Wie die Sprache zum bloßen Mittel zur Mitteilung von Inhalten »herabgewürdigt« (GB I, 326) wurde, statt in ihrer »Unmittelbarkeit« (GS II, 142) verstanden zu werden, so verstehen die politisch engagierten Intellektuellen immer noch ihre Rolle bloß »kontemplativ« (309), d.h. als Mittel zum Zweck der proletarischen Revolution (indem sie vergeblich versuchen, »den Kontakt mit den proletarischen Massen zu gewinnen«, ebd.), statt sich im revolutionären Kollektiv »an wichtigen Orten dieses Bildraums in Funktion zu setzen« (ebd.). Denn für Benjamin steht fest, dass »selbst die Proletarisierung des Intellektuellen beinahe niemals einen Proleten schafft« (GS VI, 180), wie er in seinen Notizen zum 1930–31 geplanten Essay *Die Aufgabe des Kritikers* schreibt.

Was man im Hintergrund der denkwürdigen Sätze über Bild- und Leibraum des handelnden Kollektivs erblicken kann, ist Benjamins radikale Verwerfung jeden »Anspruch[s] auf unmittelbar politische Wirkung« (ebd.),⁷⁸ die am deutlichsten in seinem Brief an Buber vom 17. Juli 1916 zum Ausdruck kommt:

Es ist eine weitverbreitete, ja die fast allerorten als Selbstverständlichkeit herrschende Meinung, daß das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln des Menschen beeinflussen könne, indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven Vorbereitung der Motive, die in dem Innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das Charakteristische dieser Ansicht, daß sie eine Beziehung der Sprache zur Tat, in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre, überhaupt garnicht in Betracht zieht. Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige, zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche, schwache Tat, deren Quelle nicht in ihr selbst, sondern in irgendwelchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt. (GB I, 325f.)⁷⁹

Aus diesen Überlegungen ergab sich für Benjamin die Aufgabe, eine ganz andere »Beziehung der Sprache zur Tat« zu artikulieren. Wie wir gesehen haben, wurde dieser Forderung durch die Ausarbeitung der Begriffe Bild- und Leibraum im *Surrealismus*-Essay Rechnung getragen.

⁷⁷ Insofern entziehen sich diese Akte der von Benjamin im frühen Sprachaufsatz (1916) verworfenen »bürgerliche[n] Auffassung der Sprache«, die besagt: »Das Mittel der Mitteilung ist das Wort, ihr Gegenstand die Sache, ihr Adressat ein Mensch.« (GS II, 144)

⁷⁸ Folgender Passus zeigt, mit welcher Vehemenz Benjamin seinen Standpunkt geltend macht: »Der Anspruch auf unmittelbar politische Wirkung wird sich nicht allein als ein Bluff, er wird zu gleicher Zeit sich als Versuch erweisen, eine fast aussichtslose Situation durch völlig aussichtslose Manöver zu liquidieren.« (GS VI, 180)

⁷⁹ Über den Brief an Buber vgl. Samuel Webers Artikel in *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 603–608).

2.5. Das Eingedenken als Erwachen in den »Ersten Notizen« zur Passagenarbeit

Nun verfügen wir über einige Argumente, die das Verständnis von Benjamins Aussage erleichtern, der Surrealismus-Essay stelle eine Art »Paravent« (GB III, 438) vor der Passagenarbeit dar. Bevor ich weitergehe, lohnt es sich, diese insgesamt vier Argumente schematisch zusammenzufassen. Erstens wird Benjamin von den Surrealisten und von Proust dazu angeregt, eine radikale ›Epoché‹ des Willens durchzuführen, die den metaphysischen Vorrang des Subjekts einklammert, um mit unwillkürlichen Einfällen und freien Assoziationen zu experimentieren. Dadurch wird zweitens ein anders gearteter Umgang mit den Dingen, besonders den veralteten, möglich, in dem sie, einmal befreit sowohl von ihrem Gebrauchs- als auch von ihrem Tauschwert, ihr unerhörtes Potenzial entfalten können. Dabei handelt es sich drittens hauptsächlich um die Entfaltung von Bildern, deren ausufernder Überschuss und rauschhafte Anhäufung das unverkennbare Kennzeichen surrealistischer Texte ausmachen. Allerdings geht es hier um eine besondere Auffassung von ›Bild‹, das keineswegs ontologisch als bloße Kopie, sondern ethisch als Medium der geschichtlichen Erfahrung verstanden wird. Der kollektive und politisch engagierte Charakter der surrealistischen Erfahrung führt Benjamin dann viertens dazu, auf einen originellen Zusammenhang zwischen Bild und Handlung (in Sorelscher Terminologie: Mythos und revolutionärer Klasse) einzugehen und eine neue, kühne Begrifflichkeit (Bild- und Leibraum) zu artikulieren, die die Weichen für seinen anthropologischen Materialismus stellt. Aus diesem Themenkomplex ergeben sich zahlreiche Fragen, in denen man den entscheidenden Impuls zum Projekt einer »Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts« (GS V, 1034) erblicken darf. Es bleibt zu zeigen, wie sich diese Motive auf das Eingedenken beziehen und welcher Stellenwert ihm dabei zukommt.

Denn zum ersten Mal hat Benjamin gerade mit dem Beginn seiner Arbeit am Passagen-Projekt den Ausdruck ›Eingedenken‹ als *terminus technicus* verwendet.⁸⁰ Es handelt sich um jene Materialien, die von Rolf Tiedemann unter dem Titel »Erste Notizen« (GS V, 991–1038) 1982 veröffentlicht wurden und im Manuskript 673 enthalten sind, das vom Herausgeber auf die Zeit von Mitte 1927 bis Ende 1929 datiert wird

⁸⁰ In den »Ersten Notizen« zu den Pariser Passagen begegnet das Wort ›Eingedenken‹ an drei Stellen: zweimal in den »Pariser Passagen I« (F°, 6; GS V 1006 und O°, 50; 1031), einmal in den »Pariser Passagen II« (h°, 4; 1058).

(39).⁸¹ Trotz ihres fragmentarischen Charakters – und dem bedauerlichen Ausbleiben einer angemessenen kritischen Edition, die vielleicht eine genauere chronologische Einordnung ermöglichen würde⁸² – kann man diesen Notizen tatsächlich »erstaunlich viel«⁸³ entnehmen: Sie vermitteln vor allem wesentliche Einsichten in die erkenntnistheoretischen und methodologischen »Umwälzungen«,⁸⁴ deren Durchführung für Benjamin die notwendige Voraussetzung dieses Projektes darstellte.⁸⁵ So lesen wir an den zwei in methodologischer Hinsicht wichtigsten Stellen, an denen das Wort ›Eingedenken‹ begegnet:

Was hier im folgenden gegeben wird, ist ein Versuch zur Technik des Erwachens. Die dialektische, die kopernikanische Wendung des Eingedenkens (Bloch). (F^o, 7; GS V, 1006)⁸⁶

-
- ⁸¹ Was die genaue Datierung der Aufzeichnungen angeht, bemerkt der Herausgeber lediglich: »Aus sachlichen Gründen wurde eine Reihenfolge des Abdrucks gewählt, die der Entstehungschronologie der Texte nicht entspricht.« (GS V, 1074) Und ferner: »Die *Siglierung* der *Aufzeichnungen und Materialien* stammt von Benjamin, diejenige der *Ersten Notizen* und der *Frühen Entwürfe* ist vom Herausgeber hinzugefügt worden.« (1078)
- ⁸² In der 1982 als fünfter Band der *Gesammelten Schriften* veröffentlichten Ausgabe hat sich die philologisch unmotivierte Entscheidung als besonders fragwürdig erwiesen, »unkommentierte Zitate und Aufzeichnungen, die lediglich Notate von Materialien darstellen, Faktisches ohne jede Stellungnahme Benjamins festhalten« (so Tiedemann in GS V, 41), in kleinerem Schriftgrad zu drucken, ganz zu schweigen davon, dass diese Unterscheidung »beim Abdruck der ›Ersten Notizen‹ eine abweichende Bedeutung hat« (ebd.). Im Rahmen der neuen, 2008 begonnenen, auf 21 Bände angelegten kritischen Ausgabe (Walter Benjamin, *Werke und Nachlaß, Kritische Gesamtausgabe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008ff., seit 2010 Berlin) werden Christoph Gödde und Henri Lonitz die Passagenarbeit demnächst neu herausgeben (Band 17: *Pariser Passagen/Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts*).
- ⁸³ Angesichts der Fülle an wertvollen Einsichten in den frühen Notizen zum Passagen-Projekt wurde zutreffend bemerkt: »Erstaunlich viel – darunter die ›kopernikanische Wendung‹ samt der Abwendung vom ›eigentlich‹ Gewesenen – wird hier in ›blitzhaft[en]‹ (GS V, 570) Eingebungen vorweggenommen, auf die der ›langnachrollende Donner‹ der endgültigen Redaktion folgen soll.« (Irving Wohlfarth in: Lindner 2006, 255)
- ⁸⁴ Von »dem Prozeß einer vollkommenen Umwälzung« seines eigenen Denkens redet Benjamin eigentlich erst später, und zwar im Brief an Werner Kraft vom 25. Mai 1935 (GB IV, 88). Allerdings sollten die ersten Phasen dieser Umwälzung auf 1927 zurückdatiert werden, folgt man Scholems Erinnerungen an sein Pariser Zusammentreffen mit Benjamin im August 1927: »Als wir uns wiedersahen, traf ich einen Menschen, der in einem intensiven Prozeß der Gärung begriffen, dessen geschlossene Weltansicht gesprengt und verfallen war, und der sich in einem Aufbruch befand – zu neuen Ufern, die ihm selbst zu bestimmen noch nicht möglich war.« (Scholem 1975, 168)
- ⁸⁵ Hinsichtlich dieser Materialien meint Benjamin in seinem Schreiben an Scholem aus Ibiza vom ca. 10. Mai 1932, dass sie »immerhin eine drei- bis vierjährige Studien- und Gedankenarbeit darstellen« und »die wichtigsten Direktiven« enthalten (GB IV, 90).
- ⁸⁶ Die Notiz, aus der diese Zeilen zitiert werden, wird später von Benjamin ins Konvolut K (1, 1; GS V, 490) als Auftakt aufgenommen. Bemerkenswert ist ihre Ergänzung durch einen Bezug auf Proust, auf den ich später eingehen werde.

Dialektische Struktur des Erwachens: Erinnerung und Erwachen sind aufs engste verwandt. Erwachen ist nämlich die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens. (h° 4; 1058)⁸⁷

Besonders wichtig ist für unseren Zusammenhang der explizite Hinweis auf Ernst Bloch im ersten Passus: Ein schlagender Beleg dafür, dass Benjamins Lektüre von *Geist der Utopie* den ursprünglichen Anlass zur Aneignung des Ausdrucks ›Eingedenken‹ gab. Denn in jenem Buch redet Bloch zwar weder von einer kopernikanischen noch von einer dialektischen Wendung, dennoch umreißt er, wie wir wissen, eine um das Eingedenken zentrierte erkenntnistheoretische Perspektive, die das Vergangene nicht als endgültig abgeschlossenes Faktum, sondern als eine auf zukünftige Erlösung wartende, demnach konstitutiv unabgeschlossene Potenz begreift, die erst in der Gegenwart eingelöst werden kann.⁸⁸

Was Benjamin mit der dialektischen bzw. kopernikanischen Wendung meint, wird in einer weiteren Notiz erläutert, die Satz für Satz kommentiert zu werden verdient:

Die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung ist dies: man hielt für den fixen Punkt das ›Gewesene‹ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. (h°, 2; 1057)⁸⁹

Hinter dem anonymen Indefinitpronomen ›man‹ versteckt sich wohl eine Anspielung auf den Historismus⁹⁰ bzw. auf die historicistische »Forderung,

⁸⁷ Eigentlich handelt es sich hier um ein Zitat aus dem Ms 1160, das in den sogenannten *Pariser Passagen II* vorkommt, somit auf eine erste, schon 1928 angefangene Überarbeitung der ersten Notizen zurückgeht: »Auf der Grundlage der *Ersten Notizen* entstanden die vom Herausgeber als *Pariser Passagen II* betitelten frühen Entwürfe: noch unzusammenhängende Ansätze zu einer Niederschrift jenes Essays *Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie*, der Benjamin während des ersten Stadiums seiner Arbeit vor Augen stand.« (Tiedemann in: GS V, 1074) Wichtig ist auch folgende Bemerkung Tiedemanns: »Die vom Herausgeber *Pariser Passagen II* betitelten Texte gehören zu jenen, die Benjamin 1929 Adorno und Horkheimer in Königstein und Frankfurt vorlas.« (1349)

⁸⁸ Vgl. oben Kapitel 1.4.

⁸⁹ Vgl. auch K 1, 2 (GS V, 490f.).

⁹⁰ In der sechsten These *Über den Begriff der Geschichte* (GS I, 697) wird Benjamin den historicistischen Ansatz mit einer berühmten Formulierung Leopold von Ranke aus der Vorrede zu den *Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514* (1824) zusammenfassen, die in ihrer Vollständigkeit folgendermaßen lautet: »Alle diese und die übrigen hiemit zusammenhängenden Geschichten der romanischen und germanischen Nationen sucht dies Buch in ihrer Einheit zu ergreifen. Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, beigemessen: so hoher Aemter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will blos [*sic!*] zeigen, wie es eigentlich gewesen.« (Ranke, *Sämtliche Werke*, Band 33/34, Duncker & Humblot, Leipzig, 1874, S. VII) Die abwertende Auffassung des Historismus war in den 1920er Jahren auf Grund der Diskussionen um das sogenannte ›Historismus-Problem‹ weit verbreitet. Selbst ein berühmter Historiker wie Ernst Troeltsch beklagte den Verfall der Historie zum »reinen Historismus«, d. h. die Tatsache, dass die Historie »zur völlig relativistischen Wiedererweckung beliebiger vergangener Bildungen

dass die Historie Wissenschaft sein soll«, wie Nietzsche in seiner von Benjamin hoch geschätzten Streitschrift *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* schreibt.⁹¹ Tatsächlich bildet die in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* dargelegte zeitgeschichtliche Diagnose eine der stillschweigenden Voraussetzungen von Benjamins Unternehmen im Allgemeinen.⁹² Mögen auch Nietzsches krasser Gegensatz von Leben und Historie sowie sein pathetischer Appell an die Jugend in der Passagenarbeit keinen Widerhall finden, Benjamin nimmt doch die Idee auf, »nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart [dürfe man] das Vergangne deuten.«⁹³ Damit hängt eine weitere Einsicht Nietzsches zusammen, die sich Benjamin produktiv aneignen wird, und zwar der Hinweis auf die Spannung zwischen der Historie und einem mit dem Leben verbundenen Element, das Nietzsche »das Unhistorische« nennt:

Mit dem Worte ›das Unhistorische‹ bezeichne ich die Kunst und Kraft *vergessen* zu können und sich in einen begrenzten *Horizont* einzuschließen.⁹⁴

Das heißt aber, wie in den folgenden Ausführungen argumentiert wird: Nur vom Unhistorischen aus lässt sich ein fruchtbarer Zugang zum Gewesenen

mit dem belastenden und ermüdenden Eindruck historischer Aller-Welts-Kenntnis und skeptischer Unproduktivität für die Gegenwart« geworden sei (zit. in Heussi 1932, 5). In der damaligen Diskussion bezeichnete der Ausdruck ›Historismus‹ den historischen Positivismus »als zur Stoffhuberei ausgewucherte Tatsachenforschung und -aufreihung, die alles und jedes Vergangene thematisieren kann, ohne nach Sinn und Beziehung zur Gegenwart zu fragen, die alles und jedes genetisch herleitet und so auch den Standpunkt des erkennenden Subjektes historisch relativiert« (Gunter Scholtz, Stichwort ›Historismus‹, in *Hist. Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Darmstadt, 1974, S. 1142). Inwieweit es problematisch bleibt, den Historismus zu definieren, belegt im übrigen auch Karl Heussi in seiner aufschlussreichen, 1932 veröffentlichten Studie *Die Krisis des Historismus*, in der der Begriff auf folgende Weise vorgestellt wird: »ein vieldeutiges, schillerndes Schlagwort, wie es scheint in sehr verworrener Weise in den denkbar verschiedensten Bedeutungen verwendet, ja gelegentlich in Bedeutungen, die sich direkt widersprechen, so daß man, wenn das irgend Aussicht auf Erfolg hätte, den Begriff wieder auszurotten suchen möchte.« (Heussi 1932, 1f.)

⁹¹ Nietzsche 1874, 267. *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* galt Benjamin zur Zeit seines Engagements für die Jugendbewegung als Vorbild für eine Reform der Schule, wie aus seinem Aufsatz *Unterricht und Wertung* (1913 unter dem Pseudonym Ardor in der Zeitschrift *Der Anfang* veröffentlicht) hervorgeht: »Unser Gymnasium sollte sich berufen auf Nietzsche und seinen Traktat ›Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben‹.« (GS II, 40) Auch in seinen späten Schriften kommt Benjamin auf Nietzsches Schrift zurück, z. B. in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (vgl. das Motto zur zwölften These, GS I, 700).

⁹² Es sei allerdings mit Karl Heussi (1932, 2) bemerkt: »Hier [in Nietzsches Betrachtung] wird zwar das, was Spätere gern als ›Historismus‹ bezeichnen, nämlich die einseitige und übertriebene Historie, deutlich erkannt und scharf geißelt, aber der Ausdruck ›Historismus‹ fällt nirgends.«

⁹³ Nietzsche 1874, 289f.

⁹⁴ Ebd., 326.

bzw. zur Geschichte erschließen. Strukturell erinnert dieser Gedankengang an Benjamins im *Wahlverwandtschaften*-Essay geschilderten Ansatz, der im »Ausdruckslose[n]« jene »kritische Gewalt« (GS I, 181) aufweist, die eine angemessene Deutung des Kunstwerkes ermögliche.⁹⁵ Analog zum Ausdruckslosen zerschlägt nämlich das Unhistorische, das bei Benjamin die Züge des »Jetzt der Erkennbarkeit« annehmen wird, »die falsche, irrende Totalität« (ebd.) der Geschichte. Denkfiguren, mit denen Benjamin in seinen ästhetischen Schriften experimentiert hat, kehren also, allerdings nicht ohne bedeutsame Verschiebungen, in der Passagenarbeit wieder und fordern den Interpreten dazu auf, sie wechselseitig zu erhellen.

In der Aufzeichnung ›h°, 2‹ heißt es weiter:

Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene seine dialektische Fixierung von der Synthesis erhalten, die das Erwachen mit den gegensätzlichen Traumbildern vollzieht. (GS V, 1057)⁹⁶

Hier haben wir es mit einer komplexen Formulierung zu tun, deren Fragwürdigkeit nur durch eine weitere, von Benjamin nicht explizit gemachte Argumentation beseitigt werden kann. Wenn es sich nämlich um eine einfache ›Umkehrung‹ handelte, müsste man daraus folgen, nicht die Gegenwart solle sich der Vergangenheit als festem Faktum, sondern die Vergangenheit der Gegenwart zuwenden. Dann würde man sich allerdings die Gegenwart als ein festes Faktum vorstellen, was mit dem Akt des Erwachens – als den Benjamin die Gegenwart auffasst – schwer in Einklang zu bringen wäre. Es kann sich also nicht um eine einfache Umkehrung der historistischen Auffassung handeln, sondern um ihre Ausschaltung durch einen vollkommen andersartigen Ansatz, der mit dem historistischen nicht mehr zu vereinbaren ist. Wird die Idee einer festen, rein wissenschaftlich zu untersuchenden Vergangenheit ohne weiteres verabschiedet, so stellt sich die Frage nach der Gegenwart, in der man sich gerade befindet. Mit dem eigentümlichen Konzept des Erwachens wird die Gegenwart keineswegs mit dem traditionellen ›Cogito‹ eines transzendentalen, mit sich selbst übereinstimmenden Selbstbewusstseins gleichgesetzt. Im Erwachen erscheint die Gegenwart vielmehr als eine Schwelle, die den Schlaf bzw.

⁹⁵ Über den Stellenwert dieses Motivs bei Benjamin vgl. Menninghaus 1992. In seiner Studie zur Benjamins Auffassung der Kritik bemerkt Uwe Steiner (1989, 296f.), nachdem er auf die Verwandtschaft des Ausdruckslosen mit Kants Bestimmung des Erhabenen hingewiesen hat: »Als kritische Potenz im Kunstwerk ist die Wirkung des Ausdruckslosen destruktiv gegen dessen mythische Totalität gerichtet.«

⁹⁶ Die überarbeitete Fassung, die man in Konvolut K findet, lautet: »Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden.« (491)

das Träumen vom Wachsein trennt, indem sie sie gleichzeitig verbindet. Vorbildlich waren für Benjamin in dieser Hinsicht Prousts Beschreibungen des Erwachens in der *Recherche*. Neben dem berühmten Anfang des Romans bietet auch *La Prisonnière* dazu ein denkwürdiges Bild. Indem der Erzähler einen ersten Versuch zum Erwachen aus dem tiefsten Schlaf unternimmt, kommt er sich bei dieser ungeheuerlichen Anstrengung wie jemand vor, »qui sautent d'un train en marche et courant un instant le long de la voie, réussit pourtant à ne pas tomber. Il court un instant parce que le milieu qu'il quitte était un milieu animé d'une grande vitesse, et très dissemblable du sol inerte auquel ses pieds ont quelque difficulté à se faire.«⁹⁷

Wie das Eingedenken, mit dem es eng verknüpft ist, so ist auch das Erwachen ein Verbalnomen, das weder eine Tatsache noch einen Sachverhalt bezeichnet, sondern ein vielfältige Modifikationen involvierendes, Passivität und Aktivität ineinander verschränkendes Phänomen, das dem Bewusstsein vorangeht und damit der Gegenwart als subjektivem Gewähr-Werden den Weg bahnt. Wird das Erwachen innerhalb der religiösen und philosophischen Semantik teleologisch auf das ihm folgende Sich-Einstellen eines wachen Bewusstseins hin interpretiert, so schlägt hier Benjamin den entgegengesetzten Weg ein, indem er es auf das bezieht, was vor dieser Schwelle liegt. Das Erwachen »[vollzieht] mit den gegensätzlichen Traumbildern« eine Synthesis, die das Gewesene dialektisch fixiert. Das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit wird hier nach dem psychoanalytischen Muster der Relation von Erwachen und Träumen neu gedacht. Das Paris des 19. Jahrhunderts besteht nicht aus wissenschaftlich zu untersuchenden Fakten, sondern aus zu erinnernden Traumbildern, die im Tageslicht reflektiert werden.

Bekanntlich handelt es sich bei der Erinnerung an einen Traum eher um prekäre Versuche, sich vage, verschwommene, meistens unzusammenhängende Inhalte zu vergegenwärtigen, die gewöhnlich von länger anhaltenden Stimmungen begleitet werden. Im Erwachen geht es nicht um eine einfache Feststellung vom Geträumten, sondern um dessen diskontinuierliche Rekonstruktion. Dabei kommt es regelrecht auch zu nachträglichen Zurechtstellungen und Interpolationen, die Freud unter dem Titel »sekundäre Bearbeitung« als viertes »der bei der Traumbildung beteiligten Momente« neben Verdichtung, Verschiebung und Rücksicht

⁹⁷ Marcel Proust, *À la recherche du temps perdu*, Bd. 3, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), Paris, 1988, S. 629.

für Darstellbarkeit analysiert.⁹⁸ Bezeichnenderweise redet Benjamin an der zitierten Stelle von einer »Synthesis«, womit er auf Hegels Dialektik anspielt, wie aus einer anderen Notiz hervorgeht:

Wäre Erwachen die Synthesis aus der Thesis des Traumbewußtseins und der Antithesis des Wachbewußtseins? (O°, 11; GS V, 1028)⁹⁹

So versucht man auf der Schwelle des Erwachens der eben verschwundenen Traumbilder sich zu entsinnen, um allmählich aus einigen Relikten und Überbleibseln eine Synthese zu konstruieren. Damit schlägt der Traum in ein sprachlich vermitteltes Bild um, das auf eine Deutung Anspruch hat. Um aber der Gefahr einer nachträglichen Verfälschung der Traumbilder durch die Herstellung eines bequemen Zusammenhanges vorzubeugen, d.h. um der Versuchung einer totalisierenden sekundären Bearbeitung standzuhalten, hat sich Benjamin für eine Darstellungsweise entschlossen, die der bunten, scheinbar zusammenhangslosen Vielfältigkeit der Traumgesichter treu bleibt. Man betrachte als Beispiel die ersten sechs Notizen, auf die man in den *Pariser Passagen* stößt (GS V, 993): Eine Reihe von Bildern zieht am Leser vorbei. Benjamin beschränkt sich darauf, sie rasch zu skizzieren. Keine Erläuterung begleitet sie, kein vermittelnder Übergang füllt die Lücken, die sie voneinander trennen. Häufig bestehen die Notizen aus der Zusammenstellung von der kurzen Beschreibung eines Phänomens (z.B. einer Straße) mit einer damit frei assoziierten Erinnerung bzw. eines Einfalls. So erinnern ihn die Schilder an den Flurtüren »an die Tafeln, die an den Käfiggittern zoologischer Gärten weniger Wohnort als Namen und Herkunft von gefangenen Tieren enthalten«, oder die Landschaft der Passage an die Lektüren seiner Kindheit.¹⁰⁰ Diese dem

⁹⁸ Freud 1900, 492. »Was dieses Stück der Traumarbeit auszeichnet und verrät, ist seine Tendenz. Diese Funktion verfährt ähnlich, wie es der Dichter boshaft vom Philosophen behauptet: mit ihren Fetzen und Flickern stopft sie die Lücken im Aufbau des Traums. Die Folge ihrer Bemühung ist, daß der Traum den Anschein der Absurdität und Zusammenhangslosigkeit verliert und sich dem Vorbilde eines verständlichen Erlebnisses annähert.« (Ebd., 494) Auf dasselbe Phänomen macht auch Bergson in seinem Vortrag *Le rêve* (1901) aufmerksam: »L'imagination du dormeur qui s'éveille ajoute parfois au rêve, le modifie rétroactivement, en bouche les trous, qui peuvent être considérables.« (Bergson 1959, 884)

⁹⁹ Vgl. auch das Manuskript 1127 (GS V, 1216): Die »Thesis« fällt hier mit der »Blüte der Passagen unter Louis-Philippe« zusammen, die »Antithesis« mit dem »Untergang der Passagen«, während die »Synthesis« folgendermaßen beschrieben wird: »Entdeckung der Passagen [Absatz] Das unbew. Wissen vom Gewesenen wird bewußt [Absatz] Lehre vom Erwachen«.

¹⁰⁰ Gerade im streng »rhapsodischen Charakter der Darstellung« besteht m.E. die großartige Originalität der ersten *Pariser Passagen*. Im späteren Briefwechsel mit Adorno wird Benjamin allerdings auf seinen frühen Ansatz einen kritischen Rückblick werfen: »Damals entstand der – heute nicht mehr in Kraft stehende Untertitel ›Eine dialektische Feerie‹. Dieser Untertitel deutet den rhapsodischen Charakter der Darstellung an, die mir damals

Surrealismus verpflichtete Methode wird von Benjamin bekanntlich als »literarische Montage« (O°, 36; 1030) bezeichnet. Ihre bündige Formel lautet: »Konstruktion unter vollständiger Eliminierung der Theorie« (O°, 73; ebd., 1033). In dieser Konstruktion wird nicht erläutert, nicht einmal beschrieben, es wird einfach vorgezeigt. Den Sinn eines solchen Unternehmens erhellt die Fortsetzung der Aufzeichnung ›h°, 2‹:

Politik erhält das Primat über die Geschichte. Und zwar werden die historischen ›Fakten‹ zu einem uns soeben Zugestoßenen: sie festzustellen ist die Sache der Erinnerung. Und Erwachen ist der exemplarische Fall des Erinnerns. Jener Fall, in dem es uns gelingt, des Nächsten, Naheliegendsten (des Ich) uns zu erinnern. (1057)

Stärker könnte der frontale Angriff gegen den Historismus kaum formuliert werden: Erstens grenzt Benjamin sein Projekt gegen die vermeintliche Neutralität der wissenschaftlichen Geschichtsschreibung ab, indem er den politischen Charakter der von ihm befürworteten kopernikanischen Wendung betont. Mit einem bewusst unzeitgemäßen Gestus rückt er zweitens die Erinnerung in den Mittelpunkt seines Ansatzes, was für einen Berufshistoriker einer verwerflichen Zumutung gleichkommen würde.¹⁰¹ Primat der Politik und Einsatz der Erinnerung gehen für Benjamin insofern Hand in Hand miteinander, als nur die Erinnerung imstande wäre, die historischen »Fakten« ihrer scheinbaren Gleichgültigkeit und unüberbrückbaren Distanz zu entledigen, um sie in unsere Erfahrung zu integrieren. Bemerkenswert ist weiterhin die Tatsache, dass hier Erinnerung und Erwachen enggeführt werden, und zwar durch eine gegenseitige Verschmelzung, die sie signifikant verwandelt. Denn während das Erwachen hauptsächlich als ein den vergangenen Träumen zugewendetes Zurückblicken erscheint, wird die Erinnerung explizit auf das »Nächste[], Naheliegendste[]« bezogen.¹⁰² Die historisch-kollektive Vergangenheit als Traum auffassen, heißt somit zunächst einmal, sie als Aufforderung zu einer Erfahrung zu begreifen. Nicht von ungefähr beruft sich Benjamin unmittelbar nach dem eben zitierten Satz auf Proust, den man schwerlich zur Historiker-Zunft zählen wird:

vorschwebte und deren Relikte – wie ich heute erkenne – formal und sprachlich keinerlei ausreichende Garantien enthielten. Diese Epoche war aber auch die eines unbekümmert archaischen, naturbefangenen Philosophierens.« (Brief vom 31. Mai 1935; GB V, 97)

101 Über die grundlegenden Differenzen zwischen Erinnerung und Geschichtswissenschaft vgl. Yerushalmi 1982, *passim*.

102 So heißt es an anderer Stelle: »Konkrete, materialistische Besinnung auf das Nächste ist gefordert. ›Mythologie‹ wie Aragon sagt, rückt die Dinge wieder fern. Nur die Darlegung des uns Verwandten, uns Bedingenden ist wichtig. Das neunzehnte Jahrhundert, um mit den Surrealisten zu sprechen: sind die Geräusche, die in unsern Traum eingreifen, die wir im Erwachen deuten.« (C°, 5; GS V, 998)

Was Proust mit dem experimentierenden Umstellen der Möbel meint, Bloch als das Dunkel des gelebten Augenblicks erkennt, ist nichts anderes als was hier in der Ebene des Geschichtlichen und kollektiv gesichert wird. Es gibt »noch nicht bewußtes Wissen« vom *Gewesenen*, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat. (h°, 2; 1057f.)

Bei Proust und Bloch findet Benjamin Beispiele der ihm vorschwebenden Verschränkung von Erinnerung und Erwachen. Sich »des Nächsten, Naheliegendsten (des Ich)« zu entsinnen, ist nichts Selbstverständliches und erfordert eine gewisse Anstrengung. Wie Proust am Anfang von *Du côté de chez Swann* zeigt, kann das Erwachen tatsächlich als eine Art Erinnerung an die Gegenwart beschrieben werden.¹⁰³ Mit Bloch könnte man dann hinzufügen: Gerade in solchen Momenten, in denen der Übergang vom Schlaf zum wachen Leben stattfindet und man sich wieder im Raum und in der Zeit zu orientieren versucht, dringen einige Strahlen ins Dunkel des gelebten Augenblicks ein: Im Niemandsland des Erwachens steht das Subjekt sich noch nicht selbst im Wege.

Wie ich gezeigt habe, ist die Analogie von Benjamins Unternehmen zu Blochs im *Geist der Utopie* dargelegter motorisch-phantastischer Erkenntnistheorie unverkennbar. Auch nach Benjamin liegt im *Gewesenen* ein »noch nicht bewußtes Wissen«, das befördert werden muss,¹⁰⁴ dennoch begreift er einerseits diesen geschichtsphilosophischen Akt des Eingedenkens als ›Erwachen‹,¹⁰⁵ andererseits – wie schon angedeutet – versucht er dieses Bloch'sche Motiv auf das Kollektive zu übertragen. Damit verfügen wir über einige wesentliche Hinweise, um uns einen Zugang zu einer der das Passagenprojekt leitenden Fragestellungen zu erschließen: Wie kann das Kollektiv vom Schlaf bzw. vom Träumen erwachen? Mit Benjamins Worten:

¹⁰³ Heiner Weidemann bemerkt dazu: »Es gilt also, Gegenwart zu erfahren, zu erfahren als *Erwachen* – nämlich so, daß in ihr das *Gewesene* und sie darin als vom *Gewesenen* gemeint erkannt wird, insofern als gerade jetzt dieses *Gewesene* erkannt und zum *Gewesenen* gemacht werden kann.« (in Opitz/Wizisla 2000, 343)

¹⁰⁴ So lautet eine weitere Aufzeichnung: »Das unbew. Wissen vom *Gewesenen* wird bewußt.« (GS V, 1216)

¹⁰⁵ Mag das Erwachen zwar nicht zu den im *Geist der Utopie* privilegierten Themen gehören, so begegnet es doch an zwei besonders wichtigen Stellen, die Benjamin wohl mit der größten Aufmerksamkeit gelesen haben muss. Zunächst gegen Ende des Kapitels »Über die Gedankenatmosphäre dieser Zeit« (S. 294), wo Bloch die Apokalypse als »den völligen Mechanismus des Erwachens und der mystischen Selbsterfüllung in Totalität« beschreibt, und dann im Kontext der von uns einer detaillierten Lektüre unterzogenen Stelle (ebd., 335) über die messianische Erkenntnistheorie, wo es heißt: »Freilich scheint das Vergangene fest geworden, eingeschlafen zu sein, da es sich, je länger wir daraus herausgetreten sind, mit zunehmendem Dunkel bedeckt. Aber das alles kann wieder erwachen« (s. oben Kapitel 1.4).

Diesen durchaus fluktuierenden Zustand eines zwischen Wachen und Schlaf jederzeit vielspältig zerteilten Bewußtseins, hat man vom Individuum aus aufs Kollektiv zu übertragen. (G°, 27; 1012)

Aber wie ist diese Übertragung möglich? Die Antwort, an deren Ausführung Benjamin schon in dieser ersten Phase arbeitet, lautet: durch die Erfahrung des Eingedenkens, in die sich einerseits die von Bloch übernommene »Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesenen« (1014), andererseits die auf Benjamins Freud-Lektüre zurückzuführende »*Deutung*« (1023) des Geträumten in eine fruchtbare Spannung treten.

Um Benjamins Vorhaben genauer zu charakterisieren, erweist sich also, neben der aufmerksamen Lektüre von *Geist der Utopie*, die Heranziehung von Freuds gedächtnistheoretischen Ausführungen als aufschlussreich. In den ersten Notizen zur Passagenarbeit wird ein Ansatz erkennbar, der sehr stark an das klinische Vorgehen erinnert, das Freud 1914 in einem kurzen Artikel mit dem Titel *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* schildert, während die zweite Arbeitsphase am Passagen-Projekt sich stärker an den metapsychologischen Leitbildern von *Jenseits des Lustprinzips* (1920) orientiert. Im ersten erwähnten Aufsatz macht Freud seine Leser auf einen eigentümlichen Befund aus seiner Praxis aufmerksam: Statt sich an das Vergessene bzw. Verdrängte zu erinnern, neigen seine Patienten dazu, es unbewusst zu wiederholen:

So dürfen wir sagen, der Analytierte *erinnere* überhaupt nichts von dem Vergessenen und Verdrängten, sondern er *agiere* es. Er reproduziert es nicht als Erinnerung, sondern als Tat, er *wiederholt* es, ohne natürlich zu wissen, daß er es wiederholt.¹⁰⁶

Ziel der Psychoanalyse wäre demnach, der blinden Wiederholung des Vergessenen Einhalt zu gebieten, indem man dem Patienten dazu hilft, seine Widerstände gegen die Erinnerung zu überwinden. Benjamins Methode weist mehr als eine Ähnlichkeit mit diesem Verfahren auf: Das Kollektiv wird zwangsläufig und blind – in gewisser Weise die Automatismen eines Traumwändlers nachahmend – die bestehenden Verhältnisse reproduzieren, solange es nicht die Kraft dazu anbietet, der Stiftung dieser Verhältnisse im 19. Jahrhundert eingedenk zu werden. Mit der Eröffnung der Passagen als »Urlandschaft[en] der Konsumption« (A°, 5; GS V, 993), als »Feenpaläste« (D°, 6; 1001) sahen sich die Menschen dem unwiderstehlichen Zauber der ausgestellten Ware ausgesetzt, wodurch sie einem Traum anheim fielen, der bald von den Passagen aus die ganze Stadt, ja die ganze Welt eroberte, um ungeheure Ausmaße anzunehmen. Darum hieß

¹⁰⁶ Freud 1914, 129.

der ursprüngliche Titel auch *Pariser Passagen. Eine dialektische Feerie*: »Dialektisch« ist diese »Feerie« in zweifacher Hinsicht, und zwar sowohl inhaltlich als auch methodisch. Zum einen bezeichnet der Ausdruck »Feerie« ein Zauberspiel, d.h. ein Spektakel, das zwar auf sehr angenehme Weise die Zuschauer unterhalten kann, sie dennoch gleichzeitig in seinen Bann zwingt: Das lat. ›fata‹ (dt. ›Fee‹) stammt aus derselben Wurzel wie ›fatum‹, d.h. ›Schicksal‹, ein Wort, das in Benjamins Gedankenwelt immer stark negativ besetzt ist, indem es auf eine Ordnung verweist, »deren einzig konstitutive Begriffe Unglück und Schuld sind und innerhalb deren es keine denkbare Straße der Befreiung gibt (denn soweit etwas Schicksal ist, ist es Unglück und Schuld).« (GS II, 174) So schlägt die bunte Phantasmagorie der Passage dialektisch in die Hölle auf Erden um: »Das Moderne, die Zeit der Hölle.« (G°, 17; GS V, 1010)¹⁰⁷ Zum anderen erweist sich auch die Methode als dialektisch: In ihr schlägt das Gewesene in einen Traum um, aus dem man zu erwachen versucht: »[M]it der Intensität eines Traumes das Gewesene durchzumachen, um die Gegenwart als die Wachwelt zu erfahren, auf die der Traum sich bezieht!« (F°, 6; 1006)

Diese »dialektische Feerie« und diese Träume haben einen ausgeprägt kollektiven Charakter. Statt zu fragen, ob und wie es möglich wäre, von einer Erinnerung des Kollektiven zu reden, sollte man die Idee einer individuellen, die Seele als selbstständige Sphäre voraussetzenden Psychologie in ihrer scheinbaren Selbstverständlichkeit hinterfragen. Nach wie vor erweist sich hier die sechste Feuerbach-These von Marx als lehrreich: »[D]as menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.«¹⁰⁸ Das heißt aber, die Unbeholfenheit, mit der man meistens dem Benjaminschen Umgang mit dem träumenden bzw. sich erinnernden Kollektiv begegnet, muss ihrerseits als Symptom einer pathologischen Kurzsichtigkeit betrachtet werden: Man sträubt sich dagegen, das Individuum mit seinen verschiedenen Vermögen und seiner psychologischen Verfassung als Resultat der gesellschaftlichen Verhältnisse zu begreifen, ganz im Gegenteil neigt man dazu, es als Prinzip zu postulieren, als eine Art Ding an sich, auf das die sozialen Erscheinungen zurückzuführen seien. Mochte sich Benjamin Ende der 20er Jahre in den Texten von Marx noch nicht so gut und ausführlich auskennen, hatte er jedenfalls Lukács' *Geschichte und Klassenbewußtsein* gründlich gelesen: ein Buch, in dem die Idee eines eigenständig-abstrakten Individuums im-

¹⁰⁷ »Die tödliche Repetitivität der Zeit, die zum archaischen, mythischen Bild der Hölle gehört, kennzeichnet das wahrhaft Moderne und Neuartige an der Warengesellschaft.« (Buck-Morss 1989, 126)

¹⁰⁸ Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969, S. 534.

mer wieder nachdrücklich zurückgewiesen wird. Lukács plädiert nämlich für ein »Bewußtwerden des Menschen über sich als Gesellschaftswesen«, d.h. aber »als – gleichzeitiges – Subjekt und Objekt des gesellschaftlich-geschichtlichen Geschehens«. ¹⁰⁹

Im Unterschied zu Lukács und Hegel begreift Benjamin das Kollektiv allerdings nicht ontologisch als Totalität, sondern praktisch-ethisch als *Klasse*.¹¹⁰ Das Kollektiv ist weder eine Substanz noch ein Subjekt: Es ist nicht etwas, das *ist* oder *sein* kann. Es hat keinen Bestand, denn bei ihm handelt es sich lediglich um die Figur einer rein kontingenten Relation. Dementsprechend muss das Kollektiv nicht als Ding-, sondern als Relationsbegriff verstanden werden. Diesen relationalen Ansatz hatte sich Benjamin bereits 1915 im Aufsatz über Hölderlin erarbeitet, in dem man lesen kann: »Nicht substanziell sondern funktional ist die Identität als Gesetz gegeben.« (GS II, 117) Dabei handelt es sich wohl um Benjamins Fortschreibung einer wesentlichen logischen Unterscheidung, die auf Ernst Cassirers Werk *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* (1910) zurückgeht.¹¹¹ Wenn das handelnde Kollektiv als revolutionäre Klasse gedacht wird, bleibt noch zu klären, was man unter ›Klasse‹ verstehen muss und vor allem wie es zur Entstehung einer Klasse kommen kann. In dieser Hinsicht lohnt es sich, vorgehend auf eine Aufzeichnung hinzuweisen, die Benjamin erst Mitte der 30er Jahre für den *Kunstwerk*-Aufsatz schrieb. Die zentrale These wird folgendermaßen zusammengefasst: »Der Klassenkampf lockert die kompakte Masse der Proletarier auf« (GS VII, 370). Offenbar setzt Benjamin kein kollektives Subjekt voraus, das der revolutionären

¹⁰⁹ Lukács 1923, 86. In *Rosa Luxemburg als Marxist* betont Lukács wiederum: »Der Gesichtspunkt der Totalität bestimmt [...] nicht nur den Gegenstand, sondern auch das Subjekt der Erkenntnis. Die bürgerliche Wissenschaft betrachtet die Erscheinungen der Gesellschaft – bewußt oder unbewußt, naiv oder sublimiert – stets vom Standpunkt des Individuums. Und vom Standpunkt des Individuums kann sich keine Totalität ergeben, höchstens Aspekte eines Teilgebietes, meistens aber nur Fragmentarisches: zusammenhanglose ›Tatsachen‹ oder abstrakte Teilgesetze.« (1923, 95f.) Zudem liest man im bahnbrechenden Aufsatz über *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*: »Das Individuum kann niemals zum Maß der Dinge werden, denn das Individuum steht der objektiven Wirklichkeit notwendig als einem Komplex von starren Dingen gegenüber, die es fertig und unverändert vorfindet, denen gegenüber es nur zum subjektiven Urteile der Anerkennung oder der Ablehnung gelangen kann. Nur die Klasse (nicht die ›Gattung‹, die nur ein kontemplativ-stilisiertes, mythologisiertes Individuum ist) vermag sich praktisch umwälzend auf die Totalität der Wirklichkeit zu beziehen.« (Ebd., 332)

¹¹⁰ Dass Benjamin bereits Ende der 1920er Jahre das Kollektiv als Klasse denkt, geht nicht zuletzt aus den Aphorismen »Feuermelder« und »Zum Planetarium« im 1928 veröffentlichten Buch *Einbahnstraße* hervor (GS IV, 122; 146f.).

¹¹¹ Einen aufschlussreichen Vergleich zwischen Benjamins *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* und Cassirers *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* bietet Fenves 2011, 27ff.

Handlung vorausginge und sie ermöglichte.¹¹² Erst im Akt der Handlung erwacht das Kollektiv, das sich dadurch des eigenen Potenzials entsinnt. Einen strukturell ähnlichen Vorgang kann man bei Proust beobachten: Im unerwarteten Sich-Einstellen der *mémoire involontaire* erwacht der Schriftsteller, der vor diesem ungewollten Eingedenken überhaupt nicht da war. Auf dieses paradigmatische Verfahren werde ich im folgenden Kapitel eingehen.

¹¹² »Wie die Klasse keine kompakte Masse, so ist die Theorie der revolutionären Klasse keine Psychologie. [...] Die Theorie der revolutionären Klasse ist selbst revolutionär: sie entsteht aus der Handlung und gibt gleichzeitig zu ihr Anlass.« (Cavalletti 2009, 41; meine Übersetzung)

3.

Ungewolltes Eingedenken als *mémoire involontaire*: Benjamins Übersetzung von Prousts Entdeckung

Proust had a bad memory. [...] The man with a good memory does not remember anything because he does not forget anything.

(Samuel Beckett)

Den entscheidenden Impuls zur Herausarbeitung des Eingedenkens als besonderer Denkfigur hat Benjamin aus seiner Proust-Lektüre bekommen. Im geheimnisvollen, von Proust entdeckten Phänomen der *mémoire involontaire* erschließt sich eine unerhörte Perspektive auf Zeit, Erfahrung und Gedächtnis. Um die Eigentümlichkeit dieser Perspektive hervorzuheben, führt Benjamin in seinem Essay *Zum Bilde Prousts* (1929) den Terminus ›Eingedenken‹ ein. Von daher kommt diesem Text mitsamt den in seinem Vorfeld entstandenen Materialien ein herausragender Stellenwert im Rahmen der vorliegenden Untersuchung zu. In diesem Kapitel werde ich zu zeigen versuchen, dass Prousts *mémoire involontaire* für Benjamin ein Paradigma darstellt, dessen Entgrenzung und Übertragung jenseits der Literatur ihm neue geschichtsphilosophische und politische Horizonte erschlossen haben.

3.1. Im Anfang war die Übersetzung

Vom November 1925 bis Ende 1926 widmete sich Benjamin zusammen mit Franz Hessel der Übertragung von drei Bänden des Proustschen Zyklus *À la recherche du temps perdu* ins Deutsche.¹ Während *Sodom und Gomorrhä* leider als verschollen gilt, wurden *Im Schatten der jungen Mädchen* 1927 beim Verlag »Die Schmiede« und *Die Herzogin von Guermantes* 1930

¹ Zur Entstehungsgeschichte von Benjamins Proust-Übersetzungen s. Hella Tiedemann-Bartels' Anmerkungen zu GS-Supplement III, 587–594.

bei Reinhard Pieper veröffentlicht.² Zutreffend bemerken die Herausgeber der Gesammelten Schriften: »Benjamins Verhältnis zu Proust war zunächst und vor allem das des Übersetzers« (GS II, 1044).³ In einem Brief an Scholem beschreibt Benjamin seine Übersetzungsarbeit als »ungeheuer absorbierend[], auf meine eigenen Schrift[en] intensiv influenzierend[]« (GB III, 406).⁴ Der Briefwechsel zeugt von einem »inneren Zwiespalt in Benjamins dienendem Engagement für Prousts Werk«:⁵ »Zum Problem wurde Benjamin während der Übersetzung aber vor allem die Nähe der eigenen Produktion zum Werk Prousts«.⁶ Die Nähe des Dichters wurde von ihm »zunehmend als eine Gefährdung empfunden«,⁷ wie etliche briefliche Äußerungen bezeugen.⁸

Um den Bann dieser exzessiven Nähe zu brechen, entschloss sich Benjamin schließlich, »etwas zur Deutung Prousts beizutragen« (GB III, 432), wie er in seinem Brief an Max Rychner vom Januar 1929 schreibt, um sogleich hinzuzufügen:

Ich stehe [...] dem Ganzen noch zu nahe, es steht noch zu groß vor mir. Ich warte, bis ich Details sehe, an denen ich dann, wie an Unebenheiten einer Mauer, hochklettern will. (Ebd.)

Kurz darauf, wohl ab Februar 1929, begann Benjamin an dem Aufsatz *Zum Bilde Prousts* zu arbeiten, der Ende Juni und Anfang Juli 1929 in

-
- 2 Die erhaltenen Proust-Übersetzungen Benjamins liegen seit 1987 als Supplement II (*Im Schatten der jungen Mädchen*) und III (*Guermantes*) zu den *Gesammelten Schriften* vor.
- 3 An ihre Arbeit hatten sich Benjamin und Hessel herangemacht, nachdem der erste Band des Zyklus (*Du côté de chez Swann*, 1913) unter dem Titel *Der Weg zu Swann* 1926 in der Übersetzung Rudolf Schottlaenders beim Verlag »Die Schmiede« erschienen war. Der Romanist Ernst Robert Curtius hatte in der *Literarischen Welt* einen Verriss von Schottlaenders Arbeit geschrieben. Seinerseits hatte Benjamin diesen Band als »ein lächerliches Debüt« bezeichnet (GB III, 431). Über die spannende Geschichte der deutschen Proust-Rezeption vgl. Mass 1982 und Roloff 1994.
- 4 In ihrer 1980 erschienenen, systematisch angelegten Studie über das Verhältnis von Benjamins Übersetzungen zu seiner Sprachphilosophie stellt Barbara Kleiner einen interessanten Vergleich zwischen der Übersetzung von Benjamin/Hessel und der späteren, in den 1950er Jahren vorgelegten von Eva Rechel-Mertens an, aus dem hervorgeht, dass Letztere »bei diesem Vergleich schlecht abschneidet« (Kleiner 1980, 114). Kennzeichnend für Rechel-Mertens' Übertragung sei »ein musterschülerhafter Proust auf Deutsch, von dem alles Lust- und Glücksvolle abgestrichen ist« (ebd., 115). Wenn Benjamin eine deutlich bessere Arbeit geleistet habe, hänge das auch von seiner Übersetzungstheorie ab, denn, so Kleiner, »die nahe Verwandtschaft Benjamins zu Proust [musste] [...] ihn zu dessen prädestinierten Übersetzer machen« (ebd., 114).
- 5 Hella Tiedemann-Bartels in: GS, Supplement III, 592.
- 6 Ebd.
- 7 Ebd., 593.
- 8 Vgl. GB III, 62 (an Scholem), 96 (an Hofmannsthal), 98 (an Rilke), 105 (wiederum an Hofmannsthal) und 151 (an Julia Cohn).

drei Fortsetzungen in der *Literarischen Welt* erschien.⁹ Den Kern dieser Schrift bildet Benjamins Einsicht in »das absolut Neue« (GS II, 1057) von Prousts Werk, i. e. das, was es als Sonderfall ohnegleichen auszeichnet und ihm (Proust) die Würde verleiht, eine ungeahnte Perspektive auf bislang so gut wie unbekannte Phänomene erschlossen zu haben. Dabei setzt Benjamin voraus, dass »alle großen Werke der Literatur eine Gattung gründen oder sie auflösen, mit einem Worte, Sonderfälle sind« (310). Beides ist bei Proust der Fall: Die *Recherche* steht wie ein herausragendes Massiv in der Weltliteratur bzw. wie eine labyrinthische Werkstatt, in der ein einzigartiges Experiment geführt wurde und bei jedem Leser, geradezu bei jeder Lektüre erneut vor sich geht; ein Experiment, dessen Protokolle einen kaum zu übertreffenden Reichtum an wertvollen Einsichten enthalten. Leitmotiv dieser »unkonstruierbaren Synthesis«¹⁰ (310) ist jenes geheimnisvolle Phänomen, auf das man sich üblicherweise mit Bezeichnungen wie ›Gedächtnis‹ und ›Erinnerung‹ bezieht:

Es liegt auf der Hand: nicht psychologische Analyse, nicht die Gesellschaftskritik, nicht die Beobachtungsgabe sind unverwechselbar Proustisch. [...] Das Signet seines Schaffens, verborgen in den Falten seines Textes (textum = Gewebe) ist die Erinnerung. (1057)

Gerade in der Betonung der »Falten« und in der Vorstellung des Romans als »Gewebe« lässt sich ein deutlicher Widerhall der Arbeit als Übersetzer vernehmen. Dass Benjamins Verhältnis zu Proust zunächst einmal die Form der Übersetzung annahm, ist ein Umstand, der auf seine Deutung in *Zum Bilde Prousts* einen prägenden Einfluss ausüben sollte. Der Übersetzer muss den Text als Gewebe nicht nur wahrnehmen, sondern auch gewissermaßen in »Zettel« und »Einschlag« auflösen, um mit den daraus resultierenden Fäden ein ganz neues Gewebe zustande zu bringen. Nicht von ungefähr führt Benjamin in seinem Vorwort zu den von ihm übersetzten »Tableaux parisiens« (1923) aus Baudelaires *Fleurs du Mal* ein mit Textilien zusammenhängendes Denkbild ein, um das Verhältnis Original-Übersetzung zu reflektieren:

Bilden nämlich [Gehalt und Sprache] im [Original] eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale, so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein Königsmantel in weiten Falten. (GS IV, 15)

⁹ Über Benjamins Verhältnis zu Proust vgl. u. a. Kleiner 1980, Greffrath 1986, Knips 1994, Pensky 1996, Kahn 1998, Münster 1999, Teschke 2000, Weber 2000, Bittel 2001, Finckelde 2003, Mc Gettigan 2009.

¹⁰ Mit diesem Ausdruck spielt Benjamin auf Ernst Blochs »Gestalt der unkonstruierbaren Frage« an (s. o. Kap. 1.5).

Der Übersetzer arbeitet demnach wie ein Schneider, also wie jemand, der sich in Geweben bestens auskennen muss. »Gehalt« der Sprache der Übersetzung ist aber nichts anderes als die Sprache des Originals: Unter dem Königsmantel befindet sich als Gehalt der Übersetzung ein weiteres Gewebe, das mit dem »Original« zusammenfällt. Da der »Gehalt« der *Recherche* laut Benjamin in der (Entfaltung der) *mémoire involontaire* besteht, heißt das in der Begrifflichkeit des *Übersetzer*-Essays, dass die Proust'sche »Art des Meinens« (14) nichts anderes als »das ungewollte Eingedenken« – so übersetzt Benjamin *mémoire involontaire* (GS II, 311) – ist. Daraus erklärt sich, warum Benjamin gleich am Anfang seines *Proust*-Essays die Erinnerung im Bild des Webens auftreten lässt: Dort redet er von der »Penelopearbeit des Eingedenkens« (ebd.).

Dem Übersetzer erscheint der »Gehalt« des Originals als »textum«, d.h. als Gewebe.¹¹ Man muss aber einen weiteren Schritt machen: Die *mémoire involontaire* bzw. das unwillkürliche Eingedenken ist zwar »textum«, in dem »Erinnerung der Einschlag und Vergessen der Zettel ist« (ebd.), jedoch gilt umgekehrt das »textum« der *Recherche* als Übersetzung der *mémoire involontaire*. Denn das Einzigartige an Proust ist gerade die Art und Weise, wie die Sprache das unwillkürliche Eingedenken mit seinen verwickelten Falten getreu nachahmt. Keine Psychologie, wie Benjamin betont, d.h. kein Subjekt waltet hier, sondern ausschließlich die Erinnerung in ihrem Sich-Auslösen und Entfalten.

Als Übersetzer hat Benjamin die lehrreiche, aber auch äußerst anstrengende Gelegenheit gehabt, die besondere Art des Proustschen Webens gründlich zu studieren und »sich an[zu]bilden« (GS IV, 18). Nun ist Prousts Stil im wesentlichen metonymisch, nicht metaphorisch, wie Barbara Kleiner treffend betont:

Das metonymische In-Beziehung-Setzen zweier Dinge der Außenwelt oder der Erinnerung liefert Proust dasjenige reduplizierte Bild, in dem nichts mehr mit sich selbst identisch, eins nur als ähnliches im anderen wiedererkannt wird.¹²

Die Metonymie beruht also auf der Kontiguität von zwei oder mehreren Eindrücken, wobei sich diese Kontiguität sowohl räumlich als auch zeitlich entfalten kann. Es lohnt sich, diesen Gedankengang in seinen

¹¹ Über den kosmologischen Hintergrund der Metapher des Webens und des Spinnens (den Mythos vom Weltgewebe usw.) vgl. den sehr informativen Artikel von Ellen Harlizius-Klück im *Wörterbuch der philosophischen Metaphern* (Konersmann [Hg.] 2007, 498ff.).

¹² Kleiner 1980, 105. Auf Stephen Ullmann zurückgreifend, meint Kleiner, »daß in der Recherche, entgegen Prousts ausdrücklicher Betonung der Metapher häufig metonymische Konstruktionen zu finden sind; Gérard Genette hat im Anschluß daran gezeigt, daß Prousts Metaphern fast ausnahmslos in Metonymien fundiert sind und daß aus deren Verstreubung die Dichte des Textes, des Gewebes sich zusammensetzt« (ebd., 103f.).

Implikationen für unser Thema weiterzuerfolgen. Indem man die der *mémoire involontaire* zugrunde legende »Art des Meinens« als ein »Weben« beschreibt, legt man sie scheinbar metaphorisch, tatsächlich jedoch metonymisch als einen Text aus. Das Merkwürdige bei Proust ist aber die Tatsache, dass auch die Umkehrung dieses Satzes gilt: Mit der *Recherche* begegnet man einem Text, der metonymisch als eine einzige, sich in eine fast unübersichtliche Vielfalt von zerstreuten Eindrücken auflösende *mémoire involontaire* erscheint. Zu Recht beschreibt Benjamin diesen die Grenzen der Gattung sprengenden Roman als »Schublade, die bis zum Rande mit unbrauchbarem, vergeßnem Spielzeug gestopft ist.« (GS II, 1057)

So funktioniert die Metonymie bei Proust: »[D]ie unebenen Pflastersteine im Hof des Palais Guermantes sind auch die im Baptisterium der Markuskirche in Venedig.«¹³ Durch die Metonymie (gr. *metonymía*, lat. *denominatio* oder *transnominatio*, i.e. ›Umbenennung‹) wird gewissermaßen jede Benennung zu einer Umbenennung, deren bildlosem Schoß unaufhaltsam Bilder entspringen. Nicht zuletzt aus diesem metonymischen Grund konnte Benjamin im Namen die »Zuflucht aller Bilder« (GS IV, 370) sehen.¹⁴ Das liegt daran, dass jeder Name als solcher eine Metonymie darstellt, wie u.a. Benjamins Prosastücke *In der Sonne* und *Agesilaus Santander* belegen. Im Ersteren erscheint, mit schöner Proustscher Wendung, »jede Ortsbezeichnung [als] eine Chiffre, hinter welcher Flora und Fauna ein erstes und ein letztes Mal aufeinandertreffen« (GS IV, 417). Im esoterischen Selbstporträt *Agesilaus Santander* dagegen geht Benjamin von der Annahme aus, jeder öffentliche Name müsse als Verstellung eines geheimen Namens angesehen werden. Metonymisch weist sich jeder Name als Spielraum von *correspondances* aus, die das von ihm Bezeichnete sowie ihn selbst verklären und in ein Netz von vielfältigen Relationen auflösen, die den Grundton ›Ähnlichkeit‹ immer wieder variieren.

Die metonymische Struktur der *mémoire involontaire* – das, was Genette als »contagion métonymique« bezeichnet hat¹⁵ – lässt sich anhand der berühmten *madeleine*-Szene nachweisen, und zwar in zweifachem Sinne. Zum einen steht der Name *Madeleine* aufgrund der Wirkungsge-

13 Kleiner 1980, 106.

14 Dieser Ausdruck begegnet im Denkbild »Zu Nahe« aus *Kurze Schatten*, nicht zufällig im selben Jahr wie der *Proust*-Aufsatz veröffentlicht.

15 Genette 1972, 56. In seinem Aufsatz *Métonymie chez Proust* redet Gérard Genette mit prägnanter Formulierung von einer »collusion très fréquente de la relation métaphorique et de la relation métonymique, soit que la première s'ajoute à la seconde comme une sorte d'interprétation surdéterminante, soit que la seconde, dans les expériences de ›mémoire involontaire‹, prenne le relais de la première pour en élargir l'effet et la portée.« (Ebd., 59) Er geht also davon aus, dass die sprachliche Aufarbeitung der *mémoire involontaire* auf einem metonymischen Verfahren beruht.

schichte der *Recherche* paradigmatisch für etwas anderes, das allerdings eng mit ihr verknüpft ist (die von Proust gestiftete Kontiguität liegt hier auf der Hand): Sie verweist nämlich auf das unwillkürliche Eingedenken. Andererseits aber gehen folgenschwere Verschiebungen und Verdichtungen schon in der Episode vor sich: Plötzlich wird die vom Erzähler verzehrte *madeleine* zu einer anderen, schon längst vergangenen, die er als Kind sich gerne schmecken ließ. Es geht hier ja um keine Metapher, sondern um das verblüffende Sich-Einstellen einer Konstellation zwischen dem Wahrgenommenen und dem Erinnernten: um eine *irradiation* (Ausstrahlung) per Kontiguität.¹⁶ Je tiefer man in Prousts Meisterwerk eindringt, desto mehr wird man dazu neigen, diese metonymische Struktur der *mémoire involontaire* zu verallgemeinern: In jeder Empfindung wird man die Andeutung auf eine andere Welt von Empfindungen ahnen.

3.2. Gegen psychologisierende Lektüren: Proust als Phänomenologe

Um Bedeutung und Funktion des Eingedenkens in *Zum Bilde Prousts* zu bestimmen, müssen wir auf Benjamins *Proust-Papiere* zurückgreifen.¹⁷ In einer der unter diesem Titel gesammelten Aufzeichnungen, die im Vorfeld des Essays entstanden sind, lesen wir:

Man vermißt [...] fast überall die Begründung der sprachlichen Eigenheiten aus dem eigentlichen Zentrum dieses Werkes. Denn das ist doch durchaus nicht die »Psychologie« sondern die Erinnerung, das Martyrium des Eingedenkens. (Manuskript 430; GS II, 1055)¹⁸

Wie üblich in seinen Essays, gewinnt Benjamins Deutung ihre Kontur, indem sie sich zunächst polemisch gegen eine als unangemessen hingestellte

16 Das Bild des Ausstrahlens begegnet an folgender Stelle im *Temps retrouvé*: »De même que le jour où j'avais trempé la madeleine dans l'infusion chaude, au sein de l'endroit où je me trouvais, que cet endroit fût, comme ce jour-là, ma chambre de Paris, ou comme aujourd'hui, en ce moment, la bibliothèque du prince de Guermantes, un peu avant, la cour de son hôtel, il y avait eu en moi, *irradiant une petite zone autour de moi*, une sensation (goût de la madeleine trempée, bruit métallique, sensation du pas) qui était commune à cet endroit (chambre de ma tante Octave, wagon du chemin de fer, baptistère de Saint-Marc).« (Proust 1927, 180; Hervorhebungen S. M.)

17 »Der größere Teil der Nachlaßmaterialien zum *Proust-Essay* fand sich in einem Umschlag, den Benjamin mit der Aufschrift *Proust-Papiere* versah.« (Tiedemann und Schweppenhäuser in: GS II, 1047)

18 In einer anderen Notiz wird die Erinnerung als »ein Gesetz seiner [Prousts, S. M.] eigensten Welt« bezeichnet (1056).

Perspektive richtet.¹⁹ Was in diesem Falle entschieden verworfen wird, ist die psychologische Interpretation der *Recherche*. Schon in dem oben zitierten Brief an Rychner wird diese polemische Stellungnahme explizit angedeutet:

Sicher wird unsere deutsche Proust-Forschung sehr anders aussehen als die französische. In Proust lebt doch noch so viel größeres und wichtigeres als der »Psychologe«, von dem in Frankreich, so viel ich sehe, fast ausschließlich die Rede ist. (GB III, 432)

An beiden angegebenen Stellen fallen die Anführungszeichen auf, die wohl darauf hinweisen, dass es sich hier um einen bestimmten Begriff von Psychologie handelt, dessen Verwendung als fragwürdig suspendiert wird. Was Benjamin über psychologisch ausgerichtete Deutungen von literarischen Werken dachte, geht aus seinen Ausführungen über Goethes *Wahlverwandtschaften* deutlich hervor, an die er sich immer streng gehalten hat.²⁰ Beachtenswert ist allerdings auch eine etwa 1918 entstandene Notiz, in der die These vertreten wird, »[j]ede Psychologie und jede Forschungsweise, welche sich versucht fühlen kann, ihren Namen anzunehmen, führt [...] ins Bodenlose« (GS VI, 65), und zwar weil sie von einer grundsätzlich falschen Frage ausgeht: »[W]ie kommen im Menschen seelische Verhaltensweisen zu Stande?« (Ebd.) Als falsch erweist sich laut Benjamin solche Fragestellung, wenn man bedenkt, dass es keine »seelische Verhaltensweisen« gibt, die einerseits vom Leiblichen, andererseits von der Sprache abstrahiert werden können. Was den ersten Punkt angeht, bemerkt er:

Fremdes wie eignes Seelenleben ist uns unmittelbar und zwar immer in einer bestimmten Verbindung oder mindestens auf einem bestimmten Grunde von Leiblichkeit gegeben. (Ebd.)

Daraus leitet er die These ab, Gegenstand einer zurechtgestellten Psychologie sei »nicht die Welt der Selbstwahrnehmung«, sondern »eine Wahrnehmungswelt« (ebd.). In der eher elliptischen Fortsetzung der Aufzeichnung entwirft Benjamin dann einen eigenen Begriff von Psychologie, der sich deutlich vom geläufigen abgrenzt:

Die Beziehung der Menschengestalt zur Sprache d.h. wie Gott sprachlich ihn gestaltend in ihm wirkt ist der Gegenstand der Psychologie. Hierher gehört auch das Leibliche, indem Gott unmittelbar – und vielleicht unverständlich – sprachlich in ihm wirkt. (66)

19 Nicht zufällig lautet der erste Hauptsatz der in der *Einbahnstraße* geschilderten »Technik des Kritikers in dreizehn Thesen«: »Der Kritiker ist Strategie im Literaturkampf.« (GS IV, 108)

20 Vgl. GS I, 155–164.

Damit weist er den nach ihm irreführenden Anspruch der wissenschaftlichen Psychologie zurück, den Menschen »unter Abstraktion von seiner moralischen Bestimmung« (65) erkennbar zu machen.²¹

Nun finden wir im Vordergrund von Prousts Romanzyklus die ganze Konstellation wieder, auf die Benjamin in seiner frühen Notiz über Psychologie hinweist. Immer wieder versucht der Erzähler, den eigenen Leib mit seiner »vielleicht unverständlich[en]« (66) Sprache zu interpretieren, mit besonderer Rücksicht auf die Schwellenphänomene des Einschlafens und des Erwachens. Gleichzeitig gelingt es ihm, mit großartiger Genauigkeit uns Einblick in die von ihm geschilderten Gestalten zu gewähren, indem er hauptsächlich ihre Gesten und ihre Redewendungen aufmerksam wahrnimmt und diese seine Wahrnehmungen sprachlich vermittelt. Mitnichten kümmert sich Proust um »seelische[n] Verhaltensweisen«, sondern um die detaillierte Deskription von sprechenden Leibern. Insofern liegt es nahe, Benjamins kritischen Hinweis weiterführend, Proust als Phänomenologen zu bezeichnen, da er immer schon von der Ausschaltung, i. e. der Epoché der naiven Voraussetzung einer ›Seele‹ ausgeht.²² Dadurch erschließen sich ihm jene Phänomene, die allzu häufig von vermeintlichen Selbstverständlichkeiten verdeckt bleiben. Dadurch kann er zudem einer neuen »image de la pensée«²³ zum Durchbruch verhelfen, die sich nicht auf die philosophische *ratio* zurückführen lässt. Auf fruchtbare Weise hat diese eigentümliche »image de la pensée« in Benjamins ›Bilddenken‹ einen angemessenen Spielraum gefunden, um ihre Wirkung zu intensivieren.

21 Zu Benjamins kritischer Haltung hinsichtlich der Psychologie vgl. auch folgende Stelle aus dem *Moskauer Tagebuch*: »Asja erinnerte an meine Absicht, gegen die Psychologie zu schreiben und ich hatte von neuem festzustellen, wie sehr bei mir die Möglichkeit, solche Themen in Angriff zu nehmen von dem Kontakt mit ihr abhängt.« (Dezember 1926; GS VI, 299) Im übrigen ist die ganze »Erkenntniskritische Vorrede« zum Trauerspielbuch stark gegen jede Art von Psychologismus ausgerichtet, wie vor allem die Auffassung der Wahrheit als »Tod der Intention« (GS I, 216) belegt. Darüber hinaus grenzt sich Benjamins Deutung der Tragödie explizit gegen »die psychologistische Verflüchtigung des Tragischen« (ebd., 298) ab.

22 Anne Simon hat bündig auf die phänomenologisch relevanten Motive hingewiesen, auf die man bei Proust stoßen kann: »La phénoménologie française [...] perçut en Proust un auteur qui lui était relié par des questionnements communs: examen du fonctionnement de la conscience et de sa visée du monde, accent sur la temporalisation d'un sujet recentré sur son corps, découverte du caractère indissociable du sensible et de l'intelligible, intérêt pour l'herméneutique, exigence d'un style métaphorique apte à exprimer le ›sillon‹ que creuse en nous la réalité.« (in Bouillaguet/Rogers, 762) In diesem Zusammenhang verweist sie vor allem auf die Schriften Maurice Merleau-Pontys. Die phänomenologische Relevanz der berühmten *madeleine* findet auch bei Jacques Garelli (1991, 149ff.) eine angemessene Würdigung.

23 Deleuze 1964, 115–124.

3.3. »Martyrium des Eingedenkens«

Wie kann man die Erinnerung nicht-psychologisch auffassen? Wie kann man sie entpsychologisieren? Wenn im Zentrum von Prousts Werk »nicht die ›Psychologie‹ sondern die Erinnerung« (GS II, 1055) steht, dann muss es etwas wie einen nicht-psychologischen Begriff von Erinnerung geben. Jeder Versuch, das unwillkürliche Eingedenken psychologisch zu verstehen, wäre infolgedessen zum Scheitern verurteilt. Diese zentrale These Benjamins beruht auf einigen stillschweigenden Voraussetzungen, die explizit genannt werden müssen. Eine erste grundlegende Voraussetzung ließe sich folgendermaßen zusammenfassen: Da die Psychologie das Subjekt untersucht, dieses sich aber erst durch die Erinnerung konstituiert, verfehlen sie die psychologischen Kategorien vollständig. Das war Benjamin schon längst klar, bevor er den *Proust*-Aufsatz verfasste: Um das Eingedenken zu seinem Recht kommen zu lassen, »bleibt immer noch die Subjekt-Natur des erkennenden [bzw. erinnernden, S.M.] Bewußtseins zu eliminieren« (GS II, 161), wie er in seiner esoterischen Frühschrift *Über das Programm der kommenden Philosophie* (1917–18) forderte. Jenem Programm ist er lebenslang treu geblieben.²⁴ In Proust fand er einen kongenialen Verbündeten, um seinen Kampf gegen die »Erkenntnismythologie« (ebd.) weiterzuführen.

Zu diesem erkenntnistheoretisch-philosophischen Argument kommt ein weiteres hinzu, und zwar ein literaturkritisches, das Benjamin so zusammenfasst: »Eine physiologische Stilkunde würde ins Innerste dieses Schaffens führen.« (1056) Wenn Benjamin in seinem Essay ein »Bild« Prousts schildert, handelt es sich keineswegs um ein psychologisches Porträt, vielmehr um ein physiognomisches.²⁵ Von diesem Standpunkt aus erweist sich z. B. die Beschreibung einiger Gesten von Proust und der ihm eigenen Weise zu leiden, bzw. mit seinem chronischen Asthma umzugehen, als überaus fruchtbar. Nicht, dass das Werk von der Biographie her erläutert werden könnte,²⁶ eher umgekehrt: Prousts Leben hat »seine Gesetze ganz und gar aus den Notwendigkeiten seines Schaffens bezogen.« (1058) Dieser kritische Ansatz kann noch dahingehend erweitert werden, dass es einen physiognomischen Zugang zur Erinnerung geben muss. Anstatt von jener in sich selbst gekehrten Innerlichkeit auszugehen, die von Augustinus

²⁴ Vgl. darüber Caygill 1998 (Kap. I).

²⁵ »Wer sich der physiognomischen Dimension in den Benjaminschen Texten nicht versichert hat, bleibt hilflos vor ihnen wie vor einem fremdsprachlichen, der zwar redet, aber nicht für den, der die Sprache nicht kennt.« (Schweppenhäuser 1992, 47f.)

²⁶ »Im Bereich der Biographik [gibt es] weder Kommentar noch Kritik« (GS I, 161) – heißt es im *Wahlverwandschaften*-Essay.

bis Husserl und Ernst Bloch als Sphäre der einzig eigentlichen Erfahrung idealisiert wurde, anstatt also für eine reine »Selbstbegegnung« der Seele zu schwärmen, lohnt es sich vielmehr, die Perspektive umzukehren und die Erinnerung als leiblichen Modus bzw. als Modifikation der Erfahrung aufzufassen. Die Selbstversenkung in das ungewollte Eingedenken sprengt die Grenzen der Psychologie, weil es sich bei diesem nicht bloß um einen subjektiven Akt, sondern eher um ein *Medium* handelt.²⁷

Als hilfreich erweist sich in diesem Zusammenhang der Bezug zu Benjamins Darstellung der Reflexion in seiner Dissertation über die romantische Kunstkritik.²⁸ Indem man auf eine in jener Schrift entwickelte Denkfigur zurückgreift, kann folgende These aufgestellt werden: Es ist nicht so, dass Proust in der *Recherche* das Eingedenken beschreibt, sondern die *Recherche* ist die mediale Reflexion, in der das Eingedenken zu seiner Darstellung kommt. In diesem aus dem »Herzen der Unmöglichkeit« (311) entstandenen Roman kann man also ein vortreffliches Beispiel jener »zarten Empirie« Goethes erkennen, »die sich mit dem Gegenstand innigst identisch macht und dadurch zur eigentlichen Theorie wird.«²⁹

Bevor ich aber zur Analyse des Eingedenkens als Medium übergehe, verdient der Satz aus den *Proust-Papieren* zu Ende gelesen zu werden, aus dem der vorige Abschnitt seinen Ausgang genommen hat. Darin fällt nämlich ein religiös gefärbter Ausdruck auf: Das »eigentliche[] Zentrum« von Prousts Werk, schreibt Benjamin, ist »durchaus nicht die ›Psychologie‹ sondern die Erinnerung, *das Martyrium des Eingedenkens*«. (1055; Hervorheb. S.M.) Tatsächlich legt die Lektüre des Essays ein Porträt des Schriftstellers als Märtyrer nahe, und zwar im ursprünglichen Wortsinn als *Zeuge*.³⁰ Denn Proust erzählt uns nicht einfach Episoden, an die er sich erinnert, sondern zeugt von dem »Weben seiner Erinnerung«, von der »Penelpearbeit des Eingedenkens« (311). Dabei stößt man auf ein Denkbild, dem, wie immer bei Benjamin, eine zu explizierende theoretische Relevanz zufällt. Es sei zunächst daran erinnert, dass es im Deutschen einen etymologischen Zusammenhang zwischen Martyrium und Erinnerung bzw.

27 Diesen medialen Charakter teilt das Eingedenken nach Benjamin mit der Erinnerung, die in den späteren Notizen zum *Baudelaire*-Buch als »Medium der correspondances« sowie »der allegorischen Erfahrung« beschrieben wird (GS VII, 741).

28 Dem Fichteschen Begriff der Reflexion und seiner frühromantischen Erweiterung widmet Benjamin den ersten Teil der Dissertation (1919 verfasst, 1920 veröffentlicht; GS I, 18–61). Man liest hier u.a.: »Im Medium der Reflexion gehen das Ding und das erkennende Wesen ineinander über. Beide sind nur relative Reflexionseinheiten. Es gibt also in der Tat keine Erkenntnis eines Objekts durch ein Subjekt. Jede Erkenntnis ist ein immanenter Zusammenhang im Absoluten, oder wenn man will, im Subjekt.« (58)

29 Dieses berühmte Goethe-Zitat führt Benjamin an einer entscheidenden Stelle seiner *Kleinen Geschichte der Photographie* an (GS II, 380).

30 Für eine Kulturgeschichte des Bedeutungswandels von »Märtyrer« vgl. Weigel 2011.

Eingedenken gibt: Der griech. ›mártys‹ oder ›mártyr‹ (Zeuge) ist nämlich ein »Verbalnomen zu einem Verb mit der Bedeutung ›sich erinnern‹, vgl. aind. *smárati* ›erinnert sich, gedenkt‹, griech. *mérinna* (*mérinna*) ›Sorge, Besorgnis‹ und (nicht sicher) lat. *memor* ›sich erinnernd, eingedenk‹.³¹

Proust wäre insofern ein ›Märtyrer‹, als er von einem radikalen »Versuch zur Selbstversenkung« (321) zeugt, der laut Benjamin seinesgleichen nur in den geistlichen Übungen des Ignacio de Loyola finden kann. Mindestens seit 1908 stand Prousts Leben unter dem Zeichen strengster Askese. In einem mit der Disziplin des Schreibens zusammenhängenden Paradoxon stellt sich diese Askese, ähnlich wie bei den Surrealisten, als konsequente Treue zum Rausch heraus, den ihm die von der berühmten »tasse de thé« ausgelöste *mémoire involontaire* bereitet hat:

Ein Rausch steht auch hier am Beginn – freilich der eines unendlich feinen Nervensystem[s], das zu erschüttern und in ferne Zeiten zu versetzen ein Arom hinreichte. In einem unterschied er sich von allem, was wir sonst mit diesem Namen bezeichnen. Der in einer unvergeßlichen Minute ihn einmal erfuhr, hat ihm die Treue gehalten und sein Dasein von da an einer Disziplin unterworfen, die seine Kräfte restlos in den Dienst der intensivsten Steigerung und Verwertung jener Erfahrung eines Nachmittags stellten. (1057f.)

Diese Disziplin habe Proust so weit getrieben, dass er »am Ende seine Tage zur Nacht gemacht [hat], um im verdunkelten Zimmer bei künstlichem Lichte all seine Stunden ungestört [seinem] Werk zu widmen.« (311) Nur dadurch konnte es Proust gelingen, den Zugang zu einer integralen Erfahrung des Eingedenkens zu erschließen, die der Psychologie wegen der Unzulänglichkeit ihrer Begriffe verschlossen bleiben musste. Gleichzeitig erforderte der Umgang mit den »mondänen Verbrecherkreisen« (1048) bzw. der »Kamorra der Konsumenten« (319) ein hartes Training:

In der Tat, er übte andauernd ohne wohl seiner Natur viel Gewalt antun zu müssen, um sie so schmeidig, findig und undurchdringlich zu machen, wie er um seiner Aufgabe willen es werden mußte. (ebd.)

Was Prousts asketische Haltung anbelangt, sei schließlich an seine *Pastiches* erinnert,³² in denen er den Stil von berühmten französischen

³¹ *Etym. Wörterbuch des Deutschen*, hrsg. von Wolfgang Pfeifer, Akademie, Berlin, 1989, S. 1068 (abrufbar im Netz unter <http://www.dwds.de>).

³² 1919 wurden die neun, ab 1908 in der Zeitung *Le Figaro* erschienenen ›Pastiches‹ über »L'affaire Lemoine« in einem Sammelband mit dem Titel *Pastiches et Mélanges* von der NRF veröffentlicht. Unter dem Schlagwort ›Pastiche‹ schreibt Jean Milly im *Dictionnaire Marcel Proust*: »Proust a le don du mimétisme. Ses amis vantent son habileté à contrefaire de la voix et du geste ses contemporains. Le pastiche apparaît dès ses premiers écrits et émaille sa correspondance. [...] Le pastiche est un genre complémentaire de la critique, métadiscours en principe sérieux et plus explicite qu'intuitif. Le style du pastiche est, lui, à la fois emprunt et marque personnelle du pasticheur. Dans son mimétisme, Proust

Schriftstellern, u. a. Balzac, Flaubert, Sainte-Beuve und Michelet, mit einer »phänomenale[n] Kunstleistung« (1050) nachahmt, in der Parodie und Würdigung auf brillante Weise zusammentreffen. Die Askese steht hier im Dienste einer feinfühligem Mimikry,³³ auf deren Stellenwert als eigenartiges »Verfahren des Dichters« (317) Benjamin den Leser aufmerksam macht.

Bezeichnenderweise lässt sich auch die Mimikry auf den Begriff des Mediums zurückführen: Wenn man nachahmt, wird man selbst zu einem Medium, in dem das Nachgeahmte eben medial heraufbeschworen wird und heterogene Gestalt annimmt. Wirkt im Falle der Mimikry der Leib als Vermittler des Anderen, so steht die Erinnerung bei der ursprünglichen metonymischen Verschiebung Pate, die wie ein Schatten jede Wahrnehmung begleitet: »Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild!«³⁴ Mit den Worten Benjamins: Das Gedächtnis muss als »Medium des Erlebten« bestimmt werden (GS IV, 400; VI, 486).

Im Folgenden werde ich auf vier verschiedene Aspekte dieses Mediums eingehen, aus deren Konstellation sich eine eigentümliche Idee des Eingedenkens ergeben wird:

(a) Im unwillkürlichen Eingedenken als Medium überschneiden sich Erinnerung und Vergessen: Ausdrücklich wird es als eine Art Gewebe beschrieben, »in dem Erinnerung der Einschlag und Vergessen das Zettel ist.« (GS II, 311)

(b) Das ungewollte Eingedenken wird als ein Spannungsfeld erfahren, in dem die Zeit als *verschränkt* bzw. auch die Ewigkeit als »verschränkte« (320) Zeit erscheint, deren Kern aus einer gegenstrebigen Fügung von Altern und Verjüngen besteht.

(c) Im Medium »Eingedenken« erscheint die Welt als »im Stand der Ähnlichkeit entstellt[]« (314).

(d) Das ungewollte Eingedenken gilt Proust und Benjamin gleichermaßen als paradigmatische Erfahrung einer »elegische[n] Glücksgestalt« (313).

retient, plus que les mots précis, ›l'air de la chanson‹, la forme sous-jacente. Il rapproche cette qualité d'›écoute‹ d'un des principes les plus importants de son esthétique [...]. C'est le principe d'analogie, fondement de la réminiscence et de la métaphore dans le roman.« (Bouillaguet/Rogers 2004, 729, 731)

³³ Bekanntlich wird auch Kraus von Benjamin als hervorragender Mime gepriesen (GS II, 347f.).

³⁴ Nietzsche 1873, 373. Dass jede Wahrnehmung von einem Bild begleitet, d. h. jede *aisthesis* unmittelbar in ein *phántasma* übertragen wird, hatte bereits Aristoteles in seinem Traktat *Über die Seele* (Buch III, Kapitel 3) bemerkt.

3.4. Das anonyme Weben des Vergessens

In *Zum Bilde Prousts* mutet zunächst der Ausdruck »Penelopearbeit des Eingedenkens« rätselhaft an. Benjamin präzisiert seine Wortwahl wie folgt:

Ist dies Werk spontanen Eingedenkens, in dem Erinnerung der Einschlag und Vergessen das Zettel ist, nicht vielmehr ein Gegenstück zum Werk der Penelope als sein Ebenbild? Denn hier löst der Tag auf, was die Nacht wirkte. An jedem Morgen halten wir, erwacht, meist schwach und lose, nur an ein paar Fransen den Teppich des gelebten Daseins, wie Vergessen ihn in uns gewoben hat, in Händen. Aber jeder Tag löst mit dem *zweckgebundenen* Handeln und, noch mehr, mit *zweckverhaftetem* Erinnern das Geflecht, die Ornamente des Vergessens auf. (GS II, 311; Hervorhebungen S.M.)

In diesem prägnanten Denkbild kommt dem Vergessen eine zentrale Rolle zu:³⁵ In welchem Sinne steht das ungewollte Eingedenken »dem Vergessen viel näher als dem, was meist Erinnerung genannt wird« (ebd.)? Dafür kann man mindestens zwei Gründe angeben. Erstens setzt jeder Akt des Sich-Erinnerns eine gewisse Latenzzeit voraus, d.h. eine Phase, in der das Erlebte dem Bewusstsein nicht mehr gegenwärtig ist,³⁶ und dieser Umstand betrifft sowohl die willkürliche als auch die unwillkürliche Erinnerung. Andererseits aber zeichnet sich das Eingedenken dadurch aus, dass es eben unwillkürlich, geradezu passiv erlebt wird, ähnlich wie es beim Vergessen der Fall ist: Ich kann nicht etwas vergessen wollen, höchstens kann ich versuchen, etwas wegzudenken, indem ich mich auf die Suche nach Ablenkungen be gebe.

Das Eingedenken erscheint also als ein paradoxes Phänomen: Man erinnert sich unwillkürlich an ein längst Vergangenes nur insofern, als man es vergessen hat und gleichzeitig dabei sich selbst vergisst. Es ist das unerwartet eintretende Sich-Erinnern eines sich dabei vergessenden Subjekts. Daraus entsteht jenes eigentümliche Gefühl der Entrückung, das jede *mémoire involontaire* begleitet und sie als Unterbrechung und Sprengung der fortgehenden Zeit, als plötzliche, befremdende, manchmal sogar schockartige Ekstase heraushebt, der man sich nicht entziehen kann. In dieser unsere subtilste Aufmerksamkeit in Anspruch nehmenden Passivität fühlt man sich gewissermaßen dazu forciert,³⁷ eines Bildes zu

³⁵ Auf den Stellenwert des Vergessens bei Proust weist auch Jeanne Marie Gagnebin (1994, 106) nachdrücklich hin: »Ce n'est donc pas parce que Proust se souvient qu'il raconte, mais parce qu'il ne se souvient qu'au plus profond de l'oubli.«

³⁶ Ich verwende hier den Begriff »Latenz« in Anlehnung an Freuds Ausführungen in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Freud 1938, 515ff.).

³⁷ In seiner Proust-Deutung betont Deleuze den Stellenwert des Verbs »forcer« in der *Recherche*: »Le leitmotiv du Temps retrouvé, c'est le mot *forcer*: des impressions qui nous forcent à

gedenken, dessen Anschaulichkeit häufig an Intensität die Wahrnehmung der gegenwärtigen Umstände übertrifft.

Zudem weist Benjamin im angegebenen Passus auf die Wahlverwandtschaft zwischen Eingedenken und Nacht hin. Während wir tagsüber unter der Herrschaft eines »zweckgebundenen Handeln[s]« und eines »zweckverhaftete[n] Erinnern[s]«, d.h. der instrumentellen Rationalität stehen, befreit uns die Nacht, besonders der Schlaf von den vielen, mit unseren sozialen Verpflichtungen zusammenhängenden Zwängen:

Darum hat Proust am Ende seine Tage zur Nacht gemacht, um im verdunkelten Zimmer bei künstlichem Lichte all seine Stunden ungestört dem Werk zu widmen, von den verschlungenen Arabesken sich keine entgehen zu lassen. (311)³⁸

Und programmatisch verkündet der Erzähler am Ende von *Le Temps retrouvé*:

Si je travaillais, ce ne serait que la nuit. Mais il me faudrait beaucoup de nuits, peut-être cent, peut-être mille.³⁹

Nachts arbeitet das Vergessen unaufhaltsam am Erlebten: Es webt in uns »den Teppich des gelebten Daseins« (GS II, 311), den der nächste Tag dann wieder gnadenlos auflösen wird. Anders ausgedrückt, diesmal die *Proust-Papiere* heranziehend: »[A]llnächtlich macht die Erinnerung sich von neuem ans Weben.« (1061) Was in der Nacht vor sich geht, ist ein unscheinbares und unbewusstes Weben, das mehr als einen Zug mit der von Freud analysierten Traumarbeit aufweist.⁴⁰ Bemerkenswert ist auch die enge Verwandtschaft dieser Gedanken mit einer höchst relevanten Einsicht, die Benjamins Passagenarbeit leitet. So liest man unter den wohl 1927–28, d.h. kurz vor dem *Proust*-Aufsatz niedergeschriebenen »Ersten Notizen«:

Vergangen, nicht mehr zu sein arbeitet leidenschaftlich in den Dingen. Dem vertraut der Historiker seine Sache. Er hält sich an diese Kraft und erkennt die Dinge wie sie einem Augenblick des Nicht-mehr-Seins sind [*sic!*]. (D°, 4; GS V, 1001)

regarder, des rencontres qui nous forcent à interpréter, des expressions qui nous forcent à penser.« (1964, 117)

38 Als eifriger Kraus-Leser kannte Benjamin wohl das »Lob der verkehrten Lebensweise«, das im Heft 257–258 der *Fackel* vom 19. Juni 1908 (S. 10–14) erschienen war, um 1910 in die Aufsatzsammlung *Die chinesische Mauer* aufgenommen zu werden (Benjamin bezieht sich darauf in seinem *Kraus*-Essay, GS II, 352). Offensichtlich waren sich Kraus und Proust in dieser kompromisslosen Bevorzugung der Nacht vor dem Tag einig. Zudem muß man nach Benjamin bei Kraus »die Nacht als das Medium begreifen, in dem die dämonischen Kräfte seines Tagerlebens sich zersetzen, abmontiert und zerstreut werden, um sich in der Produktion nach deren eignen Gesetzen ganz neu zu gruppieren.« (GS II, 1091)

39 Proust 1927, 348.

40 S. unten Kapitel 3.5.

Wie das Vergangen-Sein in diesem Passus, so kann auch das Vergessen als eine »Kraft« beschrieben werden, deren Tragweite von dem abendländischen Denken, angefangen mit Platon, vernachlässigt wurde. Durch seine Proust-Lektüre hat sich Benjamin eine Perspektive eröffnet, die als Gegenentwurf zur metaphysischen Aufhebung des Vergessens gewürdigt zu werden verlangt.⁴¹ Ist nämlich die Metaphysik von dem Willen geleitet, die Präsenz des Seienden sowie die Identität der Vernunft mit sich selbst zu versichern,⁴² so bevorzugt Benjamin gerade jene Momente der Erfahrung, in denen die anonyme Macht der Abwesenheit zum prinzipiell indirekten Ausdruck kommt. Hauptbeispiele dieser das gesamte Benjamin'sche Œuvre prägenden Semantik der Abwesenheit, als deren Variationen das Sich-Verweigern und der Entzug erscheinen, sind neben dem Vergessen auch das Schweigen, das Verstummen, das Ausdruckslose, die göttliche Gewalt, der Abfall, das Versäumen (aber auch die reine Sprache, »die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt«, GS IV, 18).⁴³

Es sei schließlich darauf hingewiesen, dass das Bild des Webens in Benjamins Theorie der Erzählung eine wichtige Rolle einnimmt, wie schon einige wohl 1928 im Vorfeld des *Erzähler*-Essays niedergeschriebenen Aufzeichnungen belegen:

Wie zart ist nicht das Netz gewoben, in welchem diese wunderbare Gabe, das Erzählen, ruht und wie löst es nicht unauffällig aber unwiderruflich sich aller Ecken und Enden. (GS II, 1285)

Gerade weil es »nicht mehr gewoben« wird, während man Erzählungen lauscht, sei es »mit der Gabe, Geschichten zu behalten, zu Ende.« (1287)⁴⁴

41 Neulich hat Agnes Pfrang die entscheidende Rolle des Vergessens im Lernprozess mit einer ausführlichen Studie gewürdigt, wo sie u. a. bemerkt: »Seit Platon wird Vergessen als ›Ausgehen einer Erkenntnis‹ und folglich als Negation einer noetischen Leistung begriffen. Dies dient jedoch weder in begrifflich-systematischer noch in gegenwartsdiagnostischer Hinsicht als befriedigende Erklärung. Vergessen darf nicht als Absenz des Bewusstseins verstanden werden, es handelt sich nicht um das andere, sondern um ein konstitutives Moment seiner Erfahrung. Deshalb gehören Vergessen und die Fähigkeit des Erinnerns zusammen. Es ist nicht das Ob entscheidend, das das Vergessen in Gegenposition zum Erinnern stellt, sondern die Art und Weise des Vergessens als integrales Moment individueller, intersubjektiver und allgemein kultureller Erfahrung.« (Pfrang 2010, 150)

42 Vgl. dazu Heidegger 1927, 25.

43 Über das Schweigen als »die innere Grenze des Gesprächs« (GS II, 92) vgl. *Die Metaphysik der Jugend* (ebd., 91–104) und den *Kraus*-Essay (ebd., 338f.); über »das stumme Wort im Dasein der Dinge« (ebd., 152) und den Zusammenhang von Stummheit und Trauer in der Natur vgl. den frühen Sprach-Aufsatz (ebd., 140–157); über das Sich-Verweigern vgl. den Brief an Buber vom Juli 1916 (GB I, 326f.); über das Ausdruckslose vgl. den *Wahlverwandtschaften*-Essay (GS I, 181).

44 Vgl. unten Kapitel 7.

3.5. Ewigkeit als verschränkte Zeit

Im ungewollten Eingedenken als einem dynamischen Medium erfährt die Zeit eine qualitative Wandlung, deren Ergebnis die Enthüllung einer »neue[n] und bisher unbekannt[e]n Art der Ewigkeit« (GS II, 320) ist. Demzufolge gehört auch das Eingedenken zu jenen Schwellenerfahrungen, denen, wie so häufig bei Benjamin, Schlüsselwert zukommt:⁴⁵

Bei Proust sind wir Gäste, die unterm schwankenden Schild eine Schwelle betreten, hinter der uns die Ewigkeit und der Rausch erwarten. (319f.)⁴⁶

Das Motiv der Schwelle zieht sich wie ein roter Faden durch Prousts Werk hindurch, und zwar nicht nur in der *Recherche*, wo der Erzähler immer wieder auf detaillierte Beschreibungen des Einschlafens und des Erwachens zurückkommt. Am 28. Februar 1930 erschien in der *Literarischen Welt* Benjamins Übersetzung einiger Auszüge aus Prousts Essay *Sur la lecture* unter dem Titel *Über das Lesen. Zu John Ruskins 30. Todestag* (GS, Supplement I, 34–43).⁴⁷ Hier wird die Lektüre nicht nur als »jenes wirkungskräftige Wunder einer Teilhabe im Herzen der Einsamkeit« (37) gepriesen, sondern auch zum Schwellenphänomen von entscheidender geistiger Bedeutung emporgehoben: »Die Lektüre steht an der Schwelle des geistigen Lebens; sie kann uns hineinführen: sie bildet es aber nicht.« (39) Als Anstoß zur geistigen Tätigkeit, »den der träge Geist in sich selber nicht finden kann« (41), findet die Lektüre eine angemessene Allegorie in Vergil, der Dante »bis an die Schwelle des Paradieses geführt hat.« (43) Darüber hinaus stellt Proust in seinem Essay, allerdings an einer der von Benjamin nicht übersetzten Stellen, einen denkwürdigen Zusammenhang zwischen dem Lesen und dem Eingedenken als Einbruch der Vergangenheit in die Gegenwart:

45 »Motive der Geschichtsschreibung Benjamins und seiner Theorie der Erfahrung prädestinieren [...] gleichermaßen Schwellen und Schwellenerfahrungen zu ›idealen‹ Gegenständen: in ihnen verschränken sich Abgelebtheit und tendenzielles Vergangensein mit einer Aktualität der Erkennbarkeit und einer Potenzialität noch unabgegotener Sinnstiftung.« (Menninghaus 1986, 54)

46 Nicht zufällig findet man auch bei Proust das Bild einer sich eröffnenden Tür, d. h. einer Schwelle, und zwar gerade im Hinblick auf die *mémoire involontaire*: »Mais c'est quelquefois au moment où tout nous semble perdu que l'avertissement arrive qui peut nous sauver, on a frappé à toutes les portes qui ne donnent sur rien, et la seule par où on peut entrer et qu'on aurait cherchée en vain pendant cent ans, on s'y heurte sans le savoir, et elle s'ouvre.« (Proust 1927, 173)

47 Prousts Text wurde am 15. Juni 1905 in *La Renaissance Latine* abgedruckt, um dann als »Préface« zu seiner 1906 veröffentlichten Übersetzung von Ruskins *Sesame and Lilies* (1865) zu dienen und schließlich in die Sammlung *Pastiches et Mélanges* (1919) mit dem Titel *Journées de lecture* als Schlussstück aufgenommen zu werden.

Que de fois dans *La Divine Comédie*, dans Shakespeare, j'ai eu cette impression d'avoir devant moi, inséré dans l'heure présente, un peu de passé.⁴⁸

Um diese besondere Verschränkung von »passé« und »heure présente« zu verdeutlichen, führt Proust einen originellen Vergleich zwischen Lektüre und Architektur aus, in dem Benjamin einen der Leitgedanken seiner Passagenarbeit wiedererkennen konnte. Sind für ihn die Pariser Passagen »raumgewordene Vergangenheit« (GS V, 1041), so kann man nach Proust sowohl in den alten Büchern als auch in den »vieux édifices« Zeugnisse abgestorbener Lebensweisen entdecken, um die herum sich eine intensive aktuelle Erfahrung kristallisieren kann. Denn in beiden, Büchern und Gebäuden, wohnt »le souvenir d'usages ou de façons de sentir qui n'existent plus, traces persistantes du passé à quoi rien du présent ne ressemble et dont le temps, en passant sur elles, a pu seul embellir encore la couleur«.⁴⁹ Lektüre und alte architektonische Gebilde vermitteln dementsprechend einen ähnlichen Affekt, in dem das Gefühl der Vergänglichkeit und die ekstatische Freude an der Epiphanie eines Gewesenen zusammenschießen:

Ce sont ces formes révolues prises à même la vie du passé que nous allons visiter dans l'œuvre de Racine comme dans une cité ancienne et demeurée intacte. Nous éprouvons devant elles la même émotion que devant ces formes révolues, elles aussi, de l'architecture, que nous ne pouvons plus admirer que dans les rares et magnifiques exemplaires que nous en a légués le passé qui les façonna.⁵⁰

Beim Lesen handelt es sich also um eine Schwellenerfahrung im zweifachen Sinne: Zum einen wirkt es als Initiator unserer eigenen geistigen Produktivität,⁵¹ zum anderen aber öffnet sich in ihm jene geheimnisvolle Verschränkung von Gegenwart und Vergangenheit, die als Tor zur Ewigkeit bezeichnet werden kann.

Nicht zuletzt kann uns die Denkfigur der Schwelle zu einem besseren Verständnis der Proust'schen Auffassung der Ewigkeit verhelfen. Der »temps perdu«, auf dessen Suche sich Proust begab, fällt nicht einfach mit einer in der Erinnerung re-aktualisierten Vergangenheit zusammen, sondern wird vielmehr hier und jetzt als Ewigkeit erfahren. Allerdings hat die Ewigkeit im Sinne Prousts nichts mit »den höheren Gefilden« zu tun, »die ein Plato oder Spinoza mit einem Flügelschlage erreichten«

⁴⁸ Proust 1905, 223.

⁴⁹ Ebd., 220.

⁵⁰ Ebd., 222.

⁵¹ »Tant que la lecture est pour nous l'initiatrice dont les clefs magiques nous ouvrent au fond de nous-mêmes la porte des demeures où nous n'aurions pas su pénétrer, son rôle dans notre vie est salutaire.« (Ebd., 208)

(GS II, 320).⁵² Keine Ewigkeit im idealistischen Sinne also, wenngleich bei Proust noch »Rudimente eines überdauernden Idealismus« (ebd.) nicht von der Hand zu weisen sind. Hier beruft sich Benjamin auf eine denkwürdige Bemerkung von Ramon Fernandez, die vollständig zitiert zu werden verdient:

Le Temps retrouvé a admirablement défini ce qu’avaient suggéré les précédents volumes: les deux thèmes apparemment contraires dont la composition intime est justement la réussite de l’œuvre, le thème du temps et le thème de l’éternité ou du non-temporel. L’individu proustien s’éparpille puis se déforme et se dissout dans le temps, qui est cependant le seul milieu où le réel puisse être perçu; mais le temps réserve à celui qui en épouse le rythme la découverte d’une éternité originale, fille de la durée et du souvenir: une sorte de sensation générale, commune à différentes époques, à différents complexes d’une vie individuelle, qui permet à l’homme du temps de survoler le temps, qui l’élève un peu verse ces hauteurs où un Platon, un Spinoza atteignent d’un seul coup d’aile. [...] enfin [Proust] échappe au temps par un approfondissement du temps.⁵³

Die Ewigkeit wird von Benjamin weder als grenzenlose Zeit noch als Überwindung bzw. Negation der Zeit hingestellt.⁵⁴ Es handelt sich vielmehr um eine *verschränkte* Zeit, die ihren Ausdruck »im Erinnern, innen, und im Altern, außen« (GS II, 320) findet. Es gibt also zwei parallel laufende Verschränkungen: eine innere und eine äußere. In der inneren Verschränkung begegnen sich jene die Zeitlichkeit konstituierenden Momente, die Husserl als »Protention« und »Retention« beschreibt.⁵⁵ In der äußeren

⁵² Das von den Herausgebern der GS nicht nachgewiesene Fernandez-Zitat stammt aus der »Préface«, die der aus Mexiko stammende Literaturkritiker (1894–1944), später berichtigt wegen seines Übertritts von der französischen Linken in die Reihen der Kollaborateure, 1928 für einen *Répertoire des personnages d’A la recherche du temps perdu* (Gallimard, Paris, 1928) verfasst hatte (vgl. Fernandez 1928, 175). Offensichtlich hat Benjamin diesen Text nicht nur aufmerksam gelesen, sondern auch sehr geschätzt.

⁵³ Fernandez 1928, 174f.

⁵⁴ Naheliegender ist die Annahme, hinter Benjamins Beschreibung der Ewigkeit im *Proust*-Aufsatz stehe eine profane Aneignung einer Einsicht Franz Rosenzweigs, der in *Stern der Erlösung* schreibt: »Das Zeitliche braucht den Halt des Ewigen. Aber freilich: ehe nicht das Leben ganz zeitlich oder, anders gesagt, die Zeit ganz lebendig, ganz wirklicher, durch den weiten Raum hindurch über die Klippe des Augenblicks hinweg strömender Strom geworden ist, ehe kann die Ewigkeit nicht über sie kommen. Das Leben, und alles Leben, muß ganz zeitlich, ganz lebendig geworden sein, ehe es ewiges Leben werden kann. Zur genauen Zeitlichkeit des reinen Lebens, das immer genau an der rechten Stelle der Zeit ist, immer grade recht kommt, nicht zu früh und nicht zu spät, muß eine beschleunigende Kraft hinzutreten. Die Ewigkeit muß nämlich beschleunigt werden, sie muß stets »heute« schon kommen können; nur dadurch ist sie Ewigkeit.« (Rosenzweig 1921, 320f.) Vgl. darüber Bonola 2000a.

⁵⁵ In den von Martin Heidegger herausgegebenen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* behauptet Husserl: »Jede wahrgenommene Zeit ist wahrgenommen als Vergangenheit, die in Gegenwart terminiert. Und Gegenwart ist ein Grenzpunkt.« (Husserl 1928, 424) Auf die Nähe Benjamins zu Husserl angesichts der Auffassung der Zeitlichkeit hat Werner Hamacher hingewiesen: »Manches deutet darauf hin, daß Ben-

aber jene zwei entgegengesetzten Vektoren, die »Altern« und »Verjüngen« heißen. Laut Benjamin wohnt der *mémoire involontaire* eine »verjüngende[] Kraft« inne, »die dem unerbittlichen Altern gewachsen ist« (320). Was passiert nämlich in ihr? Das Gewesene wird »im taufischen ›Nu«« (ebd.) blitzhaft zusammengefasst. Die Verjüngung besteht in diesem »schmerzliche[n] Chock«, in dieser raschen »Konzentration« (ebd.). Eine irritierende These, die allerdings verständlicher wird, sobald man sich Benjamins Bestimmung des Alterns klargemacht hat.⁵⁶ Was uns altern macht, wäre demgemäß nicht das, was wir erlebt, sondern im Gegenteil genau das, was wir irgendwie versäumt haben, d.h. die Tatsache, »daß wir alle keine Zeit haben, die wahren Dramen des Daseins zu leben, das uns bestimmt ist« (ebd.):

Die Runzeln und Falten im Gesicht, sie sind die Eintragungen der großen Leidenschaften, der Laster, der Erkenntnisse, die bei uns vorsprachen – doch wir, die Herrschaft, waren nicht zu Hause. (321)⁵⁷

Dagegen wirkt das ungewollte Eingedenken als eine Art nachträgliche Geistesgegenwart, die ein Versäumtes, genauer »ein Nicht-Erlebtes« (1066) durch Vergegenwärtigung gewissermaßen nachholt, wie es in einer 1934 dem Proust-Essay handschriftlich hinzugefügten Ergänzung heißt: »[D]er Gegenstand wahrer Erinnerung – der *mémoire involontaire* – sei immer ein Nicht-Erlebtes.« (1066)⁵⁸ Oder anders ausgedrückt, wie man der *Kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburtstag gehalten* (1932) entnehmen kann:

Zur Kenntnis der *mémoire involontaire*: ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten. (1064)

jamin die Husserlschen Vorlesungen bekannt waren, als er sich mit den Plänen zu einer geschichtskritischen Einleitung der Passagenarbeit zu beschäftigen begann, aus der später die Thesen hervorgegangen sind.« (2002, 180f.)

⁵⁶ Es ist nicht auszuschließen, dass sich hinter dieser These eine Reminiszenz an folgende Stelle aus Bretons *Manifeste du surréalisme* (1924) versteckt: »Je vieillis et, plus que cette réalité à laquelle je crois m'astreindre, c'est peut-être le rêve, l'indifférence où je le tiens qui me fait vieillir.« (Breton 1988, 318)

⁵⁷ Über das Versäumen und seine verhängnisvollen Folgen vgl. auch das Stück »Kehre zurück! Alles vergeben!« in *Einbahnstraße* (GS IV, 88).

⁵⁸ Dazu bemerkt Anja Lemke (2008, 53): »Das Entscheidende an der *mémoire involontaire* ist für Benjamin nicht ihre intentionslose Zufälligkeit, sondern ihre ursprüngliche Nachträglichkeit, die ein Bild von uns gibt, das wir nie besitzen können und das wir nicht reflexiv vor uns zu bringen vermögen.«

Im unwillkürlichen Eingedenken erschließen sich Bilder, deren Wahrnehmung sich erst und ausschließlich in dieser Vergegenwärtigung ereignet. Es geht hier tatsächlich darum, »[w]as nie geschrieben wurde, [zu] lesen«.⁵⁹

3.6. Das unwillkürliche Eingedenken als Zugang zu einer »im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt«

Prousts Schreibweise liegt nach Benjamin ein »passionierter Kultus der Ähnlichkeit« (GS II, 313) zugrunde. Er konnte sie nicht nur auf der Ebene des Wachbewusstseins »in den Werken, Physiognomien oder Redeweisen« (ebd.) aufdecken, sondern spürte der tieferen Ähnlichkeit der Traumwelt nach, »in der, was vorgeht, nie identisch, sondern ähnlich: sich selber undurchschaubar ähnlich, auftaucht« (314). Proust sei nämlich von einem »Heimweh nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt« besessen gewesen, »in der das wahre surrealistische Gesicht des Daseins zum Durchbruch kommt« (ebd.). Wie man im dritten Abschnitt des Essays erfährt, wird die Welt im Stand der Ähnlichkeit von »Korrespondenzen« beherrscht, »die zuerst die Romantik und die am innigsten Baudelaire erfaßte« (320).

Um den hier eingeführten Begriff der Ähnlichkeit aufzuklären, muss man sich Prousts Verfahren genauer vergegenwärtigen. Am Anfang steht eine Empfindung, ein gegenwärtiges sinnliches Erlebnis (z.B. der Geschmack einer im Tee zergehenden Madeleine oder das leichte körperliche Schwanken auf ungleichmäßigem Pflaster oder auch ein metallnes Geräusch), welches das plötzliche Auftauchen des Bildes einer ähnlichen Empfindung mit sich führt, die sich in der Vergangenheit ereignet hat, damals allerdings nicht bemerkt oder schnell vergessen wurde. Das passiert, wie Proust schreibt, wenn »das Wunder einer Analogie« uns der Gegenwart entzieht: »chaque fois que le miracle d'une analogie m'avait fait échapper au présent«.⁶⁰ Wenn man sich der unerwarteten, rein kontingenten Vergegenwärtigung dieser längst vergessenen Empfindung überlässt, folgt man einer *correspondance*, die unseren zweckgebundenen Umgang mit der Umwelt stört, indem sie ihn gleichzeitig entstellt. Mit der *mémoire involontaire* geht eine doppelte Bewegung vor sich: einerseits das unwillkürliche Ausschalten jener Haltung, die Husserl als »natürliche

⁵⁹ Diese Worte stammen bekanntlich aus Hugo von Hofmannsthals Drama in Versen *Der Tor und der Tod* (1894). Benjamin zitiert den Vers u. a. in *Über das mimetische Vermögen* (GS II, 213) und verwendet ihn als Motto für das Konvolut M (»Der Flaneur«) der Passagenarbeit (GS V, 524).

⁶⁰ Proust 1927, 178.

Einstellung« bezeichnet,⁶¹ für die es eine Welt von Substanzen gibt, die sich dem wahrnehmenden Subjekt gegenüberstellen. Gleichzeitig aber erschließt sich unverhofft der Zugang zu einer anderen Schicht⁶² der Erfahrung, in der es weder Substanzen noch Subjekte gibt, sondern kontinuierlich einander ablösende Qualitäten.

Im Unterschied zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* stellt diese, wie Benjamin schreibt, »alt[e], unvordenklich[e]« (GS II, 314) Schicht der Erfahrung allerdings keinen dialektischen Fortschritt des Bewusstseins zur Vernunft durch Aufhebung seiner früheren abstrakteren Gestalten dar, sondern eher einen gewaltigen Rückschritt zu einem prä-subjektiven Bereich, zu einem anonymen Feld von passiven Synthesen, dessen Erkundung besonders in der phänomenologisch orientierten Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts immer wieder versucht wurde.⁶³

Diese rein qualitative Welt wurde von Benjamin schon lange vor seiner Proust-Lektüre in seinen frühen Aufzeichnungen zum Themenkomplex Farbe und Phantasie entdeckt.⁶⁴ Einem dieser Texte wollen wir uns an dieser Stelle zuwenden, um die eigentümlichen Hauptmerkmale der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt zu umreißen. Wie aus dem ca. Ende 1915 entstandenen Dialog *Der Regenbogen* hervorgeht, hängen Traum, Phantasie und Farben eng miteinander zusammen.⁶⁵ Die anfänglich vollkommen übereinstimmenden Meinungen von Margarethe und Georg, den zwei Gesprächspartnern, lassen sich so zusammenfassen: Wenn ich träume oder male, bin ich Farbe. Georg, der Maler, spricht genau einen Hauptsatz des fast zwanzig Jahre später von Benjamin untersuchten mimetischen Vermögens an, wenn er behauptet:

Es ist wie ein Rausch [...]. Erinnere dich, was ich dir von jenem seltenen und köstlichen Gefühl der Trunkenheit erzählte, das ich aus früheren Zeiten kenne. Ich fühlte mich leicht in diesen Stunden. Von allem nahm ich nur das wahr,

61 Die »phänomenologische Fundamentalbetrachtung« Husserls in den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (§§ 27 bis 32) eröffnet sich mit einem Kapitel, das den programmatischen Titel trägt: »Die Thesis der natürlichen Einstellung und ihre Ausschaltung« (Husserl 1913, 48–57).

62 Ausdrücklich von einer »besondere[n] und tiefste[n] Schicht« des Eingedenkens redet Benjamin in seinem *Proust*-Aufsatz (GS II, 323).

63 Man denke an Husserls Vorlesungen und Manuskripte über die passiven Synthesen (erst 1966 im Band XI der *Husserliana* herausgegeben), an Merleau-Pontys posthum erschienenen *Le visible et l'invisible* (1964), an Gilbert Simondons Untersuchungen über die Individuation (1964 unter dem Titel *L'individu et sa genèse physico-biologique* veröffentlicht), an Gilles Deleuzes *Différence et répétition* (1968) und schließlich an Jacques Garellis Arbeit über die »primauté du monde préindividuel sur l'étant individué« (1991, 9ff.).

64 Diese Texte wurden erst 1985 und 1989 im sechsten (S. 109–129) bzw. siebten Band (S. 19–26) der *Gesammelten Schriften* veröffentlicht.

65 Über diese frühe Schrift Benjamins vgl. u.a. Brüggemann 2007 (170ff.), Weigel 2008 (265ff.) und Fenves 2011 (79ff.).

wodurch ich in den Dingen war: ihre Eigenschaften, durch die ich sie durchdrang. Ich war selbst Eigenschaft der Welt und schwebte über ihr. Sie war von mir erfüllt wie von Farbe. (GS VII, 20)

Diese dichterische Beschreibung der Ausschaltung der Subjekt-Objekt-Trennung wird eine weitere Veranschaulichung im Rahmen der *Berliner Kindheit* finden:

Je mehr ich selbst in allen Fibern mich dem Tier anschmiegte, je falterhafter ich im Innern wurde, desto mehr nahm dieser Schmetterling in Tun und Lassen die Farbe menschlicher Entschließung an. (392)⁶⁶

Nicht von ungefähr kommt auch hier der Farbe eine zentrale Rolle zu. Denn gerade in der Farbe sieht Benjamin das privilegierte, wenngleich nicht ausschließliche Medium des Ähnlich-Werdens. Es mag auch daran erinnert werden, dass die ausschlaggebende Erscheinung des tierischen Mimetismus in der chromatischen Modifikation der Haut besteht, wie der paradigmatische Fall des Chamäleons zeigt. Diese Sonderstellung der Farbe erklärt sich daraus, dass, wie man in *Der Regenbogen* lesen kann, »sie nur Eigenschaft ist, in nichts ist sie Substanz oder bezieht sich auf sie« (23). Der »im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt« entspricht also die Welt des Traums, der Phantasie und der kindlichen Wahrnehmung der Farben: »Das Wahrnehmen der Kinder ist selbst in die Farbe zerstreut. Sie leiten nicht ab. Ihre Phantasie ist unberührt.« (25)

Um ähnlich zu werden, muss man außerdem empfänglich sein, geradezu zu einem Medium reiner Empfänglichkeit werden. So bezeichnet ›Phantasie‹ beim jungen Benjamin sowohl »die Gabe der reinen Empfängnis überhaupt« (22) als auch »die Seele der Traumwelt« (26). Damit wird jener Zusammenhang angesprochen, auf dessen Grundlage die entstellte Welt der *correspondances* beruht.

Mit der Arbeit über Proust bot sich Benjamin eine perfekte Gelegenheit, um seine länger als ein Jahrzehnt zurückliegenden Untersuchungen über Phantasie erneut in Angriff zu nehmen und von einer neuen Perspektive zu beleuchten. Das Problem lautet, da es sich bei der reinen Empfängnis um eine nur dem Kinde zugängliche Erfahrung handelt: Wie kann man sich davon als erwachsener Mensch eine Vorstellung machen? Die auf dem Wege seiner Proust-Lektüre erlangte Antwort heißt bekanntlich: durch das oder vielmehr *im* ungewollten Eingedenken.

Eine weitere für unsere Argumentation wichtige Spur lässt sich in einem Denkbild aus *Einbahnstraße* ausfindig machen, und zwar unter den der

⁶⁶ Es handelt sich um das Stück »Schmetterlingsjagd«, erstmals Anfang Februar 1933 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlicht.

Liebe gewidmeten »Antiquitäten«. Im »Fächer« betitelten Aphorismus charakterisiert Benjamin »das Vermögen der Phantasie« als »die Gabe, im unendlich Kleinen zu interpolieren, jeder Intensität als Extensivem ihre neue gedrängte Fülle zu erfinden, kurz, jedes Bild zu nehmen, als sei es das des zusammengelegten Fächers, das erst in der Entfaltung Atem holt«. (GS IV, 117)⁶⁷ Das expressive Potenzial des Bildes besteht aus der Dialektik von Gefaltetem und Entfaltung, wie nicht nur aus dem eben angeführten Beispiels des Fächers,⁶⁸ sondern auch aus dem kindlichen Umgang mit Strümpfen deutlich hervorgeht, den Benjamin in seinem *Proust*-Aufsatz wie folgt beschreibt:

Kinder kennen ein Wahrzeichen dieser Welt [der Traumwelt; S. M.], den Strumpf, der die Struktur der Traumwelt hat, wenn er im Wäschekasten, eingerollt, »Tasche« und »Mitgebrachtes« zugleich ist. Und wie sie selbst sich nicht ersättigen können, dies beides: Tasche und was drin liegt, mit *einem* Griff in etwas Drittes zu verwandeln: in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griffe zu entleeren, um immer wieder jenes Dritte: das Bild, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte, einzubringen. (GS II, 314)

Auf dieselbe hier geschilderte Erfahrung wird Benjamin 1933 im Stück »Schränke« der *Berliner Kindheit* zurückkommen, denn aus ihr hatte er schon als Kind die wichtige Lehre gezogen, »daß Form und Inhalt, Hülle und Verhülltes dasselbe sind« (GS VII, 417).⁶⁹ Was die »Struktur der Traumwelt« kennzeichnet, ist nämlich nach Benjamin die Unmöglichkeit, zwischen Form und Inhalt bzw. Tasche und Mitgebrachtem zu unterscheiden. Darin kann man eine implizite Stellungnahme gegen die psychoanalytische Traumdeutung erkennen, die darauf abzielt, den manifesten, bildlichen Trauminhalt auf einen nicht-bildlichen Sinn (die latenten Traumgedanken) zurückzuführen, bzw. in ihn zurückzuübersetzen. Für Freud sind also »Form und Inhalt, Hülle und Verhülltes« keineswegs dasselbe. Sein Vorhaben lässt sich bündig in der Formel ausdrücken: den in den Traumbildern versteckten und mit unbewussten, nach Befriedigung verlangenden Wünschen zusammenhängenden Sinn enthüllen. Bei Benja-

⁶⁷ Über die strukturelle Analogie zwischen Phantasie und Eingedenken vgl. auch die *Berliner Chronik*, wo die Erinnerung als »das Vermögen endloser Interpolationen im Gewesenen« (GS VI, 476) bestimmt wird.

⁶⁸ Dasselbe Bild des Fächers begegnet wiederum an einer Stelle der *Berliner Chronik*, wo Benjamin sein eigenes Unternehmen von demjenigen Prousts abgrenzt (GS VI, 467). Vgl. unten Kapitel 5.1.

⁶⁹ »Das Bild – als Drittes, als nicht-materielle Erscheinung einer Ähnlichkeit, die der Struktur des Traumbildes vergleichbar ist – ist für Benjamin jene Gestalt, in der Erfahrungen, Geschichte und Wirklichkeit erkennbar werden, in der sie in Erscheinung treten wie in einem Erinnerungsbild.« (Weigel 1997, 54)

min dagegen bleibt das Bild im Vordergrund, statt sich in einen sprachlich zu rekonstruierenden Sinn zu verflüchtigen.⁷⁰

Darüber hinaus erweist sich auch Benjamins Auffassung der Entstellung im *Proust*-Aufsatz der Freudschen entgegengesetzt. Während für Freud die Entstellung »tatsächlich als ein Akt der Zensur«⁷¹ im Rahmen der Traumarbeit dargestellt wird, trägt sie nach Benjamin dazu bei, uns von der gewöhnlichen, verdinglichten Wirklichkeit zu befreien und in den Bereich der Phänomene bzw. Bilder einzuführen. Hier geht es nicht um Zensur, sondern um Befreiung in einem den Surrealisten verwandten Sinne. Später, besonders in seinen Schriften zu Kafka, wird Benjamin eine andere, Freud näher stehende Bedeutung von Entstellung zur Sprache bringen.⁷²

Zurück zum Bild vom Strumpf: Wenn in Tasche und »Mitgebrachte[m]« Form und Inhalt einander entsprechen, kommt das kindliche Spiel zu seinem Höhepunkt gerade im Moment, in dem das Kind »mit *einem* Griff« beides »in etwas Drittes« verwandelt. Was ist aber dieses Dritte anderes als der entzauberte, alltägliche, zur Verwendung bereit liegende Strumpf? Durch einen ähnlichen Griff gelingt es Proust, das Ich zu entleeren, um aus ihm das Bild einzubringen. Das heißt aber: Es kommt auf einen geistesgegenwärtigen Griff an, um sich einen Zugang zum Bild zu verschaffen. Nicht von ungefähr ist die *Recherche* laut Benjamin nichts anderes als »der unausgesetzte Versuch, ein ganzes Leben mit der höchsten Geistesgegenwart zu laden« (GS II, 320). Nun entspricht der Griff der klugen und kühnen Geste der Entzauberung, die uns von der »Attrappe« eines letzten Endes mythischen Ichs befreit.⁷³ Eine schlagende Bestätigung dieser Deutung liefert wiederum das schon zitierte Stück »Schränke« aus der *Berliner Kindheit*: Im kindlichen »Kunstgriff« vermutet Benjamin »ein kleines, schwesterliches Gegenstück der Märchen [...], welche gleichfalls mich in die Geister- oder Zauberwelt einluden, um am Schluß mich gleich unfehlbar der schlichten Wirklichkeit zurückzugeben, die mich so tröstlich aufnahm wie ein Strumpf.« (GS IV, 284)

Das Bild Prousts, von dem im Titel des Aufsatzes die Rede ist, hat also eine doppelte Bedeutung: Es bezieht sich einerseits auf ein physiognomisches Porträt des Schriftstellers – Genitivus objectivus: Zum Bilde *von*

70 Eine dem Benjaminschen Ansatz verwandte Kritik des Freudschen Umganges mit Traumbildern entwickelt Foucault in seiner »Einleitung« in Binswangers *Traum und Existenz*, wo er bemerkt: »Die Bildwelt hat ihre eigentümlichen Gesetze, ihre spezifischen Strukturen. Das Bild ist ein bisschen mehr als die unmittelbare Erfüllung des Sinnes. Es hat seine eigene Dichte, und seine Gesetze sind nicht bloss Bedeutungssätze.« (Foucault 1954, 15)

71 Freud 1900, 173.

72 Vgl. unten Kapitel 6.4.

73 Am Ende des zweiten Abschnitts des Essays wird Proust auch als »dieser illusionslose, gnadenlose Entzauberer des Ich, der Liebe, der Moral« (319) beschrieben.

Marcel Proust –, andererseits aber auf Prousts Auffassung des Bildes – Genitivus subjectivus: Zum Begriff des Bildes *nach* Marcel Proust, zum von Proust konstruierten Begriff des Bildes. Nach dieser Auffassung heißt *Bild* der vom Mythos befreite Kern der Traumwelt. Tatsächlich kommen die in Benjamins kritischen Schriften häufig begegnenden Worte ›Mythos‹ und ›mythisch‹ im Aufsatz und in den Notizen über Proust kein einziges Mal vor. In Prousts Welt gibt es anscheinend keinen Raum für mythische Mächte egal welcher Art. Darin liegt die unabdingbare Voraussetzung, um glücklich zu werden: in der Fähigkeit, das im ungewollten Eingedenken auftauchende Bild, diese »gebrechliche kostbare Wirklichkeit« aufzunehmen und »einzubringen« (GS II, 314).

3.7. Im Schatten eines elegischen Glücks

In einer Notiz, die »ab etwa 1928 bis etwa 1929, vielleicht 1930 niedergeschrieben« wurde (GS VI, 760), d.h. während der Arbeit am *Proust*-Essay oder unmittelbar danach, heißt es:

Dialektik des Glücks: ein zweifacher Wille: das Unerhörte, nie Dagewesene, der Gipfel der Seligkeit. Und: Ewiges Noch-Einmal der gleichen Situation, ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks. (202)

Im *Proust*-Aufsatz werden die zwei Pole dieser Dialektik als hymnische bzw. elegische Glücksgestalt dargestellt.⁷⁴ *Hymnisch* ist jene Form des Glücks, in der »das Unerhörte, das Niedagewesene« (GS II, 313) uns mit Seligkeit überwältigt, *elegisch* dagegen jene Glücksgestalt, in deren Mittelpunkt »das ewige Nocheinmal, die ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks« (ebd.) steht. Über die Letztere schreibt Benjamin:

Diese elegische Glücksidee, die man auch die eleatische nennen könnte, ist es, die für Proust das Dasein in einen Bannwald der Erinnerung verwandelt. (Ebd.)

Während das Hymnische mit der landläufigen Vorstellung von Glück als frohe Zufriedenheit, Hochstimmung oder gar Genuss in Übereinstimmung steht,⁷⁵ wirkt dagegen die Unterstellung einer *elegischen* Glücksgestalt eher verblüffend. Denn elegisch bedeutet schließlich ›klagend, wehmütig, traurig‹. In der Antike war die Elegie bekanntlich die dichterische Form

⁷⁴ Für eine philosophische Erhellung von Benjamins eigenartiger weil nicht teleologischer Idee des Glücks vgl. Khatib 2013 (279–316).

⁷⁵ Etwa bei Voltaire fällt der *bonheur* mit einer »suite des plaisirs«, ihrerseits als »sentiments agréables« definiert, zusammen. Schon Locke sah im Glück nichts anderes als »ein Maximum von pleasure« (Robert Spaemann, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 3, Schlagwort ›Glück‹, S. 699).

der Klage. Auch in der deutschen Literatur bezeichnet man als Elegien »Gedichte, deren Grundzüge ›weiche, hinschmelzende Rührung und wehmütig betrachtendes, sehndes Erinnern‹ sind«. ⁷⁶ Dementsprechend stellt uns Benjamins These vor eine Paradoxie: Neben einem fröhlichen Glück gebe es ein gleichsam trauriges, wehmütiges, klagendes Glück, das sich aus einem sehndenden Erinnern speist. Wie so häufig bei Benjamin erweist sich dennoch dieses Paradoxon nicht als *aporetische* Sackgasse, sondern vielmehr als *euporetische* Anregung zur Ausgrenzung der gewöhnlichen begrifflichen Raster.

Bei Proust wird die *mémoire involontaire* tatsächlich als unwillkürlicher und glücklicher Einfall beschrieben. So liest man z.B. im letzten Band der *Recherche*:

[L]a vision éblouissante et indistincte me frôlait comme si elle m'avait dit: ›Saisis-moi au passage si tu en as la force, et tâche à résoudre l'énigme de bonheur que je te propose.‹ ⁷⁷

Jedes ungewollte Eingedenken bringt ein »Rätsel des Glücks« (›énigme de bonheur‹) mit sich. Nicht unmittelbar erhebt sich das eingedenkende Subjekt zu einem Zustand des intensiven Glücks. Zuerst wird es von einem unerwarteten, plötzlich aufgetauchten Bild aufgerufen und dazu eingeladen, in es einzutauchen, um mit diesem als rätselhaft anmutenden Bild eine Erfahrung zu machen. Darum geht es nämlich, dieses wie einen Strumpf eingewickelte oder ein Fächer eingefaltete Bild in seiner strahlenden Expressivität zu entfalten. Rätselhaft ist die blitzhaft vorbei huschende Erinnerung, weil sie noch keinen klaren Umriss hat: Sie erscheint als bloße Andeutung eines zu entfaltenden Sinns, d.h. als reine Potenzialität, die einen möglichen Zugang zum Glück eröffnet.

Rätselhaft ist das Glück aber vor allem hinsichtlich seiner zeitlichen Struktur: Kann man vom Glücklich-Sein im Modus Präsens reden? Oder ist Glück nicht eher etwas, was man erst nachträglich, aufgrund des erfolgreichen Durchlaufens einer Erfahrung feststellen darf? ⁷⁸ Oder kann Glück vielleicht sogar aus der unwillkürlichen Vergegenwärtigung eines an sich nicht besonderen erlebten Augenblicks entstehen, in der es sich »um

⁷⁶ Stichwort ›Elegie‹, in *Deutsches Fremdwörterbuch* von Hans Schulz, Verlag Karl J. Trübner, Straßburg, 1913, S. 168.

⁷⁷ Proust 1927, 174.

⁷⁸ Diese Annahme könnte auch von der vermutlichen etymologischen Herkunft des Wortes Bestätigung finden: »Glück wäre aus ›Art wie etwas schließt, endigt, ausläuft‹ zu ›was gut ausläuft, sich gut trifft‹ geworden. Auf die Entwicklung mögen mhd. *gelinc m.*, *gelingen f. n.* ›Gelingen‹ eingewirkt haben. Vergleichbar sind dann lat. *fortuna* und *successus*, frz. *succès* und *réussir*.« (Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, bearb. von Walther Mitzka, De Gruyter, Berlin, 1960, S. 262)

Bilder [handelt], die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten« (GS II, 1064)⁷⁹ Auf gar keinen Fall schließen diese drei Modi des Glücks einander aus, die als verschiedene Nuancen oder Färbungen des Glücks angesehen werden können. Offensichtlich haftet dem dritten Modus ein elegischer Ton an, weil die Erinnerung einer Offenbarung der Vergänglichkeit zum Durchbruch verhelfen kann.

Das unwillkürliche Eingedenken lässt sich allerdings nicht auf eine sehnsüchtige Erinnerung ans unwiederbringlich verlorene Glück reduzieren. Wie wir wissen, drängt sich dabei dem Subjekt geradezu ein »ewiges Noch-einmal«, eine »ewige Restauration« auf. Dass sich hinter diesen Formeln ein Hinweis auf Nietzsche versteckt, vermag eine spätere Aufzeichnung aus *Zentralpark* zu bestätigen:

Die ewige Wiederkunft ist ein Versuch, die beiden antinomischen Prinzipien des Glücks mit einander zu verbinden: nämlich das der Ewigkeit und das des: noch einmal. (GS I, 682f.)

Aufgrund dieses Aphorismus kann unser Gedankengang folgendermaßen weitergeführt werden: Das hymnische Glück erscheint als eine Suspension der Zeit, in der man sich ewig fühlt.⁸⁰ So meint Proust, wenn er schreibt:

Une minute affranchie de l'ordre du temps a recréé en nous pour la sentir l'homme affranchi de l'ordre du temps.⁸¹

Ewigkeit erscheint als vergängliche, momentane Befreiung vom Zeitverlauf in der Gegenwart, d.h. in der Zeit selber. *Elegisch* wird das Glück dagegen, wenn es in der Vergegenwärtigung eines gelebten Augenblicks besteht. Handelt es sich in diesem Falle um eine Wiederholung? Diesen Schluss würde der Ausdruck »noch einmal« rechtfertigen, allerdings müsste er sogleich relativiert werden, wenn man bedenkt, dass das Vergegenwärtigte mit dem ursprünglich Erlebten nicht zusammenfällt. Und zwar hauptsächlich deswegen, weil beide Momente durch eine Latenzzeit, also, wie schon erwähnt, durch ein an ihnen eifrig arbeitendes Vergessen, voneinander getrennt sind. Die hier in Frage stehende Restauration ist

79 So bemerkt Werner Hamacher treffend: »Glück wird an keiner Gegenwart offenbar, ohne daß diese auf ein Gewesenes bezogen wäre. Es wird aber nicht an einer oder in einer vergangenen Wirklichkeit erfahren, sondern am Irrealis von deren nichtaktualisierter Möglichkeit.« (2002, 147)

80 Es liessen sich daraus Parallelen zu Spinozas Gleichstellung von ›beatitudo‹ und ›aeternitas‹ ziehen, die ihren berühmtesten Niederschlag im Scholium zur Propositio 23 im fünften Buch der *Ethica* gefunden hat: »[S]entimus experimurque nos aeternos esse.« (»[W]ir fühlen und erfahren, daß wir ewig sind.«)

81 Proust 1927, 179.

keine bloße Wiederholung, sondern Offenbarung des (als solchen) nie erlebten Vergangenen in seiner Vergänglichkeit.

Die prominente Stellung des Vergänglichkeit-Motivs führt uns zwangsläufig zum *Theologisch-politischen Fragment*, in dem Benjamins elegische Auffassung des Glücks ihre prägnanteste Formulierung findet: »Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt.« (GS II, 204) Im Laufe desselben Fragments wird dann das Glück als »Rhythmus« des ewig vergehenden Weltlichen bzw. der messianischen Natur bestimmt. Der enge Zusammenhang zwischen Glück und »Vergängnis« könnte nicht deutlicher ausgedrückt werden. Nur aufgrund dieses Zusammenhanges wird die Idee einer elegischen Glücksgestalt vollkommen verständlich. Dass dieser Gedanke für Benjamin eine wichtige Rolle spielt, erhellt nicht zuletzt daraus, dass er fast zwanzig Jahre später auf ihn zurückgreift, und zwar in der zweiten These *Über den Begriff der Geschichte*:

Das Bild von Glück, das wir hegen, [ist] durch und durch von der Zeit tingiert [...], in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns einmal verwiesen hat. (GS I, 693)

Diese überraschende Engführung von Glück und Vergänglichkeit erlaubt uns, vor dem Horizont der oben zitierten Zeile aus dem *Theologisch-politischen Fragment* (»Im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang« [Hervorheb. S.M.]), das Glück als jene Stimmung zu benennen, in der der Mensch sich mit der sonst beängstigenden Vergänglichkeit endlich versöhnen kann.⁸² Am vollkommensten erweist sich das Glück im Eingedenken, weil in ihm die Vergängnis gerettet wird. Das, was vergegenwärtigt wird, ist nämlich das Noch-einmal-*Vergehen* des gelebten Augenblicks mit seinen verpassten Potenzialitäten. Daraus ließe sich eine weitere, für unsere Arbeit ausschlaggebende Definition ableiten: *Eingedenken lautet der Name der vollendeten Gegebenheitsweise der Vergängnis als solcher*. So lässt sich der zunächst rätselhaft anmutende Zusammenhang von ungewolltem Eingedenken und Glück erhellen. In *Le Temps retrouvé* findet man etliche Bestätigungen dieser Deutung. In der *mémoire involontaire* geht es nach Proust weder um die Gegenwart noch um die Vergangenheit, sondern um ein Drittes, um ihre Konstellation, in der wir »un peu de temps à l'état pur« festhalten können. Das Glück fällt mit dieser Erfahrung der reinen Zeit *qua* absoluter Vergängnis zusammen. Auf diesem Hintergrund lässt sich auch ein fulminanter Aphorismus aus *Einbahnstraße* besser deuten:

⁸² Auf eine ähnliche Haltung scheinen auch Freuds Überlegungen zur Vergänglichkeit hinauszulaufen: »Ich erklärte es für unverständlich, wie der Gedanke an die Vergänglichkeit des Schönen uns die Freude an demselben trüben sollte.« (Freud 1916, 225)

Glücklich sein heißt ohne Schrecken seiner selbst innerwerden können. (GS IV, 113)

Der Schrecken, der das Subjekt in seiner Selbstreflexion überkommen kann, rührt aus dem Bewusstsein der Vergänglichkeit, des unaufhalt-samen Ablaufs der Zeit. Wenn man von Kants transzendentaler Ästhetik ausgeht, heißt »seiner selbst innerwerden« übrigens nichts anderes, als die reine Anschauungsform der Zeit festzustellen, die den »inneren Sinn« ausmacht. Die Entdeckung der eigenen Zeitlichkeit bringt die unheimliche Offenbarung der eigenen Vergänglichkeit, d.h. der eigenen unumstößlichen Sterblichkeit mit sich. Nur wenn die Zeitlichkeit nicht als bedrohliches Hindernis bzw. als Verhängnis, sondern als zu erkundender Spielraum erlebt wird, dessen Rhythmus Vergängnis heißt, nur dann wird man glücklich sein.

Die von Benjamin an mehreren Stellen evozierte Dialektik des Glücks kennt zwar keine Synthese, doch immerhin eine fruchtbare intensive Steigerung, wie wir in der zweiten Fassung seiner autobiographischen Skizze *Agésilas Santander* (1933) beobachten können. Der neue Engel, dem in diesem Text eine wesentliche Rolle in seiner ständigen Präsenz als alter ego zugeschrieben wird, »will das Glück: den Widerstreit, in dem die Verzückung des Einmaligen, Neuen, noch Ungelebten mit jener Seligkeit des Nocheinmal, des Wiederhabens, des Gelebten liegt«. (GS VI, 523) Aufgrund des bisher Ausgeführten wird man in diesen Zeilen eine prägnante Beschreibung des ungewollten Eingedenkens deutlich erkennen.

Es sei schließlich daran erinnert, dass die Erkenntnis des »Echten« in der Vorrede zum Trauerspielbuch eine ähnliche Verschmelzung von Einmaligem und »Nocheinmal« aufweist:

Das Echte – jenes Ursprungssiegel in den Phänomenen – ist Gegenstand der Entdeckung, einer Entdeckung, die in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet. (GS I, 227)

Auch in diesem Falle verschränken sich »erstes Mal« und »noch einmal« auf fruchtbare Weise: »das Moment der Einmaligkeit und der Wiederholung [...] bedingen« einander (936). Nun kann man in der *Recherche* die literarische Einlösung dieser höchst anspruchsvollen philosophischen Forderung erblicken. Auf einen Begriff zurückgreifend, den Benjamin in einem anderen Kontext zur Sprache gebracht hat, ließe sich Prousts Meisterwerk als die »Realisierung« des Eingedenkens darstellen. So liest man in der Kurzprosa »Gut schreiben«:⁸³

⁸³ Am 16. Februar 1934 wurde dieses Stück, als einziges der *Kleinen Kunst-Stücke*, unter dem Titel »Der gute Schriftsteller« in der Schweizerischen Zeitschrift *Der öffentliche Dienst* veröffentlicht (GS IV, 429).

Der gute Schriftsteller sagt nicht mehr als er denkt. Und darauf kommt viel an. Das Sagen ist nämlich nicht nur der Ausdruck sondern die Realisierung des Denkens. So ist das Gehen nicht nur der Ausdruck des Wunsches, ein Ziel zu erreichen, sondern seine Realisierung. Von welcher Art aber die Realisierung ist: ob sie dem Ziel präzise gerecht wird oder sich geil und unscharf an den Wunsch verliert – das hängt vom Training dessen ab, der unterwegs ist. (GS IV, 435)

Wie die letzten Seiten von der *Recherche* deutlich zeigen, ging es Proust nicht bloß darum, seinen Erinnerungen einen angemessenen Ausdruck zu verleihen, sondern vielmehr darum, die Potenz der *mémoire involontaire* zu befreien und sprachlich zu *realisieren*.

4. Das Zitat als sprachlicher Schauplatz des Eingedenkens im *Kraus*-Essay

Polares Denken und Sprechen korrigiert alle Irrtümer der Einseitigkeit durch die lebendigste Gegenseitigkeit.

(Salomo Friedlaender)

Auch wenn der Begriff ›Eingedenken‹ in Benjamins Schriften über Kraus nicht verwendet wird, erweist sich die Annahme als gerechtfertigt, gerade in diesem Ausdruck lasse sich der Fluchtpunkt ausfindig machen, auf den letzten Endes Benjamins kritische Perspektive hinausläuft. Einen ersten Beleg für diese Annahme bietet die bislang einzige ausführliche deutschsprachige Monographie über den *Kraus*-Essay.¹ In *Ursprung ist das Ziel. Walter Benjamin über Karl Kraus* (2003) greift Christian Schulte das Konzept ›Eingedenken‹ gerade an den Stellen auf, wo es gilt, besonders verwickelten und dunklen Gedanken bzw. Bildern gerecht zu werden.² Wenn der Fluchtpunkt derjenige Punkt in der Perspektive ist, »in dem sich die in die Raumentiefe laufenden Parallelen zu schneiden scheinen«,³ so lässt sich die Idee des Eingedenkens als jener Ort bezeichnen, an dem die im *Kraus*-Essay zentralen Themen von Name, Ursprung, Zitat und Eros eine »innigste[] Verschränkung« (GS II, 1102) eingehen. So fällt den folgenden Seiten die Aufgabe zu, Benjamins Schriften über Kraus – besonders das

1 Auf die »merkwürdig marginale Rolle« des *Kraus*-Aufsatzes innerhalb der Benjamin-Rezeption hatte Sigrid Weigel – in einer Fußnote zu ihrer Untersuchung über den »Zusammenhang von Eros und Sprache« bei Benjamin – schon 1997 hingewiesen (S. 260).

2 So beruft sich Schulte zunächst auf das Eingedenken, um die »einzig angemessene Haltung den Toten gegenüber« (Schulte 2003, 69) zu bezeichnen; dann um den gegenwärtigen Augenblick der Kritik (ebd., 115) als einen erlösenden zu charakterisieren; schließlich um Benjamins Auffassung des Glücks als »eine rückwärtsgewandte Utopie« darzulegen (ebd., 127f.).

3 Schlagwort ›Fluchtpunkt‹ in: *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache* (<http://www.dwds.de>; Zugriff am 4. September 2012).

Stück »Kriegerdenkmal« aus der *Einbahnstraße* (1928) und den längeren Essay *Karl Kraus* (1931) – auf diesen Fluchtpunkt hinzudeuten.⁴

4.1. Ein lauschendes Denkmal: Kraus als monumentale Gestalt

Kraus' Porträt in der *Einbahnstraße* (GS IV, 121)⁵ steht von vornherein im Zeichen einer eingedenkenden Würdigung des damals noch lebenden und schaffenden Satirikers. Das geht schon aus dem merkwürdig verewigend-feierlichen Titel hervor – übrigens das einzige ›Denkmal‹ in der ganzen *Einbahnstraße* –, der wohl auch als ›Denk mal!‹ gelesen werden soll.⁶ Kraus wird hier zwar als ein tanzender Krieger geschildert, dennoch stellt sich sogleich heraus, dieser unbändige Kämpfer bemühe sich um einen schon verlorenen Krieg. Denn schließlich führt er seinen »Kriegstanz vor dem Grabgewölbe der deutschen Sprache«⁷ auf und verteidigt nichts anderes als ein »verlassene[s] Grabmonument«, eine »Gruft«. Dadurch wird gewissermaßen der noch lebende und rasende Krieger selber zu einem Denkmal: Mit einem höchst verblüffenden Gestus nimmt Benjamin »die Ehren seines Todes« vorweg, indem er prophezeit, sie werden »unermeßlich« sein, überhaupt »die letzten [...], die vergeben werden«.

Kraus' grandiose Unzeitgemäßheit wird mehrfach betont: einerseits durch den wiederholten Einsatz von auf die Vergangenheit hinweisenden Adjektiven (uralt, alt, abgeschieden, archaisch), andererseits durch die Herstellung einer engen Verbindung zu mythischen Figuren und zu Geistern, die aus dem Reich der Toten auftauchen. Besonders der Zusammenhang mit der mythischen Welt wirft ein zweideutiges Licht auf dieses imponierende lebende Denkmal:

4 Wie Scholem bezeugt, begann sich Benjamin schon 1916 »unter dem Einfluß der grenzenlosen Begeisterung von Werner Kraft« (Scholem 1975, 105) für Kraus zu interessieren: »In unserer Schweizer Zeit lasen wir schon fast regelmäßig *Die Fackel* von Karl Kraus« (ebd.). Was Benjamin und Scholem an Kraus vor allem begeistert haben mag, war seine engagierte Kriegsgegnerschaft. Im April 1920 hatte Benjamin in Wien einer Kraus-Lesung beigewohnt (vgl. GB II, 85). Im Dezember desselben Jahres urteilt er, Kraus sei nun »ganz auf dem Weg zum großen Politiker« (GB II, 120).

5 Dieses Prosastück wurde bereits im April 1926 in Paris niedergeschrieben (vgl. GB III, 151) und 1928 im Märzheft des Programms der Münchner Kammerspiele im Schauspielhaus separat abgedruckt. Darüber vgl. auch Scholem 1975, 176.

6 »Das ›Denkmal‹ für den zu Lebzeiten schon verewigten Krieger soll zum ›Denk mal!‹ für die Lebenden, die Leser werden.« (Fürnkäs 1988, 255)

7 Der besseren Lesbarkeit halber habe ich darauf verzichtet, jedes Mal die Seite des jeweiligen Zitats aus dem »Kriegerdenkmal« anzugeben, da das Stück eine einzige Seite in Anspruch nimmt, und zwar: GS IV, 121.

Hier steht, der aus dem Tränenmeere seiner Mitwelt schöpft wie eine Danaïde, und dem der Fels, der seine Feinde begraben soll, aus den Händen rollt wie dem Sisyphos.

Nicht nur rollt ihm der Fels, »der seine Feinde begraben soll, aus den Händen«, sondern es scheinen keine Feinde mehr da zu sein. Deswegen ist sein Kampf so hoffnungslos und sein Posten schon verloren, wie Benjamin mit einer impliziten Kritik an Adolf Loos' Darstellung von Kraus behauptet.⁸ Deswegen tritt Kraus als »Beschließer ihrer [i.e. der Sprache] Gruft« auf. Die den Text kennzeichnende Grabsemantik sowie die wiederholten Bezüge auf eine unvordenkliche, geradezu »chthonische[]« Urvergangenheit vermitteln einen deutlichen Eindruck von Starrheit. Kraus erscheint als »ein chinesisches Idol«, das in einer ungeschichtlichen Treue zu einer schon längst toten Gewalt seine unfehlbaren Urteile fällt: »[K]einer, der die Wege des Lebens geht, stieß auf ihn«. Diese tiefe, scheinbar unüberbrückbare Distanz zu Kraus findet ihren Niederschlag in der starken Betonung der Ehre als einzig angemessenem Affekt, den man Kraus gegenüber empfinden dürfe. Im Akt des Ehrens geht bekanntlich eine doppelte Bewegung vor sich, in der das anfängliche Moment der Anerkennung bzw. der Hochachtung von einem scheuenden Sich-Abwenden bzw. einem ehrfürchtigen Meiden und Sich-Fernhalten gefolgt wird. Diese Ambivalenz wird dann im *Kraus*-Essay ihre angemessene geschichtsphilosophische Begründung finden (s.u.). Ehrwürdig ist der Krieger Karl Kraus vor allem deswegen, weil er permanent der von der Presse vergewaltigten, verwüsteten, geradezu vernichteten deutschen Sprache eingedenk bleibt. Nicht nur dies: Wie ein »Zauberpriester« lauscht er den Worten, die ihm diese »abgeschiedene Sprache [...] eingibt«. Er ist imstande, »das Raunen aus einer chthonischen Tiefe der Sprache« zu vernehmen.⁹ Verfolgt man diese Spur, so zeichnet sich tatsächlich eine tief im Eingedenken beheimatete Haltung vor, die Kraus selbst im Gedicht »Bekanntnis« nahelegt, aus dem das einzige Zitat

⁸ 1913 hatte Adolf Loos eine kurze Würdigung mit dem Titel »Karl Kraus« verfasst, die 1931 in seine Sammlung *Trotzdem* (auf die sich Benjamin in seinem *Kraus*-Essay häufig bezieht) aufgenommen wurde: »Er steht an der Schwelle einer neuen Zeit und weist der Menschheit, die sich von Gott und der Natur weit, weit entfernt hat, den Weg. Den Kopf in den Sternen, die Füße auf der Erde, schreitet er, das Herz in Qual über der Menschheit jammer. Und ruft. Er fürchtet den Weltuntergang. Aber, da er nicht schweigt, weiß ich, daß er die Hoffnung nicht aufgegeben hat. Und er wird weiter rufen und seine Stimme wird durch die kommenden Jahrhunderte dringen, bis sie gehört wird. Und die Menschheit wird einmal Karl Kraus ihr Leben zu danken haben.« (Loos 1931, 132) Benjamin war mit dieser Deutung keineswegs einverstanden. Das belegt eindeutig eine Stelle aus dem *Kraus*-Essay (GS II, 348), wo er die erste Behauptung Loos' zitiert, um sie aufs strengste zurückzuweisen.

⁹ So liest man in einem vorbereitenden Schema zum Essay: »Hüter der sprachlichen Tradition« (GS II, 1088).

in diesem Benjaminschen Denkbild stammt: Einem »Epigonen, [der] in dem alten Haus der Sprache wohn[t]«¹⁰ wird jedes lebendige Verhältnis, jede Kommunikation mit seinen Zeitgenossen problematisch, wenn nicht schlicht unzugänglich.

Sofern sich im Eingedenken den Fluchtpunkt der Kraus-Lektüre Benjamins finden lässt, ist das Eingedenken hier als Treue zum unfehlbaren Mandat der Sprache näher zu bestimmen. Diese blinde Treue – nach einem denkwürdigen Bild Benjamins ist ja Kraus »der blindeste Passagier« (GS II, 1112) auf dem allegorischen Schiff »Die Armut«¹¹ – prägt die ganze Physiognomie von Kraus und hat folglich leiblichen Charakter. Der *terminus technicus* »Mandat«, der schon im *Wahlverwandtschaften*-Essay polemisch gegen die Georgesche Vorstellung des Dichters eingesetzt wurde (GS I, 158f.), weist auf die dämonische Sphäre des Rechts hin,¹² die nicht von ungefähr im Mittelpunkt jenes »Gegenstück[s] zum Kriegerdenkmal« (GB III, 421) steht, das Benjamin im Dezember 1928 in der holländischen Revue *i 10* unter dem Titel *Karl Kraus* veröffentlichte (GS II, 624).¹³ Nicht nur ereigne sich in Kraus »der großartigste Durchbruch des halachischen Schrifttums mitten durch das Massiv der deutschen Sprache« (ebd.),¹⁴ man

10 Im Heft 443–444 der *Fackel* vom 16. November 1916 erstmals erschienen. Vollständig lautet das Gedicht wie folgt: »Ich bin nur einer von den Epigonen, / die in dem alten Haus der Sprache wohnen. / Doch hab' ich drin mein eigenes Erleben, / ich breche aus und ich zerstöre Theben. / Komm' ich auch nach den alten Meistern, später, / so räch' ich blutig das Geschick der Väter. / Von Rache sprech' ich, will die Sprache rächen / an allen jenen, die die Sprache sprechen. / Bin Epigone, Ahnenwerthes Ahner. / Ihr aber seid die kundigen Thebaner!«

11 Von Benjamins Perspektive aus erscheinen nämlich Kraus, Paul Scheerbarth, Paul Klee, Adolf Loos, Bertolt Brecht, Salomo Friedlaender und Joachim Ringelnatz als eine »Mannschaft« von »Auswanderer[n] aus dem Europa des Humanismus«, die ihr Schiff in Richtung auf »das gelobte Land der Menschenfresserei« steuern. Der Schiff heißt »Die Armut« und wir wissen, »daß auf diesem Schiff Karl Kraus der blindeste Passagier ist« (1112).

12 Vgl. Schlagwort »Mandat« im *Deutschen Wörterbuch der deutschen Sprache*: »Auftrag, auf Wahl beruhendes Amt eines Abgeordneten, Vollmacht, durch einen fremden Staat verwaltetes Gebiet; im 14. Jh. in die Kanzlei- und Rechtssprache entlehnt aus lat. *mandātum* ›Auftrag, Befehl, dem substantivierten Part. Perf. von lat. *mandāre* übergeben, anvertrauen, überlassen« (Kompositum zu lat. *manus* ›Hand« und *dare* ›geben«, eigentl. ›in die Hand geben‹).« (<http://www.dwds.de>; Zugriff am 5. September 2012).

13 Im Brief an Scholem vom 30. Oktober 1928 kündigt Benjamin an: »Eine neue Kraus-Notiz, Gegenstück zum Kriegerdenkmal, ein Versuch, seine jüdische Physiognomie zu zeichnen, befindet sich seit längerer Zeit unter meinen Nachträgen zur ›Einbahnstraße‹« (GB III, 421). Allerdings lässt sich diese »Kraus-Notiz« in der von Benjamin angelegten Nachtragsliste zur *Einbahnstraße* nicht finden (vgl. WuN 8, 81).

14 Damit wird implizit ein Zusammenhang zu Kafka hergestellt: Vertritt Kraus die halachische Überlieferung, so sieht Benjamin in Kafka die eigentümliche Fortsetzung der Aggada (GS II, 420, 679). Demnach erscheinen Kraus und Kafka als die sich ergänzenden Pole der jüdischen Überlieferung. Im Gegensatz zu der von Manfred Voigts vertretenen Meinung (2000, 838f.) behauptet Benjamin nirgends, dass »die Halacha, das gesetzliche Schrifttum der Juden, *ausnahmslos alles*« (ebd.) umfaßt, denn er war sich des Unterschiedes sowie der unauflöselichen Verbindung von Halacha und Aggada vollkommen bewußt, nicht zuletzt

solle außerdem erkennen, »daß mit Notwendigkeit alles, ausnahmslos Alles, Sprache und Sache, für ihn sich in der Sphäre des Rechtes abspielt« (ebd.). Kraus wurde von der Sprache »zur Rache« (121) aufgerufen: »[E]r kann nicht irren. Unfehlbar sind ihre Mandate« (ebd.). So wird in jedem von Kraus ausgesprochenen oder geschriebenen Satz eine ungeheuerliche Anklage vernehmbar, die auf der Gerechtigkeit der Sprache beruht und ihre Verwüstung durch die Presse bloßlegt.

4.2. Kraus als ›neuer Engel‹: Aktualität als Kraftfeld

Die im »Kriegerdenkmal« angedeuteten Motive nimmt Benjamin im *Kraus*-Essay wieder auf,¹⁵ indem er sie in ein großartiges Triptychon einbaut.¹⁶ Bekanntlich greift Benjamin in dieser Schrift auf Motive aus seinem Frühwerk zurück,¹⁷ um sie einer Revision im Sinne einer »materialistischen Betrachtung« (GB IV, 18) der Geschichte zu unterziehen. Insofern kommt der 1924 angefangene »Umschmelzungsprozeß« in seinem Denken zu einem Kulminationspunkt, »als Benjamin in diesem Text erstmals Karl Marx zitiert«.¹⁸ Analog zum *Proust*-Aufsatz handelt es sich hier weder um eine

aufgrund seiner Kenntnis von Bialiks Aufsatz (1917), den Scholem für die Zeitschrift *Der Jude* 1919 übersetzt hatte (s. unten Kapitel 6.3).

- 15 An diesem Essay hatte Benjamin, wie er im Februar 1931 an Scholem berichtet, »außerordentlich lange, nahezu ein Jahr und den letzten Monat unter völliger Beiseitesetzung sämtlicher persönlicher und materieller Verpflichtungen gearbeitet« (GB IV, 11), und zwar ab Ende März 1930 (vgl. Brief an Adorno vom 29. März 1930; GB III, 514). Da die geplante Veröffentlichung eines Sammelbandes mit verschiedenen Essays – darunter auch *Karl Kraus* – bei Rowohlt nicht zur Verwirklichung kam, wurde der Aufsatz schließlich in vier Folgen in der *Frankfurter Zeitung* abgedruckt (am 10., 14., 17. und 18. März 1931). Diese Aufteilung, die keineswegs der von Benjamin vorgesehenen entsprach, wurde willkürlich von der Redaktion vorgenommen. Auf zwei Handexemplaren (von den Herausgebern als ›Typoskript T‹ und ›Niederschrift M‹ gekennzeichnet) finden sich zahlreiche Korrekturen und einige bemerkenswerte Einschübe aus Benjaminscher Hand, die in den »Lesarten« (GS II, 1117–1127) vermerkt sind.
- 16 Im Jahr 2003 musste Christian Schulte feststellen: »Selbst die längst ausufernde Benjamin-Forschung hat nur wenig zur Erhellung der Kraus-Rezeption Benjamins beigetragen« (12). Was das letzte Jahrzehnt angeht, sind keine neuen Monographien zum Thema zu verzeichnen, lediglich einige Artikel, auf die ich mich in diesem Kapitel beziehen werde: Alexander Honolds informativer Beitrag zum *Kraus*-Essay im *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 522–539) sowie ein Kapitel aus seinem Buch *Der Leser Walter Benjamin* (2000b, 207ff.), Sigrid Weigels Ausführungen über Säkularisierung (2008, 27ff.) und Bernd Wittes kritische Überlegungen im Sammelband *Walter Benjamin und das Wiener Judentum zwischen 1900 und 1938* (2009, 15–40). Zudem muss die Monographie über Kraus von Maurizio Cau (2008) erwähnt werden, die in vielerlei Hinsicht Benjamins Deutung philologisch belegt.
- 17 Benjamin an Scholem (Februar 1931): »Es werden da [i. e. im *Kraus*-Essay; S. M.] allerhand Stichworte aus einer Zeit vor Dir auftauchen, die man weiß Gott vielleicht schon unsere ›Jugend‹ nennen kann« (GB IV, 11).
- 18 Schulte 2003, 31.

Werkanalyse noch um eine biographische Darstellung, sondern um »eine intellektuelle Physiognomik des Porträtierten«. ¹⁹ Auch die Gliederung in drei Teilen nimmt eine Struktur wieder auf, auf der schon die Aufsätze über die *Wahlverwandtschaften* und über Proust beruhten. ²⁰ Wichtig ist auch der Zusammenhang mit der Passagenarbeit. Im Brief an Alfred Cohn vom März 1928 erzählt Benjamin von einem Auftritt Kraus' in Berlin:

Gestern abend las Kraus als viertes und letztes in der Reihe seiner Offenbach-Vorlesungen das ›Pariser Leben‹. Es war die erste Operettenvorlesung, die ich von ihm hörte und ich will Dir hier von dem Eindruck, den sie mir machte, um so weniger schreiben, als sie gerade jetzt *eine ganze Ideenmasse* – Du weißt aus welchem Bereich – in Bewegung setzte, so daß ich Mühe habe, über meine Gedanken den Überblick zu behalten. (GB III, 358; Hervorheb. S.M.)

Was sich hinter der »Ideenmasse« verbirgt, ist nichts anderes als die Passagenarbeit. Die Annahme ist gerechtfertigt, dass gerade der anstrengende und lange Prozess der Entstehung des Essays über Kraus eine Rolle in der Unterbrechung der Arbeit an den *Pariser Passagen* gespielt hat.

In den folgenden Abschnitten werde ich versuchen, den *Kraus*-Aufsatz von meinem thematischen Leitfaden aus zu deuten: Wie verhalten sich »Allmensch«, resp. »Dämon« und »Unmensch« zur Aktualität bzw. zur Vergangenheit – besonders zu jener eigentümlichen Erfahrung mit der Vergangenheit, die im Eingedenken vor sich geht? Wie sehr diese Frage als ein Leitmotiv des ganzen Essays gelten kann, erhellt schon daraus, dass Kraus' Hauptanliegen in einer akribischen Auseinandersetzung mit der Presse bestand. Zu seinen Tugenden zählt Benjamin die »Geistesgegenwart« (GS II, 339), die bei Kraus wörtlich auch als *dämonische* Gegenwart des Geistes verstanden werden kann. Im Journalismus sieht Kraus den Triumph der »Phrase« als »der sprachliche Ausdruck der Willkür [...], mit der die *Aktualität* [...] sich zur Herrschaft über die Dinge aufwirft« (335; Hervorhebungen S.M.). *Die Fackel* ist der Schauplatz, wo die Willkürlichkeit und die »*Unechtheit*« (336) der journalistischen Aktualität detailliert und mit einem »biblischen Pathos« (337) bloßgelegt werden. »Die Entlarvung des Unechten« (336) führt zu einem *polaren*

¹⁹ Honold, in Lindner 2006, 529.

²⁰ »Mit der Abfolge der Titel von Allmensch, Dämon und Unmensch [...] beabsichtigt Benjamin die Darstellung einer dialektischen Bewegung, in der ›sein Zwischen- oder Untermenschliches [...] von einem wahrhaft Unmenschlichen überwunden‹ wird.« (Weigel 1997, 165) »The three subsections of the essay [...] can also be interpreted as experiments with schematised reactions to myth; and, indeed, to the totality of historical existence« (Thornhill 1996, 18f.). Nach Fürnkäs stelle schließlich der Essay »eine andere *Dialektik der Aufklärung* in drei Aufzügen« dar (1988, 263). Die Dialektik zwischen Allmensch (i. e. Aufklärung) und Dämon (i. e. Mythos) schlage nicht, wie bei Adorno und Horkheimer, in die kritische Selbstreflexion der Vernunft um, sondern in den realen Humanismus des Unmenschlichen.

Verständnis von Aktualität, das am Ende des ersten Abschnittes des Essays auf anschauliche Weise angedeutet wird. Hier wird Kraus im Bild eines schreienden Boten vorgestellt:

Den *immer gleichen* Sensationen, mit denen die Tagespresse ihrem Publikum dient, stellt er die *ewig neue* ›Zeitung‹ gegenüber, die von der Geschichte der Schöpfung zu melden ist: die *ewig neue*, die unausgesetzte Klage. (345; Hervorheb. S.M.)

Was Benjamin mit ›Aktualität‹ meint, lässt sich demnach als ein polares Verhältnis beschreiben, in dem das immer Gleiche und das ewig Neue die Gegenwart als dynamisches, von vielfachen Spannungen durchzogenes Kraftfeld bestimmen. Mit einem dialektischen Kunstgriff weist Benjamin einerseits das von der Presse täglich verkündete Neueste – in der heutigen Umgangssprache: die ›News‹ – als unaufhörliche, ihr wahres Gesicht vertuschende Wiederholung derselben Phrase auf, andererseits wird die von Kraus verlaublich permanente Klage bzw. Anklage mit jeder neuen Nummer der *Fackel* wiederholt – als das eigentlich Neue! Dabei fällt die Aktualität keineswegs einseitig mit den ›News‹ bzw. mit dem angeblich ›Neuen‹ zusammen, sondern wird als ein komplexes Phänomen aufgedeckt, als Kräftespiel, in dem die Bedeutung dessen, was jetzt bzw. heute geschieht, entschieden wird.

Bereits 1922 hatte Benjamin in der unveröffentlicht gebliebenen *Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus* auf den Unterschied zwischen Aktuellem und Neuem nachdrücklich hingewiesen: Jede Zeitschrift solle sich an dasjenige halten, »was als wahrhaft Aktuelles unter der unfruchtbaren Oberfläche jenes Neuen oder Neuesten sich gestaltet, dessen Ausbeutung sie den Zeitungen überlassen soll« (GS II, 241f.).²¹ So forderte Benjamin damals von der angekündigten Zeitschrift nicht weniger als »Sinn für wahre Aktualität« (244). Dass Benjamins Projekt und damit seine Auffassung von Aktualität sich an das Vorbild der *Fackel* anlehnten, geht nicht zuletzt daraus hervor, dass dieselbe »talmudische«, eigentlich im Midrasch stehende Legende über die vor Gott singende und rasch

21 Über die Entstehungsgeschichte der »Ankündigung« vgl. die Anmerkungen der Herausgeber (GS II, 981ff.), sowie Uwe Steiners Artikel im *Benjamin-Handbuch* (in Linder 2006, 301–311). Den Gedanken an eine eigene Zeitschrift trug Benjamin schon lange mit sich herum, »genau seitdem ich im Juli 1914 mit Fritz Heinle zusammen den Plan einer Zeitschrift ernsthaft gefaßt hatte« (Brief an Scholem vom 4. August 1921, GB II, 178). Gerade in die Zeit der Arbeit am *Kraus*-Essay fällt das Projekt für eine neue Zeitschrift, das Benjamin zusammen mit Bertolt Brecht entwarf: Sie sollte den Titel *Krisis und Kritik* tragen. In diesem Falle aber »trat Benjamin in dem Augenblick zurück, da er die ersten Beiträge – Aufsätze von Bernard von Brentano, Alfred Kurella und Georgi W. Plechanow – kennengelernt hatte« (die Herausgeber, in GS II, 996f.), wie sein Brief an Brecht vom 5. Februar 1931 belegt (GB IV, 14ff.).

dahinschwindende Engelschar sowohl in der *Ankündigung* (246) als auch im *Kraus*-Essay (367) an ähnlicher Stelle, und zwar jeweils am Schluss, verwendet wird.²² Offensichtlich beruft sich Benjamin auf diese Legende, um seine Idee von wahrer Aktualität bildlich zum Ausdruck zu bringen, wenngleich in zwei verschiedenen Zusammenhängen.

Geht man von einer polaren Auffassung von Aktualität aus, so könnte man die »wahre Aktualität« als jene Bewegung innerhalb der Gegenwart bezeichnen, die das immer Gleiche der Presse bzw. der Medien streng kritisiert, um nach dem ewig Neuen zu streben. Sowohl die 1921–22 geplante Zeitschrift – »Angelus Novus« – als auch das Kraus-Bild im Essay nehmen die Züge des neuen Engels an:²³ In beiden Fällen geht es schließlich darum, mit ephemerer Geste²⁴ die Stimme zu erheben, um dann »in Nichts zu vergehen« (246 und 367). Gerade diese letzte Formel mit ihrem starken Akzent auf die Vergänglichkeit gibt einen klaren Hinweis auf die Bedeutung des von Benjamin – mit Kraus – anvisierten »ewig Neuen«. Ewig neu ist letzten Endes jene »Vergängnis« (204), auf der die Messianität der Natur beruht, wie man dem *Theologisch-politischen Fragment* entnehmen kann: »Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis« (ebd.).²⁵ Demzufolge lässt sich die resolute Betonung des In-Nichts-Vergehens durch die talmudische Legende als impliziter messianischer Index deuten.²⁶ Die wahre Aktualität läuft messianisch auf eine Befreiung von der ewigen Wiederkehr der journalistischen Phrase hinaus. An Karl Kraus lässt sich dieser Vorgang exemplarisch aufweisen, indem Benjamin auf Theoreme seiner frühen Sprachphilosophie zurückgreift.

22 Auch in seinem esoterischen Selbstporträt *Agesilaus Santander* (1933) beruft sich Benjamin auf diese Legende (GS VI, 521 u. 522). Über den eigentlichen Ursprung dieser Legende und ihre zwei Fassungen vgl. Mosès 1992 (201ff.) und Voigts 2000 (841f.), der u. a. bemerkt: »Woher Benjamin diese Legende kennt, ist wohl kaum mehr festzustellen, aber es ist auffällig, daß Scholem sie nirgends korrigiert, obwohl er den *Midrasch Genesis Rabba* natürlich kannte« (ebd., 842).

23 Für eine Rekonstruktion des Motivs des Engels bei Benjamin vgl. Scholem 1983, 35ff.

24 Betont Benjamin 1922 »das Ephemere dieser Zeitschrift« (II, 246), so schreibt er 1931: »[D]ieser schnell verfliegenden Stimme ist das ephemere Werk von Kraus nachgebildet« (367).

25 Über den Stellenwert des Vergängnis-Motivs in Benjamins Denken vgl. oben Kapitel 3.7.

26 Ein anders gefärbtes messianisches Licht fällt auch auf den Engel der Geschichte in der neunten These *Über den Begriff der Geschichte*, der bekanntlich danach trachtet, »die Toten [zu] wecken und das Zerschlagene zusammen[zufügen]« (GS I, 697).

4.3. Die dämonischen Folgen des Glaubens an einen mythischen Ursprung

Vor der Folie des frühen Aufsatzes *Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen* (1916) – zutreffend als »die Schaltstelle in Benjamins gesamtem Werk«²⁷ bezeichnet – liest sich der Kraus-Essay wie eine weitere Ausführung, eine Vertiefung und eine kritische Verwendung der dort vorgelegten Thesen. Hatte Benjamin schon 1916 den »Sündenfall des Sprachgeistes« (GS II, 153) als Herabwürdigung der Sprache zum bloßen Mittel diagnostiziert, so verschärft sich diese Ansicht gut 15 Jahre später: Denn mit ihrem unermüdlichen Kampf gegen die Presse macht *Die Fackel* deutlich, dass die »Phrase« ein weit schlimmeres, geradezu teuflisches Stadium des Verfalles darstellt, das Benjamins frühe Sprachphilosophie ergänzt. In diesem neuen Stadium geht man nämlich über die Herabwürdigung der Sprache auf ein bloßes Mittel hinaus: Die Phrase ist instrumentalisierte Sprache, die eine verheerende Macht ausübt, indem sie Meinungen herstellt und damit »die Öffentlichkeit unfähig zum Richten« (335) macht.²⁸ Wie Kraus gezeigt hat, ist die Presse kein harmloser Bote mehr: »Sie ist kein Dienstmann [...], sie ist das Ereignis. Wieder ist uns das Instrument über den Kopf gewachsen.« (Ebd.; Zitat aus Kraus' Schrift *In dieser großen Zeit*) Noch verhängnisvoller als die »Mittelbarmachung der Sprache« (154) erweist sich also das Umschlagen des Mittels in einen Zweck, wie heutzutage u.a. die vollständige Angewiesenheit der Politik auf die Medien belegt.

Die einzig angemessene Haltung vor dieser alltäglichen, scheinbar unaufhaltsamen Schändung liegt nicht so sehr im Anklagen dieser Umstände als vielmehr im Schweigen, bzw. im paradoxen Gestus eines öffentlich ausposaunten Schweigens: »In dieser großen Zeit – schrieb Kraus im Dezember 1914 – [...] mögen Sie von mir kein eigenes Wort erwarten. [...] Wer etwas zu sagen hat, trete vor und schweige!« (338) An diesen Imperativ hat sich auch Benjamin während des Ersten Weltkriegs streng gehalten, wie sein Brief an Martin Buber vom 17. Juli 1916 am prägnantesten dokumentiert.²⁹ Um Kraus' Forderung in ihrer geschichtsphilosophischen Relevanz zu würdigen, erarbeitet Benjamin folgendes durchweg dialektisches Denkbild:

²⁷ Menninghaus 1980, 49.

²⁸ »Denn Meinung ist die falsche Subjektivität, die sich von der Person abheben, dem Warenlauf einverleiben läßt.« (343)

²⁹ GB I, 325–327.

Diese Bewandnis hat es mit allem, was Kraus schrieb: es ist ein gewendetes Schweigen, ein Schweigen, dem der Sturm der Ereignisse in seinen schwarzen Umhang fährt, ihn aufwirft und das grelle Futter nach außen kehrt. Der Fülle seiner Anlässe ungeachtet, scheint jeder einzelne überraschend mit der Plötzlichkeit eines Windstoßes auf ihn hereingebrochen. (338)

Wie der schwarze Umhang hat auch das Schweigen eine *grelle* Kehrseite. Bezeichnenderweise verweist das Adjektiv ›grell‹ ursprünglich auf die akustische Sphäre des zornigen Gebrülls, um erst später – vom 18. Jahrhundert an – auf Gesichtseindrücke übertragen zu werden: So verschränken sich in ihm das Visuelle und das Akustische mit einem denkwürdigen synästhetischen Effekt. Bei Kraus kann das Schweigen plötzlich in laute Zornausbrüche umschlagen, die dann ihren sprachlichen Niederschlag in der *Fackel* finden. Wenn aber die von Kraus veröffentlichten Texte nichts als ein »gewendetes Schweigen« darstellen, wie soll man das Letztere verstehen? Worum geht es eigentlich in seinem Schweigen? Unter den im Vorfeld des Essays aufgezeichneten »Paralipomena zum Kraus« stößt man auf einen hilfreichen Hinweis:

Seiner wichtigen Termini sind nicht viele an Zahl und ihre begriffliche Unverwendbarkeit kann aus den dreißig Jahrgängen der *Fackel*, die kein einziges wissenschaftliches oder philosophisches »Ergebnis« aufzuweisen haben, zur Genüge entnommen werden. (1098)

Demzufolge hätte Kraus, der schreiende Bote, im Grunde genommen gar nichts zu sagen bzw. mitzuteilen. Die Masse der von ihm eigenständig veröffentlichten, gelegentlich auch auf der Bühne vorgelesenen Schriften lässt sich ja nicht »begrifflich[]« verwenden, jedoch wäre es absurd, ihre tiefe ethische Relevanz bestreiten zu wollen. Mag sein »gewendetes Schweigen« jeden Versuch einer philosophischen Aufwertung zum Scheitern verurteilen, so verlangt es vielmehr als *Zeugnis* aufgenommen zu werden. Als »Allmensch«,³⁰ der mit seinen »Bürgertugenden« (365) die Ideale des Bildungshumanismus bzw. der Weimarer »Humanität« (363) verkörpert, zeugt Kraus von einer äußerst konsequent durchgeführten Verwerfung der Geschichte im Namen der Natur als Schöpfung bzw. im Namen der Kreatur.³¹ Nach einer Notiz aus den »Paralipomena« stellt sich ihm »das Menschenwürdige nicht als eine Bestimmung und eine Be-

³⁰ Dieser Ausdruck wurde ursprünglich von Dostojewski im Aufsatz *Die Judenfrage* verwendet, den Kraus in der *Fackel* vom Dezember 1915 abgedruckt hatte. Dazu Schulte: »Bei Dostojewski steht der Allmensch für den guten Einzelnen, dessen beispielhaftes Handeln ausschließlich von der Liebe zum Mitmenschen bestimmt ist.« (2003, 56)

³¹ Dazu bemerkt Beatrice Hanssen: »Despite appearances, Kraus's polemical work was in the thralls of a deep-rooted, melancholic longing for a paradisiac state of nature.« (1998, 116)

dingung der befreiten Natur sondern als Element der Natur schlechtweg, einer geschichtslosen archaischen Natur in ihrem ungebrochnen Ursein« dar (1101). Damit befinden wir uns im Umfeld des theoretischen Kerns des ganzen Essays: Mit ungeheurer Radikalität zeigt Benjamin, wie die allmenschliche Treue zu einer als ursprüngliche Natur hingestellten Schöpfung ständig der Gefahr ausgesetzt ist, dialektisch in eine zweideutige Dämonie umzuschlagen.

Schließlich wird im dritten Teil eine anders geartete, dynamische Auffassung des Ursprungs dargelegt, die ihn als zerstörend-erlösende Macht aufweist. Nicht von ungefähr bezeichnete der *Kraus*-Aufsatz für Benjamin »den Ort, wo ich stehe und nicht mitmache« (1093):³² Schildern die ersten zwei Teile (»Allmensch« und »Dämon«) die von ihm verworfenen Standpunkte, so profiliert sich im dritten Abschnitt (»Unmensch«) eine Perspektive, in der die sprachphilosophischen Theoreme seines Frühwerks mit einem materialistischen Ansatz in Einklang gebracht werden sollen.

Um Benjamins Konstruktion von dem »allmenschlichen Kredo« bei Kraus in ihren theologischen und geschichtsphilosophischen Implikationen zu vertiefen, erweist sich der Bezug zu Franz Rosenzweig als äußerst fruchtbar. Nach dem triadischen Schema, auf dem der *Stern der Erlösung* beruht, verweisen Schöpfung, Offenbarung und Erlösung jeweils auf drei verschiedene Konstellationen, die so resümiert werden können:

(a) In der Schöpfung als immerwährendem Grund der Dinge³³ wendet sich Gott an die Welt; das bestimmende Pronomen ist hier »Er«, das entsprechende Tempus die Vergangenheit und die charakteristische Form die Erzählung.

(b) In der Offenbarung als allerzeit erneuerter Geburt der Seele³⁴ wendet sich Gott an den Menschen; hier kommt den Personalpronomina »Ich-Du«, dem Tempus Gegenwart und der Form des Dialogs die entscheidende Rolle zu.

(c) In der Erlösung als ewiger Zukunft des Reichs³⁵ wendet sich schließlich der Mensch an die Welt. Im Vordergrund stehen hier das Pronomen

32 Hier stütze ich mich auf Christopher Thornhills Deutung: »The Kraus-essay is expressly intended as an immanent critique of the notion and vocabulary of ›Ursprung‹. [...] Kraus is employed as a critical model who both represents, and ultimately points the way out of, myth, demonism and the Klagesian quest for origin.« (1996, 12) Im *Kraus*-Essay finde man »a radicalisation of the theory of origin in Benjamin's thought and the transportation of the notion of origin into the later context of Benjamin's materialist-dialectical concerns« (ebd., 7).

33 Vgl. Rosenzweig 1921, 124–173.

34 Ebd., 174–228.

35 Ebd., 229–282.

»Wir«, das Tempus Zukunft und die Ausdrucksform des Chors bzw. des choralen Worts.

Zieht man dieses Schema bei der Lektüre des *Kraus*-Essays heran, so kommt man zum folgenden Schluss: Indem Kraus ständig der Schöpfung eingedenk bleibt und sie einseitig zum höchsten Kriterium erhebt, indem er als »Sachwalter der stummen Natur« (GS II, 1153) auftritt,³⁶ privilegiert er eine statische Urvergangenheit, die ihm allerdings einen Zugang zur Gegenwart und zur Zukunft erschwert, wenn nicht verschließt.³⁷ So wird *Die Fackel* in einer Notiz auch als »das Organ des ewigen Schöpfungstages« bezeichnet (1114). Somit kann es bei Kraus weder zu einer dialogischen noch zu einer choralen Beziehung zu seinen Mitmenschen kommen: Es bleiben nur die zwei gegensätzlichen Parteien seiner Verehrer und seiner Verächter. Aus dieser gewissermaßen ausgeweglosen Situation ergibt sich auch die Zentralität der »Kreatur« bei Kraus.

Der Umstand, dass Benjamin so nachdrücklich auf diesen Begriff hinweist, mag auch damit zusammenhängen, dass der Ausdruck damals Konjunktur genoss. Das belegt u. a. die Zeitschrift *Die Kreatur* (1926–29), die von Martin Buber, Joseph Wittig und Viktor von Weizsäcker herausgegeben wurde. Das erste Heft wird von einem programmatischen Vorwort eingeleitet, in dem man auf ähnliche Worte und Wendungen stößt, wie sie Benjamin im *Kraus*-Aufsatz verwenden wird:³⁸

Was uns drei Herausgeber verbündet, ist ein Ja zur Verbundenheit der geschöpflichen Welt, der *Welt als Kreatur*. Der unseren drei Lehr- und Dienstgemeinschaften gemeinsame *Glaube an den Ursprung* wird sinnlich präsent in der Gewißheit des eigenen Erschaffenseins und dem daraus wachsenden Leben mit allem Erschaffenen. Diese Zeitschrift will von der Welt – von allen Wesen, von allen Dingen, von allen Begebenheiten dieser gegenwärtigen Welt – so reden, daß ihre Geschöpflichkeit erkennbar wird. Sie will nicht Theologie treiben, eher,

³⁶ Die zitierte Wendung stammt aus Benjamins rätselhafter Parabel *Idee eines Mysteriums*, die ein erstes Zeugnis seiner Kafka-Lektüren darstellt und im November 1927 an Scholem geschickt wurde. Der ganze, das Stück eröffnende Satz lautet: »Die Geschichte darzustellen als einen Prozeß in welchem der Mensch zugleich als Sachwalter der stummen Natur Klage führt über die Schöpfung und das Ausbleiben des verheißenen Messias« (GS II, 1153; auch GB III, 303). Die Fixierung auf eine vorweltliche Urvergangenheit gehört zu den Zügen, die in Benjamins Deutung Kraus und Kafka gemeinsam waren. Der Letztere war übrigens auch ein aufmerksamer Leser der *Fackel*.

³⁷ Vgl. z. B. Kraus' Gedicht *Rückkehr in die Zeit* (*Die Fackel*, Nr. 508–513, April 1919), wo es u. a. heißt: »Mein Zeiger ist zurückgewendet, / nie ist Gewesenes mir vollendet, / und anders steh' ich in der Zeit. / In welche Zukunft ich auch schweife / und was ich immer erst ergreife, / es wird mir zur Vergangenheit«.

³⁸ Dass Benjamin über diese Zeitschrift bestens informiert war, geht nicht zuletzt daraus hervor, dass er das Stadtbild »Moskau« (GS IV, 316ff.) darin veröffentlicht hat: vgl. *Die Kreatur*, 2, 1927, S. 71–101.

in geistiger Demut, Kosmologie. Wenn sie *stets der Kreation eingedenk* bleibt, muß ihr jede Kreatur denkwürdig werden, der sie sich zuwendet.³⁹

Auch Kraus bleibt »stets der Kreation eingedenk« und hegt einen tiefen »Glaube[n] an den Ursprung« wie den von Buber, Wittig und von Weizsäcker ökumenisch hoch gepriesenen. Das führt aber zwangsläufig zu einer Vernachlässigung bzw. Verleugnung der Geschichte, eine Negierung, der Benjamin äußerst kritisch gegenüberstand, wie aus etlichen Formulierungen hervorgeht: Für den Allmenschen findet etwa »die Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht [...] keine heilsgeschichtliche Erfüllung, geschweige denn geschichtliche Überwindung« (GS II, 340); Kraus sind »die Schreckensjahre seines Lebens nicht Geschichte, sondern Natur« (341). Gerade aus dieser unverkennbaren »Naturverhaftung« (353) ergibt sich aber die Fragwürdigkeit der allmenschlichen Haltung und der Umschlag des wohlgesinnten Allmenschen in einen korrumpierten-korrumpierenden »Dämon«,⁴⁰

Dieser schillernde Begriff, der bei Benjamin mit der verwerflichen Sphäre des Mythos eng verbunden ist, lässt sich durch den Bezug auf eine Schrift Søren Kierkegaards erhellen, die Benjamin sowohl in seinem frühen Sprachaufsatz (153) als auch im *Kraus*-Essay (356) zitiert: die 1914 von Theodor Haecker ins Deutsche übersetzte *Kritik der Gegenwart*.⁴¹ Wenn das Hauptmerkmal des Dämons nach Benjamin die Zweideutigkeit⁴² ist, so lässt sich Kierkegaards Schrift als eine Genealogie der Zweideutigkeit im Zeitalter der leidenschaftslosen Reflexion lesen: »Zweideutigkeit im Dasein ist es, wenn die qualitative Disjunktion der Qualitäten geschwächt wird durch eine nagende Reflexion.«⁴³ Typisch für eine leidenschaftslose und reflektierende Zeit ist laut Kierkegaard die Tatsache, »daß sie die innerliche Wirklichkeit der Verhältnisse in einer Reflexionsspannung abmattet, die

³⁹ *Die Kreatur*, 1, 1926/27, S. 2 (Hervorhebungen S.M.).

⁴⁰ Kraus' »Naturverhaftung« sowie sein allmenschliches Credo werden von Benjamin durch ein längeres Zitat aus dem Vorwort zu *Bunte Steine* in Zusammenhang mit Adalbert Stifters »sanftem Gesetz« gebracht. Darüber vgl. eine schon 1918 entstandene Notiz zu Stifter (GS II, 608f.), in der Benjamin zeigt, wie bei diesem »sich gleichsam eine Rebellion und Verfinsterung der Natur ereignet welche ins höchste Grauensvolle, Dämonische umschlägt« (ebd.). Über die von Benjamin bei Stifter hervorgehobene »schnöde« Säkularisierung vgl. Weigel 2008 (27ff.).

⁴¹ Es handelt sich um einen Abschnitt aus Kierkegaards *Eine literarische Anzeige* (1846). Über die Kierkegaard-Rezeption bei den deutschsprachigen Intellektuellen in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vgl. Thornhill 1996 (40–53), der u.a. folgende These aufstellt: »Benjamin also tries, in the construct of Kraus, to link the fundamental negativity of Kierkegaardian gnostic thought to a context of historical action. Yet Benjamin's employment of Kierkegaardian categories consciously eschews both a Blochian celebration of the interior and an endorsement of positive social ontology.« (Ebd., 43)

⁴² Dazu vgl. im *Kraus*-Aufsatz die Seiten 346, 350, 353, 357 und 367.

⁴³ Kierkegaard 1846, 16.

Alles bestehen läßt, aber das ganze Dasein in eine Zweideutigkeit verwandelt hat: so daß alles in seiner Faktizität besteht, während dialektischer Betrug privatissime eine heimliche Lesart unterschiebt – daß es nicht bestehe«. ⁴⁴ Die allmähliche Entkräftung der qualitativen Differenzen würde demnach die Verhältnisse auf verheerende Weise beeinträchtigen, damit aber die für das Handeln erforderliche Orientierung unmöglich machen. In Kierkegaards Zeitdiagnose erscheint die dämonische Zweideutigkeit als das Heraustreten aus den lebendigen Verhältnissen:

Die Springfedern der Lebensverhältnisse, die nur in einer qualitativ trennenden Leidenschaft sind, was sie sind, verlieren ihre Elastizität. Die Fernheit des Verschiedenen von seinem Gegensatz im Qualitätsausdruck ist nicht mehr das Gesetz für das innerliche Verhalten zueinander. Die Innerlichkeit fehlt, und das Verhältnis ist insofern nicht da, oder das Verhältnis ist eine schlappe Kohäsion. [...] Das Verhältnis besteht wohl, aber es ermangelt der Spannkraft zur Sammlung in Innerlichkeit und zur Vereinigung in Einträchtigkeit. Die Verhältnisse äußern sich als daseiend und doch als abwesend, nicht in Fülle, eher in einer gewissen schläfrigen Unabgebrochenheit. ⁴⁵

Was Kierkegaard an dieser Stelle scharfsinnig beschreibt, ist eine ähnliche Pathologie wie die historische Krankheit nach der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* Nietzsches. Die problematische Lage des reflexiven, von dem Überschuss an Reflexion gelähmten Menschen ist dann ihrerseits zu einem beliebten Thema von mehr oder weniger klugen Reflexionen geworden: ein scheinbar teuflischer Zirkel, in dem der angebliche Gegengift, i. e. die Reflexion, zu einer weiteren Schwächung, d. h. zu einer Intensivierung des zu behandelnden Übels führt.

Hinter Kierkegaards Ausführungen über den Verfall der Verhältnisse steht die Figur des Dämons. ⁴⁶ Vergewärtigt man sich den Eros in Platons *Symposion*, ⁴⁷ so erkennt man im Dämon die paradigmatische Zwischen-gestalt der Vermittlung zwischen Göttern und Menschen. Deshalb ist der Dämon als solcher ein zweideutiges Wesen: weder Gott, noch Mensch, sondern Bedingung der Möglichkeit ihrer Kommunikation. Als »τι μεταξύ« verkörpert der Dämon das Verhältnis, und das Verhältnis *par excellence* ist das erotische, das mit der Begierde zusammenhängt: »so daß durch

⁴⁴ Ebd. (im Original hervorgehoben).

⁴⁵ Ebd., 17 u. 19.

⁴⁶ Ausführlicher geht Kierkegaard auf den Begriff des Dämonischen im vierten Kapitel von seiner pseudonymen Schrift *Der Begriff Angst* (1844, 138ff.) ein. Auf die in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg sehr verbreitete Verwendung des Ausdrucks ›Dämon‹ weist Thornhill (1996, 53) hin, indem er folgenden symptomatischen Satz aus Theodor Haeckers Buch *Satire und Polemik* (1922) zitiert: »Kein Berliner Tageblatt-Kavalier geht heute, und nun vollends während des Krieges, ohne Dämon aus; lieber läßt er noch das silberne Zigarettenetui in der Tasche, als daß er seinen Dämon nicht vorzeigt.«

⁴⁷ S. besonders *Symp.* 201 D–209E.

seine Vermittlung das All sich mit sich selber zusammenbindet«. ⁴⁸ Wenn man den Dämon walten lässt, kann er sozusagen ungestört seine lebendige Macht ausüben: Dann können die Menschen sich nach gewissen Verhältnissen richten, nach ihnen handeln. Erhebt aber der Mensch den Anspruch darauf, den Dämon für seine eigenen Zwecke zu bezwingen, lässt er sich von dem Willen leiten, das lebendige Verhältnis zu einem bloßen Mittel herabzuwürdigen, dann verfällt er in die zweideutige Dämonie.

Nicht von ungefähr deckt Benjamin im *Kraus*-Essay – wohl auf seine Lektüre von Ludwig Klages zurückgreifend ⁴⁹ – Geist und Sexus als dämonische Mächte auf: Stellt der Sexus die Herabwürdigung des Eros zu einem bloßen Mittel zum Genuss dar, so erweist sich der Geist als Usurpator der Sprache: ⁵⁰

Die Besessenheit des dämonischen Sexus ist das Ich, das, umgaukelt von so süßen Frauenbildern, »wie die bittere Erde sie nicht hegt«, sich genießt. Und nicht anders die lieblose und selbstgenugsame Figur des besessenen Geistes: der Witz. Zu ihrer Sache kommen sie beide nicht; das Ich zum Weib so wenig wie der Witz zum Wort. (GS II, 350) ⁵¹

Das Ich genießt sich selbst in der Onanie und im Witz: In beiden Fällen gibt es keinen Raum mehr für wirkliche Relationen, es bleiben nur Einbildungen, Phantasmen, Larven. ⁵² Es bleibt nur das, was Benjamin »Selbstbespiegelung« (346) nennt. ⁵³ Genau wie von Kierkegaard beschrieben: »Die Verhältnisse äußern sich als daseiend und doch als abwesend« ⁵⁴ – so

⁴⁸ Ebd., 202 E.

⁴⁹ Ich denke hier vor allem an Klages' *Vom kosmogonischen Eros* (1922), in dem folgende These ausführlich diskutiert wird: »Eros ist nicht Geschlechtstrieb, und Geschlechtstrieb ist nicht Eros« (Klages 1922, 54). Benjamins Beschäftigung mit diesem und anderen Texten von Klages, den er 1914 zu einem Vortrag über Graphologie vor der Berliner Freien Studentenschaft eingeladen hatte (vgl. GB I, 237), fand ihren Niederschlag im 1922–23 verfassten Fragment *Schemata zum psychophysischen Problem* (GS VI, 78ff.). Vgl. auch GB II, 114 u. 319; GB III, 110 u. 537. Über Benjamins Beziehung zu Klages vgl. u. a. Pauen 1999, Wohlfarth 2002b, Lebovic 2006 und 2013.

⁵⁰ Über die Degradierung des Eros zu einem Mittel vgl. Benjamins frühen Aufsatz *Sokrates* (1916): »Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke. [...] Er vergiftet die Jugend, er verführt sie. Seine Liebe zu ihr ist nicht ›Zweck‹ noch reines Eidos, sondern Mittel.« (GS II, 129) Vgl. dazu Sigrid Weigels Lektüre (1997, 154ff.).

⁵¹ Hier zitiert Benjamin aus Kellers Gedicht »Tod und Dichter«, das er bereits in seinem Essay *Gottfried Keller* (1927) behandelt hatte (s. GS II, 292).

⁵² »An leerer Selbstbezüglichkeit [...] kranken Onanie und Pointe, weil ersterer die wahre Lust fehlt und letzterer der geistvolle Witz.« (Honold, in Lindner 2006, 537)

⁵³ Nach dem triadischen Schema entspricht dem Allmenschen die Selbstbehauptung, dem Dämon die Selbstbespiegelung und dem Unmenschen die Selbstbescheidung, wie man folgendem Passus am Ende des Essays entnehmen kann: »So sieht die Selbstbescheidung nun aus – kühner als die einstige Selbstbehauptung, die in dämonischer Selbstbespiegelung zerging« (GS II, 367). Vgl. auch die triadischen Variationen in den »Paralipomena« (1088).

⁵⁴ Kierkegaard 1846, 19.

lautet das Gesetz der dämonischen Zweideutigkeit in Verkenning der qualitativen Differenzen. Um diese fundamentale Einsicht in ihrer vollen Tragweite zu würdigen, muss die Schilderung des »Sündenfall[s] des Sprachgeistes« (153) im frühen Sprachaufsatz näher betrachtet werden. Bezeichnenderweise bevorzugt hier Benjamin die räumliche Semantik des Gegensatzes ›innen-außen‹, wie die häufige Verwendung der Ausdrücke ›heraustreten‹ und ›äußerlich‹ im folgenden Passus belegt:

Der Name tritt aus sich selbst in dieser Erkenntnis heraus: Der Sündenfall ist die Geburtsstunde des *menschlichen Wortes*, in dem der Name nicht mehr unverletzt lebte, das aus der Namensprache, der erkennenden, man darf sagen: der immanenten eigenen Magie heraustrat, um ausdrücklich, von außen gleichsam, magisch zu werden. Das Wort soll *etwas* mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes. [...] Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel. (153)

Benjamin versucht an dieser Stelle, eine schwer zu fassende Bewegung heraufzubeschwören, die eine profane Übersetzung und Verwertung der biblischen Erzählung von der Vertreibung aus dem Paradies darstellt. Im Mittelpunkt dieser kühnen Deutung steht die elementare Feststellung, dass Gott die Schöpfung insgesamt als gut erkannt hat. Daraus folgt aber, dass »das Wissen, was gut sei und böse« (152) *nichtig* ist – denn es kann sich auf nichts Böses beziehen –, »und dieses Wissen eben selbst das einzige Böse, das der paradiesische Zustand kennt.« (Ebd.) Warum? Der einzige von Benjamin klar angegebene Grund lautet: weil dieses Wissen »eine Erkenntnis von außen« (153) darstellt, die den Namen verlassen hat: »Geschwätz [ein Kierkegaardscher Begriff, S.M.] war die Frage nach dem Gut und Böse in der Welt nach der Schöpfung« (154).⁵⁵

Vor dem Hintergrund von Kierkegaards Zeitdiagnose können wir Benjamins These so erläutern: Wenn der *Name* als »Inbegriff dieser intensiven Totalität der Sprache als des geistigen Wesens des Menschen« (144) gilt, dann verweist er auf eine konkrete Erfahrung des lebendigen Verhältnisses – zwischen Gott und Natur, Gott und Mensch, Mensch und Natur. Im Paradies lebt der Mensch »gemäß dem medialen Verhältnis« (145), und zwar einem unverletzten, das im Namen seinen angemessenen Ausdruck findet. Dagegen verweist das Wort »Wissen« auf das Heraustreten aus dem medialen Verhältnis: »Wissen« heißt der rücksichtslose Anspruch darauf, sich vom Verhältnis als Bindung zu lösen. Deswegen deckt sich der Sündenfall bei Benjamin mit dem Ursprung der »Abstraktion als eines Vermögens des Sprachgeistes« (154) und des Urteils. Das

⁵⁵ So wichtig war diese Einsicht für Benjamin, dass er sie am Ende des Trauerspielbuchs mit z. T. gleichlautenden Formulierungen wieder aufnimmt (im Abschnitt »Ponderación misteriosa«, GS I, 406–09).

Wissen als das Heraustreten aus dem konkreten medialen Verhältnis ist buchstäblich ›abstrakt‹, d.h. losgelöst, beziehungslos (lat. *abstrahere*, ›wegziehen, fortschleppen‹). Auf Hölderlin, der für Benjamins Bildung eine maßgebliche Rolle gespielt hat, geht eine dichte, erst 1961 veröffentlichte Aufzeichnung unter dem Titel »Urteil und Seyn« zurück, deren erste Zeilen sich im Hinblick auf Benjamins Thesen als sehr aufschlussreich erweisen:

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.⁵⁶

Das »äußerlich mitteilende[] Wort[]« (GS II, 153) setzt die »Ur-Teilung« voraus als Auszug des Menschen aus der reinen Sprache des Namens. Dadurch erst entsteht »die Magie des Urteils, [...] die nicht mehr selig in sich selbst ruht« (153). Damit kommen wir auf Kraus zurück: Der Dämon Kraus ist ein richtender: »Er steht nämlich an der Schwelle des Weltgerichts« (348). Deswegen spielt sich alles für ihn »in der Sphäre des Rechts« (349) ab. Es war aber genau »das richtende Wort«, das »die ersten Menschen aus dem Paradies« verstieß (153).

Wie erklärt sich aber der von Benjamin schon 1916 assertorisch hingestellte Zusammenhang zwischen Urteil und Recht? Wieder auf Kierkegaard zurückgreifend, können wir diesen Nexus wie folgt erhellen: Erscheint das Urteil als Ur-Teilung, als Abstraktion vom konkreten medialen Verhältnis des Namens, so beruht das Recht auf einem analogen Vorgang, nämlich auf einem Sich-Abstrahieren vom medialen Verhältnis des Handelns. Denn sowohl der Richter als auch das Gesetz erheben einen souveränen Anspruch auf einen neutralen, von jedem lebendigen Verhältnis unabhängigen Standpunkt. Nur insofern kann der Richter als glaubwürdig erscheinen, als er eben nicht in die Verhältnisse verstrickt ist, die er zu beurteilen hat. Unterscheidet das Wissen zwischen dem Guten und dem Bösen, so entscheidet das Recht, was als gut oder als böse zu gelten hat. Wenn man dagegen mit Benjamin vom medialen Verhältnis ausgeht, dann erweist sich diese Unterscheidung als Geschwätz. Denn das Medium als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung liegt diesseits der menschlichen, allzu menschlichen Unterscheidung von Gut und Böse. In seiner Unmittelbarkeit ist das Medium unbeurteilbar. Erhebt sich aber der subjektive Wille zum Wissen, dann tritt man aus dem medialen Verhältnis

⁵⁶ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Kohlhammer, Stuttgart, 1962, S. 226. Darüber vgl. Henrich 1991.

heraus – mit den verheerenden Folgen, auf die ich schon hingewiesen habe und die Kraus akribisch anprangerte. Eine weitere Bestätigung findet die hier ausgeführte Argumentation in der Tatsache, dass die im Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* durchgeführte Kritik des Rechts gerade um das Mittel-Zweck-Schema kreist bzw. um den rechtlichen Anspruch, die Gewalt als Mittel aufzufassen und einzusetzen.

Dieser Exkurs über die Bedeutung der dämonischen Zweideutigkeit war notwendig, um den Übergang zum dritten Abschnitt des *Kraus*-Essays vorzubereiten. Nur aufgrund eines genauen Verständnisses des Dämons kann man zur richtigen Formulierung der Frage kommen, die Benjamins Würdigung des Unmenschen leitet. In ihrer esoterischen Fassung lautet diese Frage: Wie kann man der Herrschaft des Dämons Einhalt gebieten? Das lässt sich aber so übersetzen: Wie kann man sich noch einen Zugang zum medialen Verhältnis erschließen? Die Antwort des Unmenschen lautet: sicherlich nicht im illusorischen Festhalten am Mythos eines reinen Ursprungs, sondern in der Destruktion, die als Sprengung der falschen Totalität die Durchdringung von Eros und Sprache ermöglicht.

4.4. Das Zitat als sprachliche Form des Eingedenkens

Der »Unmensch«, der im Mittelpunkt des dritten Abschnitts des *Kraus*-Essays steht, stellt keineswegs eine im Hegelschen Sinne dialektische Synthese von »Allmensch« und »Dämon« dar, sondern kann – wie im Folgenden argumentiert wird – als Figur einer destruktiven Affirmation des Ursprungs als Medium bzw. des Mediums als dynamischer Ursprung betrachtet werden. Geradezu definitiv formuliert Benjamin: »Der Unmensch ist die Überwindung des mythischen Menschen (und daher Engel)« (GS II, 1106). »Überwindung« will allerdings nicht als Aufhebung verstanden werden: Ihr Kennzeichen heißt Destruktion, nicht Aufbewahrung des Negierten. Weder die starre Treue des Allmenschen der ungeschichtlichen Schöpfung gegenüber, noch die dämonische Verstrickung mit der Sphäre des Rechts können dazu beitragen, der Technik gerecht zu werden, um eine reale »menschliche Emanzipation« (364) zu ermöglichen.⁵⁷ Statt

⁵⁷ Dass für Benjamin die menschliche Emanzipation ohne die Herausarbeitung eines neuen Verhältnisses zur modernen Technik undenkbar ist, belegen zahlreiche Stellen aus seinen Schriften, z. B. das Stück »Zum Planetarium«, das *Einbahnstraße* abschließt. In *Erfahrung und Armut* beruft er sich bezeichnenderweise auf Paul Scheerbart, der sich dafür interessiert hat, »was unsere Teleskope, unsere Flugzeuge und Luftraketen aus den ehemaligen Menschen für gänzlich neue sehens- und lebenswerte Geschöpfe machen« (GS II, 216). So heißt es auch im *Kraus*-Essay: »Der Durchschnitteuropäer hat sein Leben mit der Technik nicht zu vereinen vermocht, weil er am Fetisch schöpferischen Daseins festhielt.«

den vergeblichen Willen zu behaupten, »[d]ie bürgerlich-kapitalistischen Zustände zu einer Verfassung zurückzuentwickeln, in welcher sie sich nie befunden haben« (363), statt »dem Phantom des unpolitischen oder ›natürlichen‹ Menschen« (364) nachzuhängen, gilt es also sich aktiv für einen »Befreiungskampf« bzw. »eine materialistische Befreiung vom Mythos« (365) einzusetzen. Bei dieser Befreiung steht der Unmensch Pate, in dem Benjamins mimetische Kritik an Kraus zu ihrem Höhepunkt kommt. So schildert er Kraus' Abwendung vom klassischen zum *realen* Humanismus hin, d.h. den sprunghaften Übergang vom allmenschlichen Kredo hin zu einem »politischen[] Kredo« (365).

Auch diese letzte, entscheidende Wende im Essay kann vom Kierkegaardschen Gesichtspunkt des Verhältnisses aus beleuchtet werden. Diesmal wird allerdings der Begriff ›Verhältnis‹ mit Marx materialistisch aufgewertet. Die Anerkennung der grundlegenden Rolle der ›Verhältnisse‹ bildet bekanntlich den Ausgangspunkt des historischen Materialismus, nach dem das menschliche Wesen nichts anderes als »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse« ist.⁵⁸ Erst die Destruktion des bürgerlichen Individuums – und seiner schwerwiegenden Voraussetzungen, die auf die griechischen Ursprünge der abendländischen Metaphysik zurückzuführen sind – ermöglicht aber den Zugang zum »ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«.

In seinen kurzen Prosastücken *Der destruktive Charakter* (1931) und *Erfahrung und Armut* (1933),⁵⁹ deren enge theoretische Verbindung mit dem *Kraus*-Essay auf der Hand liegt, hat Benjamin die Überwindung des bürgerlichen Individuums als Sprengung des »Intérieurs« am anschaulichsten geschildert. Denn das Intérieur nötigt »den Bewohner, das Höchstmaß von Gewohnheiten anzunehmen, Gewohnheiten, die mehr dem Intérieur, in welchem er lebt, als ihm selber gerecht werden«. (GS II, 217) Der de-

(367) Außerdem plädiert Benjamin – diesmal in den »Paralipomena« – für eine »Solidarisierung der Kreatur mit der zerstörenden Natur. Sie ist es, die das neue Verhältnis zur Technik schafft« (1106). Bezeichnenderweise sah Benjamin im Krieg nichts anderes als die fürchterlichste Folge dieses fehlenden Verhältnisses zur Technik, d.h. der Tatsache, »daß die Gesellschaft nicht reif genug war, sich die Technik zu ihrem Organ zu machen, daß die Technik nicht ausgebildet genug war, die gesellschaftlichen Elementarkräfte zu bewältigen« (GS I, 507).

⁵⁸ Karl Marx/Friedrich Engels, *Werke*, Bd. 3, Dietz Verlag, Berlin, 1990, 5ff.

⁵⁹ *Der destruktive Charakter* (GS IV, 396–398) erschien am 20. November 1931 in der *Frankfurter Zeitung* (in den von Tillman Rexroth bereitgestellten Anmerkungen der GS findet man auch die wichtigen »Notizen über den ›destruktiven Charakter‹«, ebd., 999–1001). Für den Artikel *Erfahrung und Armut* (GS II, 213–19), der in der Prager Zeitung *Die Welt im Wort* vom 7. Dezember 1933 veröffentlicht wurde, konnte man bislang kein sicheres Entstehungsdatum ausmachen. Detlev Schöttker (1999, 196) nimmt an, dass er »zwei Jahre zuvor«, d.h. 1931, verfasst wurde.

struktive Charakter – sowie der mit ihm eng verwandte Unmensch – stellt dagegen die Überwindung des »Etui-Menschen« dar:

Der destruktive Charakter ist der Feind des Etui-Menschen. Der Etui-Mensch sucht seine Bequemlichkeit, und das Gehäuse ist ihr Inbegriff. Das Innere des Gehäuses ist die mit Samt ausgeschlagene Spur, die er in die Welt gedrückt hat. Der destruktive Charakter verwischt sogar die Spuren der Zerstörung. (GS IV, 397f.)⁶⁰

In seinem bequemen Intérieur bildet sich das bürgerliche Individuum ein, schöpferisch zu sein.⁶¹ Dagegen haben Kraus und seine gleichsam barbarischen Mitstreiter (besonders Adolf Loos)⁶² diesen Anspruch aufs schärfste verworfen, um mit destruktiven Verfahren experimentierfreudig umzugehen. Denn »[a]llzulange lag der Akzent auf dem Schöpferischen« (GS II, 366).⁶³ Als sprachliches Pendant zur Destruktion gilt Benjamin das Zitat, in dessen Verwendung sich der Übergang von Kraus' »reaktionärer Theorie« zu seiner »revolutionären Praxis« (342) am deutlichsten zeigt.⁶⁴ Revolution heißt für Benjamin profane Erlösung. Mit Recht wurde diesbezüglich bemerkt, das Zitat nehme »im Verhältnis zur Sprache eine vergleichbare Stellung ein wie die Erlösung im Verhältnis zur Historie«.⁶⁵

Um den tiefen Zusammenhang von Zitat, Eingedenken und Erlösung aufzuklären, müssen die verschiedenen Bedeutungen und Funktionen analysiert werden, auf die der Begriff des Zitats verweist. Im Zitieren geht nämlich eine komplexe Operation vor sich, in der Benjamin drei Momente hervorhebt: das Aufrufen eines Wortes »beim Namen« (362), das zerstö-

⁶⁰ In einem überlieferten Manuskript Benjamins zum destruktiven Charakter ist der Bezug auf die Überwindung des Dämons explizit: »Der destruktive Charakter hat nichts mit dem dekadenten und ebenso wenig mit dem dämonischen zu tun. Ihm kommt es nicht auf private Abenteuer an sondern nur auf die Gewißheit, daß er nicht einen Augenblick ohne geschichtlichen Auftrag lebt.« (GS IV, 1000) Für einen ausführlichen Kommentar zu *Der destruktive Charakter* vgl. Wohlfarth 1978b.

⁶¹ Für eine philosophische Kritik des bürgerlichen Intérieurs vgl. auch Adorno 1933, 61–69.

⁶² Die Erfahrungsarmut wird von Benjamin auch als »eine Art von neuem Barbarentum« bezeichnet, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, »einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen« (GS II, 215).

⁶³ Die scharfe Kritik gegen die Vorstellung des Künstlers als Schöpfer wurde von Benjamin zunächst durch seine Auseinandersetzung mit George und dem George-Kreis herausgearbeitet: Man denke an seinen Verriss von Gundolfs Buch über Goethe im *Wahlverwandtschaften*-Essay (GS I, 157–164). Noch im *Kunstwerk*-Aufsatz (1936) betont Benjamin den »Kampfwert« seiner Thesen, die es darauf absehen, »eine Anzahl überkommener Begriffe – wie Schöpfung und Genialität, Ewigkeitswert und Stil, Form und Inhalt – beiseite[zusetzen]« (473).

⁶⁴ Bei Kraus findet man laut Benjamin »das seltsame Wechselspiel zwischen reaktionärer Theorie und revolutionärer Praxis« (GS II, 342).

⁶⁵ Weigel 2008, 48. Zu Recht bemerkt Schulte dazu: »[D]ie im Essay begründete Zitattheorie reformuliert eines der verstecktesten Motive des frühen Sprachaufsatzes: das Motiv der Exzitation des richtenden Wortes« (2003, 39).

rende Herausbrechen oder Herausreißen des aufgerufenen Wortes »aus dem Zusammenhang« (363) und schließlich das Zurückrufen des zitierten Wortes »zurück an seinen Ursprung« (ebd.). Wie wir sehen werden, kann man eine tiefe Analogie zwischen Zitat und Eingedenken aufweisen, indem man auch beim Letzteren eine ähnliche Struktur beobachten kann. Übrigens war Benjamin selber ein leidenschaftlicher Zitaten-Sammler, wie das Trauerspielbuch und die Passagenarbeit paradigmatisch zeigen.⁶⁶

Zunächst lohnt es sich auf die Etymologie einzugehen: ›Zitat‹ stammt aus dem lat. ›citare‹, ein Intensivum von *ciere* (gr. *kineo*), i.e. ›in Bewegung setzen‹. Ursprünglich wird das Wort ›citare‹ »vor allem als juristischer Terminus gebraucht: jemanden vorladen (vor Gericht), *aufrufen* (um die Anwesenheit festzustellen), in seltenen Fällen jedoch auch: jemanden als Zeugen oder Gewährsmann namentlich anführen, nennen, sich auf jemanden oder einen Text berufen, eine Äußerung anführen.«⁶⁷ Damit stößt man auf eine erste semantische Schicht des Zitats: seinen juristischen Hintergrund, mit dem offensichtlich die Motive der Anklage und des Weltgerichts bei Kraus zusammenhängen. Jede Ausgabe der *Fackel* lässt sich als Schauplatz eines Prozesses beschreiben, auf dem die Sprache die ewig neue Verurteilung der immer gleichen journalistischen Phrase durchsetzt:

Man begreift seine »Sprachlehre« nicht, erkennt man sie nicht als Beitrag zur Sprachprozeßordnung, begreift das Wort des anderen in seinem Munde nur als corpus delicti und sein eigenes nur als das richtende. Kraus kennt kein System. Jeder Gedanke hat seine eigene Zelle. Aber jede Zelle kann im Nu, und scheinbar durch ein Nichts veranlaßt, zu einer Kammer, einer Gerichtskammer werden, in welcher dann die Sprache den Vorsitz hat. (349)

In Kraus' äußerst eigenartiger »Sprachprozeßordnung« gilt nicht das Recht bzw. das Gesetz als oberste richtende Instanz, sondern die Sprache: Sie hat ja »den Vorsitz« und als Zeugen zitiert sie – im Sinne des rechtlichen Vorladens – nichts anderes als Zitate, die ja als »Requisiten von mimischen Entlarvungen durch den Zitierenden« (347) fungieren. Damit begegnet man einer grundlegenden, genuin jüdischen Voraussetzung, die

⁶⁶ Über die im Trauerspielbuch angewandte »tollste Mosaiktechnik« vgl. den Brief an Scholem vom 22. Dezember 1924, in dem Benjamin seine Überraschung darüber ausdrückt, »daß, wenn man so will, das Geschriebne fast ganz aus Zitaten besteht« (GB II, 508). An Benjamin als besessenen Zitaten-Sammler erinnert sich Hannah Arendt: »Jedenfalls war nichts für ihn in den dreißiger Jahren charakteristischer als die kleinen, schwarzgebundenen Notizbüchlein, die er immer bei sich trug und in die er unermüdlich in Zitaten eintrug, was das tägliche Leben und Lesen ihm an ›Perlen und Korallen‹ zutrug, um sie dann gelegentlich wie Stücke einer erlesen kostbaren Sammlung vorzuzeigen und vorzulesen.« (Arendt 1968, 92)

⁶⁷ Roland Kany, Stichwort ›Zitat‹ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12, S. 1343 (Hervorhebung S.M.). Dazu bemerkt Manfred Voigts (2000, 836): »Benjamin nimmt die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *citare*: vor Gericht laden auf.«

Benjamin und Kraus gemeinsam ist: die Gleichstellung von Sprache und Gerechtigkeit, bzw. die Auffassung der Sprache als »Mater der Gerechtigkeit« (363).⁶⁸ Hingegen beruht das Recht, wie oben ausgeführt, auf der Abstraktion, mithin auf der dämonischen Zweideutigkeit eines aus dem medialen Verhältnis herausgetretenen Wissens.

Das Verb ›Rufen‹ und alle aus ihm gebildeten Komposita verweisen auf die Sphäre des Namens. So heißt es im frühen Sprachaufsatz: »Der Name ist [...] nicht allein der letzte Ausruf, er ist auch der eigentliche Anruf der Sprache.« (145) Das rechtliche Zitieren als Aufrufen bildet demzufolge eine einheitliche semantische Reihenfolge mit dem Ausruf und dem Anruf, in der letzten Endes das mediale Verhältnis des Menschen zum Namen aufgeht.

»Ein Wort zitieren heißt es beim Namen rufen.« (362) Die eigentliche Operation, die den Ausgangspunkt des Zitierens ausmacht, besteht somit darin, aus einem Wort bzw. einem sprachlichen Gebilde einen Namen zu machen. Das Zitieren isoliert im sprachlichen Kontinuum ein Fragment, indem Letzteres aufgerufen wird. Etwas ähnliches geht bei der Herbeiführung von Beispielen vor sich:⁶⁹ Indem man z.B. das lat. Nomen ›rosa‹ in seinen verschiedenen Deklinationsfällen zitiert, erscheint ›rosa‹ – wie von den Anführungszeichen bzw. der Kursivschrift signalisiert – nicht als einfacher Name, der ein bestimmtes Ding bezeichnet, sondern als Name des Namens[^]bzw. als Name, der sich selbst in seinem Funktionieren zeigt. Wie der Name ist das Zitat »dasjenige, *durch* das sich nichts mehr, und *in* dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt«. (144) In diesem Sinne ist das Zitat nicht bloß ein Element, sondern eher ein Verhältnis, denn in ihm ruft man keinen Inhalt, sondern die Sprache als Medium auf: »Man kann den Namen als die Sprache der Sprache bezeichnen (wenn der Genetiv nicht das Verhältnis des Mittels, sondern des Mediums bezeichnet).« (144f.) Diese letzte Unterscheidung kann nicht hoch genug eingeschätzt werden: Von ihr hängt das Verständnis von Benjamins Ansatz ab.⁷⁰ Steht im landläufigen Begriff des Zitats »das Verhältnis des

⁶⁸ Die zwei Stellen des Essays, an denen diese These zur Sprache gebracht wird, lauten folgendermaßen: »[A]uch [Kraus bleiben] Gerechtigkeit und Sprache ineinander gestiftet [...]. Das Bild der göttlichen Gerechtigkeit als Sprache – ja in der deutschen selber – zu verehren, das ist der echte jüdische Salto mortale, mit dem er den Bann des Dämons zu sprengen sucht.« (349) Weiter: »Im rettenden und strafenden Zitat erweist die Sprache sich als die Mater der Gerechtigkeit.« (363)

⁶⁹ Über die Logik des Beispiels als ›Paradigma‹ vgl. Agamben 2008a.

⁷⁰ Es scheint, dass Manfred Voigts gerade diese Unterscheidung vernachlässigt, wenn er fragt: »Wer ist der aktive Teil, das Zitat in seiner innersprachlichen Geschlossenheit oder der Zitierende, der immer auch außersprachliche Zwecke verfolgt?« (2000, 839) Viele von den angeblichen Widersprüchen, die sich nach Voigts durch Benjamins angedeutete Zitattheorie hindurchzögen, lösen sich, um sich in fruchtbare polare Spannungen zu

Mittels« im Vordergrund, d.h. die Vorstellung, nach der der Zitierende die Zitate als Mittel zu seinen eigenen Zwecken einsetzt und ausnützt, so erscheint das Zitat dagegen bei Benjamin als Aufruf der Sprache als Medium: als »Sprache der Sprache« im Sinne eines Ausdrucks, der sich nicht auf die Sprache als Gegenstand bezieht, sondern in dem sich die Sprache als Medium offenbart.

Damit komme ich zum zweiten Moment, d.h. zu einer weiteren Schicht des Zitierens, die spezifisch mit seiner textuellen Dynamik und mit seiner Wirkung auf den Text zusammenhängt. Diesen Effekt beschreibt ein Aphorismus aus *Einbahnstraße* aufs anschaulichste:

Zitate in meiner Arbeit sind wie Räuber am Weg, die bewaffnet hervorbrechen und dem Müßiggänger die Überzeugung abnehmen. (GS IV, 138)

Das Denkwürdige an Zitaten liegt nicht zuletzt daran, dass sie zwei Monologe unterbrechen, um sie aufeinander stoßen zu lassen. Mag der Zitierende einen durchaus instrumentellen Einsatz von fremden Wörtern im Sinn haben, so stellt ein Zitat als solches den Einbruch einer fremden Stimme in das Gewebe des geschriebenen Textes bzw. der mündlichen Rede dar, wobei tatsächlich, um eine Wendung Benjamins zu variieren, etwas jenseits des Zitierenden dem Gesagten ins Wort fällt.⁷¹ Gegen die verbreitete Auffassung meint Benjamin also, Zitate gälten nicht so sehr als autoritative Mittel zum Zweck des Überzeugens, sondern erwiesen sich ganz im Gegenteil als Zäsuren, in denen die eigenen Überzeugungen ins Schwanken gerieten. Kraus' Unternehmen ist in dieser Hinsicht exemplarisch: Sieht es die Presse täglich darauf ab, Meinungen, i.e. Überzeugungen massenweise herzustellen, so gelingt es Kraus mit seiner Fähigkeit, »selbst die Zeitung zitierbar zu machen« (GS II, 363), die künstlich hergestellten Meinungen in ihrer Unechtheit zu entlarven.

Technisch geht es bei dieser zweiten Schicht um ein gewalttätiges Herausreißen bzw. -brechen. Das destruktive Moment steht hier im Vordergrund: Im Zitieren vollzieht man einen Gestus, der sich programmatisch

verwandeln, sobald man den *Kraus*-Essay vor der Folie des frühen Sprachaufsatzes liest. Fest steht, dass die Intentionen des Zitierenden in Benjamins Ausführungen deswegen keine Rolle spielen, weil es sich im *Kraus*-Essay u.a. darum handelt, die dämonische Selbstbespiegelung des Subjekts zu überwinden. Diesbezüglich hat Josef Fürnkäs (1987, 217) zutreffend bemerkt: »Im Zitat ereignet sich der Tod der Intention, erscheint das Ausdruckslose: Einerseits wird es aus seinem instrumentellen Zusammenhang gerissen, damit dessen Wirken, dessen Intention unterbrochen, zum Stillstand gebracht; andererseits wird auch die Intention des Zitierenden unterbrochen, tritt hinter die Autorität des Zitats zurück. Das Zitat spricht für sich, läßt Wahrheit bruchstückhaft aufblitzen, verweisend auf den Endzustand einer erlösten Sprache.«

⁷¹ An einer berühmten Stelle über die Zäsur im *Wahlverwandtschaften*-Essay ist die Rede davon, dass »etwas jenseits des Dichters der Dichtung ins Wort fällt« (GS I, 182).

von jedem Anspruch auf ›Schöpfungstum‹ verabschiedet hat, da man ja einen schon vorliegenden Ausdruck wieder aufnimmt und reproduziert. Nicht von ungefähr zählt die »Selbstbescheidung« (367) zu den charakteristischen Merkmalen des Unmenschens.

Inwiefern das Herausbrechen des zu zitierenden Teils aus einem Ganzen gewalttätig sein kann, zeigt am deutlichsten Benjamins eigenes zitierendes Verfahren mit den Texten Kraus'. Wenngleich es unbestreitbar ist, dass »nirgends [...] Benjamin der Auswahl von Textstellen und der Anordnung von Motti größere Aufmerksamkeit gewidmet« hat,⁷² so muss man betonen, dass alle drei von Benjamin angeführten Motti und nicht wenige Zitate im Text durch Weglassungen bzw. nicht signalisierte Eingriffe stark entstellt sind.⁷³ Im Zitat hat man es nicht mit einem getreuen Abbild des Originals zu tun, sondern mit einer entstellenden Sprengung des Zusammenhangs, die sich gegen jede Kontrolle sträubt, um ihre nomadisch-verfremdenden Effekte zu entfalten.

Schließlich spielt eine dritte Bedeutung beim Zitieren eine entscheidende Rolle: Es handelt sich um jenes ›zurück an den Ursprung Rufen‹, das als die eigentliche geschichtsphilosophische Leistung des Zitierens erscheint. Demnach können Zitate als Vektorpfeile im Text bzw. in der Rede angesehen werden, die den Text nicht nur intertextuell mit anderen Texten,⁷⁴ sondern mit der Geschichte kollidieren lassen. Mit diesem dritten Moment kommt Benjamins Theorie des Zitats zu ihrer Klimax: Das Aufrufen und das Herausreißen finden erst in dem Zurückrufen ihren vollen Sinn: »Vor der Sprache weisen sich beide Reiche – Ursprung so wie Zerstörung – im Zitat aus.« (363) Der allmenschliche Glauben an die paradiesische Natur als an einen von der Geschichte unangetasteten Ursprung erfährt damit seine radikale Überwindung. Es handelt sich insofern um einen dialektischen Umschlag, als die Natur von Benjamin als Kraftfeld gedacht wird, in dem zwei entgegengesetzte Pole am Werk sind: einerseits ein schöpferischer, andererseits aber ein zerstörerischer. Nachdem Kraus »die Vergeblichkeit seines Unternehmens« – i. e. der Versuch, seine eigene Klasse zu ändern – eingesehen hatte, »legte er die Sache wieder in die Hände der Natur zurück: diesmal der zerstörenden, nicht der schöpferischen« (365), was Benjamin mit Versen aus Kraus' Gedicht »Gebet an die Sonne von Gibeon« eindrücklich belegt.

⁷² Alexander Honold, in Lindner 2006, 533.

⁷³ Für ein Beispiel von Weglassung vgl. Schultes Analyse des ersten Mottos (2003, 57). Auch im Falle des dritten Mottos hat Benjamin »den ursprünglichen Vers [...] nicht nur halbiert, sondern auch den zitierten Satzteil derart verfremdet, daß er als geschlossener Aussagesatz erscheint.« (101)

⁷⁴ Vgl. Kristeva 1969, 85.

Wie erklärt sich aber dieser enge Zusammenhang von Zerstörung und Ursprung? Inwiefern kann der Ursprung als zerstörerisch bezeichnet werden? Wie wir wissen, ruft das Zitat »das Wort beim Namen auf, [...] eben damit aber ruft es dasselbe auch zurück an seinen Ursprung« (363). Das heißt aber: Im Zitieren als einem Bei-Namen-Rufen gewinnt der Name seinen Vorrang vor der mitteilenden Rede zurück. In diesem Sinn kann man in den Anführungszeichen, die das Zitat umzäunen, so etwas wie »Putten«⁷⁵ erblicken, welche die Rede erlösen, indem sie sie »aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes« (363) aufstören.⁷⁶ Deshalb besteht Benjamin auf der unauflöselichen Verschränkung von Rettung und Zerstörung im Zitat. Dabei handelt es sich keineswegs um einen Widerspruch, wie Manfred Voigts meint,⁷⁷ sondern um eine schlichte Feststellung: Wenn man die Sprache von ihrer verheerenden »Verknechtung [...] im Geschwätz« (154) befreien will, stellt sich die unumgängliche Aufgabe einer Auflockerung des Kontinuums der mitteilenden Rede. Schließlich kommt es Benjamin darauf an, sich einen Zugang zur Sprache als mediales Verhältnis zu erschließen. Der ›Ursprung‹, von dem er redet, ist kein chronologischer Anfang, keine auf eine unvordenkliche Urzeit zurück zu datierende Quelle, keine die Welt und die Geschichte aus sich herausbringende Schöpfung aus dem Nichts.⁷⁸ Was Benjamin anvisiert, ist nämlich der Versuch, »eine Konzeption von Geschichte zum Ausdruck zu bringen, in der der Begriff der Entwicklung gänzlich durch den des Ursprungs verdrängt wäre«. (GS VI, 442f.) Wenn aber der Ursprung keine Entwicklung in Gang setzt, entzieht er sich der Vorstellung eines Prozesses, der durch ihn ausgelöst wird.⁷⁹ In der »Erkenntniskritischen Vorrede« bedient sich Benjamin des signifikanten Bildes eines Strudels: »Der Ursprung steht im Fluß des Werdens als Strudel und reißt in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein.« (GS I, 226) Von der Gegenwart untrennbar, fällt der Ursprung

75 Ich eigne mir hier ein denkwürdiges Bild aus dem *Kraus*-Essay an: »Der Reim – das sind zwei Putten, die den Dämon zu Grabe tragen« (360).

76 Dazu bemerkt Voigts zu Recht: »Das Zitat ist für Benjamin die Sprache in ihrer Vollen- dung, da sich in ihm die messianischen Intentionen, die der Sprache allgemein zukommen, potenzieren.« (2000, 837)

77 »Auf der einen Seite steht das strafende Zitat und die Zerstörung des Herausbrechens [...]. Auf der anderen Seite steht die Idee der Universalgeschichte und die Rettung jedes *gelebten Augenblicks*. Dieser Widerspruch bildet die Grundstruktur von Benjamins Überlegungen zum Zitat.« (Voigts 2000, 837f.)

78 Zu Recht bemerkt Jeanne Marie Gagnebin: »Bei dem Begriff ›Ursprung‹ spricht auch der Signifikant für sich: Nicht ein makelloser, chronologischer Beginn ist gemeint, sondern ein erster Sprung, der eine andere Zeit begründet.« (in Lindner 2006, 295)

79 »Origin [...] qua *Ursprung*, has nothing to do with taking a stand, going upright, with acquiring a certain stature, status, or stability. Origin is springing, a leap, an offspring that springs from the alternation of becoming and passing away, of coming and going.« (Samuel Weber 2008, 134f.)

im Sinne Benjamins mit einem »Strudel« zusammen, in dem der Fluss der mitteilenden Rede unterbrochen wird, um eine Offenbarung der Sprache als Medium zu ermöglichen. Der Ursprung wird demnach als ein medialer und sprachlicher aufgefasst. Denn, wie es bei Hamann heißt: »Gott war das Wort«. ⁸⁰ Dessen war sich auch Kraus vollkommen bewusst: Er hatte ja »die tiefe deutliche Beziehung des Schöpfungsaktes auf die Sprache« (GS II, 148) verstanden, d.h. die tiefe metaphysische Wahrheit, nach der die Sprache Gott »als Medium der Schöpfung« (149) gedient hat.

Um seine eigentümliche Auffassung von ›Ursprung‹ im *Kraus*-Essay geltend zu machen, beruft sich Benjamin mit einem versteckten Zitat auf einen Passus der »Erkenntniskritische Vorrede« zum Trauerspielbuch, auf den wir schon gestoßen sind:⁸¹

Dieser »Ursprung« – das Echtheitssiegel an den Phänomenen – ist Gegenstand einer Entdeckung, die in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet. (360)

Die das Wort ›Ursprung‹ begleitenden Anführungszeichen signalisieren, dass es sich um einen *terminus technicus* handelt, dessen Bedeutung nicht mit der landläufigen einhergeht. Wir haben es hier übrigens mit einem exemplarischen Fall von geheimem und leicht entstellendem Selbstzitat zu tun. Denn im Original, i.e. im *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, liest man:

Das Echte – jenes Ursprungssiegel in den Phänomenen – ist Gegenstand der Entdeckung, einer Entdeckung, die in einzigartiger Weise sich mit dem Wiedererkennen verbindet. (GS I, 227)

Weist die »Vorrede« auf »das Echte« als »Ursprungssiegel in den Phänomenen« hin, so gilt im *Kraus*-Aufsatz umgekehrt der Ursprung als »Echtheitssiegel an den Phänomenen«. ⁸² Fest steht: Das Echte als Ursprungssiegel (bzw. der Ursprung als Echtheitssiegel) wird entdeckt, indem es (bzw. er) wiedererkannt wird. Die Erläuterung dieser paradoxen Bewegung führt uns zum Eingedenken zurück. Die wesentliche Einsicht, auf der die Verschränkung von Entdeckung und Wiedererinnerung beruht, kann so formuliert werden: Das echte, ursprüngliche, lebendige ›mediale Verhältnis‹

⁸⁰ Hamanns Satz wird von Benjamin im Sprachaufsatz zitiert (GS II, 151).

⁸¹ Vgl. oben Kapitel 3.7.

⁸² Dass Echtheit und Ursprung für Benjamin eng miteinander verbunden sind, geht nicht zuletzt aus dem *Kunstwerk*-Aufsatz hervor, wo man auf folgende Definition von ›Echtheit‹ stößt: »Die Echtheit einer Sache ist der Inbegriff alles von Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft.« (GS I, 438) Über den problematischen Charakter dieser Bestimmung der Echtheit vgl. Lindner 2006, 236f.

ist kein ›Gegenstand‹, der einfach entdeckt werden könnte, sondern etwas, was immer schon da war, bzw. in dem wir uns schon immer befinden und bewegen. Da es sich um keinen Gegenstand handelt, sondern um das Medium, in dem erst Gegenstände erkannt werden können, erschließt sich das Echte nur einer strukturell nachträglichen Erkenntnis, die paradox als Wiedererinnerung an diese unvordenkliche, mediale Gegenwart der Erfahrbarkeit bezeichnet werden kann. Denn das Echte ist für Benjamin nichts anderes als jenes mediale Verhältnis, ohne das sich unsere Erfahrung nicht entfalten könnte. Das Echte ist das Mediale als »Unmittelbarkeit« der Sprache (GS II, 142). Da diese mediale Struktur der Sprache »zugleich die des geschichtlichen Lebens«⁸³ ist, kann Benjamin in dem Medialen als Echem nicht weniger als den Ursprung des historischen Geschehens sehen.

Auch in der Erstfassung der »Erkenntniskritischen Vorrede« ist von einer Entdeckung die Rede, »die in einzigartiger tiefster Weise sich verbindet mit der Wiedererkennung« (GS I, 936). Dann fährt das Manuskript folgendermaßen fort:

Es ist das Wiedererkennen eines Unerhörten als eines in uralten Zusammenhängen beheimateten. Die Entdeckung einer Aktualität eines Phänomens als eines Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung. (Ebd.)

Aus dieser Stelle ergibt sich, dass das Zitieren als ein ›zurück an den Ursprung Rufen‹ eine strukturelle Verwandtschaft mit dem Eingedenken als *mémoire involontaire* aufweist. Was das Ursprüngliche auszeichnet, ist nämlich jene geheimnisvolle Verschränkung von Einmaligkeit und Wiederholung, auf die ich schon in meiner Analyse des elegischen Glücks bei Proust hingewiesen habe.⁸⁴ Darüber hinaus lässt sich die Beschreibung des zitierenden Verfahrens im Kraus-Essay ohne weiteres auf das Eingedenken übertragen:⁸⁵ Auch im Letzteren beobachtet man die drei Momente des Aufrufens (der *madeleine*-Geschmack ruft ein Vergessenes auf), des Herausreißen (der jetzige ekstatische Augenblick sprengt den gegenwärtigen Zusammenhang, während das aufgerufene Vergessene aus den vergangenen Zusammenhängen herauspringt) und schließlich des An-den-Ursprung-

⁸³ Hamacher 2006, 183.

⁸⁴ S. o. Kapitel 3.7.

⁸⁵ Kein Wunder, dass Manfred Voigts seinen Beitrag über ›Zitat‹ in *Benjamins Begriffe* mit einem Abschnitt »Geschichte als Zitat« abschließt, in dem er auf einen »engste[n] Zusammenhang« zwischen dem Zitat und der in den Geschichtsthesen evozierten »Schlüsselgewalt« (GS I, 1231) hinweist. Diese »Schlüsselgewalt« ist nichts anderes als die geschichtsphilosophische Funktion des Eingedenkens. Auch Thornhill ist die tiefe Affinität zwischen Zitat und Eingedenken nicht entgangen: »The quoter operates as the conductor of a messianic force, which enables him to modify the historical objects themselves. This ennoblement of the subject is expressed by the essentially Blochian notion of Eingedenken.« (1996, 79)

Zurückrufens: Die *mémoire involontaire* bildet einen echten Strudel im Fluss des Werdens, in dem es zu den wichtigsten Entdeckungen kommen kann, wie die *Recherche* ausführlich beweist, besonders zu einer Offenbarung jener »ewigen und totalen Vergängnis« (GS II, 204), deren Messianität im *Theologisch-politischen Fragment* heraufbeschwört wird. Dieser Befund rechtfertigt die Annahme, in Benjamins eigentümlichem Konzept des Zitats handle es sich um eine rein sprachliche, d. h. a-subjektive Form von Eingedenken: Das Zitat ist eingedenkende Sprache *in actu* oder die *mémoire involontaire* der Sprache (Genitivus subjectivus).⁸⁶

Indem Kraus eine journalistische Phrase aus einer Zeitung zitiert, ruft er sie beim Namen auf, bricht er sie aus dem Sinnzusammenhang heraus, in dem jene Phrase ihre Rolle spielte, um sie endlich »zurück an [ihren] Ursprung« (GS II, 363) zu rufen, d. h. um jenes herausgerissene Fragment zum »Repräsentanten vergessener Zusammenhänge der Offenbarung« (GS I, 936) zu machen.⁸⁷ In diesen Letzteren walten nicht Geist und Sexus als dämonische Mächte, sondern Sprache und Eros als mediale Urverhältnisse. Ihnen wollen wir uns im folgenden Abschnitt zuwenden.

4.5. Das Eingedenken als Medium der Begegnung von Sprache und Eros

Die Sprache tastet wie die Liebe im Dunkel der Welt einem verlorenen Urbild nach. Man macht nicht, man ahnt ein Gedicht.

(Karl Kraus)

Das Zitat ruft das Wort »zurück an seinen Ursprung«: d. h. aber weder an seine Entstehung⁸⁸ noch an ein naturhaftes »Ursein« (GS II, 1101), das mit der Schöpfung zusammenfiel. Vielmehr erinnert das Zitat das Wort an die »Unmittelbarkeit« des medialen Verhältnisses, die nach dem

⁸⁶ Bezeichnenderweise stößt man auf die tiefe Verwandtschaft von Zitat und Eingedenken auch im *Historischen Wörterbuch der Rhetorik*, Stichwort »Zitat«, wo Sibylle Benninghoff-Lühl u. a. bemerkt: »Dem Zitat wird die Kraft zugesprochen, Dinge, Gefühle, Töne, Personen, Gottheiten und Geister zum Erscheinen zu bringen. Im Sinne dieses direkten Anrufens (invocare) meint »zitieren« auch heißen, nennen, aufrufen oder erwecken.« (S. 1539) Und weiter: »Das zitierende Erscheinen verlebendigt im Akt der Erinnerung die Toten. Diese erscheinen jedoch nicht so, wie sie einmal waren, vielmehr versetzt, verdeckt und entstellt.« (1541)

⁸⁷ Damit wird übrigens auch die von Benjamin am Anfang des Essays dargelegte These verständlich, nach der »die Befreiung der Sprache identisch mit der der Phrase« (GS II, 337) wäre. Indem das Zitat das in der Phrase verleugnete Mediale wieder zum Vorschein bringt, rettet es die Sprache von ihrer Instrumentalisierung.

⁸⁸ »Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein.« (GS I, 226)

Sündenfall des Sprachgeistes vergessen, wenn nicht verdrängt wurde. Dadurch wird dem Dämon als »Zwitter aus Geist und Sexus« (360) seine Macht entzogen und die Herrschaft der subjektiven Selbstbespiegelung überwunden:

Die Macht des Dämons endet an diesem Reiche. Sein Zwischen- oder Untermenschliches wird von einem wahrhaft Unmenschlichen überwunden. (358)

Zudem bereichert sich die im Essay erkundete »geschichtsphilosophische[] Topographie«⁸⁹ um eine weitere Schicht: den Reim, dessen Funktion im Mittelpunkt der folgenden Ausführungen steht. Als »Unmensch« operiert Kraus nicht nur *zerstörerisch* im Zitieren, sondern auch *medial bindend* im Reim, dem eine wesentliche erkenntnistheoretische Rolle in Benjamins Deutung zukommt.⁹⁰ Die Lyrik erweist sich nämlich als Schauplatz jener »philosophischen Erkennungsszene« (360), in der der Ursprung durch eine eigentümliche Wiedererinnerung entdeckt wird. Im Reim findet das Eingedenken des Ursprungs seinen sprachlichen Ausdruck. Dass sich Entdeckung und Wiederholung im Reim verschränken, liegt auf der Hand: Zwei Verse reimen sich, indem die Endung des Letzteren diejenige des Ersteren wiederholt. Mit dem reimenden Vers lässt sich ein Einklang vernehmen, dessen Widerhall das ganze sprachliche Gefüge als »klingend, stimmig« (363) verklärt. Im Reim besitzen wir folglich eine perfekte Miniatur von dem, was Benjamin »Ursprung« nennt: Ein sprachlicher Strudel, in dem der Fluss des Gedichtes zu einer mikrologischen Vollendung kommt, zu einem stimmigen Stillstand. Bezeichnenderweise stellt dann Benjamin einen engen Zusammenhang zwischen dem Reim und dem Kind her:

Am Reime erkennt das Kind, daß es auf den Kamm der Sprache gelangt ist, wo es das Rauschen aller Quellen im Ursprung vernimmt. (361)

Die Tatsache der unwiderstehlichen Faszination der Kinder durch den Reim zeugt von dessen besonderem Stellenwert. Das Kind erfährt in ihm die erotische Macht der Sprache als Medium, zumal es darin die Sprache gleichsam als selbstgenügsame Musik vernimmt, die keinem außersprachlichen Zweck unterworfen ist, keiner Mitteilung dient. Im Reim offenbart sich dem Kind die Sprache in ihrer eigenen Wirklichkeit. »Auf den Kamm der Sprache gelangt«, lässt sich das Kind spielerisch von ihren Wellen tragen. Denn »Kinder, wenn sie Geschichten sich ausdenken, sind Regisseure, die sich vom »Sinn« nicht zensieren lassen.« (GS IV, 609)⁹¹ Darin

⁸⁹ Weigel 2008, 34.

⁹⁰ Vgl. GS II, 362.

⁹¹ Dieses Zitat stammt aus Benjamins Artikel *Aussicht ins Kinderbuch* (am 3. Dezember 1926 in *Die literarische Welt* erschienen), in dem der kindliche, nicht instrumentelle Umgang mit der Sprache feinfühlig geschildert wird.

besteht jenes »hedonische Moment« (GS II, 360) bei Kraus, in dem man die Sprache geradezu sinnlich genießen kann.

Das Kindliche, das Hedonische, das Sinnliche: lauter Anspielungen auf jene »Unmittelbarkeit«, die Benjamin nicht müde wird, immer wieder in seinen Schriften vielfältig heraufzubeschwören. Das geht nicht zuletzt aus jener »wichtigsten Stelle« (360) deutlich hervor, an der Berthold Viertel Kraus' Unternehmen folgendermaßen beschreibt: »Intellektualität als Abweg, der zur Unmittelbarkeit ... zurückführt. Publizität – ein Irrweg zur Sprache zurück.« (Ebd.)⁹² Hier kommt Benjamins mimetische Angleichung an Kraus zu ihrem Höhepunkt. Allerdings mit einer kleinen Abweichung, die ihren symptomatischen Ausdruck in einem entstellenden Zitat findet. Der von Benjamin zitierte Vers aus *Der sterbende Mensch* lautet im Original nicht: »Du kamst vom Ursprung – Ursprung ist das Ziel« (ebd.), sondern: »Du bliebst am Ursprung. Ursprung ist das Ziel«. Intellektualität als Umweg zur Unmittelbarkeit, die Welt als »Irrweg, Abweg, Umweg zum Paradiese zurück« (ebd.) – anders gesagt: Der Ursprung erscheint als Ziel. Während aber das »Kriegerdenkmal« Kraus am Ursprung *geblieben* ist, demzufolge die Geschichte hartnäckig verleugnet, verabschiedet sich Benjamin, auch dank seiner Auseinandersetzung mit Kraus, von dieser starren »Naturverhaftung«: Ursprung gilt ihm nicht als die verlorene, nostalgisch zu evozierende, unmöglich wiederherzustellende »Reinheit« eines mythischen Urseins, sondern als die hier und jetzt zu aktualisierende, destruktive und ephemere »Reinigung«.⁹³ Erst durch diese Reinigung kann man den Dämon vertreiben, um sich einen erotischen Zugang zur Sprache zu erschließen.

Der Reim ist ein Wort, das »nie am Ursprung lügt« und diesen seinen Ursprung wie die Seligkeit am Ende der Tage, so am Ende der Zeile hat.« (360; Binnenzitat aus Kraus' Gedicht *Der Reim*) Nach diesem paradoxen Bild liegt der Ursprung »am Ende« – eine Vorstellung, die uns aus unserer Darlegung des Eingedenkens als *mémoire involontaire* vertraut ist, bedenkt man, dass man erst am Ende der Proustschen *Recherche* der Ich-Erzähler den Entschluss fasst, sein Werk endlich zu schreiben –, das man dann in der *Recherche* selbst wiederfinden darf; auch hier fallen (Werk-)Ende und Ursprung zusammen. Einerseits scheidet Kraus im Reim »die Sprache vom Geist« (362), andererseits bindet er sie innig »an den

⁹² Der Passus stammt aus: Berthold Viertel, *Karl Kraus. Ein Charakter und die Zeit*, Dresden, 1921, S. 64.

⁹³ »[D]aß es keine idealistische, sondern nur eine materialistische Befreiung vom Mythos gibt und nicht Reinheit im Ursprung der Kreatur steht, sondern die Reinigung, das hat in dem realen Humanismus von Kraus seine Spuren am spätesten hinterlassen. Erst der Verzweifelte entdeckte im Zitat die Kraft: nicht zu bewahren, sondern zu reinigen.« (GS II, 365)

Eros« (ebd.). Insbesondere im Gedicht *Die Verlassenen* erzielt Kraus »die innigste Durchdringung von Sprache und von Eros« (ebd.). Zunächst einmal wird der Geist vom Reim zur Abdankung aufgefordert: Seinem sündhaften Willen zur Instrumentalisierung, zur »Mittelbarmachung« (154) entzieht sich listig die Sprache mit kindlichem, heiterem Leichtsinn. Von ihrer Verknechtung im Geschwätz befreit, kann die Sprache ihr eigenes Potenzial entfalten: ›Eros‹ bezeichnet in diesem Kontext keine fremde Macht, sondern einen der Sprache, genauer dem Namen innewohnenden Vektorpfeil.⁹⁴ Der höchste Ausdruck des medialen Verhältnisses heißt nicht von ungefähr »platonische Sprachliebe« (362). Damit meint Benjamin »die Liebe, die nicht am Namen ihre Lust büßt, sondern die Geliebte im Namen liebt, im Namen besitzt und im Namen auf Händen trägt« (GS IV, 368). Diese irritierende These Benjamins setzt seine von Klages stark beeinflusste anthropologische Analyse der Liebe als »Urverhältnis von Nähe und Ferne« (GS II, 362) voraus. Läuft der dämonische Sexus auf eine fatale Aufhebung der Distanz hinaus, so ließe sich die Liebe dagegen als Ursprung der Distanz beschreiben: Erst in der Liebe werden Nähe und Ferne aufs intensivste erfahren. Nur in der Distanz verfügt das Verhältnis um einen Spielraum, in dem es sich entfalten kann: »Das Leben des Eros entzündet sich an der Ferne« (GS VI, 83).

Auf dieses Thema war Benjamin bereits in seinen *Schemata zum psychophysischen Problem* (1922/23) eingegangen, als er einen Vergleich zwischen Goethes *Selige Sehnsucht* und Kraus' *Die Verlassenen* anstellte – »als zwei verschiedene und doch einander entsprechende Versuche, das Problem des Eros poetisch zu verarbeiten«.⁹⁵ Benjamins anthropologischer Ausgangspunkt lautet: Nähe und Ferne sind »die Pole im Leben des Eros« (GS VI, 86).⁹⁶ Stellt Eros gemäß Platons *Symposion*⁹⁷ »das Bindende in der Natur« (ebd.) dar, so hält Benjamin die Bindung von Nähe und Ferne für

⁹⁴ Auf die messianische Bedeutung des Reims weist Giorgio Agamben nachdrücklich hin, indem er den Reim als »Miniaturmodell der messianischen Zeit« (»una specie di modello in miniatura della struttura del tempo messianico«) hinstellt (2000, 77; dt. 96).

⁹⁵ Schulte 2003, 51. In einer Notiz aus Konvolut J (»Baudelaire«) der Passagenarbeit etabliert Benjamin zudem einen Zusammenhang zwischen Goethes Gedicht und der Erfahrung der Aura. Dabei spielt die Verschränkung von Eros und Sexus nicht zufällig eine wichtige Rolle: »Die Verse der Seligen Sehnsucht ›keine Ferne macht dich schwierig, Kommst geflogen und gebannt‹ – beschreiben die Erfahrung der Aura. Die Ferne, die, im Auge der Geliebten, den Liebenden nach sich zieht, ist der Traum von der besseren Natur. Der Verfall der Aura und die – durch die defensive Position im Klassenkampf bedingte – Verkümmern der Phantasievorstellung von einer bessern Natur sind eines. Damit sind der Verfall der Aura und der Verfall der Potenz am Ende eines.« (J 76, 1; GS V, 457)

⁹⁶ Vgl. eine ähnliche Wendung in Klages' *Vom kosmogonischen Eros* (1922, 136): »Nähe und Ferne sind die einander ergänzenden Pole nicht nur des Raumes, sondern ebenso auch der Zeit.«

⁹⁷ Neben Plato vgl. auch Klages 1922, 60ff.

den »Typus und das Urphänomen der Bindung« (ebd.). Wo kommt aber diese Polarität am anschaulichsten und schärfsten zum Ausdruck, wenn nicht im Namen? Denn im Namen ist zwar nicht der Besitz der Geliebten beschlossen, dennoch wird in ihm das Verhältnis zu ihr erfahren. Indem in der Lyrik der Reim zum Namen hinzukommt, intensiviert er aufs äußerste diese Erfahrung: »Die Nähe [...], der das Wort nicht entfliehen kann, ist einzig der Reim.« (GS II, 362) Damit überträgt Benjamin mit einer überraschenden Wendung seine anthropologischen Einsichten hinsichtlich des Wesens des Eros auf die Sprache. Um diesen entscheidenden Gestus in seiner vollen Tragweite zu würdigen, ist es lohnend, eine Art theoretische Diplopie bzw. eine »Doppeleinsicht« (GS I, 226) zu betätigen: Wird nämlich die Sprache vom Standpunkt des Eros aus betrachtet, so fasst man den Eros als ein hauptsächlich sprachliches Phänomen auf. So liest man in den »Paralipomena«: »Dialektik ist das Verhältnis der Sprache zum Eros, zweideutig das des Geistes zur Sexualität.« (GS II, 1096)

Benjamins Bewunderung für Kraus' Gedicht *Die Verlassenen* (1920)⁹⁸ erhellt nicht zuletzt daraus, dass dieses Gedicht das eigentümliche Verhältnis zwischen Sprache und Eros als ein paradoxes ›Miteinander-Verlassensein‹ von Lust und Seele beschwört.

›Die Verlassenen‹ – voneinander sind sie es. Aber – das ist ihr großer Trost – sie sind es auch miteinander. Auf der Schwelle zwischen Stirb und Werde halten sie inne. Rückwärts gewandten Hauptes nimmt die Lust ›nach unerhörter Weise‹ ihren ewigen Abschied; ihr abgewandt betritt ›nach ungewohnter Weise‹ die Seele ihre Fremde lautlos. So miteinander verlassen sind Lust und Seele, aber auch Sprache und Eros, auch Reim und Name. (GS II, 362)

Trotz ihrer gewaltigen, dämonischen Trennung, d.h. trotz des Heraus-tretens aus dem lebendigen medialen Verhältnis, teilen Sprache und Eros denselben Rhythmus miteinander. In ihrer Entfremdung, aus der es kein Zurück, keinen Rückgang zum verlorenen Paradies mehr gibt, können sie intermittierend zueinander treffen: so z. B. in der platonischen Sprachliebe und im Eingedenken. Denn im Letzteren kann man den Eros der Sprache in seinen zwei Bedeutungen erfahren: Einerseits (Genitivus objectivus) als eine Liebe, die sich auf die Sprache bzw. den Namen bezieht, andererseits (Genitivus subjectivus) als Ausdruck der das Subjekt enteignenden Gewalt der Sprache: »So ist die Divina Commedia nichts als die Aura um den Namen Beatrice.« (GS IV, 369)

⁹⁸ Das kurze Gedicht lautet folgendermaßen: »Berückend gar, aus deinem Zauberkreise / gezogen sein! / Nun zieht nach unerhörter Weise / die Lust auf ihre letzte Reise / allein. / Und nie ersattend findet sie die Nahrung, / vertraut / dem Urbild einer Menschenpaarung / und einer Flamme Offenbarung, / die sie geschaut. / Wie mag es sein, aus meinem Feuerkreise / geflohen sein! / Nun zieht nach ungewohnter Weise / die Seele auf die lange Reise / allein.« (*Die Fackel*, Heft 521–530, Februar 1920, S. 92)

Eine besondere Relevanz für unser Thema weist schließlich das apokalyptische Bild auf, mit dem Benjamin die großartige Auferstehung der vergessenen Lesebücher aus der Kindheit schildert:

Und wenn am Jüngsten Tage nicht nur die Gräber, sondern auch die Lesebücher sich öffnen, wird nach der Melodie »Was blasen die Trompeten, Husaren heraus« der wahre Pegasus der Kleinen aus ihnen hervorstürmen und, eine verhutzelte Mumie, eine Puppe aus Stoff oder gelblichem Elfenbein, wird dieser einzige Verseschmied tot, ausgetrocknet über dem Bug seines Rosses hängend, auf ihm daherfahren, der zweischneidige Säbel in seiner Hand aber wird, blank wie seine Reime und schneidend wie am ersten Tag, durch den Blätterwald fahren und Stillblüten werden den Boden decken. (GS II, 361f.)

In Benjamins Deutung erscheint Kraus nicht als Schöpfer, sondern als ein epigonaler »Verseschmied«, dessen Leistung darin bestand, das Lesebuch seiner Kindheit »umgedichtet« (ebd.) zu haben. In diesen Zeilen schlägt stillschweigend die eingangs behandelte Schöpfung in die Kindheit um. Daraus ergibt sich, Kraus sei durch seine ganze Produktion hindurch der Kindheit stets eingedenk geblieben. Im zitierten Denkbild verdichten sich die Motive der im Essay ausgeführten Kritik. Der hier evozierte Jüngste Tag kann als Gegenbild zu Kraus' »Weltgericht« (349) ausgelegt werden: Die von ihm verleugnete »heilsgeschichtliche Erfüllung« (340) wird sich doch ereignen – so scheint Benjamin zu behaupten –, und sie wird von der Melodie eines patriotischen Liedes aus den Befreiungskriegen von Ernst Moritz Arndt begleitet sein, dessen Text die militärischen Erfolge des preußischen Feldmarschalls Blücher gegen die Franzosen mit einfältiger Begeisterung feierte.⁹⁹ Auffällig ist allerdings die Tatsache, dass Kraus keineswegs als auferstandener Held erscheint, sondern als »tot« und »ausgetrocknet«, als eine »Mumie«, die vom Ross Pegasus – bekanntlich ein mythisches Sinnbild der Poesie – willkürlich herumgetragen wird. Damit weist Benjamin nachdrücklich auf die Überwindung der dämonischen Selbstbespiegelung, d.h. des Primats des Subjekts als schöpferischer Geist hin: Das schöpferische Individuum erweist sich als eine »Puppe«, als »persona« im ursprünglichen Sinne: »persona: das, wohindurch es hallt« (347). Der Pegasus der Kleinen, d.h. die auferstandene Dichtung der Lesebücher, trägt allerdings mit der Mumie des Autors auch seinen Säbel, in dem man die allegorische Verklärung des Füllfederhalters, d.h. des »stilus« leicht erkennen wird. Zweischneidig ist der Säbel, weil sich Kraus auf

⁹⁹ Die erste Strophe lautet: »Was blasen die Trompeten? Husaren, heraus! / Es reitet der Feldmarschall im fliegenden Saus, / er reitet so freudig, sein mutiges Pferd / er schwinget so schneidig sein blitzendes Schwert. / Jucheirassasa, und die Deutschen sind da / die Deutschen sind lustig, sie rufen: Hurra!«. In der vorletzten Strophe wird dann Blücher explizit genannt.

eine dämonische Zweideutigkeit einließ, und »schneidend wie am ersten Tag« – eine klare Anspielung auf Kraus' Treue der Schöpfung gegenüber. Mit seinem Säbel wird die Puppe gleichsam unwillkürlich Blätter zerfetzen, was als ein Hinweis auf das Zitieren aus den Zeitungen gedeutet werden kann, bedenkt man, dass Kraus das tägliche Massaker von Bäumen zur Herstellung von Zeitungspapier mit einem Artikel unter dem Titel »Das Ende« beklagt hatte.¹⁰⁰ Diese herausgerissenen Fetzen verwandelt seine Feder in »Stilblüten[, die] den Boden decken«. Kraus Umdichtung der Lesebücher wird an einer weiteren Stelle im Essay betont: Im Sinne des Kindes als werdendes habe Kraus »das Lesebuch revidiert« (364). Dieses Verb lässt sich als Hinweis auf einen ganz besonderen Modus der Vergegenwärtigung des Gewesenen deuten, für den Benjamin in anderen Schriften ab 1927 die Bezeichnung ›Eingedenken‹ verwendet. Bei einer ›Revision‹ hat man nicht mit einer bloßen Erinnerung zu tun, die sich darauf beschränkt, das Vergangene gewissermaßen abzubilden. Revision ist keine Reproduktion, sondern Interpolation: Das liegt am geheimnisvollen Wesen der Erinnerung, »die eigentlich das Vermögen endloser Interpolationen im Gewesenen ist« (GS VI, 476). In Kraus' revidierender Umdichtung der Lesebücher aus seinen Kindheitsjahren handelt es sich also um das unwillkürliche Auftauchen von Bildern bzw. von sprachlichen Fetzen – Verse, Worte, Namen –, deren auf Erlösung wartendes Potenzial im gegenwärtigen Eingedenken realisiert wird. Eine dunkel anmutende Notiz aus den »Paralipomena« ließe sich vor diesem Hintergrund enträtseln:

Das Bild hier gewissermaßen als höchster Punkt der Looping the loop = Schleife, die der dialektische Denker befährt. (GS II, 1100)

In Kraus' sowie auch Benjamins Bildern werden nicht nur Form und Inhalt, sondern auch Gegenwart und Vergangenheit ineinander verschränkt, geradezu miteinander verknotet.¹⁰¹ Das Bild erweist sich als Ausdruck eines »Looping the loop«, wobei die Schleife vom dialektischen Denker nicht gelöst, sondern befahren werden muss. Demnach kommt es nicht darauf an, das Bild in seine Bestandteile zu zergliedern, um es begrifflich zu verwerten. Das dialektische Bilddenken ist nicht etwa ein vorläufiges Stadium, das auf dem Weg zum absoluten Wissen aufgehoben werden müsste. Es ist vielmehr ein fruchtbares »Looping the loop«, ein empfängliches »Schleifen-Befahren«, in dessen Kulminationspunkt das Eingedenken steht.

¹⁰⁰ Auf diesen Artikel verweist Benjamin im ersten Teil seines Essays (GS II, 341).

¹⁰¹ Vgl. auch das Denkbild im ersten Abschnitt des *Kraus*-Essays, wo es ebenfalls um das Schürzen bzw. Lösen von Knoten geht (GS II, 337).

5.

An der Schnittstelle von Genealogie und profaner Typologie: Benjamins Kindheit »im Augenblick des Eingedenkens«

Warum soll ich Ihnen verheimlichen, daß ich die
Wurzel meiner »Theorie der Erfahrung« in einer
Erinnerung aus der Kindheit finde.

(Benjamin an Adorno, 7. Mai 1940)

Die Kindheit stellt für Benjamin einen privilegierten Bereich, um das Eingedenken zu seiner vollen Entfaltung kommen zu lassen. Deshalb werde ich in diesem Kapitel auf die *Berliner Chronik* und die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* eingehen. In diesen Texten arbeitet Benjamin an einem eigentümlichen Ansatz, der als ›Poetik des Eingedenkens‹ bezeichnet werden kann. Diese Poetik bevorzugt den Raum vor der Zeit, die leiblichen Eindrücke vor der psychologischen Innerlichkeit und die Potenz vor dem Akt (Kap. 5.1). Darüber hinaus stellen Benjamins Kindheitserinnerungen den Versuch dar, mit der sogenannten Signaturenlehre eine in Vergessenheit geratene Kunst wiederherzustellen, auf deren Stellenwert neulich Giorgio Agamben nachdrücklich hingewiesen hat (Kap. 5.2). Die Darlegung der Poetik des Eingedenkens und der Signaturenlehre bereitet den Übergang zu meiner geschichtsphilosophischen Lektüre der *Berliner Kindheit*, in deren Mittelpunkt die Verschränkung von zwei gegenstrebigem Ansätzen steht: einerseits die genealogische bzw. genetisch-phänomenologische Entdeckung des mimetischen Verhaltens (Kap. 5.3), andererseits die typologische Deutung des Vergangenen als ›forma futuri‹, d.h. als Figur des Kommenden (Kap. 5.4).

5.1. Grundzüge einer Poetik des Eingedenkens in der *Berliner Chronik* und in der *Berliner Kindheit*

Denn nur in Bildern des Gewesenen verwirklicht sich und erscheint die Zeit.

(Ludwig Klages)

Das Wort ›Eingedenken‹ begegnet im ganzen Komplex von Benjamins Kindheitserinnerungen – d.h. in der *Berliner Chronik* sowie in den verschiedenen Überarbeitungen der *Berliner Kindheit*¹ – lediglich ein einziges Mal, doch handelt es sich um einen Passus, dessen Relevanz kaum überschätzt werden kann, und zwar sowohl in methodologischer als auch in sachlicher Hinsicht:

Erinnerungen, selbst wenn sie ins Breite gehen, stellen nicht immer eine Autobiographie dar. Und dieses hier ist ganz gewiß keine, auch nicht für die berliner Jahre, von denen hier ja einzig die Rede ist. Denn die Autobiographie hat es mit der Zeit, dem Ablauf und mit dem zu tun, was den stetigen Fluß des Lebens ausmacht. Hier aber ist von einem Raum, von Augenblicken und vom Unstetigen die Rede. Denn wenn auch Monate und Jahre hier auftauchen, so ist es in der Gestalt, die sie im Augenblick des Eingedenkens haben. (GS VI, 488)

Der Raum tritt an die Stelle der Zeit, der Augenblick an die Stelle des Ablaufs und das Unstetige an die Stelle eines stetigen Flusses: Benjamins Kindheitserinnerungen stellen dementsprechend keine den kontinuierlichen Ablauf der Zeit abbildende Autobiographie dar, sondern eine diskontinuierliche Reihe von Bildern, die im Eingedenken mittels eines schnellen Schreibprozesses festgehalten wurden. So bezeugt Scholem im Nachwort zur ersten Ausgabe der *Berliner Chronik* (1970): »Benjamin schrieb die Aufzeichnungen stückweise und zum Teil in außerordentlich schneller und sehr schwer lesbarer Schrift.« (GS VI, 797)

Von daher stellt sich die Frage, warum Benjamin seine Aufzeichnungen in einem anfänglichen Stadium ausgerechnet als Beiträge zu einer ›Chronik‹

¹ Die erste Ausgabe der 1932 in Ibiza niedergeschriebenen *Berliner Chronik* (jetzt in GS VI, 465–519) wurde 1970 von Gershom Scholem und Kitty Steinschneider ediert, während die *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* schon 1950 von Adorno herausgegeben wurde und jetzt in den *Gesammelten Schriften* in zwei verschiedenen Fassungen vorliegt: Nachdem 1972 in Band IV (235–304) die von Adorno veröffentlichte Fassung wieder abgedruckt wurde, erschien 1989 in Band VII (385–433) die sogenannte »Fassung letzter Hand«, an der Benjamin noch 1938 unter dem Titel »Handexemplar komplett« gearbeitet hatte. Im Jahr 2000 wurde schließlich ein früheres Typoskript – die sogenannte »Gießener Fassung«, wohl »zwischen dem 10. Dezember 1932 und Mitte Januar 1933 entstanden« (GS VII, 721) – separat herausgegeben. Die *Berliner Chronik* »bildet die Keimzelle der Berliner Kindheit, in die jedoch nur etwa zwei Fünftel des älteren Textes und zudem in grundlegend veränderter Textgestalt Eingang fanden« (Uwe Steiner 2004, 147).

betrachtete.² *Per definitionem* stellt ja die Chronik als literarische Form die Ereignisse in chronologischer Reihenfolge dar. Viel angemessener wäre deshalb ein anderer Titel gewesen, z. B. der im Text in Anlehnung an Léon Daudets *Paris vécu* (1930) erwähnte: »Gelebtes Berlin« (467).³ Keineswegs um eine ›Chronik‹ handelt es sich im Fall der *Berliner Chronik*, sondern eher um eine die Chronologie ausschaltende, »materialisierte Gedächtnis-Topographie«⁴ der von Benjamin bewohnten Stadt.⁵ Symptomatisch ist in diesem Sinne folgender Einfall Benjamins:

Lange, jahrelang eigentlich, spiele ich schon mit der Vorstellung, den Raum des Lebens – Bios – graphisch in einer Karte zu gliedern. (466)

Ist die Gattung der Autobiographie gewöhnlich subjekt-zentriert, so erschließt sich im Eingedenken eine stark dezentrierte Perspektive auf das eigene Leben: eine deutliche Verschiebung von der erzählenden, als ›Télos‹ der geschilderten Wechselfälle hingestellten Person hin zu den ›Tópoi‹, zu den verschiedenen, verstreuten und heterogenen Räumlichkeiten. Damit verabschiedet sich Benjamin vom Primat der Innerlichkeit, das die »ganze[] ehrwürdige[] Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena«⁶ – und noch weiter bis Husserl und Ernst Bloch⁷ – begleitet und seine bündigste Formel schon bei Augustinus gefunden hat: »In interiore homine habitat veritas.«⁸ Mit dem Eingedenken bricht demnach der mit der Erinnerung einhergehende Vorrang der Innerlichkeit zusammen. »Im Augenblick des Eingedenkens« (488) ist das Subjekt nicht der eigenen Innerlichkeit, sondern der Vergegenwärtigung äußerlicher Umstände, d. h. seiner Lebenswelt ausgesetzt, in der es sich leiblich bewegt. Denn der »Raum des Lebens«

2 Ursprünglich (Oktober 1931) hatte Benjamin den Auftrag erhalten, »für eine Zeitschrift eine Folge von Glossen über alles was mir an Berlin von Tag zu Tag bemerkenswert erscheine in loser, subjektiver Form zu geben« (GS VI, 476). »Der Vorschlag kam von der ›Literarischen Welt‹, mit der Benjamin am 1. Oktober 1931 einen Vertrag geschlossen hatte, der ihn verpflichtete, bis März 1932 *im Zeitraum je eines Vierteljahres* viermal eine *Berliner Chronik von je 200 bis 300 Zeilen* zu liefern« (aus den Anmerkungen der Herausgeber, GS VI, 799). Für eine übersichtliche Einführung in den mit diesen Texten zusammenhängenden Themenkomplex vgl. Anja Lemkes Artikel in *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 653–663).

3 Benjamin zählt Daudet zu seinen Vorgängern, »beispielgebend mindestens in dem Titel seines Werkes, der genau umfaßt, was ich bestenfalls hier geben könnte: *Paris vécu. Gelebtes Berlin* klingt weniger gut, ist aber gleich wirklich.« (GS VI, 467)

4 Weigel 1997, 31.

5 Auf die bahnbrechende Rolle von Benjamin als »Denker der räumlichen Imagination« weist auch Karl Schlögel (2003, 128) in seinem Buch *Im Raume lesen wir die Zeit* hin, das sich als Manifest für eine »Erneuerung der geschichtlichen Erzählung« (ebd., 12) lesen lässt.

6 Rosenzweig 1921, 13.

7 Über Blochs »Metaphysik der Innerlichkeit« vgl. oben Kapitel 1.5.

8 *De vera religione* 39, 72.

weist eine polare Struktur auf, innerhalb deren Leib und Dinge die vielfältigsten Beziehungen miteinander eingehen. In diesem Zusammenhang steht die Materialität der Erfahrung im Vordergrund.

So eröffnet Benjamin seine *Berliner Chronik* nicht zufällig mit der Frage nach der Kunst des Sich-Orientierens durch Straßen, Wege, Brücke, Gärten und Parks, durch »Schilder und Straßennamen, Passanten, Dächer, Kioske oder Schenken« (469), die sich dem Kind wie ein »Labyrinth« (465) aufturn. Diesem nicht selbstverständlichen, manchmal verwirrenden Umgang mit dem urbanen Raum entspricht Benjamins Erkundung des eigenen inneren Raums bzw. seine *éducation sentimentale*: Auf dieser Entsprechung beruht jener »Raum des Lebens«, den er einmal »in einer Karte zu gliedern« (466) versuchte. So wichtig sind räumliche Umstände und Orte in Benjamins Erinnerungen, dass er nicht umhin kann zu bemerken, »eine wie geringe Rolle in ihnen die Menschen spielen« (490). Das Gedächtnis zeige uns nämlich »weniger die Bilder der Menschen als die der Schauplätze [...], an denen wir ändern oder uns selber begegneten« (490f.):

Ich sage mir: es mußte in Paris sein, wo die Mauern und Quais, der Asphalt, die Sammlungen und der Schutt, die Gatter und Squares, die Passagen und die Kioske uns eine so einzigartige Sprache lehren, daß unsere Beziehungen zu den Menschen in der uns umfangenden Einsamkeit, unserm Versunkensein in jene Dingwelt, die Tiefe eines Schlafs erreichen, in welcher das Traumbild sie erwartet, das ihnen ihr wahres Gesicht offenbart. (ebd.)

Diese Gedächtnis-Topographie setzt eine radikale phänomenologische Reduktion des Zeitablaufs als unendlich fortlaufender Reihe von homogenen Punkten voraus.⁹ Mit einem theoretischen Gestus, dessen Verwandtschaft mit Bergsons Ausführungen in *Matière et mémoire* auf der Hand liegt, suspendiert Benjamin den naiven Glauben an die verräumlichte Zeit, indem er den entgegengesetzten Weg einer Verzeitlichung des Raumes einschlägt. »Im Augenblick des Eingedenkens« erscheint der Raum nicht nur als Gegenwart dessen, was empirisch da ist, sondern auch als Palimpsest, d.h. als zu entziffernde Präsenz dessen, was da war – der Vergangenheit –, sowie dessen, was möglich ist – der von jener Vergangenheit heimlich versprochenen Zukunft.

Den erkenntnistheoretischen Hintergrund eines solchen Ansatzes hatte Bergson 1896 in *Matière et mémoire* – einem Benjamin bekannten

⁹ Benjamins Relativierung der Chronologie findet ihren paradigmatischen Ausdruck im Stück »Loggien« aus der *Berliner Kindheit*. Auf den Loggien gewinnt nämlich der Zeitverlauf selbst »etwas Altertümliches«, wie Benjamin feststellt: »Die Zeit veraltete in diesen schattenreichen Gelassen, die sich auf die Höfe öffneten.« (GS IV, 295)

Werk¹⁰ – mit der These bereitgestellt, Wahrnehmung und Erinnerung seien unzertrennlich miteinander verbunden:

Nos perceptions sont sans doute imprégnées de souvenirs, et inversement un souvenir [...] ne redevient présent qu'en empruntant le corps de quelque perception où il s'insère. Ces deux actes, perception et souvenir, se pénètrent donc toujours, échangent toujours quelque chose de leurs substances par un phénomène d'endosmose.¹¹

Toute perception est déjà mémoire. *Nous ne percevons, pratiquement, que le passé*, le présent pur étant l'insaisissable progrès du passé rongéant l'avenir.¹²

Daraus folgt, dass es keine Wahrnehmung des Raumes geben kann, die nicht von vergangenen Wahrnehmungen durchdrungen ist. Oder: keine Gegenwart ohne die Vergegenwärtigung von Spuren, die im Raum, im Leib, in der Sprache und in den Dingen liegen. Davon kann man fast auf jeder Seite der *Berliner Chronik* einschlägige Beispiele finden.

Bevor wir auf die Analyse einiger Stellen aus Benjamins Kindheits-erinnerungen eingehen,¹³ lohnt es sich, schematisch die Analogien und Differenzen zu Proust zu erörtern, auf dessen wegweisende Rolle für Benjamins gedächtnistheoretischen Ansatz schon hingewiesen wurde.¹⁴ Programmatisch verkündet Benjamin am Anfang der *Berliner Chronik* seinen »Verzicht auf jedes Spielen mit [Proust] verwandten Möglichkeiten« (GS VI, 467). Dafür gibt es verschiedene Gründe, unter denen der unbestreitbaren Feststellung, dass Proust »Nachfolger schwerlich mehr finden wird als er Kameraden braucht« (468), keineswegs die maßgebliche Rolle zukommt. Denn Benjamins Unternehmen zeichnet sich zunächst dadurch aus, dass es auf einem *absichtlichen* Eingedenken beruht, das ihm dazu verhelfen sollte, im Exil die Sehnsucht zu besänftigen:

Ich hatte das Verfahren der Impfung mehrmals in meinem inneren Leben als heilsam erfahren; ich hielt mich auch in dieser Lage daran und *rief die Bilder*, die im Exil das Heimweh am stärksten zu wecken pflegen – die der Kindheit – *mit Absicht in mir hervor*. Das Gefühl der Sehnsucht durfte dabei über den Geist ebensowenig Herr werden wie der Impfstoff über einen gesunden Körper. (GS VII, 385; Hervorhebungen S.M.)

10 S. Nr. 503 in Benjamins »Verzeichnis der gelesenen Schriften« (GS VII, 438).

11 Bergson 1959, 214.

12 Ebd., 291.

13 Da es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine thematische Untersuchung über das Eingedenken handelt, werde ich mich im Folgenden zwischen der *Berliner Chronik* und der *Berliner Kindheit um neunzehnhundert* frei bewegen.

14 S. o. Kapitel 3. Über den Unterschied zwischen Benjamin und Proust vgl. auch Schöttker 1999 (223ff.) und vor allem Giuriato 2006 (60ff.).

Dieses als Impfung eingesetzte, absichtliche Hervorrufen von Erinnerungsbildern markiert einen ersten Unterschied zwischen Benjamin und Proust. Dennoch lässt sich diese Differenz relativieren, bedenkt man, dass es sich bei Benjamin keineswegs darum handelt, dem Willen eine absolute Herrschaft über das Gedächtnis zurückzugeben, sondern darum, sich in die Kunst des unwillkürlichen Eingedenkens einzuüben. In Benjamins Prosastücken wird die Identität des Schreibenden keinesfalls teleologisch bestätigt, sondern in eine anonyme Vielfalt von verfremdenden Eindrücken, Winken und Tendenzen aufgelöst. Die tiefen Wurzeln dieser Ausschaltung des schon konstituierten Selbst liegen bekanntlich in Benjamins frühen Studien über Phantasie und Farbe sowie in seiner bereits 1917 klar gestellten Forderung nach der Überwindung der »Subjekt-Natur des erkennenden Bewußtseins« (GS II, 161).

Ein zweiter Unterschied zu Proust betrifft die Darstellungsform: Benjamin hat keinen Roman geschrieben, sondern überwiegend mit der Darstellungsform der Kurzprosa bzw. des Denkbildes experimentiert. Auch im Falle der *Berliner Chronik* handelt es sich um keine kontinuierliche Erzählung, sondern um vierzig Texte unterschiedlicher Länge, die sich auch unabhängig voneinander lesen lassen. Nach Benjamin muss nämlich »die Erinnerung nicht erzählend, noch viel weniger berichtend vorgehen sondern im strengsten Sinne episch und rhapsodisch« (GS VI, 487), d.h. bruchstückhaft.

Neben den Differenzen gibt es allerdings nicht wenige Gemeinsamkeiten, aus denen der entscheidende Einfluss Prousts deutlich hervorgeht. Die Vorstellung des Gedächtnisses als Medium gehört dazu:

[D]ieser Durchblick würde kein Vertrauen verdienen, gäbe er von dem Medium nicht Rechenschaft, in dem diese Bilder allein sich darstellen [...]. Die Gegenwart des Schreibenden ist dieses Medium. (470f.)

Demnach wird der Akt des Sich-Erinnerns nicht zugunsten des Erinnerten vernachlässigt, sondern permanent reflektiert.¹⁵ Diese genuin Proustsche Auffassung wird an einer Stelle der *Berliner Chronik* (486f.) mit einem archäologischen Bild heraufbeschworen, das später zu dem bekannten Prosastück *Ausgraben und Erinnern* (GS IV, 400f.) ausgearbeitet wurde. Das Gedächtnis erweist sich nicht als »Instrument zur Erkundung des Vergangnen« (ebd.), sondern vielmehr als dessen »Schauplatz«: Es gilt als »das Medium des Erlebten wie das Erdreich das Medium ist, in dem die alten Städte verschüttet liegen« (ebd.). So steht im Zentrum von Benjamins Erinnerungen nicht so sehr das Erlebte als vielmehr »die Penelopearbeit

15 Über die »Gegenwart des Schreibenden« vgl. Giuriato 2006, 74ff.

des Eingedenkens« (GS II, 311), d.h. »die Gegenwart des Schreibenden« (GS VI, 471):

Und der betrügt sich selber um das Beste, der nur das Inventar der Funde macht und nicht im heutigen Boden Ort und Stelle bezeichnen kann, an denen er das Alte aufbewahrt. (GS IV, 400)

Damit begegnet man einer grundlegenden These, die in den Konvoluten der *Passagenarbeit* und in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ihre erkenntnistheoretische und geschichtsphilosophische Aufwertung finden wird: Da die Erinnerung ein in der Gegenwart sich ereignender Akt ist, muss auch und vor allem ihr Zusammenhang mit der Gegenwart reflektiert werden, während er häufig zugunsten des Vergegenwärtigten aus den Augen verloren, wenn nicht komplett ausgeblendet wird. Wenn etwas gerade *jetzt* erinnert wird, heißt das, dass es *erinnerbar* ist: Jede Erinnerung setzt so etwas wie ein ›Jetzt der Erinnerbarkeit‹ voraus, dessen Thematisierung zu einer Selbstbesinnung über die jeweils aktuellen Verhältnisse zwingt. Im Falle Benjamins handelte es sich um die Erfahrung des Exils, vom schmerzhaften Bewusstsein begleitet, »vielleicht einen dauernden Abschied« (GS VII, 385) von der Heimatstadt Berlin nehmen zu müssen.

Ein weiterer Proustscher Zug in Benjamins Prosastücken zur Kindheit lässt sich in der zentralen Rolle der Bilder ausfindig machen. Benjamin hat sich darum bemüht, »der *Bilder* habhaft zu werden, in denen die Erfahrung der Großstadt in einem Kinde der Bürgerklasse sich niederschlägt« (ebd.). ›Bild‹ heißt hier keineswegs bloßes Abbild des Erlebten, sondern vielmehr Figur, d.h. Ergebnis eines ›fingere‹ bzw. eines Schreibens, in dem Gegenwart und Vergangenheit, Spur und Wiederholung, Wink und Deutung zusammenschießen.¹⁶ Symptomatisch ist in dieser Hinsicht die Tatsache, dass die *Berliner Chronik* auch Jugend- und Studierenerinnerungen enthält, die als erste »behutsame, tastende Spatenstich[e] ins dunkle Erdreich« (GS VI, 486) die tieferen Grabungen der *Berliner Kindheit* vorbereitet haben.¹⁷ Erst durch die Arbeit eines ausgrabend-eingedenkenden Schreibens kommen die ›Bilder‹ zum Vorschein. Dementsprechend erscheint die *Chronik* als der notwendige Umweg zur *Kindheit*: Das Verhältnis beider Schriften zueinander belehrt uns über Benjamins Gedächtnis-Praxis in ihrem intermittierenden Gang.

Einsatz dieser existenziellen und literarischen Herausforderung ist eben die Kindheit als »Schwellenfigur zwischen der vorsprachlichen und der

¹⁶ In Benjamins Kindheitserinnerungen handelt es sich wie bei Proust »um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.« (GS II, 1064)

¹⁷ Vgl. dazu Pethes 1999, 268f.

sprachlichen Welt«. ¹⁸ Was die Kindheit auszeichnet, ist ihr besonderer Seinsmodus, der als *reine* Potenzialität bezeichnet werden kann, wobei die Bedeutung des Adjektivs ›rein‹ präzisiert werden muss. In seinem Brief an Ernst Schoen vom 29. Januar 1919 erläutert Benjamin seinen Begriff von Reinheit folgendermaßen:

Die Reinheit eines Wesens ist *niemals* unbedingt oder absolut, sie ist stets einer Bedingung unterworfen. Diese Bedingung ist verschieden je nach dem Wesen um dessen Reinheit es sich handelt; *niemals* aber liegt diese Bedingung in dem Wesen selbst. Mit anderen Worten: Die Reinheit jedes (endlichen) Wesens ist nicht von ihm selbst abhängig. Die beiden Wesen, denen wir vor allem Reinheit zusprechen sind die Natur und die Kinder. Für die Natur ist die außerhalb ihrer selbst liegende Bedingung ihrer Reinheit die menschliche Sprache. (GB II, 11f.)

Mit ›Reinheit‹ bezeichnet Benjamin somit keine objektive, ontologisch festzumachende Eigenschaft eines Wesens, sondern eine bestimmte Gegebenheitsweise, die einen wesentlich relationalen Charakter aufweist. Demnach offenbart sich die Reinheit der Natur erst in der menschlichen Sprache. Dabei bleibt allerdings die Frage offen, wo und wie die Reinheit der Kindheit erscheint. Aufgrund des bisher Dargelegten wäre die Annahme gerechtfertigt, »die außerhalb ihrer selbst [i.e. der Kindheit, S.M.] liegende Bedingung« ihrer Reinheit müsse wohl in der Erinnerung, bzw. im Eingedenken liegen. Im letzteren kann man sich nachträglich vergegenwärtigen, was man nie erlebt hat, nämlich eine reine Potenzialität in ihrem unberechenbaren Werden. Damit beschäftigt, leiblich und praktisch mit ganz neuen, geradezu traumatischen Umständen zurechtzukommen, wird das Kind schwerlich eine Gelegenheit haben, die eigene Potenzialität als solche wahrzunehmen: *Wer* würde *was* erfahren? Wenn wir von der frühen Kindheit reden, beziehen wir uns auf eine Situation, in der es weder ein selbstbewusstes Subjekt, i.e. ein ›Wer‹, noch ein von ihm klar getrenntes, ihm gegenüber liegendes Objekt, i.e. ein ›Was‹ gibt. Erst dem Eingedenken fällt jene »*schwache* messianische Kraft« (GS I, 694) zu, welche die Potenzialität als solche von ihrer anonymen Stummheit erlöst. In mehreren Anläufen kommt Benjamin immer wieder darauf zurück, die Potenzialität als Medium der Erfahrbarkeit aufzuspüren und anschaulich herbeizurufen. Dabei hütet er sich davor, dieses Medium als einen ›Ge-

¹⁸ Lemke 2008, 14. In ihrer Studie über die *Berliner Kindheit* weist Anja Lemke auf Benjamins subtile Verwendung eines psychoanalytischen Verfahrens in seiner Konstruktion einer »Topographie des Unbewußt-Bewußten« hin: »Die in der *Berliner Kindheit* beschriebenen Räume zeichnen sich sämtlich durch eine Topographie von Heimlichkeit und Unheimlichkeit, Ordnung und Chaos, Bewußtsein und Traum aus, wobei zu beachten ist, daß das Kind auf der Schwelle dieser beiden Sphären steht. Es bildet dergestalt selbst die Passage zwischen dem Unbewußten und dem Bewußten und markiert gleichzeitig die Unvereinbarkeit beider Sphären.« (Ebd., 48)

genstand« zu betrachten: Denn der traditionell objektivierenden Haltung der Philosophie verschließt sich jeglicher Zugang zu dieser Schicht der Erfahrung. Um sich einen Weg zur Potenzialität zu bahnen, muss man den eigenen Willen ausschalten,¹⁹ sich einer ursprünglichen Passivität aussetzen, die Benjamin gleich am Anfang der *Chronik* als »Ohnmacht« darstellt:

Wahrscheinlich wird darin nie einer Meister, worin er nicht die Ohnmacht gekannt hat, und wer dem zustimmt, der wird auch wissen, daß diese Ohnmacht nicht am Anfang oder vor aller Bemühung um die Sache liegt, sondern mitten in ihr. (GS VI, 466)

Dieser befremdende Grundsatz vom abgründigen Charakter jeder wesentlichen Erfahrung gilt nicht nur für die Stadt, in der sich Benjamin zu verirren pflegte,²⁰ sondern auch für die Erinnerung. Um sich einen Zugang zu den verborgenen Schätzen des Gedächtnisses zu erschließen, erweisen sich die Anstrengungen einer willkürlichen Erinnerung als vergeblich. Das liegt daran, dass Letztere den praktischen Forderungen der Umwelt, den Imperativen des Handelns unterworfen bleibt. Wie Bergson immer wieder betont: »Pour évoquer le passé sous forme d’image, il faut pouvoir s’abstraire de l’action présente.«²¹ Sind erst einmal der Wille und die Ausrichtung auf das Handeln ausgeschaltet, kann es zu jenen kleinen Epiphanien kommen, die Proust als *mémoires involontaires* bezeichnete.²² An der zitierten Stelle scheint Benjamin gerade auf Prousts Auffassung anzuspüren, indem er sie radikalisiert: Erst aufgrund eines passiven Erinnerns kann man zur Vergegenwärtigung der längst vergessenen kindlichen Ohnmacht gelangen. Dieses Sich-Abstrahieren von der gegenwärtigen Handlung bringt allerdings auch jene Plumpheit mit sich, die ihre Allegorie

¹⁹ Über diese Epoché des Willens s. o. Kapitel 2.1.

²⁰ Neben GS VI, 466 vgl. auch S. 468: »[M]itten in den asphaltierten Straßen der Stadt fühlte ich mich den Naturgewalten preisgegeben, in einem Urwald wäre ich zwischen den Baumriesen nicht verlaßner gewesen als hier auf der Kurfürstenstraße zwischen den Wassersäulen.«

²¹ Bergson 1959, 228.

²² Im zweiten Kapitel von *Matière et mémoire* (1896) geht Bergson auf den grundlegenden Unterschied zwischen zwei verschiedenen »mémoires« ein: der *mémoire-habitude* einerseits und der *image-souvenir* andererseits. Unser aktuelles Bewusstsein – so seine These – schließt alle jene Erinnerungsbilder aus, »qui ne peuvent se coordonner à la perception actuelle et former avec elle un ensemble utile. Tout au plus certains souvenirs confus, sans rapport à la situation présente, débordent-ils les images utilement associées, dessinant autour d’elles une frange moins éclairée qui va se perdre dans une immense zone obscure. Mais vienne un accident qui déränge l’équilibre maintenu par le cerveau entre l’excitation extérieure et la réaction motrice, relâchez pour un instant la tension des fils qui vont de la périphérie à la périphérie en passant par le centre, aussitôt les images obscurcies vont se pousser en pleine lumière: c’est cette dernière condition qui se réalise sans doute dans le sommeil où l’on rêve.« (1959, 230)

im buckligen Männlein finden wird: »Wen dieses Männlein ansieht, gibt nicht acht.« (GS IV, 303; VII, 430)

Ein bedeutsames Beispiel dieses Hinuntertauchens in jene passiven Schichten, die gleichsam den Abgrund der Erfahrung bilden, bietet ein Stück der *Chronik* – die Keimzelle der Kurzprosa »Abreise und Rückkehr« (GS IV, 245f.) –, in dem Benjamin beschreibt, wie eine das Kind überwältigende Wahrnehmung dieses physiognomisch verwandeln kann:

Das waren die Höfe, die die Stadt mich sehen ließ wenn ich aus Hahnenklee oder Sylt zurückkam und die sie dann wieder in sich verschloß und die sie nie zu sehen gab, nie zu betreten. Aber diese letzten fünf Angstminuten der Einfahrt eh alles aussteigt, haben sich in Blicke aus meinen Augen verwandelt und es gibt vielleicht Menschen, die in sie sehen wie in Hoffenster, die in schadhaften Mauern stecken und in denen am frühen Abend die Lampe steht. (GS VI, 503)

Die affektiv stark besetzte und ohnmächtige Wahrnehmung der dem wohlhabenden Kind verschlossenen Höfe der armen Berliner Viertel prägt sich ihm mit einer solchen Gewalt ein, dass seine Blicke eine unauslöschliche, wenngleich schwer zu ahnende Spur davontragen werden. Die von Benjamin thematisierte Ohnmacht nimmt hier eine schrille soziale Färbung an: Die Ohnmacht des Kindes vor der Stadt erweist sich nachträglich auch als Umschlag der bürgerlichen Geborgenheit in die mit Schuldgefühl verstrickte Unbeholfenheit vor dem gesellschaftlichen Unrecht.

Um sich in diese tiefen Schichten seiner Kindheit zurückversetzen zu können, muss man sich allerdings in einer ganz besonderen Kunst auskennen, die seit der Aufklärung in Vergessenheit geraten ist: die Kunst der Signaturen oder Signaturenlehre, die im Folgenden behandelt werden muss.

5.2. Benjamins Reaktualisierung der Signaturenlehre

Da ich im Folgenden häufig von Signatur reden werde, empfiehlt sich ein kurzer Exkurs, um die Bedeutung dieses in der Benjamin-Forschung bislang kaum beachteten Begriffs zu präzisieren. Dabei werde ich mich auf einige Anregungen von Giorgio Agamben stützen, der in seinem Buch *Signatura rerum* (2008) die These aufgestellt hat, in Benjamins Texten über Mimetismus verberge sich eine echte Philosophie der Signaturen:

Eine Philosophie der Signaturen findet sich in zwei Fragmenten, die Walter Benjamin dem mimetischen Vermögen gewidmet hat. Auch wenn Benjamin den Terminus nicht verwendet, verweist das, was bei ihm ›das Mimetische‹ oder ›immaterielle Ähnlichkeit‹ heißt, ohne Zweifel auf die Sphäre der Signaturen.²³

²³ Agamben 2008, 87.

Damit spitzt Agamben einen hermeneutischen Vorschlag zu, der schon von Winfried Menninghaus und Sigrid Weigel formuliert wurde. Beide hatten bereits darauf hingewiesen, die Archäologie der Moderne in Foucaults *Ordnung der Dinge* – in der es auch um die Schlüsselrolle der Signaturen geht – liefere eine fruchtbare Perspektive, um Benjamins esoterische Aufzeichnungen über das mimetische Vermögen zu erhellen.²⁴

Gemeinhin versteht man unter ›Signatur‹ zweierlei: zum einen die Unterschrift (das ist die Bedeutung von ›signature‹ sowohl auf französisch als auch auf englisch), zum anderen aber das Ordnungszeichen eines Dokuments in einem Katalog: Dank der Signatur kann man sich in einem Archiv orientieren. Keine wissenschaftliche Forschung wäre ohne Signaturen möglich. Neben diesen zwei umgangssprachlichen Bedeutungen von ›Signatur‹ gibt es aber bekanntlich eine weitere Auffassung, die Michel Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1966) ausführlich dargestellt hat: In der Renaissance nahm dieser Terminus eine medizinische und kosmologisch-metaphysische Bedeutung an, die ihm eine unerhörte Würde verlieh.

Bei Autoren wie Paracelsus und Oswald Crollius verweist ›signatura‹ entweder auf das sichtbare Zeichen des Innern bzw. der unsichtbaren Eigenschaften der Pflanzen, oder auf jene Wissenschaft – die »Kunst signata« –, durch die »all verborgen ding gefunden werden«.²⁵ Für die *Episteme*²⁶ der Renaissance sind Signaturen die natürlichen Hieroglyphen, durch die Gott die in der Pflanzenwelt verborgenen Heilkräfte offenbart. Demnach galt die Signatur damals als »der entscheidende Operator aller Erkenntnis, das, was die an sich schweigende und ohne Vernunft seiende Welt intelligibel macht«.²⁷ Wie Foucault zeigt, muss das Spiel der Ähnlichkeiten in ihren vier Formen (*convenientia*, *aemulatio*, Analogie und Sympathie) »an der Oberfläche der Dinge signalisiert werden. Ein

24 Foucaults Archäologie – schreibt Menninghaus (1980, 72) – gebe »für das Verständnis von Benjamins These eines Einwanderns mimetischer Kräfte in die Sprache doch zumindest einige Vermutungen, einigen Stoff zum Nachdenken an die Hand«. Nach Weigel (1997, 203) hat Foucault »mit seiner Historiographie der Diskurse in der *Ordnung der Dinge* genau jene Ränder markiert und beschrieben, zwischen denen das ›völlig neue Denken‹ Benjamins seinen Ursprung nahm.« Zudem lasse sich das zweite Kapitel der *Ordnung der Dinge* »wie eine nachgetragene historiographische Fundierung von Benjamins aus dem Mythos gewonnener Sprachtheorie lesen« (200).

25 So heißt es bei Paracelsus: »Signatura ist scientia durch die all verborgen ding gefunden werden«; »Alle ding [...] werden all durch ir signatum erkent und durch das signatum haben alle gelerte leut gefunden, was in den kreuten gesein ist, steinen, sameny.« (Zitiert in Bianchi 1987, 65f.).

26 Der Begriff der Episteme wird von Foucault in seiner *Archäologie des Wissens* (1969) folgendermaßen definiert: »Unter Episteme versteht man in der Tat die Gesamtheit der Beziehungen, die in einer gegebenen Zeit die diskursiven Praktiken vereinigen können, durch die die epistemologischen Figuren, Wissenschaften und vielleicht formalisierten Systeme ermöglicht werden.« (272f.)

27 Agamben 2008, 51.

sichtbares Zeichen muss die unsichtbaren Analogien verkünden. [...] Es gibt keine Ähnlichkeit ohne Signatur.«²⁸

Schon Anfang des 17. Jahrhunderts registriert man allerdings – mit dem Aufbruch des sogenannten klassischen Zeitalters – einen entscheidenden epistemologischen Bruch, mit dem das Wissen sich von der Signatur verabschiedet. Im aufgeklärten Europa genießen die Signaturen keinen guten Ruf mehr. Man denke an ihre höhnische Definition in der *Encyclopédie*: »[L]ächerliches Verhältnis zwischen der Gestalt einer Pflanze und ihren Wirkungen. Es ist gut, dass es mit der allzu langen Herrschaft solcher albernen Auffassung zu Ende geht.«²⁹

Nun, gerade auf die anthropologische Reaktualisierung dieser Auffassung läuft Benjamins *Lehre vom Ähnlichen* hinaus. Indem man Agambens Anregung weiterverfolgt, kann man auch in früheren Texten Benjamins seine charakteristische Aufmerksamkeit für das allgemeine Problem der Lesbarkeit und Wirksamkeit der Zeichen ausfindig machen.³⁰ So stößt man in seinen frühen Fragmenten zur Sprachphilosophie (GS VI, 9–53) auf eine Reihe von zeichentheoretischen Fragen, deren Behandlung ihn bis in die 30er Jahre hinein beschäftigt. Das Erste, was ihm an der Sprache problematisch scheint, ist die Nicht-Koinzidenz zwischen dem Semiotischen und dem Semantischen. So heißt es etwa in einer Aufzeichnung: »Das genaue Verhältnis von Bedeutung und Bezeichnung bleibt zu untersuchen.« (16)

Ein weiterer Problemzusammenhang kreist um die Bestimmung der Wahrnehmung. In einem wohl 1917 verfassten Fragment mit dem programmatischen Titel »Wahrnehmung ist Lesen« geht Benjamin davon aus, sowohl Zeichen als auch Symbole müssten *wahrgenommen* werden. Was heißt dann Wahrnehmung?

Die Wahrnehmung unterscheidet sich vom Zeichen durch Folgendes: sie ist nicht Configuration in der absoluten Fläche sondern die configurierte absolute Fläche. (32)

Wahrnehmung heißt also Deutung, die ihrerseits als Voraussetzung der Bedeutung hingestellt wird:

²⁸ Foucault 1966, 56. An derselben Stelle liefert Foucault folgendes Beispiel: »Um zu wissen, daß der Eisenhut unsere Augenkrankheiten heilt, oder daß die im Mörser zerstampfte Nuß mit Weingeist unsere Kopfschmerzen heilt, muß man durch ein Zeichen darauf aufmerksam gemacht werden. Ohne das bleibt dieses Geheimnis unendlich lange verborgen.« (Ebd.)

²⁹ »Rapport ridicule des plantes entre leur figure & leurs effets. Ce système extravagant n'a que trop régné« (Stichwort »signature«, in *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*; zit. in Bianchi 1987, 173).

³⁰ Für eine umfassende Genealogie der Metapher der Lesbarkeit vgl. Blumenberg 1979.

Die Deutung ist in ihrem Verhältnis zur Bedeutung bestimmt, das Schema derselben, der Kanon der Möglichkeit der macht daß ein Bedeutendes etwas bedeuten kann. Dieses Schema (der Bedeutungskanon) ist die Bedeutung einer Bedeutbarkeit. (33)³¹

Auf die Frage der Bedeutbarkeit kommt Benjamin auch im Trauerspielbuch zurück. Im Abschnitt, der den Titel »Sprachtheoretisches aus dem Barock« trägt und der auf das eigentümliche Verhältnis von Laut und Schrift eingeht, beschäftigt er sich ausdrücklich mit der Signaturenlehre Jakob Böhmes. Dem deutschen Trauerspiel sei nämlich nicht gegeben, »sein Hieroglyphisches lautbar zu machen. Denn seine Schrift verklärt sich im Laute nicht; vielmehr bleibt dessen Welt ganz selbstgenugsam auf die Entfaltung ihrer eigenen Wucht bedacht.« (GS I, 376) Es herrsche also eine »hochgespannte Polarität« zwischen Schrift und Laut, eine geradezu »unermeßlich[e]« (377) Spannung. Der barocke Schwulst – allgemein verkannt und diskreditiert als »Popanz der epigonalen Stilistik« – erweist sich von dieser Perspektive her als eine »durch und durch planvolle, konstruktive Sprachgeberde« (ebd.).³² Indem diese von Benjamin hoch geschätzte »Sprachgeberde« »das gefestete Massiv der Wortbedeutung« aufreißt, kann sie »den Blick in die Sprachtiefe« (376) erschließen.

Bei Böhme findet Benjamin »nicht zu mißdeutende Winke« (377) zu einer im Barock nicht ausgeführten philosophischen Reflexion über diese Sprachtiefe. Diese Winke betreffen Böhmes »Lehre der ›sensualischen‹ oder Natur-Sprache« (ebd.), deren Grundsätze durch zwei längere Zitate aus dem Traktat *De signatura rerum* (1622) erläutert werden. Das erste Zitat ist dem sechzehnten Kapitel des Werkes, das zweite dem ersten entnommen. Im Mittelpunkt des ersten Passus steht eine großartige akustisch-musikalische Beschreibung der göttlichen Macht: Der Geist Gottes drückt sich als ausgesprochenes Wort, als Hall und Stimme aus. Die »ewige Gebährung« bzw. die Welt funktioniert gleichsam wie ein Musikinstrument, namentlich wie eine Orgel. Das Wort Gottes schafft und führt die Welt in ihren vielfältigen Gestalten genauso, wie ein einziger Luftzug durch die vielen verschiedenen Pfeifen der Orgel viele Stimmen und Töne harmonisch erzeugt. In seinem Zitat lässt Benjamin allerdings den ersten Teil des Satzes weg, der wiedergegeben zu werden verdient:

Die *Creation* oder Schöpfung ist dasselbe spiel auß sich selber als ein Model oder Werckzeug deß ewigen Geistes mit welchem er spielet vnd ist eben als ein grosse Harmony vielerley Lautenspiel welche alle in eine Harmony gerichtet seyn.³³

³¹ Über diese Fragmente vgl. auch Caygill 1998, 3ff.

³² Vgl. auch Benjamins 1927 erschienene Besprechung von Paul Hankamers Studie über die barocke Sprache (GS III, 59–61).

³³ Jakob Böhme 1622, 774.

Im zweiten von Benjamin angeführten Passus geht es darum, die wesentliche Rolle der Signatur zum Verständnis der Sprache Gottes hervorzuheben. Keine Offenbarung ohne Signatur, wobei die »Natur-sprache« der Dinge wiederum als ein akustisches Phänomen beschrieben wird.³⁴ Die Dichte akustischer Ausdrücke ist bemerkenswert: In knapp zwanzig Zeilen kommen mehr als zwanzig Termini vor, die mit Laut und Stimme zu tun haben. Den von Böhme behaupteten absoluten Vorrang des Lautes über die Schrift teilt Benjamin allerdings nicht: Gerade im Trauerspielbuch bereitet sich jene Wendung vor, die von Sigrid Weigel bündig als eine »Verschiebung seiner Interessen von der Sprache zur Lesbarkeit«³⁵ charakterisiert wurde und ihren Niederschlag in der *Lehre vom Ähnlichen* finden wird.

In Böhmes Schrift konnte Benjamin natürlich einige zentrale Thesen seines frühen Aufsatzes *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) wiedererkennen, an die cursorisch erinnert sei: Das Dasein der Sprache erstreckt sich viel weiter als man gemeinhin glaubt, und zwar »auf schlechthin alles« (GS II, 140). Es gibt also eine »Sprache der Dinge« (150) (Benjamin spricht übrigens auch im Plural von den »Sprachen der Dinge«, 147): »Die ganze Natur ist von einer namenlosen stummen Sprache durchzogen.« (157) Gerade die »Abkehr von jenem Anschauen der Dinge, in dem deren Sprache dem Menschen eingeht« (154), macht eine der schwerwiegendsten Folgen des Sündenfalls aus. In den barocken Spekulationen über eine Natur-Sprache konnte Benjamin jene messianische Intention »auf eine Umkehr des sprachlichen Sündenfalls«³⁶ erkennen, die den Leitfaden seiner eigenen Kritik an der Instrumentalisierung der Sprache bildet.³⁷ Die Natursprache galt ihm also »als der Gegenpol der abstrakten Bildersprache nach dem Turmbau«.³⁸

Schließlich werden Böhmes Passagen von Benjamin als philosophische Übersetzung der barocken Dialektik zwischen Laut und Schrift bzw. Schriftbild gelesen. Diese Dialektik wird hier zugespitzt, um erst im letzten Abschnitt desselben Kapitels – in Anlehnung an Johann Wilhelm Ritter –

34 Jakob Böhme widmet das 9. Kapitel seiner Schrift einer genaueren begrifflichen Bestimmung der Signatur: »Dje gantze eussere sichtbare Welt mit allem jhrem wesen ist eine bezeyung oder Figur der jnneren Geistlichen Welt alles was im jnneren ist vnd wie es in der Würckung ist also hats auch seinen *Character* eusserlich. [...] Das jnnere helt das eussere für sich als einen Spiegel darinnen es sich in der Eigenschafft der gebährung aller gestaltnuß besihet; das eussere ist seine *Signatur*. Also hat auch ein jedes ding das auß dem jnnern ist außgeboren worden seine *Signatur*.« (Böhme 1622, 621)

35 Weigel 1997, 80.

36 Menninghaus 1980, 121.

37 Der Begriff der ›Umkehr‹ spielt bekanntlich eine wesentliche Rolle in Benjamins Essay über Kafka (1934): vgl. unten Kapitel 6.5.

38 Menninghaus 1980, 121.

eine problematische und offene Lösung nach dem triadischen Schema Laut-Musik-Schrift zu finden.

Zu einer scharfsinnigen Reaktualisierung der Signaturenlehre kommt Benjamin allerdings erst 1933 in seinen Texten über Mimetismus. Die von ihm skizzierte Lehre vom Ähnlichen bzw. vom mimetischen Vermögen lässt sich als eine Sprachphysiognomik auffassen, »die weit über die primitiven Versuche der Onomatopoetiker hinausführt, ihrer Tragweite wie ihrer wissenschaftlichen Dignität nach« (GS III, 478).³⁹ An einer für unseren Zusammenhang besonders relevanten Stelle wirft Benjamin die These auf, »daß wir in unserer Wahrnehmung dasjenige nicht mehr besitzen, was es einmal möglich machte, von einer Ähnlichkeit zu sprechen, die bestehe zwischen einer Sternkonstellation und einem Menschen« (GS II, 207). »[D]asjenige, was wir nicht mehr besitzen«: Was ist das? Die nahe liegende Antwort, es handele sich um das mimetische Vermögen als solches, scheint mir nicht stichhaltig zu sein, vor allem deswegen, weil Benjamin nirgends behauptet, dass dieses Vermögen abgestorben wäre. Er vertritt eher die Meinung, dass mit diesem Vermögen eine »Verwandlung« (206) bzw. »Transformierung« (211) stattgefunden habe. Sehr aufschlussreich wird in diesem Zusammenhang ein Bezug auf die Signaturenlehre: Dasjenige, was wir nicht mehr besitzen, ist eben die Signatur, bzw. die Fähigkeit, Signaturen wahrzunehmen. Anders gesagt: Das, was die Wahrnehmung einer Ähnlichkeit ermöglicht, ist die Signatur als »reiner Schlüssel der configurierten absoluten Fläche« (GS VI, 33), um auf Benjamins oben zitierte Definition der Wahrnehmung zurückzugreifen. Denken wir auch an das graphologische Verhältnis zwischen dem Schreibenden und seiner Handschrift, in dem eine unsinnliche Mimesis waltet. Denn die Schrift verrät bzw. drückt den Charakter des Schreibenden aus. Unsinnlich ist die Ähnlichkeit insofern, als sie nicht das Gemeinte als solches, sondern die Art des Meinens betrifft. Auch die berühmte Stelle über das Verhältnis von Mimetischem und Semiotischem in *Lehre vom Ähnlichen* bestätigt es: Wie die Signatur sich nicht auf das von ihr signierte Zeichen reduzieren lässt, so auch das Mimetische nicht auf das Semiotische. Es gibt also eine strukturelle Analogie zwischen der Signatur und dem Mimetischen: Beide können nämlich »der Flamme ähnlich, nur an einer Art von Träger in Erscheinung treten. Dieser Träger ist das Semiotische.« (GS II, 213)

Darüber hinaus erweist sich der Rückgriff auf die Signaturenlehre auch für die Deutung der Passagenarbeit als aufschlussreich. Wenn es stimmt,

³⁹ Das letzte Zitat stammt aus dem Sammelreferat *Probleme der Sprachsoziologie* (1935), das laut Benjamin »genau an die Stelle [führt], wo meine eigene Sprachtheorie, die ich auf Ibiza vor mehreren Jahren in einer ganz kurzen programmatischen Notiz niedergelegt habe, einsetzt« (Brief an Werner Kraft vom 30. Januar 1936; GB V, 237).

wie Agamben meint, dass der Begriff des geschichtsphilosophischen Index sich als eine Variation über das Thema der Signatur deuten lässt, dann könnte man die Passagenarbeit als den großartigen Versuch ansehen, die Signaturenlehre von der Natur auf die Geschichte zu übertragen. Darin würde die Originalität Benjamins als Erbe dieser vergessenen Tradition bestehen. Demzufolge bezeichnete die ›Signatur‹ eine Bewegung, die der Verwandlung der Geschichte in Natur entgegengesetzt ist: also jene Schwelle, die einen Zugang zur Historizität neu eröffnet. Durch die Signatur verwandelte sich die mythische Geschichte in historische Natur, um Buck-Morss' anschauliche Interpretation heranzuziehen.⁴⁰

Einen letzten philologischen Hinweis zur Fruchtbarkeit einer Aufnahme der Signaturenlehre im Kontext der Benjamin-Forschung kann man in einer der letzten Rezensionen Benjamins finden: seine Besprechung von der imposanten *Geschichte der französischen Sprache* von Ferdinand Brunot (GS III, 561–564). Diesem Werk konnte Benjamin wertvolle Auskünfte über die »Anfänge des sprachlichen Warenzeichens« (562) entnehmen. Dieses Thema lag Benjamin besonders am Herzen, als er am Passagen-Projekt arbeitete (GS V, 266), denn er konnte an diesem Beispiel die eigentümliche Verschränkung von Waren und Wiederentdeckung der Antike verdeutlichen:

Die Nachfrage nach sprachlichen Warenzeichen traf mit der modischen Begünstigung der Antike zusammen. Sprachlich bestimmend wurde das Griechische. (GS III, 562)

Die gräzisierungenden Namen der Waren werden mit Riegl als vergoldete Appliquen sprachlicher Art beschrieben. Signatur ist also für Benjamin der Verweis auf die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Epoche, zu einer bestimmten geschichtlichen Konstellation, oder auch ihr geschichtsphilosophischer Index.

Die Signatur kann somit als Bedingung der Lesbarkeit eines historischen Phänomens bzw. einer ganzen Epoche gelten. Das heißt aber: Sie erfüllt erkenntnistheoretisch die Rolle dessen, was Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* »Schema« nennt. Der Signatur innerhalb der archäologischen Forschungen kommt eine analoge Funktion zu wie dem Schema innerhalb der Erkenntnis bzw. der Erkenntnistheorie. Die Signatur zeigt nämlich, wie wir mit gewissen Zeichen (den historischen Phänomenen) umgehen müssen, um sie zu interpretieren. So zeigt uns ein Schema, wie wir eine Erscheinung unter einen Begriff subsumieren können. In diesem Zusam-

⁴⁰ Im zweiten Teil ihrer Studie über die Passagenarbeit macht Susan Buck-Morss vier Momente in Benjamins ›Urgeschichte‹ des 19. Jahrhunderts ausfindig: Naturgeschichte, mythische Geschichte, mythische Natur, historische Natur (1989, 67ff.).

menhang stößt man auf eine frappierende terminologische Übereinstimmung zwischen Benjamin und Kant. Das Schema – schreibt Kant – ist »ein Product und gleichsam ein *Monogramm* der reinen Einbildungskraft a priori«. ⁴¹ Monogramm: Das ist bekanntlich ein Synonym für Signatur im Sinne von Unterschrift. Wenn wir aber auf das Trauerspielbuch zurückkommen, dann lesen wir am Ende des Abschnittes über Ritter:

Das Bild ist im Zusammenhange der Allegorie nur Signatur, nur Monogramm des Wesens, nicht das Wesen in seiner Hülle. Dennoch hat Schrift nichts Dienendes an sich, fällt beim Lesen nicht ab wie Schlacke. Ins Gelesene geht sie ein als dessen ›Figur‹. (GS I, 388)

Durch den Signifikanten »Monogramm« kann ein Zusammenhang zwischen Signatur und Schema in Kantischem Sinne hergestellt werden. Es stellt sich nun die Frage, wie die Signatur als Schema der Lesbarkeit funktioniert. Zwei Elemente sollen hier berücksichtigt werden: Erstens ist das historische Objekt »niemals in neutraler Weise gegeben, sondern stets begleitet von einem Index oder einer Signatur, die es als Bild erst konstituieren und vorübergehend seine Lesbarkeit bestimmen und bedingen«. ⁴² Das heißt aber: Die Signatur als Schema der Lesbarkeit funktioniert wie eine *Forderung* oder ein *Anspruch* auf Lesbarkeit, die weder im Subjekt noch im Objekt lokalisiert werden kann. ›Forderung‹ entspricht hier dem lateinischen Wort ›exigentia‹. Signatur wäre demnach die Forderung, i.e. eine »Möglichkeit, der keine aktuelle Wirklichkeit muß korrespondieren können«. ⁴³ Eine Forderung, die jedwede Subjektivität *überfordert*, weil sich so etwas wie Subjektivität erst in und durch diese Forderung konstituiert. Forderung wonach? Forderung nach Lesbarkeit. In der Signatur als Lesbarkeit, d.h. als Medium der geschichtlichen Erkenntnis, konstituieren sich sowohl das Gelesene als auch der Leser. Lesbarkeit wird somit als das Medium verstanden, das dem Gelesenen und dem Leser gemeinsam ist, und vermöge dessen sie sein können, was sie sind. Von dieser Perspektive beleuchtet erscheint die Signatur als Medium der Übersetzbarkeit der Sprache der Dinge bzw. der geschichtlichen Phänomene in die Sprache des Menschen.

Der zweite methodologisch relevante Aspekt betrifft die Auffassung der Typologie als rückgewandte Prophetie. Leibniz, einer der letzten Philosophen, die sich mit der Signaturenlehre befasst haben, bestimmt die Signaturen als *divinationes*. Genauer: als »conjecturae de ignotis ex

⁴¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 181 (Hervorhebungen S. M.).

⁴² Agamben 2008, 90.

⁴³ Hamacher 2001, 180.

supposita Dei voluntate«. ⁴⁴ Andererseits muss man bedenken, dass wahrscheinlich das Lesen aus der Divination entstanden ist. Das griechische Wort für Zeichen – *semeion* – »kommt zum ersten Mal im Bereich der Wahrsagerei vor«. ⁴⁵ Wie es in *Lehre vom Ähnlichen* heißt: Das »Herauslesen aus Sternen, Eingeweiden, Zufällen« war »in der Urzeit der Menschheit das Lesen schlechthin« (GS II, 209). Wie der Astrologe aus dem Gestirnstand die Zukunft herausliest, so liest Benjamin aus den Signaturen die Vergangenheit heraus. Die Signatur ist das, was das Herauslesen der Vergangenheit aus den geschichtlichen Phänomenen ermöglicht. Das Lesen ist immer ein Akt der Divination, der Hellsicht, d. h. der *Abnung*. So erschließen die Signaturen die Lesbarkeit als ein Spannungsfeld, dessen zwei Pole genealogische Forderung und typologische Divination heißen. Der Analyse dieser zwei sich ergänzenden Forschungsrichtungen müssen wir uns im Folgenden zuwenden.

5.3. Zu einer genetischen Phänomenologie des mimetischen Verhaltens

Die Potenz wird nicht wahrgenommen. Als dauernde Nicht-Aktualität (oder beharrendes Nicht-Jetzt) ist sie vielmehr Gegenstand des Gedächtnisses.
(Paolo Virno)⁴⁶

Wie zu Recht bemerkt wurde, stellt die *Berliner Chronik* den Ort eines Paradigmenwechsels hinsichtlich gedächtnistheoretischer Fragen im Benjaminischen Denken dar: In ihr kann man u. a. eine Verschiebung von einem topographisch-räumlichen hin zu einem »schrift-topographischen, psychoanalytisch geprägten Gedächtniskonzept«⁴⁷ beobachten. Darüber hinaus muss ein weiterer, damit zusammenhängender Zug der Kindheitserinnerungen Benjamins hervorgehoben werden: Nach wiederholter Lektüre der *Berliner Chronik* und der *Berliner Kindheit* wird man sich des Eindrucks nicht erwehren, eine schwerwiegende Spannung ziehe sich durch diese Texte hindurch, die näher betrachtet zu werden verdient. Einerseits liefern etliche Stücke bzw. Passagen offensichtlich wichtige Beiträge zu einer genetischen Phänomenologie oder Genealogie⁴⁸ des mimetischen

⁴⁴ Zitiert in Bianchi 1987, 157.

⁴⁵ Ebd., 8.

⁴⁶ »La potenza non è percepita. In quanto inattualità duratura (o non-ora che persiste), essa è, piuttosto, oggetto della memoria.« (Virno 1999, 61; meine Übersetzung)

⁴⁷ Weigel 1997, 28.

⁴⁸ »Der Genealoge im Sinne Nietzsches hält sich zwar bei den Anfängen auf, aber diese Anfänge liegen gerade nicht vor dem Fall der historischen Zeit, sondern sind durch das

Verhaltens, d.h. zu einer feinfühligem Deskription jenes ursprünglichen Mimetismus, der die Weichen für die Konstitution des Subjekts stellt. Andererseits stößt man in beiden Schriften häufig auf eigentümlich rückwärts gekehrte Prophezeiungen:⁴⁹ Im Erlebten entdeckt bzw. enträtselt Benjamin prophetische Winke, die auf eine mittlerweile zur Gegenwart gewordene Zukunft anspielen. Diesen zweiten Vektorpfeil können wir im Rückgriff auf den vielfachen Schriftsinn in der Bibelexegese als *typologisch* bezeichnen.⁵⁰ Läuft der typologische Ansatz darauf hinaus, das Vergangene *von der Gegenwart aus* als verschlüsselte Antizipation des Gegenwärtigen auszulegen, so versucht die Genealogie im Gegenteil jedwede teleologische Auffassung außer Kraft zu setzen, um das Vergessene bzw. Verdrängte zu Tage zu fördern, d.h. das Gegenwärtige *von einer vergessenen Vergangenheit her* zu beleuchten.

Damit ergibt sich eine problematische Spannung zwischen einem teleologischen Ansatz einerseits und einem grundsätzlich nicht-teleologischen andererseits: Gerade dieser Spannung hat sich Benjamin im Schreibprozess bewusst gestellt. Die Gegenstrebigkeit der zwei geschilderten Vektorpfeile verleiht diesen Texten ihre Eigendynamik und ihre jeder Einordnung sich verschließende Originalität. Schematisch kann man diese Spannung so darstellen:

Genealogie:	<i>Vergangenheit</i>	----->	<i>Gegenwart</i>
Typologie:	<i>Vergangenheit</i>	<-----	<i>Gegenwart</i>

Dass Benjamin häufig seine Theoreme aus scheinbar aporetischen Spannungen heraus entwickelt, geht aus dem *Theologisch-politischen Fragment* paradigmatisch hervor, wo der fruchtbare Einsatz von gegenstrebigem Denkfiguren bildlich reflektiert wird: Das Profane und das Messianische werden dort als zwei entgegengesetzte Pfeilrichtungen dargelegt, »aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Weg zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches« (GS II, 204). Wie Werner Hamacher

irreduzible Spiel dokumentierbarer Einzelheiten, Kontingenzen und Ereignisse markiert. [...] Für den Genealogen entziffert sich die Herkunft eines Dings immer nur als ›Herkunft aus etwas anderem‹ als es selbst. Als ›Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik‹, die die Genealogie sein will, hebt Nietzsche hervor, dass sie sich die Frage nach den Zweckursachen der Dinge verbietet und stattdessen ihre laufende Umprägung durch die jeweils zwecksetzenden Mächte erforscht.« (Friedrich Balke, in Pethes/Ruchatz 2001, 218) Für eine ausführliche Charakterisierung der genealogischen Methode vgl. Foucault 1971.

⁴⁹ Ich führe diesen Ausdruck in Anlehnung an eine Notiz Benjamins zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ein, in der der Historiker als »ein rückwärts gekehrter Prophet« (GS I, 1235) bezeichnet wird.

⁵⁰ Über Herkunft und Geschichte der ›Typologie‹ als figurale Interpretation vgl. Auerbach 1938.

klargemacht hat, beruht dieses Bild »auf der Vorstellung eines – profanen – Zeitstrahls, der *in* die Zukunft geht, und eines zweiten – messianischen –, der *aus* der Zukunft kommt«. ⁵¹

Auf den uns jetzt interessierenden Kontext übertragen heißt das: Geht die genealogische Pfeilrichtung *in* die zur Gegenwart gewordene Zukunft hinein, so kommt die typologische *aus* der zur Gegenwart gewordenen Zukunft zurück. Dabei handelt es sich gewissermaßen um die zwei möglichen Lesarten der berühmten Formel von Karl Kraus »Ursprung ist das Ziel«. ⁵² Die genealogische Lesart würde nämlich lauten: »Ursprung ist das Ziel«, die typologische dagegen: »Ursprung ist *das* Ziel«: Je nach Akzentsetzung verändert sich der Sinn grundsätzlich. Die besprochene Spannung erweist sich somit als Komplementarität, zumal es möglich ist, Spuren von typologischer Teleologie im genealogischen Ansatz, so wie einen genealogischen Ertrag bei typologischen Interpretationen ausfindig zu machen. ⁵³

Um mit der Analyse des genealogischen Ansatzes zu beginnen, ist zunächst eine radikale *Époché* angesichts der Vorstellungen verlangt, die man von sich selbst bzw. vom Selbst als solchem hat. Die Kindheit als Schwellenfigur bzw. als reine Potenzialität lässt sich nicht auf das kategoriale Raster zurückführen, das für das schon konstituierte Subjekt-Objekt-Verhältnis Geltung beansprucht. Um die Kindheit nicht als Vorstufe bzw. als Vorbereitung zum erwachsenen Alter zu behandeln, d.h. um dem von Bergson analysierten »mouvement rétrograde du vrai« ⁵⁴ auszuweichen, muss man sich so streng wie möglich an das rein Ästhetische halten: Leiblich und sinnlich bewegt sich das Kind in seiner Umwelt. Dabei wird es von jenem ursprünglichen Mimetismus geleitet, auf den Benjamin in zwei kurz nacheinander unternommenen Anläufen theoretisch eingegangen ist.

⁵¹ Hamacher 2006, 187.

⁵² Der Vers stammt aus Kraus' Gedicht *Der sterbende Mensch* (*Die Fackel*, 381–83, September 1913). Darüber s. o. Kapitel 4.4.

⁵³ Das liegt zum einen daran, dass es keine absolut voraussetzungslose genealogische Untersuchung geben kann (denn die Ausschaltung der gegenwärtigen Lage kann nie ohne Rest erfolgen), zum anderen daran, dass das typologische Eindringen in die Vergangenheit auf Befunde stoßen kann, die den Glauben an eine teleologische Kontinuität radikal in Frage stellen, indem sie heterogene Beiträge und verfremdende Verschränkungen ans Licht bringen.

⁵⁴ Die retrospektive Logik des »mouvement rétrograde du vrai« wird von Bergson in seiner Einleitung zur Aufsatzsammlung *La pensée et le mouvant* (1934) geschildert. Hier heißt es u. a.: »A toute affirmation vraie nous attribuons [...] un effet rétroactif; ou plutôt nous lui imprimons un mouvement rétrograde. [...] Par le seul fait de s'accomplir, la réalité projette derrière elle son ombre dans le passé indéfiniment lointain; elle paraît ainsi avoir préexisté, sous forme de possible, à sa propre réalisation. De là une erreur qui vicie notre conception du passé; de là notre prétention d'anticiper en toute occasion l'avenir.« (Bergson 1959, 1263f.)

In den als methodologischen Reflexionen zu den Kindheitserinnerungen entstandenen Texten *Lehre vom Ähnlichen* und *Über das mimetische Vermögen* geht er davon aus, die Natur und insbesondere der Mensch erzeugten Ähnlichkeiten, die den Umgang der Lebewesen mit der Welt grundlegend strukturieren.⁵⁵ Die Erzeugung von Ähnlichkeiten kann zuerst ontogenetisch – am prägnantesten beim spielenden Kind⁵⁶ – beobachtet werden, wird allerdings erst von einer phylogenetischen Untersuchung in ihrer vollen Tragweite beleuchtet (als Beispiele werden hier das Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, außerdem das Horoskop und das Tanzen angeführt). Neben dieser geschichtsphilosophischen Perspektive verweist Benjamin aber auch auf einen wahrnehmungstheoretischen Ansatz, der – so unsere These – ohne das wenngleich nicht explizit angeführte Eingedenken nicht auskommen kann. Denn das Eigentümliche an der Ähnlichkeit ist laut Benjamin der erkenntnistheoretisch zu verwertende Umstand, dass »ihre Wahrnehmung [...] in jedem Fall an ein Aufblitzen gebunden« (GS II, 206) sei. Dazu bemerkt er:

Sie [die Wahrnehmung der Ähnlichkeit, S.M.] huscht vorbei, *ist vielleicht wiederzugewinnen*, aber kann nicht eigentlich wie andere Wahrnehmungen festgehalten werden. (Ebd.; Hervorhebung S.M.)⁵⁷

Das Wahrnehmen ist sicherlich auch eine Frage des Tempos: Das Vorbeihuschende bzw. Aufblitzende wird zwar wahrgenommen, jedoch nicht »festgehalten«. Wie die auf Reproduzierbarkeit beruhenden Künste, besonders das Kino, zeigen, kann es sogar Wahrnehmungen geben, die wegen ihrer extremen Schnelligkeit nicht einmal die Schwelle des Bewusstseins überschreiten, dementsprechend als »subliminal« bezeichnet werden.⁵⁸ Nicht von ungefähr erinnert Benjamin in *Lehre vom Ähnlichen* an die Fähigkeit von unbewussten Wahrnehmungen, unser Verhalten unbemerkt zu bestimmen.⁵⁹ Denn das nicht bewusst Wahrgenommene wird

⁵⁵ Darüber vgl. Menninghaus 1980 (60ff.).

⁵⁶ Benjamins Hervorhebung des Zusammenhangs zwischen Spiel und mimetischem Verhalten findet in Roger Caillois' *Les jeux et les hommes* (Paris, 1958) eine aufschlussreiche Bestätigung.

⁵⁷ Dieser Passus stammt aus *Lehre vom Ähnlichen*. In *Über das mimetische Vermögen* lautet die entsprechende überarbeitete Stelle: »Denn ihre [der Ähnlichkeit, S.M.] Erzeugung durch den Menschen ist – ebenso wie ihre Wahrnehmung durch ihn – in vielen und zumal den wichtigen Fällen an ein Aufblitzen gebunden. Sie huscht vorbei.« (213)

⁵⁸ Im *Kunstwerk*-Aufsatz legt Benjamin dar, wie die Kamera das Optisch-Unbewusste zum Vorschein bringt: »Denn die mannigfachen Aspekte, die die Aufnahmeapparatur der Wirklichkeit abgewinnen kann, liegen zum großen Teile nur außerhalb eines *normalen* Spektrums der Sinneswahrnehmungen« (GS I, 461; GS VII, 376; vgl. auch die französische Fassung: GS I, 731).

⁵⁹ So schreibt er: »Noch für die Heutigen läßt sich behaupten: die Fälle, in denen sie im Alltag Ähnlichkeiten bewußt wahrnehmen, sind ein winziger Ausschnitt aus jenen zahl-

doch – wenngleich unbewusst – festgehalten: Es hinterlässt eine Spur, die »vielleicht wiederzugewinnen« ist, und zwar in einem nachträglichen Akt der Vergegenwärtigung. Zieht man Bergsons Ausführungen über die Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Erinnerung wieder heran, so kann man die These aufstellen: Eine unbewusste Wahrnehmung ist eine Art Erinnerung an die Gegenwart. Die blitzschnelle *aïsthesis* hinterlässt ein *phántasma*, das später aufgrund einer *mémoire involontaire*, i.e. des Eingedenkens, »vielleicht wiederzugewinnen« ist.

Erst vor diesem Hintergrund wird der von Benjamin eingeführte Begriff der unsinnlichen Ähnlichkeit verständlich. Wie wir schon gesehen haben, bezieht Benjamin deutlich Stellung für die Hypothese, das den Lebenskreis unserer vorgeschichtlichen Urahnen durchwaltende mimetische Vermögen sei nicht abgestorben, sondern habe eine »Verwandlung« (206) bzw. eine »Transformierung« (211) erfahren: Es sei nämlich dermaßen in Vergessenheit geraten, »daß wir ihn [den mimetischen Objektcharakter, S.M.] heute nicht einmal zu ahnen fähig sind« (206). Beispielsweise wurden »Vorgänge am Himmel von früher Lebenden [als] nachahmbar« angesehen, was heutzutage offenbar nicht mehr der Fall ist. Ähnlich verhält es sich laut Benjamin mit der Sprache: Nicht nur hat das Verhältnis von Gesprochenem und Bedeutetem einen in Vergessenheit geratenen onomatopoetischen Charakter gehabt, sondern auch das Verhältnis zwischen Gesprochenem und Geschriebenem (bzw. zwischen Geschriebenem und Bedeutetem) beruht auf einer ursprünglichen Ähnlichkeit.⁶⁰

Deshalb ist der Begriff der unsinnlichen Ähnlichkeit – wie Benjamin betont – »ein relativer: Er besagt nach einer ersten semantischen Schicht – wohl nicht der einzigen –, dass wir in unserer Wahrnehmung dasjenige *nicht mehr* besitzen, was es einmal möglich machte, von einer Ähnlichkeit zu sprechen, die bestehe zwischen einer Sternkonstellation und einem Menschen« (207; Hervorhebung S.M.). ›Unsinnlich‹ hieße demnach einfach ›*nicht mehr* sinnlich‹. Jene Ähnlichkeiten und Korrespondenzen, die *einmal* in einer unvordenklichen Vorwelt für das menschliche Verhalten bestimmend waren und den damaligen Erfahrungshorizont gestalteten, werden nicht mehr als solche wahrgenommen. Gewissermaßen existieren sie für den modernen Menschen nicht mehr, hält man sich an den gesunden Menschenverstand. Trotzdem versucht Benjamin, über »den geläufigen

losen, da Ähnlichkeit sie *unbewußt* bestimmt. Die mit Bewußtsein wahrgenommenen Ähnlichkeiten – z. B. in Gesichtern – sind verglichen mit den unzählig vielen *unbewußt* oder auch garnicht wahrgenommenen Ähnlichkeiten wie der gewaltige unterseeische Block des Eisbergs im Vergleich zur kleinen Spitze, welche man aus dem Wasser ragen sieht.« (GS II, 205; Hervorhebungen S.M.)

⁶⁰ Über Benjamins Einschätzung von onomatopoetischen Sprachtheorien vgl. sein Sammelreferat *Probleme der Sprachsoziologie* (GS III, 452–480).

(sinnlichen) Bereich der Ähnlichkeit« (207) hinauszugehen, indem er die Sprache als Leitfaden nimmt. Macht man den onomatopoetischen Ansatz geltend, so erscheint die Sprache bzw. die Schrift geradezu als »ein Archiv unsinnlicher Ähnlichkeiten, unsinnlicher Korrespondenzen« (208).

Demnach lautet die für die vorliegende Arbeit entscheidende Frage: Wie kann eine unsinnliche, d.h. als solche in Vergessenheit geratene Ähnlichkeit ermittelt und untersucht werden? Es handelt sich nämlich um ein Phänomen, das im Prinzip nie wahrgenommen werden kann, um ein nicht-gegebenes Phänomen, also um ein paradoxes Nicht-Phänomen. So schreibt Benjamin im Blick auf die zwischen dem Geschriebenen und dem Gesprochenen waltende unsinnliche Ähnlichkeit:

Und der Versuch, ihr eigentliches Wesen sich zu vergegenwärtigen, kann kaum ohne den Blick in die Geschichte ihres Zustandekommens unternommen werden, so undurchdringlich auch das Dunkel ist, das heut noch darüber gebreitet ist. (208)

Anders formuliert: Die an der Sprache haftende unsinnliche Ähnlichkeit kann zwar nicht mehr wahrgenommen werden, erschließt sich jedoch einem rigoros durchgeführten ontogenetischen Eingedenken, in dem die dem Kind unreflektiert aufblitzenden Ähnlichkeiten nachträglich reflektiert, damit zugleich vor dem Vergessen gerettet werden. Diese These findet eine Bestätigung in Benjamins 1933 aufgezeichnetem Vergleich zwischen seinem frühen Sprachaufsatz und der neuen Mimesistheorie:

Das Aufblitzen der Ähnlichkeit hat geschichtlich den Charakter einer Anamnese, die einer verlorenen Ähnlichkeit, die frei von der Verflüchtigungstendenz war, sich bemächtigt. Diese verlorene Ähnlichkeit, die in der Zeit Bestand hat, herrscht im adamitischen Sprachgeist. Der Gesang hält das Abbild einer solchen Vergangenheit fest. (GS VII, 795)⁶¹

Gerade solche »Anamnese« liegt Benjamins Unterfangen in der *Berliner Chronik* und in der *Berliner Kindheit* zugrunde. So versucht er an einer Stelle der Ersteren, »das Unergründliche [...], mit dem gewisse Worte aus der Sprache Erwachsener dem Kinde entgegentreten« (GS VI, 495), heraufzubeschwören. Das hier angegebene Beispiel heißt ›Brauhausberg‹: Dieses Wort wird vom Kind keineswegs als Mitteilungsmittel zur Bezeichnung eines Ortes, sondern als eigenständiger »Klang« (ebd.) erfahren.⁶² Da die-

⁶¹ Die angeführte Passage stammt aus einem Einzelblatt, das Scholem in seinem Nachlass aufbewahrt und mit dem Titel »Antithetisches über Wort und Name« überschrieben hat.

⁶² Der Passus über das ›Brauhausberg‹ aus der *Chronik* wurde dann von Benjamin in das Stück »Schmetterlingsjagd« der *Berliner Kindheit* eingearbeitet, das am 2. Februar 1933 in der *Frankfurter Zeitung* neben anderen Stücken veröffentlicht wurde (GS IV, 245; VII, 393).

ser Klang Benjamin jahrzehntelang »nicht mehr über die Lippen noch zu Ohren gekommen ist«, hat er sich verklärt:⁶³ Er hat eine besondere Macht angenommen, die sich im Eingedenken entfalten kann. Denn in diesem Wort haben »sich wie hunderte von Rosenblättern in eine[m] Tropfen von rose malmaison hunderte von Sommertagen ihre Gestalt, ihre Farbe und ihre Vielzahl opfernd mit ihrem Dufte erhalten« (ebd.). Damit wird nicht so sehr die mimetische Erfahrung des Kindes zum Ausdruck gebracht, als vielmehr der mögliche Zugang zu ihr angedeutet. Darauf weist Benjamin deutlich hin, wenn er schreibt:

Es ist noch nicht lange her, daß ich es [das Wort ›Brauhausberg‹, S. M.] wieder fand, wie denn einige unteilbare Funde, diesem gleichend, viel Anteil an meinem Entschlusse haben, diese Erinnerungen aufzuzeichnen. (ebd.)

Die *Berliner Chronik* und die *Berliner Kindheit* wurden gleichsam nach dem Diktat des Eingedenkens niedergeschrieben. Was aber den Anlass zum Eingedenken gab, war nichts anderes als das unerwartete Wiederauftauchen von längst vergessenen Namen, in denen sich eine Reihe von kindlichen Erfahrungen destilliert hatte. Wie ein Wein vom Winzer wurde das Wort ›Brauhausberg‹ im Gedächtnis abgelagert, hiermit dem Vergehen der Zeit überlassen, in der sich stillschweigend ein Gärungsprozess zur Verklärung des Wortes vollzog. Denn – wie vor allem die Surrealisten gezeigt haben⁶⁴ – »[v]ergangen, nicht mehr zu sein arbeitet leidenschaftlich in den Dingen« (GS V, 1001).

Diese sprachliche Dynamik, die Ansätze zu einer Theorie des Gedächtnisses liefert, macht Benjamin an weiteren Stellen geltend, z. B. als er sich an die Abschiedsfeier für die Abiturienten erinnert:

Hier finde ich, wie an einigen andern Stellen, in meinem Gedächtnis streng fixierte Worte, Ausdrücke, Verse, die wie eine bildsame später aber erkaltete Masse den Abdruck des Zusammenstoßes zwischen einem größern Kollektiv und mir in sich bewahrt haben. Wie eine gewisse Art bedeutsamer Träume in Worten das Erwachen überdauert, wenn sonst schon alle übrigen Trauminhalte sich verflüchtigt haben, so sind hier isolierte Worte als Male katastrophaler Begegnungen stehen geblieben. (GS VI, 474)

Im Einklang mit seinem sprachphilosophischen Ansatz deckt hier Benjamin das Wort als Medium der geschichtlichen Erfahrung auf: In ihm, in einer noch nicht instrumentalisierten Sprache, mit der das Kind noch frei spielt und experimentiert, ereignet sich der »Zusammenstoß« zwischen

⁶³ So in der *Berliner Kindheit*: Dieses Wort habe »das Unergründliche bewahrt, womit die Namen der Kindheit dem Erwachsenen entgegentreten. Langes Verschwiegenwordensein hat sie verklärt« (GS IV, 245; VII, 393).

⁶⁴ S. o. Kapitel 2.2. und 3.4.

dem Kollektiv und dem einzelnen Individuum. Das von Benjamin verwendete Bild einer bildsamen Masse, die den Abdruck eines Stoßes erhalten kann, verweist offensichtlich auf die berühmteste gedächtnistheoretische Metapher der ganzen abendländischen Philosophie, und zwar auf Platons »ekmageîon«, jene uns von Mnemosyne geschenkte »Wachstafel« (*Theaitetos* 191c), deren paradigmatischer Charakter sich bis Freud mit seinem Wunderblock behauptet hat.⁶⁵

Aus diesem unverkennbaren Stellenwert der Sprache hinsichtlich der Aktivierung des Eingedenkens erklärt sich auch der Vorrang des Akustischen vor dem Visuellen in Benjamins Kindheitserinnerungen, ein Vorrang, der im Stück »Eine Todesnachricht« ausdrücklich thematisiert wird:

Es ist ein Wort, ein Rauschen oder Pochen, dem die Gewalt verliehen ist, unvorbereitet uns in die kühle Gruft des Einst zu rufen, von deren Wölbung uns die Gegenwart nur als ein Echo scheint zurückzuhalten. (GS IV, 252)

Würden bei Proust vor allem Geruchs- und Geschmacksempfindungen durch die Macht ausgezeichnet, unwillkürliche Erinnerungen an den »temps perdu« zu wecken,⁶⁶ so besitzt bei Benjamin das Gehör die effektivsten Schlüssel zu den heimlichsten Gemächern unseres Gedächtnisses. Demgemäß treten zahlreiche Figuren aus Benjamins Vergangenheit zuerst akustisch auf. So ist der Vater mit dem eigentümlichen Geräusch des eine Brotscheibe streichenden Messers assoziiert (GS VI, 497); das Teppichklopfen wird als »die Sprache der unteren Welt« vernommen (503); die Vergegenwärtigung der gehassten Schule ist von dem »Klingelzeichen« (510) nicht zu trennen; »die Schrecken der berliner Wohnung« (498) werden vom schrillen Geläut des Telefons gesteigert; in die Loggia dringt die Stadt in akustischer Gestalt des Straßenlärms herein (502). Schließlich vernimmt Benjamin in der ans Ohr gebrachten »Muschel« ganz bestimmte Klänge und Geräusche, die er sorgfältig in »Die Mummerehlen« aufzählt (GS IV, 262).

Der Stellenwert akustischer Empfindungen für die Erinnerung hängt mit dem phänomenologischen Befund zusammen, dass sie eben nicht dem wahrnehmenden Subjekt gegenüber stehen, sondern es umgeben und von jeder Seite überraschen können. Während der Akt der Vision vom Subjekt durch das Fokussieren aktiv vollzogen werden muss, stellen sich die Hörempfindungen überwiegend passiv ein: Sie überfallen und überraschen das Subjekt, indem sie von der Welt her in seine Wahrnehmungsfeld einbrechen.

⁶⁵ Neben Freud 1925 vgl. auch Aristoteles *De anima* (429b–430a) und Derrida 1966.

⁶⁶ »Der Geruch, das ist der Gewichtssinn dessen, der im Meere der temps perdu seine Netze auswirft.« (GS II, 323)

Auf besonders gelungene Weise wird diese Verschränkung von akustischen Empfindungen und mimetischem Verhalten im Stück »Die Mummerehlen« (IV, 260–263) reflektiert. Der entstellte Kindervers, der dem Stück den Titel gibt, gilt Benjamins Eingedenken als Leitfaden, um sich einen Zugang zur »entstellte[n] Welt der Kindheit« (262) zu verschaffen. Diese Welt ist von der unwiderstehlichen Neigung zum Sich-Ver mummen charakterisiert, dessen bevorzugte Masken bei Benjamin sprachlichen Charakter haben. Worte übten nämlich auf ihn geradezu einen Zwang aus, sich ihnen ähnlich zu machen, sich in sie »zu mummen« (261). Dabei bevorzugt er ausgerechnet Worte, die ihn »nicht Mustern der Gesittung, sondern Wohnungen, Möbeln, Kleidern ähnlich machten«,⁶⁷ wie auch aus dem Stück »Verstecke« hervorgeht: »Das Kind, das hinter der Portiere steht, wird selbst zu etwas Wehendem und Weißem, zum Gespenst« (GS IV, 253; VII, 418).

Es sei schließlich kurz auf den eigentümlichen materialistischen Ansatz Benjamins hingewiesen. In ihrem Streben nach einer räumlichen Überwindung der zeitlichen Innerlichkeit des Subjekts gelangen Benjamins Kindheitserinnerungen zu einer genauen Beschreibung jener Momente, in denen Individuum und Kollektiv sich nicht nur berühren, sondern durch ihre eigentümliche Porosität ineinander übergehen. Benjamins Genealogie geht von der These aus, die Formen der Erfahrung und der Wahrnehmung seien grundsätzlich geschichtlich bestimmt. Ihre Untersuchung setzt demnach die höchste Aufmerksamkeit auf die Materialität sowohl der Dinge⁶⁸ und der Medien als auch der sozialen Verhältnisse. Das geht aus Stücken wie »Loggien«, »Ein Weihnachtsengel«, »Blumeshof 12«, »Gesellschaft«, »Bettler und Huren« besonders deutlich hervor, deren detaillierte Betrachtung die Grenzen der vorliegenden Arbeit sprengen würde.

⁶⁷ Ein leicht entstelltes Selbstzitat aus *Lehre vom Ähnlichen* verweist nachdrücklich auf die enge Verknüpfung zwischen jenem Text und den Denkbildern der *Berliner Kindheit*. Liest man in »Die Mummerehlen«: »Die Gabe, Ähnlichkeiten zu erkennen, ist ja nichts als ein schwaches Überbleibsel des alten Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten« (GS IV, 261; VII, 417), so heißt es in *Lehre vom Ähnlichen*: »Die Gabe, Ähnlichkeit zu sehen, die wir besitzen, ist nichts als nur ein schwaches Rudiment des ehemals gewaltigen Zwangs, ähnlich zu werden und sich zu verhalten.« (GS II, 210)

⁶⁸ Wie Lemke bemerkt (in Lindner 2006, 659), wird in der *Berliner Kindheit* gezeigt, wie »der Prozeß der Unterwerfung der Dingwelt jäh in die Bannung des Ichs durch die magische Macht der Gegenstände umschlägt. In diesem Moment wird ein Ich sichtbar, das sich nicht mehr im Rahmen von klaren Subjekt-Objekt-Schemata konstituiert, sondern seine wandelbaren Konturen aus dem unkontrollierbaren Aspekt des Umschlags bezieht.«

5.4. Profane Typologie oder das Vergangene als ›forma futuri‹

Wie ultraviolette Strahlen zeigt Erinnerung im Buch des Lebens jedem eine Schrift, die unsichtbar, als Prophetie, den Text glossierte.

(Walter Benjamin)

Schon 1973 hat Peter Szondi auf die Eigentümlichkeit von Benjamins Kindheitserinnerungen nachdrücklich hingewiesen, indem er einen interessanten Vergleich mit Prousts *Recherche* anstellte:

Proust sucht die Vergangenheit, um in deren Koinzidenz mit der Gegenwart – einer Koinzidenz, die analoge Erfahrungen herbeiführen – der Zeit zu entrinnen, und das heißt vor allem: der Zukunft, ihren Gefahren und Drohungen, deren letzte der Tod ist. Benjamin dagegen sucht in der Vergangenheit gerade die Zukunft. Die Orte, zu denen sein Eingedenken zurückfinden will, tragen fast alle (wie es einmal in der *Berliner Kindheit* heißt) *die Züge des Kommenden*. Und nicht zufällig trifft seine Erinnerung eine Gestalt der Kindheit *im Amt des Sehers, der das Künftige voraussagt*. Proust horcht auf den Nachklang der Vergangenheit, Benjamin auf den Vorklang einer Zukunft, die seitdem selbst zur Vergangenheit geworden ist. [...] Der Dichter des déjà vu [Proust, S.M.] ist auf der Suche nach jenen Augenblicken, in denen die Erlebnisse der Kindheit wieder aufleuchten: so muß er ein ganzes Leben erzählen. Benjamin dagegen kann vom Späteren absehen und sich der Beschwörung jener Augenblicke der Kindheit widmen, in denen ein Vorklang der Zukunft sich verbirgt.⁶⁹

Auf der Basis unserer Lektüre des *Proust*-Aufsatzes⁷⁰ erweist sich Szondis Deutung in vielerlei Hinsicht als fragwürdig. Zunächst einmal scheint Szondi die immerhin wesentliche Tatsache zu vernachlässigen, dass die *mémoire involontaire* Proust nicht zur Versenkung in eine träge Sehnsucht nach der verlorenen Vergangenheit geführt hat, sondern zur unermüdlichen, geradezu titanischen Arbeit an seinem Meisterwerk. Das heißt aber: Die von Proust gesuchte Vergangenheit erschließt ihm die Zukunft als zeitlichen Horizont, in dem sein Unternehmen verwirklicht werden kann, und zwar ohne die geringste Rücksicht auf seine eigene Gesundheit.⁷¹ Wie Benjamin in *Zum Bilde Prousts* betont, war der Autor der *Recherche* als »vollendeter Regisseur seiner Krankheit« (GS II, 322) seines heranrückenden Todes vollkommen bewusst:

⁶⁹ Szondi 1973, 285f., 287.

⁷⁰ S. o. Kapitel 2.

⁷¹ Vgl. auch Anna Stüssis Kritik an Szondi: »Zukunft ist nicht nur verloren in der Vergangenheit, die Begegnung mit ihr im Erinnern führt zugleich zum Choc, der vorwärtstreibt in die Nähe ihrer Realisierbarkeit. [...] Auch Prousts Erinnerung führt nicht nur auf den Nachklang der Vergangenheit, sondern in ihr auf die Spuren einer unbekanntem Zukunft.« (1977, 249)

Dieses Asthma ist in seine Kunst eingegangen, wenn nicht seine Kunst es geschaffen hat. Seine Syntax bildet rhythmisch auf Schritt und Tritt diese seine Erstickungsangst nach. Und seine ironische, philosophische, didaktische Reflexion ist allemal das Aufatmen, mit welchem der Alpdruck der Erinnerungen ihm vom Herzen fällt. In größerem Maßstab ist aber der Tod, den er unablässig, und am meisten wenn er schrieb, gegenwärtig hatte, die drohende, erstickende Krise. So stand er Proust gegenüber und lange, bevor sein Leiden kritische Formen annahm. Dennoch nicht als hypochondrische Grille, sondern als ›réalité nouvelle‹, jene neue Wirklichkeit, von der der Reflex auf Dingen und auf Menschen die Züge des Alterns sind. (323)

Was die *Recherche* kennzeichnet, wäre demzufolge der ständige Umgang mit dem Tod, keineswegs der Versuch, ihm zu entrinnen. An dieser Stelle muss aber eine weitere bedeutsame Einsicht Benjamins hervorgehoben werden: Durch das Schreiben beabsichtigt Proust nicht, seine Erinnerungen zu verewigen, sondern ihren »Alpdruck« (ebd.) los zu werden, d. h. sie zu verabschieden. *Mutatis mutandis* gilt das auch für Benjamin: Mit seinen Aufzeichnungen versucht er nicht nur, eine Selbstimpfung gegen Sehnsuchtsanfälle anzustellen, sondern auch, sich »die Last vom Rücken« (438) zu nehmen. Er sucht nicht »in der Vergangenheit gerade die Zukunft«, wie Szondi schreibt, sondern in der Befreiung der in der Vergangenheit schlummernden Potenzialität einen Zugang zur Gegenwart.

Damit komme ich zu einem zweiten Argument, das Szondis These stark relativiert: In ihrer auf der Hand liegenden Verschiedenheit teilen Prousts Roman und Benjamins Kurzprosastücke ein gemeinsames Anliegen. In beiden Fällen erweist sich das Erschließen eines Zugangs zur entstellten Welt der Kindheit als Einsatz ihres streng antipsychologischen eingedenkenden Schreibens. Ihre Ariadne ist ein eigentümliches Heimweh »nach der im Stand der Ähnlichkeit entstellten Welt, in der das wahre surrealistische Gesicht des Daseins zum Durchbruch kommt« (314). Nicht von ungefähr verwendet Benjamin in seinen Erinnerungen dasselbe Bild vom Strumpf wieder, das er zuerst in Bezug auf Proust herausgearbeitet hatte.⁷²

Die Erkundung der entstellten Welt des kindlichen Mimetismus fällt mit der Befreiung der in ihr verborgenen Kräfte bzw. ihrer Potenzialität in eins. So laufen Prousts und Benjamins Erinnerungen nicht so sehr auf die Konstruktion eines eigenartigen Verhältnisses zwischen Vergangenheit und Zukunft, als vielmehr darauf, die Gegenwart durch den plötzlichen, geradezu schockartigen Einbruch eines vergessenen Moments aus der Vergangenheit zu wecken. Demzufolge erscheint das unwillkürliche Eingedenken sowohl bei Proust als auch bei Benjamin als Offenbarung der

⁷² Vgl. »Schränke« (GS IV, 283–287) und – in der »Fassung letzter Hand« – das stark abgekürzte Stück »Der Strumpf« (GS VII, 416–417). Für den *Proust*-Aufsatz vgl. GS II, 314.

im Gewesenen auf Erlösung wartenden Zukunft – eine Auffassung, die schon von Ernst Bloch ausgearbeitet wurde.

Fest steht, dass Benjamin bereits in der *Berliner Chronik*, vor allem aber in der *Berliner Kindheit* den prophetisch-typologischen Ansatz viel stärker als Proust geltend macht. Schon im kurzen Vorwort zur *Berliner Kindheit* schreibt er, die Bilder seiner Großstadtkindheit seien möglicherweise befähigt, »in ihrem Innern spätere geschichtliche Erfahrung zu präformieren« (GS VII, 385). Wenngleich vorsichtig formuliert, ist das eine extrem anspruchsvolle Behauptung, in der das nicht bloß autobiographische, vielmehr geschichtsphilosophische Anliegen von Benjamins Aufzeichnungen zum Ausdruck kommt. Denn diese Formel besagt mindestens zweierlei: Zunächst einmal wird der Versuch unternommen, »geschichtliche Erfahrung« wieder möglich zu machen, und zwar in einer historischen Phase, in der die Erfahrung »im Kurse gefallen« (GS II, 214) ist. Zweifellos schwebte Benjamin weder die problematische Wiederherstellung von vormodernen Lebensformen noch der reaktionäre Rückgriff auf uralte Traditionen (wie z. B. bei Ludwig Klages) vor, bezieht er doch in *Erfahrung und Armut* eine klare Stellungnahme für ein resolut destruktives, raumschaffendes, nicht nostalgisches Vorgehen: Er hält es ausdrücklich »mit den Männern, die das von Grund aus Neue zu ihrer Sache gemacht und es auf Einsicht und Verzicht begründet haben« (219). Mag es sich um einen Verzicht auf die altehrwürdige, bürgerliche Erfahrung des Bildungshumanismus bzw. des ›Allmenschen‹⁷³ handeln, so heißt das nicht unbedingt, dem ›Unmensch‹ sei jeder Zugang zur Erfahrung endgültig verschlossen. Noch in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* hält Benjamin am Begriff der Erfahrung fest, der sich wie ein roter Leitfaden durch seine Schriften hindurchzieht. Vorbildlich war für ihn Baudelaire nicht zuletzt deswegen, weil es diesem gelang, gerade mit und aus jener sinnlosen Folge von Schocks, die das Leben in einer Großstadt darstellt, eine Erfahrung zu machen.⁷⁴

Das paradoxe Unternehmen Benjamins besteht dementsprechend darin, den Schock zur Gelegenheit einer Erfahrung zu machen. Zu diesem Zweck – damit komme ich zum zweiten Punkt – greift Benjamin auf die Kindheit zurück, weil das Kind noch ontogenetisch im Besitz eines wunderbaren mimetischen Vermögens ist, das ihm ermöglicht, einen nicht instrumentellen Umgang mit seiner nach den Grundsätzen der instrumentellen Vernunft eingerichteten Umwelt zu experimentieren. Dadurch, dass man die kindliche mimetische Aneignung von Dingen und Worten aus der Vergessenheit rettet und wieder aktualisiert, kann man in ihr ein

⁷³ Vgl. den ersten Teil des Essays *Karl Kraus* (GS II, 334ff.). Darüber s. o. Kapitel 4.3.

⁷⁴ S. u. Kapitel 8.

empirisches Vorbild, d.h. einen wertvollen *typos* ausweisen, in dem eben geschichtliche Erfahrung *präformiert* wird. Dieses besondere Verb wird von Benjamin wohl nicht im Sinne einer naiven Präformationslehre, sondern in Anlehnung an Goethes Morphologie eingeführt: In der Kindheit macht Benjamin das ›Urphänomen‹ des Mimetismus ausfindig, dessen Goethesches Vorbild ›Metamorphose‹ heißt.⁷⁵

Die geschichtliche Erfahrung zu »präformieren«: das ermöglichen die »Bilder« von Benjamins Großstadtkindheit nicht in dem, was sie erzählen, sondern in ihrem Modus, d.h. in der Art und Weise ihrer eingedenkenden Heraufbeschwörung. Dieser Modus charakterisiert sich dadurch, dass man in ihm nicht psychologisch vom Subjekt ausgeht, sondern vom jeweiligen Medium bzw. von den verschiedenen medialen Verhältnissen, in denen es zu vielfachen Subjektivierungsversuchen kommt.⁷⁶ Diese Medien heißen Mimesis, sinnliche Wahrnehmung, Farben, Spiel, Liebe, Sprache. Da das Kind mit diesen Medien spielt, sich in sie experimentierfreudig verummmt, anstatt sie zu Mitteln herabzuwürdigen, können die heraufbeschworenen Bilder unsere aktuelle geschichtliche Erfahrung präformieren.

Benjamins Methode kann demzufolge als eine profan-*typologische* bezeichnet werden. Jeder von ihm evozierte Ort erscheint als Schauplatz von Begegnungen, kleinen Abenteuern und Erlebnissen, die – nach dem impliziten theologischen Muster einer typologischen Hermeneutik – als »forma futuri« (Röm. 5, 14), d.h. als Vorausbildung des Kommenden ausgelegt werden können.⁷⁷ Ein schlagendes Beispiel dafür bietet jene berühmte Stelle der *Berliner Chronik*, an der die Erfahrung des Sich-Verirrens in der Stadt beschrieben wird:

Diese Irrkünste [wie man sich in einer Stadt verirrt, S.M.] hat mich Paris gelehrt; es hat den Traum erfüllt, dessen früheste Spuren die Labyrinth auf den Löschblättern meiner Schulhefte waren. (GS VI 469)⁷⁸

⁷⁵ Bereits in seiner Dissertation (GS I, 112) weist Benjamin auf Goethes Begriff des Urphänomens hin, indem er sich auf Elisabeth Rottens (1913) platonisierende Deutung stützt. Im *Wahlverwandtschaften*-Essay setzt er sich weiter mit Goethes Auffassung kritisch auseinander (GS I, 147f.), und zwar aufgrund folgender These: »Die Urphänomene liegen der Kunst nicht vor, sie stehen in ihr« (148). Zu einer umfassenden erkenntnistheoretischen Verwertung des ›Urphänomens‹ durch die fruchtbare Vermittlung Simmels kommt es schließlich in der Passagenarbeit (vgl. z.B. N 2 a, 4; GS V, 577).

⁷⁶ Der Begriff der ›Subjektivierung‹ (*subjectivation*) steht bekanntlich im Mittelpunkt von Michel Foucaults späten Untersuchungen.

⁷⁷ Im Römerbrief 5,14 redet Paulus wörtlich von Adam als »typos tou mellontos« (τύπος τοῦ μέλλοντος). Der Passus lautet in der Luther-Übersetzung folgendermaßen: »Dennoch herrschte der Tod von Adam an bis Mose auch über die, die nicht gesündigt hatten durch die gleiche Übertretung wie Adam, welcher ist *ein Bild dessen, der kommen sollte.*« (Hervorheb. S.M.)

⁷⁸ Vgl. das Stück »Tiergarten« in der *Berliner Chronik* (GS IV, 237; VII, 393).

Analog zu Paulus' Deutung der Adamsgestalt wird hier die Gegenwart als Erfüllung einer vergangen, unbewussten, traumhaften Prophetie aufgefasst. Nach Benjamin bildet die »Gegenwart des Schreibenden« (471) – die offensichtlich mit dem »Augenblick des Eingedenkens« (488) zusammenfällt – das Medium, »in dem diese Bilder allein sich darstellen und eine Transparenz annehmen, in welcher, wenn auch noch so schleierhaft die Linien des Kommenden wie Gipfelzüge sich abzeichnen« (471). Die konsequente geschichtsphilosophische Durchführung dieser typologischen Einsicht bildet den messianischen Kern der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. So heißt es in der zweiten These:

Die Vergangenheit führt einen zeitlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. (GS I, 693)⁷⁹

Dabei handelt es sich um ein besonders auffälliges Beispiel jener Strategie der Profanierung – nicht Rettung – theologischer, besonders messianisch gefärbter Denkmuster, die als ein Charakteristikum des Benjaminschen Denkens gelten kann. Wie Erich Auerbach überzeugend nachgewiesen hat, geht die figurale Auslegung des Alten Testaments durch die Kirchenväter auf Paulus' Briefe zurück.⁸⁰ Entscheidend ist hier die Fähigkeit des Interpreten, eine Beziehung zwischen zwei verschiedenen, zeitlich und räumlich weit voneinander entfernten Sachverhalten herzustellen. Erst in der »Gegenwart des Schreibenden« erschließt sich der Zugang zu einer unsinnlichen Ähnlichkeit zwischen dem jetzt Festzustellenden und einem vergangenen Moment:

Die Gegenwart des Schreibenden ist dieses Medium. Und aus ihr heraus legt er nun einen anderen Schnitt durch die Folge seiner Erfahrung. Er erkennt eine neue und befremdliche Gliederung in ihnen. (GS VI, 471)

⁷⁹ Auch unter den Notizen zum *Kunstwerk*-Aufsatz liest man folgende typologische Bemerkung: »Die Geschichte der Kunst ist eine Geschichte von Prophetien. Sie kann nur aus dem Standpunkt der unmittelbaren, aktuellen Gegenwart geschrieben werden; denn jede Zeit besitzt die ihr eigene neue aber unvererbbare Möglichkeit, die Prophetien zu deuten, die die Kunst von vergangenen Epochen gerade auf sie enthielt.« (GS I, 1046)

⁸⁰ Vgl. 1. Kor. 10, 6 (*typoi*) und 11 (*tykôs*), Röm. 5, 14 (*typos tou mellontos*). Vgl. auch Hebräer 8, 5 und 1. Petr. 3, 21. Das gr. *typos* wurde im Lateinischen vorwiegend mit *figura* übersetzt: »Das lateinische *figura* (verwandt mit *ingere*, bilden, formen, gestalten, mit *fictor* und *effigies*) spielt als Übersetzungsbegriff für das im Neuen Testament auftretende griechische Wort *typos* in der lateinischen Patristik eine wichtige Rolle. [...] Als erster benutzt Tertullian *Figur* im Sinne der *Realprophetie*, d.h. als Vorausdeutung für ein erst später eintretendes Heilsgeschehen. Meist handelt es sich dabei um Personen oder Ereignisse des Alten Testaments, die als Zeichen für ein Erlösungswerk des Neuen Testaments gedeutet werden. Die Vorverkündigung des Alten Testaments wird dadurch eingelöst und erfüllt.« (Ulrich Dierse, Schlagwort *Figur* in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, Darmstadt, 1972, S. 947).

An dieser Stelle macht Benjamin klar, worin der Einsatz seiner im Modus einer rückgekehrten Prophetie verfassten Erinnerungen besteht. Ihm geht es nicht darum, die Gegenwart als die notwendige Folge vorausgegangener Ereignissen bzw. als die unentrinnbare Erfüllung gewisser Verheißungen auszulegen. Ganz im Gegenteil setzt Benjamin einen deutlichen Akzent auf die »Gegenwart des Schreibenden« als kontingenten Spielraum für die Herausarbeitung »neue[r] und befremdliche[r] Gliederung[en]« in der eigenen – gleichzeitig individuellen und kollektiven – geschichtlichen Erfahrung.

Demnach sollte man mindestens zwei Phasen in Benjamins Umgang mit dem Eingedenken unterscheiden: Zunächst einmal taucht ein Erinnerungsbild auf, das eine Art Anspruch auf Entfaltung mit sich bringt. Dieses erste Moment ist das eigentlich Rezeptive, das an die Empfänglichkeit des Subjekts appelliert. Ist Letzteres bereit und aufmerksam genug, sich des aufgetauchten, vorbeihuschenden Bildes zu bemächtigen, dann kann es zu einer zweiten Phase kommen, in deren Verlauf die Verwandlung des Sich-Erinnernden zum Schreibenden stattfindet. Dabei schlägt die ursprüngliche Empfänglichkeit in aktive, sprachlich vermittelte Deutung um. Der aktive Schreibprozess steht zunächst jeder Option offen: Er kann dazu beitragen, das aktuelle Selbstverständnis des Schreibenden durch eine streng teleologische Auslegung des Gewesenen zu bestätigen, oder aber ihn aus seinem Schlaf zu wecken und dazu aufzufordern, »eine neue und befremdliche Gliederung« in seiner Lebensgeschichte aufzuwerfen. Anders gesagt: Bei der Aufwertung einer Erinnerung kommt es hauptsächlich auf die kontingenten Affekte an, welche die gegenwärtige Lage charakterisieren. So muss Benjamin in einer am 4. Mai 1931 niedergeschriebenen Tagebuchaufzeichnung anerkennen, dass die Zuwendung zu seiner Vergangenheit von seiner gegenwärtigen »Müdigkeit« abhängt:

Sie [die Müdigkeit, S.M.] läßt nicht nur manches Vergangene auftauchen; es ist vor allem, daß in solchen Dingen meiner Vergangenheit, die mir jetzt hin und wieder vor Augen stehen, das, was sie zu Momenten gerade meines Lebens machte, sie mir zueignete, deutlich wird, während gerade darauf früher mein Blick nie fiel. Endlich verbindet sich diese Müdigkeit auf seltsame Weise mit dem, was mir die Unzufriedenheit mit meinem Dasein hervorruft. (GS VI, 422)

Das ist eine der Fragen, die den Übergang von der passiven zur aktiven Phase des – sowohl individuellen als auch kollektiven – Eingedenkens kennzeichnen: Was macht die eben erinnerten Momente »zu Momenten gerade meines Lebens«? Um darauf zu antworten, muss man sich darum bemühen, neue Zusammenhänge herzustellen bzw. sich von alten Überzeugungen zu verabschieden. Das eigene Selbstverständnis gerät ins

Schwanken: Das unwillkürliche Eingedenken eröffnet Risse, die eine Art Selbstüberwindung in Gang setzen.⁸¹

In Benjamins Kindheitserinnerungen treffen verschiedene Ansätze zusammen: Genealogische Ontogenese des mimetischen Verhaltens, typologisch-figurale Hermeneutik, psychoanalytische Erkundung des Unbewussten und morphologische Signaturenlehre ergänzen einander, um die im Gewesenen schlummernden Kräfte zu Tage zu fördern. Dementsprechend erscheint die Gegenwart als Kontraktion-in-Disjunktion von Vergangenheit und Zukunft: In jedem Augenblick ereignet sich die Erfüllung einer vergangenen Figur sowie gleichzeitig eine unscheinbare Prophetie, die auf zukünftige Erfüllung wartet. Im Herzen der Gegenwart wirkt eine dynamische Verschränkung von Antizipation und Wiederholung. Die Gegenwart fällt nie mit sich selbst zusammen, ist nie mit sich selbst identisch. Sie ist *un*-identisch, weil sie die Struktur des *typos* bzw. der Spur hat: Repetition als Alteration.⁸²

81 So fasst Roland Kany in seiner Studie *Mnemosyne als Programm* dieses Verfahren zusammen: »Der Erwachsene begreift erst in der Erinnerung, daß er als Kind ›Wirklichkeit‹ in noch nicht abgestumpfter Weise erfahren hat. Er gewinnt damit eine Erfahrung, die dem Kind verwehrt war, da es um seine Erfahrungsfähigkeit nicht wußte. Die vergangene Verheißung erweist sich als das Unabgegoltene der vergangenen Zeit, das erst der Erinnernde einzulösen vermag. Wer eine solche Erfahrung macht, wird zugleich ein anderer, als er vorher war: Er erfährt, welche Fähigkeiten in seiner Subjektivität angelegt und einst zum Zuge gekommen sind.« (1987, 216f.)

82 Auf den engen Zusammenhang von Repetition und Alteration hat Jacques Derrida in seinen Schriften häufig hingewiesen. Er geht von der Annahme aus, das lateinische Wort ›iter‹ stamme aus ›itara‹, d. h. ›anderes‹ auf Sanskrit (vgl. Derrida 1972, 375).

6.

Eingedenken und Vergessenheit: der Kafka-Komplex

Wer die Fragen nicht beantwortet,
hat die Prüfung bestanden.

(Franz Kafka)

6.1. Gesetz – Erinnerung – Tradition: Benjamins geschichtsphilosophische Kafka-Lektüre

In einer Notiz zum *Kafka*-Essay (1934) schreibt Benjamin:

Es ist das Verhältnis dreier Dinge: Gesetz – Erinnerung – Tradition zu klären. Wahrscheinlich baut sich Kafkas Werk auf diesen dreien auf. (GS II: 1200)¹

Ob es Benjamin tatsächlich gelungen ist, dieses äußerst komplexe Verhältnis »zu klären«, mag zunächst dahingestellt bleiben. Unsere erste, bescheidenere Aufgabe muss vielmehr darin bestehen, die in dieser Notiz implizierte Fragestellung in ihren verschiedenen Facetten zu entfalten. Dabei darf von Anfang an eine folgenschwere Voraussetzung nicht übersehen werden: Wenn man das Verhältnis von Gesetz, Erinnerung und Tradition zu klären beansprucht, geht man von ihrer Trennung aus, d.h. von einer Betrachtungsweise, in der das Verhältnis dieser Phänomene zueinander fragwürdig geworden ist. Diese Trennung hat ihrerseits eine Geschichte, die mit der Neuzeit einsetzt. Vor dieser Epoche war es anders: Damals, zu einer für uns gleichsam unvordenklichen Zeit hätte es keinen

¹ Über die Entstehungsgeschichte des Essays s. GS II, 1153–1188. Eine detaillierte Einführung in die im Essay behandelten Themen bietet Sigrid Weigels Artikel »Zu Franz Kafka« in *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 543–557). Dass die Beschäftigung mit Kafka eine Schlüsselrolle im Denken Benjamins darstellt, geht nicht zuletzt aus seinem Brief an Scholem vom 15. September 1934 hervor, in dem Benjamin behauptet, dass »gerade dieser Gegenstand [i.e. Kafka] alle Eignung hat, sich als Kreuzweg der Wege meines Denkens herauszustellen« (GB IV, 497). Vgl. auch den Brief an Werner Kraft vom 12. November 1934, in dem Benjamin schreibt, dass »diese Studie mich an einen carrefour meiner Gedanken und Überlegungen gebracht hat und gerade die ihr gewidmeten weiteren Betrachtungen für mich den Wert zu haben versprechen, den auf weglosem Gelände eine Ausrichtung im Kompaß hat« (ebd., 525).

Sinn gehabt, ›Gesetz‹, ›Erinnerung‹ und ›Tradition‹ als drei verschiedene Sachen zu betrachten und über ihr Verhältnis zu grübeln. Denn damals war die lebendige, tagtäglich praktizierte Tradition jene allumfassende Sphäre, in der ein unfehlbares Gesetz und eine durch Riten und Mythen aufrechterhaltene Erinnerung eine solide, durchgreifende Einheit bildeten. Am prägnantesten charakterisiert Georg Lukács auf den ersten Seiten seiner *Theorie des Romans* (1916) dieses Zeitalter, indem er die Welt des griechischen Epos heraufbeschwört:

Der Kreis, in dem die Griechen metaphysisch leben, ist kleiner als der unsrige: darum können wir uns niemals in ihn lebendig hineinversetzen: besser gesagt: der Kreis, dessen Geschlossenheit die transzendente Wesensart ihres Lebens ausmacht, ist für uns gesprengt; wir können in einer geschlossenen Welt nicht mehr atmen. Wir haben die Produktivität des Geistes erfunden: darum haben die Urbilder für uns ihre gegenständliche Selbstverständlichkeit unwiederbringlich verloren und unser Denken geht einen unendlichen Weg der niemals voll geleisteten Annäherung. [...] Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: die Totalität. Denn Totalität als formendes Prius jeder Einzellerscheinung bedeutet, daß etwas Geschlossenes vollendet sein kann.²

Es hat also eine Zeit gegeben, in der ›Gesetz‹, ›Erinnerung‹ und ›Tradition‹ voneinander nicht zu trennende Momente einer lebendigen »Totalität« darstellten. Was passiert aber, wenn diese Totalität »gesprengt« wird? Dann geht der Sinn des Lebens verloren und die Menschen bemühen sich vergeblich darum, die ihnen übrig gebliebenen Fragmente zu einem sinnvollen Gesamtbild zusammenzufügen.

Nicht nur bei den Griechen der homerischen Epen kann man die »Totalität als formendes Prius« finden, sondern auch im Judentum.³ So lautet eine für unsere Arbeit äußerst symptomatische, wenngleich lakonische Notiz Benjamins zum *Kafka*-Essay einfach: »Das Eingedenken bei den Juden.« (GS II, 1213) Um zu verstehen, worin »das Eingedenken bei den Juden« eigentlich bestand, erweist sich Willy Schottroffs 1964 veröffentlichte Studie über die Wurzel ›zākar‹ im Alten Testament als besonders hilfreich.⁴ Das von Menschen – nicht von Gott – ausgesprochene ›zkr‹ weist ein breites semantisches Spektrum auf, das Schottroff auf fünf Grundbedeutungen zurückführt: (1) die Erinnerung an Ereignisse

2 Lukács 1916, 25f.

3 Bezeichnenderweise stellt Chaim Nachman Bialik – in einem Aufsatz, auf den ich später eingehen werde – einen klaren Zusammenhang zwischen der jüdischen Halacha und dem Epos her: »Nur ein ganz klein wenig, ein geringes Maß von Inspiration, und die Halacha verwandelt sich unter seiner [des Lesers, S.M.] Hand zum Epos.« (1919, 73)

4 Ich verwende die 1967 erschienene zweite, erweiterte Auflage.

der Vergangenheit; (2) das Bedenken von Tatbeständen; (3) die gefühlbetonte Anteilnahme; (4) das tathafte Verhalten; (5) der personale Bezug. Hinsichtlich der ersten Bedeutung bemerkt Schottroff:

Indessen meint Erinnerung hier nicht ein gedankliches Sich-Zurückversetzen oder gar ein Sich-Zurückträumen in die Vergangenheit, vielmehr ist bei dieser Erinnerung ein Gegenwartsinteresse leitend: in Gen 42,9 und in 2 Kön 9,25 wird die Gegenwart im Lichte einer Weissagung verstanden, in Num 11,5 wertet die Wüstengeneration die von Entbehrungen gekennzeichnete Gegenwart kraft der Erinnerung an den Ägyptenaufenthalt ab. In der Erinnerung wird hier also das Wesen der Gegenwart erkannt, sie hat wertende Funktion. [...] Die Erinnerung erfäßt hier also, was an der Vergangenheit für die Gegenwart aktuell ist, um zu einem angemessenen Handeln oder Verhalten zu kommen.⁵

Was im Mittelpunkt des jüdisch-biblischen Eingedenkens steht, ist demzufolge keineswegs die Vergangenheit, sondern das gegenwärtige, weitgehend gemeinschaftlich vermittelte Handeln. Analog zum von Lukács thematisierten griechischen Epos weist das »Eingedenken bei den Juden« auf eine Totalität, in der das Leben sich nach einer lebendigen Tradition richtet, in der gesetzliche Vorschriften und die von Generation zu Generation überlieferten Erzählungen von kollektiven Erinnerungen einstimmig zusammenwirken.

Nun zeugt Kafkas Werk nach Benjamin paradigmatisch vom Traditionsbruch und von seinen Folgen: Das Handeln wird nicht mehr von überlieferten Modellen geregelt, das Gesetz hat seine Selbstverständlichkeit eingebüßt, die Erinnerung erscheint nicht mehr als der feste Boden, auf dem die Gegenwart beruht, sondern eher als ein »Moorboden« (GS II, 429), in dem man jederzeit versinken kann. An einer der von Benjamin zitierten Stellen schreibt Kafka: »Ich habe Erfahrung und es ist nicht scherzend gemeint, wenn ich sage, daß es eine Seekrankheit auf festem Lande ist.«⁶ (428) Wenn die traditionelle Erfahrung darin besteht, sich in der Welt aufgrund von feststehenden Gesetzen orientieren zu können, zeugen Kafkas Schriften von einer schwindelerregenden Lage, in der anscheinend jedes Zeichen rätselvoll geworden ist, da es nicht mehr auf ein eindeutiges Signifikat verweist: »Von Ordnungen und Hierarchien zu sprechen, ist hier nicht möglich.« (415) Bereits im Trauerspielbuch hatte Benjamin dieses wesentliche Merkmal der Moderne durch die Formel der

⁵ Schottroff 1967, 114f. Darauf kommt Schottroff nochmals im zusammenfassenden Abschluss seiner Studie zurück: »Über den bloß gedanklichen Bezug zu ... hinaus [sic!] ist zkr hier eine Tendenz zur Tat hin eigen. Diese ist schon dort festzustellen, wo das Verbum die menschliche Erinnerung an Ereignisse der Vergangenheit bezeichnet. Die Erinnerung ergreift Vergangenes um seiner Gegenwartsbedeutung willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln.« (339)

⁶ Es handelt sich um ein Zitat aus Kafkas *Gespräch mit dem Beter* (GS II, 428).

Allegorese dargelegt: »Jede Person, jedwedes Ding, jedes Verhältnis kann ein beliebiges anderes bedeuten.« (GS I, 350) Mit Kafka gelangt allerdings die prekäre, schwankende Phänomenologie des modernen Geistes an eine weitere Schwelle, auf der nicht nur die Ordnung der Repräsentation mit den auf ihr beruhenden semiotischen Rastern problematisch geworden ist,⁷ sondern auf der sogar die Wahrnehmung dessen, was sich ereignet, ungewiss bleibt: Schließlich weiß man nicht, was Odradek *ist*, nicht nur nicht, was es bedeutet.⁸

Mit einem dialektischen Kunstgriff betrachtet Benjamin jedoch Kafkas Werk als eine unerhörte Gelegenheit, um gerade in dem Zusammenbruch der Bedeutungen und der Sprengung der Totalität das Auftauchen einer unwillkürlichen Erinnerung an die Vorwelt zu erleben: eine Erinnerung an jene unvordenkliche Epoche, in der es noch kein Gesetz, damit aber auch keine strukturierten Traditionen gab; eine Epoche, die also dem Zeitalter der Totalität vorausging. Dieser eigentümliche Vorgang ließe sich schematisch so zusammenfassen: Erst in der Welt *nach* dem Gesetz kann sich die Erinnerung an die Welt *vor* dem Gesetz einstellen; erst in dieser auf dem Traditionsbruch beruhenden Gegenwart kommt jene archaische Vorwelt zu ihrer Lesbarkeit.

Damit erklärt sich auch, warum ich eine Lektüre des *Kafka*-Essays im Rahmen der vorliegenden Arbeit für wesentlich halte: Kafkas Werk gilt Benjamin als Zeugnis einer zur höchsten Intensität gesteigerten Erfahrung des Eingedenkens, das eine Eigendynamik entfaltet, die zu überraschenden Experimenten führt. Die Intensität dieser Erfahrung beruht darauf, dass es in Kafkas Welt weder ein Gesetz noch eine Tradition gibt, die das Eingedenken in seiner Entfaltung einschränken könnten. So lautet einer der Grundsätze von Benjamins Deutung: »Es kommt ihm [Kafka, S.M.] darauf an, die Gegenwart durchaus zu eliminieren« (GS II, 1205). Denn Kafka lebte in der polaren Spannung zwischen Vorwelt und Erlösung.

Da aber die Vorwelt vergessen ist, kann man mit Benjamin die These aufstellen: Kafka betrachtet die Welt von der paradoxen Perspektive des Vergessens aus.⁹ Es handelt sich um eine paradoxe Perspektive, weil man

⁷ Zur modernen Ordnung der Repräsentation vgl. Foucault 1966, Kap. 3.

⁸ Das rätselhafte Ding ›Odradek‹ steht bekanntlich im Mittelpunkt von Kafkas Parabel *Die Sorge des Hausvaters*.

⁹ Über die Bedeutung des Vergessens in Benjamins Kafka-Deutung hat Jeanne Marie Gagnebin (1994, 104) zutreffend bemerkt: »L'oubli n'est pas seulement, chez Kafka, le thème profond de l'œuvre mais bien la loi secrète de sa production. C'est parce que le texte inaugural de la *halachah* se dérobe à notre saisie [...] que les récits de Kafka, semblables aux commentaires hagadiques d'une loi disparue, acquièrent leur dynamique propre. L'oubli de la tradition sacrée ou profane, qui autorisait jusqu'alors toute prise de parole ou d'écriture, engendre cette narrativité neutre, sans attaches ni assises, que les textes de Kafka manifestent.«

auf einem »Moorboden« (429) keinen stabilen Standpunkt einnehmen kann. Zudem verweigert sich das Vergessen jedweder Identifizierung: Es stellt keine eigentliche »Position« dar, vielmehr die radikale Entsetzung jedweder anthropozentrischen Perspektive. Das Einzige, was man mit relativer Sicherheit über das Vergessen behaupten kann, ist, dass es gleichzeitig entstellend und entstellt ist. So lässt es sich nicht »an sich« betrachten, sondern ausschließlich in seinen Wirkungen. Und diese Wirkungen erwecken im Betrachter ein tiefes Staunen. Nicht von ungefähr hält Benjamin mit Brecht das Staunen für das charakteristische Thema Kafkas:

Fest steht ihm [Brecht, S. M.] jedenfalls, daß Kafka nur ein einziges Thema hat [...]. Dies Thema ist, im Sinne Brechts, aufs allgemeinste als das Staunen zu bezeichnen. Das Staunen von einem Menschen, der ungeheure Verschiebungen in allen Verhältnissen sich anbahnen fühlt ohne den neuen Ordnungen sich selber einfügen zu können. [...] Kafka, scheint mir, ist davon so beherrscht, daß er überhaupt keinen Vorgang in unserm Sinn unentstellt darstellen kann. Mit andern Worten, alles, was er beschreibt, macht Aussagen über etwas anderes als sich selber. (GS II, 1203f.)¹⁰

Statt das Staunen überwinden zu wollen, bleibt Kafka ihm in seiner exemplarisch nüchternen Schreibweise bis zum letzten treu. In seinem Essay versucht Benjamin seinerseits, dieses Staunen rigoros zu entfalten, und zwar nicht wie »das aus Papier gekniffte Boot« zum glatten Blatt, sondern »wie die Knospe zur Blüte« (GS II, 420).¹¹ In dieser komplexen Entfaltung, in der sich vielfältige Ansätze fruchtbar verschränken, spielt das Motiv des Vergessens bzw. der Vergessenheit eine zentrale Rolle. Eine ausführliche Behandlung dieses Motivs ist insofern für uns unumgänglich, als das Vergessen die wesentliche Voraussetzung des Eingedenkens ausmacht.

6.2. Aktualität der Vorwelt und gestische Entleerung des Subjekts

Benjamins *Kafka*-Essay lässt sich als ein Traktat über das Vergessen bzw. die Vergessenheit lesen, das um folgende Problematik kreist: Wie geht man mit der Vergessenheit um? In Kafkas Schriften macht Benja-

¹⁰ Tagebucheintragung Benjamins vom 6. Juni 1931 (vgl. auch GS VI, 432f.).

¹¹ Die hier angedeutete Stelle aus dem *Kafka*-Essay lautet in ihrer Vollständigkeit wie folgt: »Das Wort »entfaltet« ist aber doppelsinnig. Entfaltet sich die Knospe zur Blüte, so entfaltet sich das aus Papier gekniffte Boot, das man Kindern zu machen beibringt, zum glatten Blatt. Und diese zweite Art »Entfaltung« ist der Parabel eigentlich angemessen, des Lesers Vergnügen, sie zu glätten, so daß ihre Bedeutung auf der flachen Hand liegt. Kafkas Parabeln entfalten sich aber im ersten Sinne; nämlich wie die Knospe zur Blüte wird.« (GS II, 420)

min verschiedene Antworten auf diese Frage ausfindig, die allerdings im Text nicht systematisch durchgeführt, sondern mit einem für Benjamin charakteristischen Gestus durch Zitate und kurze Kommentare evoziert werden, um sich im Laufe der Darlegung zu überschneiden. Die vier Teile, in die sich der Essay gliedert, sind mit Namen von bestimmten Figuren – »Potemkin«, »Ein Kinderbild«, »Das bucklicht Männlein«, »Sancho Pansa« – überschrieben, die auf je verschiedene Modi des Umgangs mit der Vergessenheit verweisen.¹²

Nach einer präzisen Konstruktion veranschaulicht die Geschichte vom unternehmungslustigen Kanzlisten Schuwalkin am Anfang des ersten Teils Kafkas »Rätselfrage« (410), die erst am Ende des letzten Teils im klugen Trick von Sancho Pansa ihre angemessene Lösung finden wird – allerdings nicht ohne einen die Rätsel anhäufenden Umweg über die zwei zentralen Abschnitte des Aufsatzes. Wie lautet aber Kafkas »Rätselfrage«? Obwohl Benjamin sie nicht explizit formuliert – er hält aus dieser Schrift jedweden Erläuterungsversuch programmatisch fern, um statt dessen parabolisch vorzugehen –, liefert er uns zum mindesten einen aufschlussreichen Hinweis, um sie zu entschlüsseln:

Der eilfertige Schuwalkin, der alles so leicht nimmt und zuletzt mit leeren Händen da steht, ist Kafkas K. Potemkin aber [...] ist ein Ahn jener Gewalthaber, die bei Kafka als Richter in den Dachböden, als Sekretäre im Schloß hausen. (410)

Folgt man diesem Wink, so könnte die Rätselfrage folgendermaßen wiedergegeben werden: Wie lässt sich das Vergessene als Vergessenheit zum Ausdruck bringen? Und vor allem: Wie kann man sich Wege erschließen, um dem schwer kompromittierten Verhältnis zur Tradition, d.h. zu den Vätern gerecht zu werden? Denn gerade die tiefe »Verkommenheit« (411) der Machthaber, die von Potemkin vorbildlich verkörpert wird, lastet auf verheerende Weise auf dem Leben der Söhne. So erscheint der alte Vater in Kafkas *Urteil* als »der Strafende« (ebd.):

So fristet [...] der Vater [...] von dem Sohn sein Leben, liegt wie ein ungeheurer Parasit auf ihm. Er zehrt nicht nur an seiner Kraft, er zehrt an seinem Rechte dazusein. (411f.)¹³

12 Über den Stellenwert des Vergessens in Benjamins Kafka-Lektüre bemerkt Alexander Honold (2000b, 295): »Vergessen waltet *sans phrase*, wie im zeitgleichen und doch gänzlich anderen Denken Heideggers. Nicht ›etwas‹ wird oder ist vergessen, denn dann wäre die Lücke, etwa durch das Beibringen des vermißten Regenschirms, rasch und unkompliziert zu füllen. ›Vergessen‹ ist in einem weiten, gleichsam entleerten Sinne zu lesen. Es ist der Name für das Verhältnis, in dem die Menschen zur Vorgeschichte stehen, zu dem, was vor der Geschichte und vor ihrer Geschichte da ist, als immer schon Vorausgegangenes und beim Versuch seiner Vergegenwärtigung immer wieder Entgleitendes.«

13 Die In-Frage-Stellung der väterlichen Autorität kann als der geschichtsphilosophische Index sowohl von Kafkas als auch von Freuds Werk angesehen werden, wie Stéphane Mosès

Daraus geht deutlich hervor, wie das Vergessene – sowohl in Potemkin als auch in Kafkas verkommenen Vätern und Beamten versinnbildlicht – immerhin eine verhängnisvolle Wirkung haben kann. Nur ein geschichtsphilosophischer Ansatz erweist sich als fähig, der Macht des Vergessenen gerecht zu werden. Damit trifft man auf eine erste, grundlegende These, die den eigentümlich geschichtsphilosophischen Charakter von Benjamins Deutung signalisiert: »Kafka denkt in Weltaltern« (410), d.h. er verfügt über die Fähigkeit, eine unterschwellige Verwandtschaft zwischen seiner Gegenwart und einer uralten, prähistorischen und sogar vormythischen Epoche wahrzunehmen. Das im *Prozeß* gegen K. eingeleitete Verfahren führt zum Beispiel – schreibt Benjamin – »weit hinter die Zeit der Zwölf-Tafel-Gesetzgebung in eine Vorwelt zurück, über die einer der ersten Siege geschriebenes Recht war« (412). In seiner Charakterisierung der Vorwelt stützt sich Benjamin weitgehend auf Bachofens Darstellung der hetärischen Welt.¹⁴ Der Begriff der Vorwelt wurde besonders von Herder¹⁵ und Schelling¹⁶ philosophisch ausgearbeitet, um dann in Rosenzweigs *Stern der Erlösung* an prominenter Stelle aufzutreten, und zwar im ersten Teil, der den Titel trägt »Die Elemente oder die immerwährende Vorwelt«. Mit diesem letzten Ausdruck bezieht sich Rosenzweig auf die Welt *vor* der Offenbarung, d.h. auf die »urgeschaffene« Welt des Heidentums,¹⁷ die erst durch die Offenbarung eine »Umkehr«¹⁸ erfahren habe. Benjamins Ansatz erweist sich insofern als radikaler, als die von ihm bei Kafka aufgedeckte Vorwelt älter ist als diejenige des Mythos. So schreibt er:

Die Welt des Mythos [...] ist unvergleichlich jünger als Kafkas Welt, der schon der Mythos die Erlösung versprochen hat. (415)

betont hat: »Was [...] Freuds Lebensgeschichte mit der Kafkas verbindet, ist jene In-Frage-Stellung der väterlichen Autorität, die gerade im Judentum eine so zentrale Rolle spielt; sie fungiert nämlich als Ursprung und Gewähr der Gültigkeit des göttlichen Gesetzes. Es ist daher kein Zufall, wenn Freuds Religionskritik auf der Entlarvung der Gottesidee als Projektion der Gestalt des Vaters beruht sowie auf der Deutung des Gesetzes als väterliches Gebot.« (Mosès 1987, 15)

14 Über Bachofen hat Benjamin kurz nach dem *Kafka*-Essay (wohl Januar-Februar 1935) seinen ersten Aufsatz in französischer Sprache – *Johann Jakob Bachofen* – verfasst, der allerdings erst posthum (1954 in *Les Lettres nouvelles*) veröffentlicht wurde (GS II, 219–233).

15 Vgl. Johann Gottfried Herder, *Ueber Denkmale der Vorwelt*, in: ders., *Zerstreute Blätter. Vierte Sammlung*, Gotha, 1792.

16 In seinem berühmten Fragment *Die Weltalter* (1811–13) (in: ders., *Werke*, Band 4, hrsg. von Manfred Schröter, Beck, München, 1927, S. 571–720), an das Franz Rosenzweig anknüpfen wird.

17 Rosenzweig 1921, 291.

18 Ebd., 193.

Das, was Kafkas Prosa kennzeichnet und ihr einen guten Teil ihrer verfremdenden Wirkung verleiht, ist nach Benjamin die Tatsache, dass Kafka die unheimliche und paradoxe *Gegenwärtigkeit-in-der-Vergessenheit* dieser hetärischen Sumpfwelt erfahren hätte:¹⁹

Daß diese Stufe [die hetärische, S.M.] vergessen ist, besagt nicht, daß sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit. (428)

Zudem entnimmt man einer vorbereitenden Notiz zum Essay, dass die Macht der Sumpfwelt gerade »in ihrer Vergessenheit« (1213) liege. Daraus könnte man ohne weiteres den Schluss ziehen, dass nur ein Akt des Eingedenkens uns von der unberechenbaren, gespenstischen Macht des Vergessenen befreien kann. Das wäre jedoch ein voreiliger und etwas naiver Schluss, der am Phänomen des Vergessens vorbeinge. Man wird nicht so schnell das Vergessene los, indem man sich darum bemüht, es zu vergegenwärtigen. Um ihm wirklich gerecht zu werden, muss man mit Kafka eine Erfahrung mit der Vergessenheit machen, d.h. sie in ihren vielfältigen Wirkungen mit der höchsten Aufmerksamkeit erkunden. Kafkas Schriften erweisen sich in Benjamins Lektüre als Prolegomena zu einer Wissenschaft der Vergessenheit. Nicht von ungefähr wird das Verhältnis ›Erinnern-Vergessen‹ von ihm auch als ein »Grundschema« bezeichnet.²⁰

Ein erster Befund, auf den Benjamin wohl auch aufgrund seiner Brecht-Lektüren aufmerksam wurde, besteht in der zentralen Stellung der Gesten bei Kafka. Handelt es sich um ein in der Literatur über Benjamin ausgiebig untersuchtes Thema, so wird dabei der wesentliche Zusammenhang mit der Vergessenheit nicht selten übersehen. Warum spielen bei Kafka die Gesten eine so wichtige Rolle? Und wie erklärt sich der Zusammenhang zwischen der Vorwelt und der Gestik? Es lässt sich folgende Annahme formulieren: Erst in einer Epoche der Vergessenheit, die bei Kafka in eine unerhörte Konstellation mit der hetärischen Vorwelt eintritt, verlieren die Gesten ihre auf Tradition und Gesetz beruhenden Bedeutungen: Sie erscheinen nicht als selbstverständliche Ausdrucksmittel, durch die das Subjekt mit den vielfältigen Anforderungen seiner Umwelt zurechtkom-

¹⁹ So heißt es u. a. im »Versuch eines Schemas« zum *Kafka*-Essay, es sei die hetärische Welt »und nicht die unsrige, die Kafka in seinen Büchern mit der gesetzlichen des Judentums konfrontiert. Es ist als wenn Kafka experimentell die sehr viel größere Angemessenheit der Thora an eine, obzwar in ihr verschollene, prähistorische Stufe der Menschheit erweisen wollte. Aber ganz verschollen ist diese Stufe auch in der Thora nicht. Die Reinigungs- und Speisegesetze beziehen sich auf eine Vorwelt, von der nichts mehr erhalten ist als diese Abwehrmaßnahmen gegen sie. Mit anderen Worten: nur die Halacha enthält noch Spuren dieser fernsten Daseinsart der Menschheit« (GS II, 1192).

²⁰ »Es sind drei grundlegende Schemata einzuführen: Archaik und Moderne – Symbol und Gleichnis – Erinnern und Vergessen« (GS II, 1256).

men kann, sondern fallen als selbständige Geschehnisse, als rätselhafte Chiffren einer unbekanntenen Schrift unheimlich auf. Eine Folge dieser gestischen Entfremdung ist die Scham, in Benjamins Deutung Kafkas »stärkste Gebärde« (428): »Scham ist nicht nur Scham vor den anderen, sondern kann auch Scham für sie sein.« (Ebd.)²¹ Mit dieser Bemerkung stößt Benjamin auf jene schwer zu thematisierende Schicht der Erfahrung, innerhalb deren die prä-subjektive Genese der Ethik, d.h. gewissermaßen die leibliche Wurzel des Ethos, anzusiedeln ist. Wenn wir mit ›Ethos‹ kein Wertesystem, sondern viel grundsätzlicher den Umgang mit gesellschaftlichen Verhältnissen bezeichnen, dann kann man in der Gestik, bzw. in der Art und Weise, wie sich Menschen bestimmte überlieferte Gesten aneignen, eine der anthropologischen Grundlagen des Ethos erkennen.

Die Scham wegen der wachsenden Entfremdung der Gesten, d.h. die Tatsache, dass der Mensch kaum mehr imstande ist, sich in den eigenen Gebärden wiederzuerkennen, ist kein psychologisches Phänomen, sondern ein geschichtsphilosophisches Symptom. Denn wie Benjamin im Brief an Scholem vom 11. August 1934 schreibt, gilt ihm die Vorwelt als »der geschichtsphilosophische Index, der diese Reaktion [die Scham, S.M.] aus dem Bereich der Privatverfassung heraushebt« (GB IV, 478). An derselben Stelle macht Benjamin den Zusammenhang zwischen diesem gewaltigen Durchbruch der Gesten und der bei Kafka maßgeblichen Aktualität der Vorwelt durch folgende Erläuterung geltend: »Das Werk der Thora nämlich ist – wenn wir uns an Kafkas Darstellung halten – vereitelt worden.« (Ebd.) Mit ihren detaillierten 613 Geboten erhebt die Thora den totalisierenden Anspruch, die menschlichen Gesten streng zu regeln – nicht nur im Rahmen der Liturgie, sondern auch in Bezug auf so gut wie alle Momente und Umstände des Alltags. Dagegen erscheinen Kafkas Figuren meistens plump, ungeschickt und grob, als ob ihre Gebärden keiner Regel folgten: Ihre Verstocktheit und ihre Zudringlichkeit sind wie zwei Seiten derselben unberechenbaren Haltung. Diese Art Aufstand der Gesten gegen die Menschen nimmt bei Kafka besonders scharfe Konturen am Blick auf erotische und sexuelle Situationen. Man denke z.B. daran, wie K. im *Prozeß* auf Fräulein Bürstner zuspringt: Er »lief vor, faßte sie, küßte sie auf den Mund und dann über das ganze Gesicht, wie ein durstiges Tier mit der Zunge über das endlich gefundene Quellwasser hinjagt«.²² In diesem Passus wird man den unverkennbaren Widerschein der hetärischen Sumpf-

21 Vgl. eine interessante Variante zu diesem Passus in den Anmerkungen: »Die Scham, die die intimste Gebärde der Menschen ist, ist zugleich die gesellschaftlich anspruchsvollste. Scham ist, auf ihrer höchsten Stufe, Scham nicht vor den anderen sondern für sie.« (GS II, 1269)

22 Franz Kafka, *Der Prozeß*, Fischer, Frankfurt am Main, 1979, S. 30.

welt erblicken, deren Präsenz auch in *Das Schloß* überall spürbar ist, wie Benjamins Hinweis auf die »hurenhaften Frauen« (GS II, 413) nahelegt.

Statt sich aber gegen die beschriebene gestische Entfremdung zu sträuben, versucht Benjamin mit Kafka sie zu radikalieren: Nicht in der Wiederherstellung verfallener Ordnungen bzw. eines altehrwürdigen Gesetzes wird man einen angemessenen Umgang mit dem Vergessenen finden, sondern indem man sich dem Vergessenen kühn aussetzt. Genau das geschieht in dem am Ende von *Amerika* bzw. *Der Verschollene* heraufbeschworenen »Naturtheater von Oklahoma«, das in Benjamins Deutung schlichtweg als Allegorie der Erlösung erscheint.²³ Das Naturtheater von Oklahoma weise nämlich »auf das chinesische Theater zurück, welches ein gestisches ist. Eine der bedeutsamsten Funktionen dieses Naturtheaters ist die Auflösung des Geschehens in das Gestische« (418). Im Unheimlichen schlummert demnach das Erlösende, das im *Kafka*-Essay die Züge einer Befreiung der Gesten von ihrem kodierten Kontext und von ihrer instrumentalisierten Funktion annimmt.

Auf dem Naturtheater von Oklahoma wird den Bewerbern »überhaupt nichts anderes zugetraut, als sich zu spielen. Dass sie im Ernstfall *sein* könnten, was sie angeben, schaltet aus dem Bereich der Möglichkeit aus« (422). Besonders wichtig ist an dieser Stelle die kleine Hervorhebung: Die Bewerber *spielen* zwar sich selbst, *sind* jedoch nicht, was sie angeben. Das heißt aber, was auf der Bühne dieses eigenartigen Welttheaters vor sich geht, wäre nichts anderes als der Versuch, eine rein mediale Lebensform aufzuführen,²⁴ eine Lebensform also, die nicht in einem selbstbewussten, mit Identität und Innerlichkeit einhergehenden Subjekt, sondern ausschließlich in den verschiedenen Medien aufgeht, in denen sich ihr Verhältnis zur Umwelt jeweils entfaltet. In diesem Sinne fällt die Erlösung mit einer integralen Bejahung der Medialität zusammen, wie sie

²³ So schreibt Benjamin z.B.: »Mit ihren Rollen suchen die Personen ein Unterkommen im Naturtheater wie die sechs Pirandelloschen einen Autor. Beiden ist dieser Ort die letzte Zuflucht; und das schließt nicht aus, daß er die Erlösung ist. Die Erlösung ist keine Prämie auf das Dasein, sondern die letzte Ausflucht eines Menschen, dem, wie Kafka sagt, »sein eigener Stirnknochen [...] den Weg« verlegt.« (GS II, 423)

²⁴ Den Hinweis auf die Idee einer medialen Lebensform verdanke ich Christina Zimmers anregender Studie über Kafka, in der häufig auf die maßgebliche und erlösende Rolle des Vergessens hingewiesen wird, wie z.B. an folgender Stelle: »Die Liquidierung eines kontinuierlichen Subjekts wird in der *Beschreibung eines Kampfes* nicht beklagt, sondern sie ist sogar erwünscht. Das Mittel, den Auflösungsprozess herbeizuführen, ist das Vergessen. Für die Konzeption des modernen Subjekts war das Gedächtnis als Spiegel der Kontinuität des Erkenntnissubjekts entscheidend. Der Wunsch nach Vergessen als Antwort auf das Archivieren von Wissen kann als Kritik am Konzept des modernen Subjekts gelesen werden. Dessen Kontinuität beruht wesentlich auf der Fähigkeit des Erinnerns, es soll das Subjekt in seiner Identität stabilisieren. Das Speichern von Wissen knüpft ein geschichtliches Band und stellt den Einzelnen in die Chronologie einer Tradition.« (Zimmer 2006, 56f.)

im Welttheater von Oklahoma sinnbildlich zum Ausdruck kommt. Diesen Vorgang hat auch Adorno in seinen *Aufzeichnungen zu Kafka* (1953) folgendermaßen bündig formuliert:

Der Bann der Verdinglichung soll gebrochen werden, indem das Subjekt sich selbst verdinglicht. Was ihm widerfährt, soll es vollziehen.²⁵

Nicht von ungefähr verklärt sich das Gesicht des Verurteilten in der *Strafkolonie* gerade in dem Moment, in dem er leiblich zum integralen Medium des Urteils wird.²⁶ Da Kafka die Gesten zitierbar macht, kann man übrigens auch in ihm eine paradigmatische Erscheinung des von Benjamin im Hinblick auf Kraus thematisierten »Unmenschen« erkennen.²⁷ Führte Kraus einen unerbittlichen Kampf gegen die Presse, indem er durch sein zitierendes Verfahren die höllische journalistische Phrase zum Baustein seiner Gedichte umfunktionierte, so versucht Kafka den ungeheuerlichen bürokratischen Einrichtungen der Massengesellschaft dadurch zu entrinnen, dass er deren anonymisierende Wirkung bis zur restlosen Liquidierung des humanistischen Subjekts intensiviert. Denn erst nachdem man sich vom Klammern an eine feste Identität befreit hat, wird man den vorweltlichen Gewalten kaum Gelegenheit mehr bieten, als Stütze ihrer parasitären Macht zu dienen. Speisen sich die allgegenwärtigen Dispositive zur Verwaltung der Lebenden aus ihrem Bedürfnis nach Anerkennung und Distinktion, wie die Geschichte der Neuzeit paradigmatisch lehrt,²⁸ so wird man diesen Dispositiven – besonders den rechtlichen – den Boden entziehen, sobald man auf jegliche Form von Identifizierung und Repräsentation verzichtet. Die effektivste Strategie gegen die vorweltliche Herrschaft heißt Entzug, Entleerung, Entsetzung. Mit einem Wort: Medialität. Das Ergebnis dieser Strategie wäre ein Mensch ohne Eigenschaften: »durchsichtig, lauter, geradezu charakterlos« (418) wie Karl Roßmann.

²⁵ Adorno 1953, 285.

²⁶ So erzählt mindestens der Offizier dem Reisenden: »Wie still wird dann aber der Mann um die sechste Stunde! Verstand geht dem Blödesten auf. Um die Augen beginnt es. Von hier aus verbreitet es sich. Ein Anblick, der einen verführen könnte, sich mit unter die Egge zu legen. Es geschieht ja nichts weiter, der Mann fängt bloß an, die Schrift zu entziffern, er spitzt den Mund, als horche er. Sie haben gesehen, es ist nicht leicht, die Schrift mit den Augen zu entziffern; unser Mann entziffert sie aber mit seinen Wunden.« (Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Frankfurt/M., 1970, S. 108)

²⁷ Die Idee der Zitierbarkeit der Gesten geht bekanntlich auf Brecht zurück, wie Benjamin in seinen Kommentaren zum epischen Theater nicht müde wird zu betonen: »Gesten zitierbar zu machen« ist eine der wesentlichen Leistungen des epischen Theaters. Seine Gebärden muß der Schauspieler sperren können wie ein Setzer die Worte. Dieser Effekt kann zum Beispiel dadurch erreicht werden, daß auf der Szene der Schauspieler seinen Gestus selbst zitiert.« (GS II, 535; s. auch S. 507)

²⁸ Vgl. darüber Agamben 1995.

Damit wäre man »vom Kontinent des Menschen schon weit entfernt« (419f.), also buchstäblich »Unmensch«. ²⁹

Darüber hinaus betrifft eine weitere Parallele zwischen Kraus und Kafka ihre besondere Stellung zur Geschichte: In beiden Fällen haben wir laut Benjamin mit einer Suspendierung des historischen Zusammenhangs und vor allem mit einer klaren Verwerfung des Glaubens an den Fortschritt zu tun. ³⁰ So schreibt Benjamin über Kafkas Verhältnis zu den vorweltlichen Gewalten, dass man sie

auch als weltliche unserer Tage betrachten kann. Und wer will sagen, unter welchem Namen sie Kafka selbst erschienen sind. Fest steht nur dies: er hat in ihnen sich nicht zurechtgefunden. Er hat sie nicht gekannt. Er hat nur in dem Spiegel, den die Vorwelt ihm in Gestalt der Schuld entgegenhielt, die Zukunft in Gestalt des Gerichtes erscheinen sehen. (427)

Ein ähnliches Bild hatte Benjamin schon im *Kraus*-Essay verwendet, wo es heißt, dass »die Spanne zwischen Schöpfung und Weltgericht hier [bei Kraus, S.M.] keine heilsgeschichtliche Erfüllung, geschweige denn geschichtliche Überwindung findet« (340), und dass für ihn die Geschichte nur die Einöde sei, »die sein Geschlecht von der Schöpfung trennt, deren letzter Aktus der Weltbrand ist« (341). ³¹ Mag es sich um die Vorwelt oder um die Schöpfung handeln, das von Kraus und Kafka verwendete Kriterium zur Beurteilung ihrer Gegenwart zeichnet sich dadurch aus, dass es auf einen a-historischen Kern diesseits des geschichtlichen Kontinuums hinweist.

²⁹ Folgende Stelle aus dem 7. Kapitel vom *Prozeß* dokumentiert auf schlagende Weise diese Strategie des Verzichtes auf jede subjektive Position: »Das einzig Richtige sei es, sich mit den vorhandenen Verhältnissen abzufinden. Selbst wenn es möglich wäre, Einzelheiten zu verbessern – es ist aber ein unsinniger Aberglaube –, hätte man bestenfalls für künftige Fälle etwas erreicht, sich selbst aber unermesslich dadurch geschadet, daß man die besondere Aufmerksamkeit der immer rachsüchtigen Beamtenschaft erregt hat. Nur keine Aufmerksamkeit erregen! Sich ruhig verhalten, selbst wenn es einem noch so sehr gegen den Sinn geht! Einzusehen versuchen, daß dieser große Gerichtsorganismus gewissermaßen ewig in der Schwebelage bleibt und daß man zwar, wenn man auf seinem Platz selbständig etwas ändert, den Boden unter den Füßen sich wegnimmt und selbst abstürzen kann, während der große Organismus sich selbst für die kleine Störung leicht an einer anderen Stelle – alles ist doch in Verbindung – Ersatz schafft und unverändert bleibt, wenn er nicht etwa, was sogar wahrscheinlich ist, noch geschlossener, noch aufmerksamer, noch strenger, noch böser wird.« (F. Kafka, *Der Prozeß*, a.a.O., 1979, S. 104)

³⁰ »An Fortschritt glauben heißt nicht glauben, daß ein Fortschritt schon geschehen ist. Das wäre kein Glauben.« Das Zeitalter, in dem Kafka lebt, bedeutet ihm keinen Fortschritt über die Uranfänge. Seine Romane spielen in einer Sumpfwelt.« (GS II, 428)

³¹ S. oben Kapitel 4.3.

6.3. »Es wird erzählt«: Haggadah ohne Halacha?

Laut Benjamin gehen Kafkas Parabeln »nicht gänzlich in die Prosaformen des Abendlandes« ein und stehen »zur Lehre ähnlich wie die Haggadah zur Halacha« (GS II, 420).³² Mit dem Ausdruck ›Haggadah‹³³ – so Benjamin – »nennen die Juden Geschichten und Anekdoten des Talmud, die der Erklärung und Bestätigung der Lehre – der Halacha, dienen« (GS VI, 431). Wir besitzen also die Lehre nicht, »die von Kafkas Gleichnissen begleitet und in den Gesten K.'s und den Gebärden seiner Tiere erläutert wird« (GS II, 420). Die Lehre »ist nicht da; wir können höchstens sagen, daß dies und jenes auf sie anspielt. Kafka hätte vielleicht gesagt: als ihr Relikt sie überliefert; wir aber können ebensowohl sagen: sie als ihr Vorläufer vorbereitet« (420). Im Anschluss an meine Auslegung des *Kafka*-Essays als Traktat über das Vergessen kommt man damit zu einer weiteren Einsicht: Findet der anthropologische Umgang mit der Vergessenheit seinen paradigmatischen Ausdruck in einem aus dem Zusammenhang herausgerissenen Gestus, so stellt das Festhalten an der Haggadah, d.h. an der Erzählbarkeit trotz des Verlusts der Lehre eine Möglichkeit dar, dem Vergessenen poetisch gerecht zu werden, ihm einen angemessenen literarischen Ausdruck zu verleihen.

Die jüdische Unterscheidung zwischen Halacha und Haggadah steht bekanntlich im Mittelpunkt eines glänzenden Aufsatzes von Chaim Nachman Bialik, der – 1917 auf Hebräisch verfasst – 1919 von Scho-

32 Über Benjamins Verwendung des Begriffs ›Lehre‹ bemerkt Scholem in seinen Erinnerungen (1975, 73): »[Z]wischen 1915 und mindestens 1927 nahm die religiöse Sphäre für Benjamin eine dem grundsätzlichen Zweifel durchaus entrückte zentrale Bedeutung ein, in deren Mittelpunkt der Begriff der ›Lehre‹ stand, die für ihn den philosophischen Bereich zwar einschloß, aber durchaus transzendierte. In seinen Frühschriften kommt er immer wieder auf diesen Begriff zurück, den er im Sinne der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen ›Tora‹ als ›Unterweisung‹ verstand, Unterweisung nicht nur über den wahren Stand und Weg des Menschen in der Welt, sondern über den transkausalen Zusammenhang der Dinge und ihr Verfaßtsein in Gott verstand. Es hatte mit seinem, immer stärker eine mystische Note annehmenden Begriff von Tradition viel zu tun.« In seinen *95 Thesen über Judentum und Zionismus*, die er zu Benjamins 26. Geburtstag (15. Juli 1918) verfasst, ihm jedoch nicht überreicht hatte, vertrat Scholem eine rein mediale Auffassung der Lehre, die trotz ihrer zionistischen Ausrichtung mit Benjamins eigenem Ansatz grundsätzlich in Einklang steht, wie folgende Sätze belegen: »Die Lehre ist das Medium, in dem sich der Lernende in den Lehrer verwandelt. Die Gelehrten sind die Schüler der Weisen« (These 27); »In der Lehre gibt es weder Objekt noch Subjekt. Sie ist Medium« (These 28); »Die Lehre ist der Strom, der zwischen den Polen der Offenbarung und des messianischen Reiches strömt« (Scholem 2000, 302f.). Besonders relevant für die Deutung des *Kafka*-Essays ist schließlich die These 58: »Die Lehre wird im Schweigen – nicht durch Schweigen – tradiert.« (Ebd., 304)

33 Was die Schreibweise angeht, werde ich mich im Folgenden an Benjamins Vorliebe für ›Haggadah‹ halten, obwohl der Titel des von Scholem übersetzten Aufsatzes Bialiks anders aussieht: *Halacha und Aggada* (1919).

lem übersetzt und in der von Martin Buber herausgegebenen Zeitschrift *Der Jude* veröffentlicht wurde. Während der Arbeit am *Kafka*-Essay bat Benjamin Scholem wiederholt darum, ihm Bialiks Aufsatz zuzuschicken, an den er sich offensichtlich noch gut erinnern konnte und der höchst wahrscheinlich seiner Verwendung dieses Begriffspaares zugrunde liegt.³⁴ Bialiks Grundthese über den Fortbestand der Haggadah trotz des Verlusts der Halacha erfährt Benjamins Zustimmung. So schreibt Bialik nicht ohne Ironie:

Nun sind wir mit einem Geschlecht beglückt, das ganz und gar Aggada ist, Aggada im Schrifttum und Aggada im Leben. Die ganze Welt ist nunmehr eine große Aggada. Die Halacha in all ihren Bedeutungen kennt und erwähnt man nicht.³⁵

Während aber Bialik vor den seiner Ansicht nach verheerenden Folgen dieses Triumphes der Haggadah warnt und für eine tatkräftige Wiederherstellung der Halacha plädiert,³⁶ schlägt Benjamin mit Kafka den entgegengesetzten Weg ein. Mitnichten sehnt er sich nach dem verlorenen Gesetz, im Gegenteil kommt es ihm darauf an, das befreiende, geradezu erlösende Potenzial von Kafkas in der Leere schwebenden, rein haggadischen Parabeln zu reflektieren. So betont er zunächst polemisch, dass Kafka es nicht darauf abgesehen hat, einen Beitrag zur Neubelebung der Religion zu leisten: »Kafka war auch ein Paraboliker, aber ein Religionsstifter war er nicht.« (424) Diese These lag Benjamin so sehr am Herzen, dass er sie kurz darauf fast wörtlich wiederholt: »Er war kein Mantiker und auch kein Religionsstifter.« (424f.). Mit dieser Stellungnahme macht Benjamin deutlich, dass Kafkas rätselhaft anmutende haggadische Schriften sich nicht zu einer neuen Halacha umschmelzen lassen – wie es nach Bialik zwangsläufig im Lauf der Geschichte geschehen sollte, zieht man z. B. folgende Stelle heran:

³⁴ S. die Briefe an Scholem vom 11. August (GB IV, 478) und vom 15. September 1934 (ebd., 497). Bialiks Aufsatz wird auch in Benjamins »Bibliographie zu Kafka« erwähnt (GS II, 1247). Für die Übersetzung s. Scholem 2000, 559–580. Darüber berichtet er außerdem: »Ich hatte Anfang 1919 auf Bubers Einladung den großen Aufsatz Chajim Nachman Bialiks über die beiden das talmudische Schrifttum bestimmenden Kategorien *Halacha und Aggada* aus dem Hebräischen übersetzt. Als diese Arbeit im April 1919 im *Juden* erschien, beeindruckte sie auch Benjamin nachhaltig, und ihr Einfluß ist in nicht wenigen seiner Schriften zu spüren. Er hielt ihn für »ganz außerordentlich« – was er wirklich war.« (Scholem 1975, 106)

³⁵ Bialik 1919, 75.

³⁶ Vgl. den pathetischen Appell, mit dem sich der Aufsatz zu seinem Ende neigt: »Kommt und richtet Gebote über uns auf! Man gebe uns Formen, um unseren flüssigen und trüben Willen in ihnen zu präzisieren und festen Ausprägungen umzugießen. Wir dürsten nach *leibhaften* Taten. Gewöhnt uns im Leben ans Tun mehr als ans Reden, im Schrifttum an die Halacha mehr als an die Aggada. Wir beugen unseren Nacken: Wo ist das eiserne Joch? Warum kommt die starke Hand nicht und der ausgereckte Arm?« (Ebd., 77)

Lebendige und kraftvolle Halacha ist vergangene oder zukünftige Aggada und umgekehrt. [...] Die alte Halacha, die unbrauchbar geworden ist, steigt dann wieder in den Schmelztiegel des Herzens und wird zu einer Aggada umgeschmolzen, die ihr ähnlich sein kann oder nicht, und diese kehrt, wenn sie geläutert ist, von dort zurück, tritt in die Formen des Denkens und Handelns, wo sie sich wieder zur Halacha kristallisiert, aber in verbesserter oder erneuerter Gestalt.³⁷

Mit Brecht hält Benjamin Kafka zwar für einen prophetischen Schriftsteller,³⁸ jedoch sieht er den prophetischen Charakter seiner Texte weniger in der Ankündigung einer neuen halachischen Ordnung, als vielmehr in der messianischen Anspielung auf eine anarchische Entsetzung des Rechts, die ihr Vorbild im »neuen Advokat« Bucephalus findet.³⁹ Im *Kafka*-Essay geht also eine doppelte Bewegung vor sich, deren Momente in einem polaren Verhältnis zueinander stehen: Zunächst fragt sich Benjamin, wie die Vergessenheit in die Gegenwärtigkeit hineinragt, d.h. wie die vergessene Halacha mit ihren in staubigen Dachböden eifrig arbeitenden Beamten parasitär auf dem gegenwärtigen Leben lastet. Am Ende des Essays geht er dann zu einem zweiten Moment über, indem er ein neues Verhältnis zur suspendierten Halacha bei Kafka aufdeckt, das als ›Studium‹ bezeichnet wird, wie wir noch genauer sehen werden.

In diesem Zusammenhang kommt der Haggadah bzw. ihrer originellen Umfunktionierung bei Kafka, sowohl eine poetische als auch eine geschichtsphilosophische Schlüsselrolle zu. In poetischer Hinsicht erweisen sich Kafkas Parabeln als »Märchen für Dialektiker« (GS II, 415): Sie zeugen nämlich von einer listigen Auseinandersetzung mit den vorweltlichen Mächten – deshalb scheut Benjamin nicht davor zurück, sie als »Märchen« zu bezeichnen, gibt uns doch das Märchen »Kunde von den frühesten Veranstaltungen, die die Menschheit getroffen hat, um den Alp, den der Mythos auf ihre Brust gelegt hatte, abzuschütteln« (458). Erst dem Dialektiker offenbaren diese Erzählungen allerdings ihr Potenzial: Ihm entgeht nämlich nicht die subtile Doppelreferenz, auf der die verfremdende Wirkung von Kafkas Werk weitgehend beruht: einerseits der Bezug auf die vergessene, jedoch in ihrer Vergessenheit verhängnisvoll auf dem gegenwärtigen Leben lastende Vorwelt, andererseits aber eine prophezeite Erlösung, die auf eine Entsetzung der subjektiven Identität hinausläuft. Kafkas Welt erscheint dementsprechend als ein geschichtsphilosophisches

³⁷ Ebd., 62f.

³⁸ »Brecht sieht in Kafka einen prophetischen Schriftsteller.« (GS II, 1203; VI, 432) »Als Visionär aber hat Kafka, wie Brecht sagt, das Kommende gesehen, ohne das zu sehen was ist.« (GS VI, 526). »Brecht nennt den ›Prozeß‹ ein prophetisches Buch.« (Ebd., 529)

³⁹ Vgl. folgende Stelle aus Benjamins Rundfunkvortrag über Kafka (vom 3. Juli 1931): »Romane sind sich selbst genug. Kafkas Bücher sind sich das nie, sie sind Erzählungen, die mit einer Moral schwanger gehen, ohne sie je zur Welt zu bringen.« (GS II, 679)

Kraftfeld, in dem zwei entgegengesetzte Vektorpfeile aufgedeckt werden können: Der eine weht wie ein Sturm vom Vergessenen her, der andere aber ist wie »ein Ritt, der dagegen angeht« (436). Dadurch leistet der dialektische Ansatz einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung von Kafkas Parabeln: Er bringt ihre geschichtsphilosophischen Bedingungen ans Licht.

So lässt sich Benjamins Auseinandersetzung mit Kafkas haggadischem Stil folgendermaßen synthetisieren: Kafka hat eine Prosaform erfunden, die das Vergessene als solches bzw. die allgegenwärtigen Wirkungen der Vergessenheit heraufbeschwört, indem diese Form den Leser zu einer Erfahrung mit der Vergessenheit einlädt. In diesem Sinne macht Benjamin die von ihm zustimmend und ausführlich zitierte Einsicht Willy Haas' geltend:

Es ist für mich inzwischen ganz klar geworden, daß der Gegenstand dieses Prozesses, ja der eigentliche Held dieses unglaublichen Buches, *das Vergessen* ist, der *Begriff* des Vergessens, dessen tiefste Haupteigenschaft ja ist, daß er *sich selbst vergißt*, daß er sich selbst auslöscht, daß er nicht mehr existiert, sobald er da ist – man vergißt ja nicht nur, sondern, indem man vergißt, vergißt man auch, daß man vergessen hat: so ist auch das Phänomen »Vergessen« vergessen, und daher nicht mehr faßbar, nicht mehr nennbar, nicht mehr vorhanden. Deshalb konnte es auch in der Darstellung dieses mythischen Strafprozesses nie genannt werden.⁴⁰

Aus einem blinden Fleck entfaltet sich Kafkas eigentümlich entstellende Perspektive: Ihre Rätselhaftigkeit entspricht aufs genaueste jenem dunklen Kern von Nichtverstehen, das im Vergessen tief verwurzelt ist. Wie kann man das Vergessen darstellen, ohne es zu verfehlen bzw. zu verfälschen? Das von Kafka bevorzugte Verfahren besteht darin, das Vergessen in seinen Wirkungen darzustellen: Da es hauptsächlich entstellend wirkt, wird es sich darum handeln, die Darstellung als *Entstellung* anzulegen.

Es gibt aber eine weitere Implikation dieser Liquidierung der Halacha im Primat der Haggadah, und zwar eine messianische, die Benjamin an folgender Stelle zur Sprache bringt:

In den Geschichten, die wir von ihm haben, gewinnt die Epik die Bedeutung wieder, die sie im Mund Scheherazades hat: das Kommende hinauszuschieben. Aufschub ist im »Prozeß« die Hoffnung des Angeklagten – ginge nur das Verfahren nicht allmählich ins Urteil über. (GS II, 427)

Der Einfluss Scholems auf diese These scheint unbestreitbar. Schon 1919 hatte er eine kurze Abhandlung mit dem Titel *Über Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* verfasst.⁴¹ Darin spielt die messianische Kategorie des

⁴⁰ Haas 1930, 196 (vgl. GS II, 429). Vgl. Benjamins Exzerpte aus Haas' Buch: GS II, 1237.

⁴¹ Vgl. Scholem 2000, 522–535. Darüber liest man in Scholems Erinnerungen (1975, 181): »[Benjamin] wollte in seiner Arbeit einen Vergleich Kafkas mit Agnon ausführen und dabei auf seine eigene Weise die Kategorie des Aufschubs entwickeln, die ich in einem 1919 verfaßten Manuskript *Über das Buch Jona und den Begriff der Gerechtigkeit* als

Aufschubs eine zentrale Rolle, indem sie zum wesentlichen Merkmal der Gerechtigkeit erhoben wird: »Der zur Handlung gewordene Aufschub ist Gerechtigkeit als Tat.«⁴² In Scholems *Zwölf Thesen über die Ordnung der Gerechtigkeit*, einer kurzen Überarbeitung des *Jona*-Aufsatzes, wird diese These wie folgt erläutert:

Die Ordnungen der Distanz sind durchaus entscheidend in der Konstitution der Idee der Gerechtigkeit. Der Aufschub, eine der zentralen ethischen Ordnungen, enthält den Grund der Dauer, des *Seins* der Gerechtigkeit.⁴³

In Scholems Deutung bringt das Buch *Jona* die fundamentale Unterscheidung zwischen Recht und Gerechtigkeit ans Licht: »Jona steht auf dem Standpunkt des Rechtes, von dem aus er ja auch im Recht ist, Gott auf dem der Gerechtigkeit.«⁴⁴ Man kann annehmen, dass gerade diese Reinigung der Gerechtigkeit von jeglicher Vermischung mit dem Recht bzw. der Justiz einen großen Eindruck auf Benjamin machte.⁴⁵ Sein 1921 erschienener Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* kreist um die rigorose Ausführung dieser grundlegenden Differenz, die zu einem grellen Gegensatz gesteigert wird. Bildet das Recht den Boden für die Erhaltung der Macht, so besteht dagegen die Gerechtigkeit, die sich vornehmlich als »göttliche Gewalt« (GS II, 200) manifestiert, in »der Entsetzung des Rechts samt den Gewalten, auf die es angewiesen ist« (ebd.). Bezeichnenderweise betont Benjamin im letzten Satz dieser Schrift, dass die göttliche Gewalt »niemals Mittel heiliger Vollstreckung« (203) sei.

Dasselbe Thema wird im *Kraus*-Essay erneut aufgegriffen: Denn Kraus hat laut Benjamin »die Rechtsordnung selbst in Anklagezustand« (349) versetzt. Und diese »Anklage lautet auf Hochverrat des Rechtes an der Gerechtigkeit« (ebd.). In Bezug auf den *Kafka*-Aufsatz erweist sich zudem das Anfang der 20er Jahre – wahrscheinlich 1921 – niedergeschriebene Fragment über *Die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt* (GS VI, 97f.) als erhellend. Die Gerechtigkeit nimmt hier die Züge der göttlichen Vergebung an, eine Vergebung, die wie ein Sturm durch die Geschichte braust, um sogar »die Spuren der Untat« (98) auszulöschen. Dagegen beruht das Recht auf einer nicht-moralischen Tendenz: »diejenige auf Vergeltung«

für das Judentum konstitutiv bezeichnet hatte, was ihm sehr einleuchtete.« Über Scholems Aufsatz vgl. Weidner 2003, 211–219.

⁴² Scholem 2000, 528.

⁴³ Ebd., 533.

⁴⁴ Ebd., 526.

⁴⁵ Dass Benjamin Scholems Aufsatz genau kannte, geht u. a. aus seinen *Notizen über »Objektive Verlogenheit«* (1922 ca.) hervor, wo er zwischen einem schlechten und einem guten Aufschub unterscheidet: »Katholische, schlechte, Verschiebung des jüngsten Gerichts (nämlich der Entscheidung); jüdischer, guter, Aufschub des jüngsten Gerichts (siehe Scholems Notizen über Gerechtigkeit)« (GS VI, 60).

(97). Benjamin stellt in diesem Zusammenhang die Annahme auf, die landläufige Vorstellung des Jüngsten Gerichts sei im Grunde genommen »eigentlich heidnische« (ebd.). Das Jüngste Gericht erscheine nämlich als der »Termin, an welchem allem Aufschub Einhalt, aller Vergeltung Einbruch geboten wird« (98). Dieser Auffassung bleiben gerade die hohe moralische Bedeutung des Aufschubs sowie seine Relation zur Gerechtigkeit verdeckt:

Allein dieser Gedanke, der des Aufschubs gleich als leeren Säumens spottet, begreift nicht, welche unermeßliche Bedeutung jener ständig zurückgedrängte, von der Stunde jeder Untat so unablässig ins Zukünftige flüchtende, der Gerichtstag hat. Diese Bedeutung erschließt sich nicht in der Welt des Rechts, wo die Vergeltung herrscht, sondern nur, wo ihr, in der moralischen Welt, die Vergebung entgegentritt. (Ebd.)

Mit einem bemerkenswerten Kunstgriff stellt Benjamin im weiteren Verlauf dieser dichten Notiz unsere entstellte Vorstellung der Zeit zurecht. Anstatt die Zeit erkenntnistheoretisch mit Kant als eine Form der reinen Anschauung zu betrachten, wagt Benjamin den Versuch, eine Art moralischer Deduktion der Zeit vorzunehmen. Anders gesagt, es muss Zeit geben, damit die Vergebung ihre Wirkung in der Geschichte entfalten kann. Das heißt aber, die traditionelle erkenntnistheoretische Betrachtung der Zeit muss durch eine fundamental moralische ergänzt bzw. zurechtgestellt werden. Von dieser eigentümlichen moralisch-messianischen Perspektive her lässt sich die Zeit folgendermaßen bestimmen:

Denn die Zeit, in welcher Ate dem Verbrecher folgt, ist nicht die einsame Windstille der Angst, sondern der vorm immer nahenden Gericht daherbrausende laute Sturm der Vergebung, gegen den sie nicht ankann. (Ebd.)

Indem Benjamin auf die göttliche Ordnung der Gerechtigkeit als Vergebung zurückgreift, relativiert er die Ansprüche des Rechts auf die Verwaltung der menschlichen Handlungen bzw. Verbrechen. Das Fragment lässt sich somit als paradigmatischer Beitrag zu der von ihm angestrebten »Entsetzung des Rechts« (GS II, 200) lesen. Demzufolge würde das Jüngste Gericht seine geschichtsphilosophische Funktion gerade dadurch erfüllen, dass es jede Vollstreckung des Urteils suspendiert. Die Vergebung erscheint paradox als Manifestation der göttlichen Gewalt: Benjamin redet wörtlich von »Gottes Zorn«:

Wie der reinigende Orkan vor dem Gewitter dahinzieht, so braust Gottes Zorn im Sturm der Vergebung durch die Geschichte, um alles dahinzufegen, was in den Blitzen des göttlichen Wetters auf immer verzehrt werden müßte. (GS VI, 98)

Wenn aber der Sturm der Vergebung »vorm immer nahenden Gericht« (ebd.) daherbraust, heißt das, dass Letzteres erst *nach* der Vergebung als Vertilgung der Spuren der Untat stattfinden wird. Diese irritierende

Vorstellung gibt einer vielleicht naiven Frage Anlass: Wenn die Spuren der Untat »vertilgt«, geradezu ausgelöscht werden, worüber wird beim jüngsten Gericht überhaupt noch verhandelt und geurteilt? Hat es noch einen Sinn, überhaupt von einem Jüngsten Gericht zu reden? Die Annahme liegt nahe, dieser Benjaminsche Text laufe auf eine streng durchgeführte *Reinigung* der apokalyptischen Vorstellung des Jüngsten Gerichts von jeder Vermischung mit dem Recht hinaus. Als Gegenentwurf zur überlieferten, mythisch-heidnischen Idee des Jüngsten Gerichts macht Benjamin den messianischen Aufschub des Gerichtstages geltend. Dabei ist die innige Verwandtschaft mit Scholems Deutung des Buchs *Jona* unverkennbar, in der man u.a. lesen kann:

Jona steht auf dem Standpunkt des Rechtes (von dem aus er ja auch im Recht ist), Gott auf dem der Gerechtigkeit. Gott leugnet das Recht in der Geschichte. In der Bekehrung wird das Recht überwunden und das Urteil nicht vollstreckt [...]. Gerechtigkeit ist die Idee der historischen Annihilation des Gottesurteils, und gerecht die Tat, die das Gottesurteil über sie neutralisiert. Gerechtigkeit ist die Indifferenz des jüngsten Gerichtes. Messianisch ist das Reich, auf das kein jüngstes Gericht mehr folgt.⁴⁶

Deutlicher könnte die Scheidung von Messianismus und Apokalyptik kaum ausgesprochen werden. Dieser Forderung nach Gerechtigkeit treu, wird Benjamin seine messianische Neutralisierung des Jüngsten Gerichts im Vorfeld der Arbeit an den Thesen über den Begriff der Geschichte präzisieren: Als messianisch erweist sich in jenem Zusammenhang jeder Augenblick, der in Konstellation mit einem früheren tritt:

Jeder Augenblick ist das jüngste Gericht für das, was in irgendeinem frühern Geschehen ist. (GS I, 1174)

Der jüngste Tag ist eine rückwärts gewandte Gegenwart. (Ebd., 1232)

In Benjamins späten Notizen rückt die Vorstellung des Jüngsten Gerichts immer mehr in die Nähe jenes Zitierens, dessen geschichtsphilosophische Bedeutung im Mittelpunkt des dritten Abschnitts des *Kraus*-Essays steht. So stellt die dritte These über den Begriff der Geschichte einen expliziten Zusammenhang zwischen der »citation à l'ordre du jour« und dem Jüngsten Tag her (694).⁴⁷

⁴⁶ Scholem 2000, 336.

⁴⁷ Auch in Rosenzweigs Phänomenologie des jüdischen Lebens (im ersten Buch des dritten Teils von *Der Stern der Erlösung*) wird das Gericht in der Gegenwart vorweggenommen, und zwar am jüdischen Fest des Neujahrstages: »So stellen die gewaltigen Tage, der Neujahrstag und der Tag der Versöhnung, die ewige Erlösung mitten in die Zeit. Die Posaune, die am Neujahrstag auf der Höhe des Fests geblasen wird, macht ihn zum ›Tag des Gerichts‹. Das Gericht, das sonst in die Endzeit gelegt wird, hier wird es unmittelbar in den gegenwärtigen Augenblick gesetzt.« (1921, 360)

Um zum Fragment über die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt zurückzukommen, soll schließlich auf eine rätselhafte Wendung Benjamins aufmerksam gemacht werden, nach der die Zeit nicht allein die Spuren der Untat auslöscht, »sondern auch in ihrer Dauer – *jenseits allen Gedenkens oder Vergessens* – auf ganz geheimnisvolle Art zur Vergebung hilft, wenn auch nie zur Versöhnung«. (GS VI, 98; Hervorhebungen S.M.) Die Zeit als Dauer macht eine Gegenwart aus, die sich als solche sowohl dem Gedenken als auch dem Vergessen entzieht: Das ist das Kennzeichen des Aufschubs, in dem das gespannte Warten auf das Jüngste Gericht kein Ende nehmen will. Vergeltung und Vergebung erscheinen somit als zwei entgegengesetzte Kräfte im Feld der Geschichte.

Darüber hinaus lässt sich eine weitere, unser Thema direkt betreffende Bemerkung aufstellen: Das Phänomen der Vergebung kann nämlich als das perfekte Gegenstück zum unwillkürlichen Eingedenken beschrieben werden. Geht es im Letzteren darum, sich eines vergangenen Bildes unwillkürlich zu entsinnen, so erscheint die Vergebung als ein willkürliches Vergessen, in Benjamins Bild gar als ein Vertilgen der Spuren. Der Sturm der Vergebung fegt alles dahin, »was in den Blitzen des göttlichen Wetters auf immer verzehrt werden müßte« (ebd.): Diese vorläufige Auslöschung der Spuren der Untat entzieht den göttlichen Blitzen ihre Gegenstände, so dass das Jüngste Gericht letzten Endes leer ausgeht. Im *Kafka*-Essay setzt Benjamin diese Reflexionen fort, indem er auf eine messianische Verklärung des Rechts durch das Studium hinweist: Das Recht wird vom neuen Advokaten Bucephalus »nicht mehr praktiziert« (GS II, 437), sondern lediglich *studiert*.

6.4. Mysterium oblivionis: Allegorien des Vergessens

Die Sage versucht das Unerklärliche zu erklären.
Da sie aus einem Wahrheitsgrund kommt, muß sie
wieder im Unerklärlichen enden.

(Franz Kafka)

Die Entstellung wird sich selber aufheben, indem
sie sich bis in die Erlösung hinein durchsetzt.

(Walter Benjamin)

Die Entstellung bildet gleichzeitig den Gegenstand und das Verfahren, bzw. den Inhalt und die Form von Kafkas Prosa. Bereits 1931 hatte Benjamin in einem Rundfunkvortrag den Versuch unternommen, den Dichter Kafka nicht durch vorgefertigte religionsgeschichtliche Schemata, sondern »aus der Mitte seiner Bilderwelt« (GS II, 678) heraus zu deuten. Dabei

betonte er, dass »überhaupt kein Vorgang denkbar ist, der unter seiner Beschreibung – d.h. hier aber nichts anderes als Untersuchung – sich nicht entstellt« (ebd.). Außerdem redete Benjamin von einer »Fixierung Kafkas an diesen seinen einen und einzigen Gegenstand, die Entstellung des Daseins« (ebd.). Im Folgenden soll der gedächtnistheoretische Zusammenhang näher beleuchtet werden, in dem der Begriff der Entstellung bei Benjamin beheimatet ist.

In einer Aufzeichnung zum Essay macht Benjamin auf einen eigentümlichen Zug in Kafkas Romanen aufmerksam, der uns als Ausgangspunkt für eine Phänomenologie des Vergessens dienen kann:

Wenn man [...] fragt, wie die Überraschungen in diesen Geschichten auftreten, so wird man finden, daß wie sie uns oder auch den Helden überraschen nicht eigentlich den Überraschungen ähnlich sieht, die das Leben mit seinen Ereignissen sondern *die Erinnerung mit ihren Einfällen* zuwege bringt, deren tiefste ja meist an unscheinbaren, wenn nicht unpassenden Stellen zum Vorschein kommen. (GS II, 1215; Hervorhebung S.M.)

Diese Bemerkung wird in den dritten Teil des Essays (»Das bucklicht Männlein«) Eingang finden, wo Benjamin »die Technik, die Kafka als Erzähler hat« (429), folgendermaßen beschreibt:

Wenn andere Romanfiguren dem K. etwas zu sagen haben, so tun sie das – mag es das Wichtigste, mag es das überraschendste sein – beiläufig und auf eine Weise, als müßte er es im Grunde längst gewußt haben. Es ist als wäre da nichts Neues, als ergehe nur unauffällig an den Helden die Aufforderung, sich doch einfallen zu lassen, was er vergessen habe. (Ebd.)

Damit rührt Benjamin an ein entscheidendes Merkmal von Kafkas Darstellungsweise, das sich so zusammenfassen ließe: Die von ihm beschriebenen Ereignisse weisen häufig eine verfremdende Erscheinungsweise der *mémoire involontaire* auf. Figuren, Gestalten, Dinge, Räumlichkeiten, Gesten tauchen unvermittelt und unversehens auf, wie unwillkürliche Einfälle, die den Zusammenhang unserer gegenwärtigen Interessen jäh unterbrechen. Man denke z.B. an die Szene beim Advokaten Huld im *Prozeß*: Zur größten Überraschung von Josef K. und seinem Onkel stellt sich plötzlich heraus, dass in »eine[r] dunkle[n] Zimmerecke« des kaum beleuchteten Zimmers der Herr Kanzleidirektor sitzt:

»Wo denn?« fragte K. in der ersten Überraschung fast grob. Er sah unsicher herum; das Licht der kleinen Kerze drang bei weitem nicht bis zur gegenüberliegenden Wand. Und wirklich begann sich dort in der Ecke etwas zu rühren. Im Licht der Kerze, die der Onkel jetzt hochhielt, sah man dort bei einem kleinen Tischchen einen älteren Herrn sitzen. Er hatte wohl gar nicht geatmet, daß er so lange unbemerkt geblieben war. Jetzt stand er umständlich auf, offenbar unzufrieden damit, daß man auf ihn aufmerksam gemacht hatte. Es war, als

wolle er mit den Händen, die er wie kurze Flügel bewegte, alle Vorstellungen und Begrüßungen abwehren, als wolle er auf keinen Fall die andern durch seine Anwesenheit stören und als bitte er dringend wieder um die Versetzung ins Dunkel und um das Vergessen seiner Anwesenheit. Das konnte man ihm nun aber nicht mehr zugestehn.⁴⁸

Nachdem sich ein unwillkürliches Eingedenken eingestellt hat, kann man ihm tatsächlich »nicht mehr zugestehn«, sich wieder ins Dunkel der Vergessenheit zurückzuziehen. Man muss eben mit ihm umgehen. Die Sachlage wird noch verwickelter, wenn man bedenkt, dass das Vergessen kein intentionaler Akt ist: Im Vergessen verliert das Subjekt seine privilegierte Stellung als transzendentaler Grund der Erkenntnis. In dieser Hinsicht erweist sich die übliche Syntax als irreführend. Führt die Formel ›Ich habe etwas vergessen‹ den betreffenden Akt, wenngleich nachträglich, d.h. in der Vergangenheitsform, auf das Ich zurück, so belehrt uns die Erfahrung eines Besseren: Das Vergessen stellt sich ohne mein Zutun, sogar gegen meinen Willen und meine besten Vorsätze ein. Diese Beobachtung führt ihrerseits zu einer berechtigten Frage: Habe ich etwas vergessen oder wurde ich nicht vielmehr vergessen? Unter den Materialien zum *Kafka*-Essay stößt man auf eine solche Wendung:

Dialektik des Vergessens. Sind wir's, die vergessen haben? Oder sind wir nicht vielmehr vergessen worden? Kafka entscheidet darüber nie. Die Oberen sind vielleicht nur darum so verkommen, weil wir uns um sie nicht gekümmert haben? Aber vielleicht sind sie auch nur verkommen, weil sie noch nie auf uns gekommen sind. (GS II, 1219)

Ohne Kafka ein theologisches Schema unterschieben zu wollen, kann man in diesen Fragen das Nachleben vom theologischen Motiv der ›oblivio Dei‹ erblicken, das seine erste Formulierung bei Augustinus gefunden hat. Im zehnten Buch der *Confessiones* behandelt er die fast frevelhaft anmutende Frage, ob seiner früheren ›oblivio Dei‹ (Genitivus objectivus – denn damals war er kein Gläubiger) nicht auch ein Vergessen seitens Gottes – Genitivus subjectivus – entspricht: Als er Gott vergessen hatte, wurde er

⁴⁸ Franz Kafka, *Der Prozeß*, a.a.O., 1979, S. 91. Diese Stelle ist Benjamin nicht entgangen, wie folgende Notiz belegt: »Ein Beispiel für kurzfristiges Vergessenwordensein: der Kanzleidirektor im Krankenzimmer von Huld. Man kann aus dem Hinweis auf die ›Hände, die er wie kurze Flügel bewegte‹ annehmen, daß hier der Verwandlungsprozeß bereits begonnen hat.« (GS II, 1201) Ein weiteres Beispiel dieser eigentümlichen Spannung von Selbstvergessenheit und Geistesgegenwart findet sich am Anfang des *Dom*-Kapitels: Als K. sich anstrengt, einem Gespräch zwischen dem Direktor und einem italienischen Geschäftsmann zuzuhören, wird er von der Müdigkeit überfallen: »Schließlich machte sich bei K., der sonst unbeschäftigt, nur mechanisch mit den Blicken dem Hin und Her der Reden folgte, die frühere Müdigkeit geltend, und er ertappte sich einmal zu *seinem Schrecken*, glücklicherweise noch rechtzeitig, dabei, daß er in der Zerstretheit gerade hatte aufstehen, sich umdrehen und weggehen wollen.« (*Der Prozeß*, S. 172; Hervorhebungen S.M.)

auch von Gott vergessen? Fest steht, dass Kafka sogar über Augustinus' kühne Hypothese hinausgeht, wenn er die Vermutung äußert, wir seien nichts anderes als »nihilistische Gedanken, Selbstmordgedanken, die in Gottes Kopf aufsteigen« (GS II, 414) – wie Max Brod berichtet. Um das Vergessen zu thematisieren, muss man also die vom neuzeitlichen Denken bis hin zur Phänomenologie Husserls bevorzugte Akt-Struktur des Bewusstseins ausschalten: Das Vergessen entzieht sich dem begrifflichen Apparat der Erkenntnistheorie, für den es höchstens als vorläufige Privation, als auszufüllende Lücke, als zu beseitigendes Hindernis auf dem Weg des Bewusstseins zur absoluten Erinnerung erscheint. So ist das Wissen des Geistes nach Hegel »sein *Insichgehen*, in welchem er sein Dasein verläßt und seine Gestalt der Erinnerung übergibt«, d.h. »*Er-Innerung*«, welche die »Erfahrung der frühern Geister [...] aufbewahrt«. ⁴⁹ Demgemäß erscheint die Polarität Vergessen-Erinnerung in der abendländischen Metaphysik von Platon bis Hegel als eine moralische Dichotomie: Das Sein als Anwesenheit ist das an sich Gute, wogegen das Vergessen als bedrohliche Privation nicht eigens behandelt zu werden verdient. Schicksal des Vergessens als Negation des Wissens ist nichts anderes als seinerseits negiert zu werden, und zwar auf möglichst endgültige Weise. Anscheinend hat auch in der Erkenntnistheorie der ›horror vacui‹ die Oberhand gewonnen.

Um so wertvoller erweist sich Benjamins Phänomenologie des Vergessens in Anlehnung an Kafka. Als paradigmatisches Sinnbild des Vergessens betrachtet Benjamin »die seltsam redende Spule« (682) namens Odradek:

Odradek ist die Form, die die Dinge in der Vergessenheit annehmen. Von dieser Seite her gesehen ist Kafkas Werk überhaupt die Antwort auf die Frage: wie sieht die Welt im Stande des Vergessenseins aus? Und haben die Oberen, Herrschenden sie nicht vergessen? Die Welt im Stande des Vergessenseins ist entstellt. (1239)

Auf mehrere Indizien kann sich Benjamins These stützen: Odradek hält sich meistens auf Dachböden auf – und »die Böden sind der Ort der aus-rangierten, vergessenen Effekten« (431); Odradek, erzählt Kafka, erscheint »zwar sinnlos, aber in seiner Art abgeschlossen«, ⁵⁰ er ist »außerordentlich beweglich und nicht zu fangen«, ⁵¹ er ist »monatelang nicht zu sehen; [...] doch kehrt er dann unweigerlich wieder in unser Haus zurück«. ⁵² Bemerkenswert ist weiterhin die Tatsache, dass man ihn »wie ein Kind« ⁵³ behandelt, und dass sein eigentümliches Lachen »wie das Rascheln in ge-

⁴⁹ Hegel 1807, 530.

⁵⁰ Franz Kafka, *Sämtliche Erzählungen*, Fischer, Frankfurt am Main, 1970, S. 139.

⁵¹ Ebd.

⁵² Ebd.

⁵³ Ebd., S. 140.

fallenen Blättern« klingt; »oft ist er lange stumm«. ⁵⁴ Schließlich bemerkt der Erzähler, der wohl der besorgte »Hausvater« aus dem Titel ist:

Er schadet ja offenbar niemandem; aber die Vorstellung, daß er mich auch noch überleben sollte, ist mir eine fast schmerzliche. ⁵⁵

Dass dieser Parabel eine Schlüsselrolle in Benjamins Kafka-Lektüre zukommt, geht u. a. aus der Aufzeichnung *Studie zu Odradek* deutlich hervor:

Das Vergessene – wird uns »überleben«; es ist nicht auf uns angewiesen; sein Wohnsitz ist »unbestimmt«.

Es ist ein Haufe von welken Blättern – wenn es in ihnen raschelt, so tönt ein Sichverstecken und Gesuchtwerden zugleich heraus. Beides zusammen ergibt dieses »Lachen«.

Das Vergessen ist »außerordentlich beweglich und nicht zu fangen«. (GS II, 1214f.)

Als fundamental unzuweisbar widersteht das Vergessen der Logik der Subjektivität und stellt die Ordnung des Vaters, d.h. des Patriarchats radikal in Frage. An ihm versagt der subjektive Wille zur Macht des Vaters, des Gesetzes, des Rechts. Darüber lässt folgende, auf Bachofen zurückgreifende Notiz Benjamins keinen Zweifel aufkommen:

›Die Sorge des Hausvaters‹ ist das Mütterliche, das ihn überleben wird. (1215) ⁵⁶

Zudem erkennt Benjamin im stummen Lachen Odradeks, in jenem »Rascheln in gefallen Blättern« nicht weniger als »die Stimme der Vergessenheit« (1240) wieder. ⁵⁷

Vielfältig sind die Wirkungen der Entstellung: Sie betrifft nämlich sowohl den Raum als auch die Zeit, um sich darüber hinaus auf Dinge, Tiere und Menschen zu erstrecken. Kafkas Schriften enthalten gewissermaßen nichts anderes als peinlich genaue Protokolle solcher vielfältigen Entstellungen. Anstatt sie zu vertuschen oder als bloß kontingente Hindernisse

⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ Vgl. auch folgende Anspielung von K. auf die Rolle des Weiblichen im entscheidenden Gespräch mit dem Geistlichen im Dom: »Die Frauen haben eine große Macht. Wenn ich einige Frauen, die ich kenne, dazu bewegen könnte, gemeinschaftlich für mich zu arbeiten, müßte ich durchdringen. Besonders bei diesem Gericht, das fast nur auf Frauenjägern besteht. Zeig dem Untersuchungsrichter eine Frau aus der Ferne, und er überrennt, um nur rechtzeitig hinzukommen, den Gerichtstisch und den Angeklagten.« (*Der Prozeß*, a.a.O., S. 180)

⁵⁷ Vgl. auch folgende Stelle im Essay: »›Geh ich in mein Kämmerlein, / Will mein Bettlein machen; / Steht ein bucklicht Männlein da, / Fängt als an zu lachen.‹ Das ist das Lachen Odradeks, von dem es heißt: ›Es klingt etwa so, wie das Rascheln in gefallen Blättern.‹« (432)

zu eskamotieren, beschreibt sie Kafka in ihren unheimlichen Wirkungen als die eigentliche Chiffre der rationalisierten Gesellschaft.

Gibt es aber einen Ausweg aus dem entstellten Leben? Am Ende des dritten Abschnitts des *Kafka*-Essays scheint Benjamin die Möglichkeit einer Überwindung der Entstellung nahezulegen, indem er auf die zurechtstellende Wirkung des Messias hinweist: Das bucklicht Männlein, d.h. »der Insasse des entstellten Lebens[,] wird *verschwinden*, wenn der Messias kommt, von dem ein großer Rabbi gesagt hat, daß er nicht mit Gewalt die Welt verändern wolle, sondern nur um ein Geringes sie zurechtstellen werde« (GS II, 432; Hervorhebungen S.M.).⁵⁸ Das hier angesprochene Verhältnis von Entstellung und Zurechtstellung muss nicht als einfache Opposition, sondern als Komplementarität verstanden werden. Das von Benjamin zitierte Volkslied, dem bekanntlich auch das letzte Stück der *Berliner Kindheit* gewidmet ist (GS IV, 302–304), enthält eine tiefe Weisheit, als deren würdiger Erbe Kafka erscheint: »Liebes Kindlein, ach ich bitt, / Bet' für's bucklicht Männlein mit!« Das heißt aber: Erst indem man für den »Insasse[n] des entstellten Lebens« betet, indem man auf die Entstellung aufmerksam wird, indem man sie in den Mittelpunkt eines aggadischen Unternehmens rückt, wird das Männlein verschwinden. Das Beten, die Aufmerksamkeit, das Studium gelten Benjamin als Figuren jener geringen Zurechtstellung, welche die Entstellung nicht negiert, sondern ganz im Gegenteil rettet. An der zitierten Stelle heißt es nämlich, dass lediglich das »bucklicht Männlein«, nicht die Entstellung als solche verschwinden wird. Die messianische Zurechtstellung erscheint demnach als die gerettete Entstellung, denn das Männlein versinnbildlicht nichts anderes als das Vergessen der Entstellung: »Aber das Vergessen betrifft immer das Beste, denn es betrifft die Möglichkeit der Erlösung.« (434)

Wenn der Messias kommt, wird die Entstellung nicht verschwinden, sondern wird sich unser Verhältnis zur Entstellung verwandeln: Anstatt ihr ausgeliefert zu sein, werden wir sie studieren, vielleicht sogar mit ihr spielen können. Im letzten Abschnitt des Essays, dem wir uns jetzt zuwen-

⁵⁸ Bekanntlich versteckt sich hinter der Anspielung auf den geheimnisvollen »große[n] Rabbi« der Freund Gershom Scholem, der in einem Brief an Benjamin vom Juli 1934 ein wenig gekränkt schreibt: »Der auch bei Bloch erscheinende große Rabbi mit dem tiefen Diktum über das messianische Reich bin *ich* selber; so kommt man noch zu Ehren!! Es war eine meiner ersten Ideen über die Kabbala.« (Benjamin/Scholem 1980, 154) In einer Fußnote zum zitierten Passus bemerkt Scholem weiter: »In Ernst Blochs ›Spuren‹ [vgl. Bloch 1930, 201f.; S.M.] wird von einem ›wahrhaft kabbalistischen Rabbi‹ derselbe Satz zitiert, der von W.B. [...] einem ›großen Rabbi‹ zugeschrieben wird. Schon 1932 hatte er es aber, und zwar wörtlich in der von mir stammenden Fassung: ›Alles wird sein wie hier – nur ein ganz wenig anders‹, als einen ›Spruch der Chassidim von der kommenden Welt‹ in das Stück ›In der Sonne‹ (GS IV, S. 419) übernommen. Ich habe daran gelernt, welche Ehren man mit einem apokryphen Satz einlegen kann.« (Benjamin/Scholem 1980, 156)

den müssen, werden der chassidische Bettler und Sancho Pansa als zwei perfekte Allegorien dieses messianischen Verfahrens vorgestellt.

6.5. Das Studium als Frequentativum des Eingedenkens

In der Tat kann man die Form meiner Arbeit [i.e. des Kafka-Essays, S.M.] als problematisch empfinden. Aber eine andere gab es für mich in dem Falle nicht; denn ich wollte mir freie Hand lassen; ich wollte nicht abschließen. Es dürfte auch, geschichtlich gesprochen, noch nicht an der Zeit sein, abzuschließen – am wenigsten dann, wenn man, wie Brecht, Kafka als einen prophetischen Schriftsteller ansieht.

(W. Benjamin an Werner Kraft, November 1934)

Der vierte und letzte Teil des *Kafka*-Essays – »Sancho Pansa« – wird von zwei entscheidenden Schwellenfiguren flankiert: Am Anfang steht der kluge Bettler einer chassidischen Legende, am Ende eine verblüffende Auslegung von Don Quijotes Knecht. Offensichtlich entsprechen sich diese zwei Figuren gegenseitig und ihre Symmetrie bildet den scharf umrissenen Rahmen, innerhalb dessen verschiedene mit der Erlösung zusammenhängende Motive Revue passieren. Wurden im dritten Teil des Essays (»Das bucklicht Männlein«) die auf Vergessenheit beruhenden Entstellungen des Daseins geschildert, so weist jetzt Benjamin auf die Möglichkeit eines eher *zurechtstellenden* Umgangs mit dem Vergessenen hin. Bezeichnenderweise wird dieses zurechtstellende Verfahren von Benjamin mehr bildlich dargestellt als theoretisch entfaltet. Von der Erhellung dieser Denkbilder hängt das Verständnis des von Benjamin herausgestellten messianischen Vektorpfeils im Werk Kafkas ab.

Der chassidische Bettler wird in Benjamins Deutung als »Bruder« (GS II, 433) jenes Großvaters bezeichnet, der in Kafkas Parabel *Das nächste Dorf* seinem Staunen darüber Ausdruck verleiht, wie kurz ihm das Leben in der Erinnerung erscheint. Über diese kurze Parabel fand im August 1934 eine interessante Diskussion zwischen Benjamin und Brecht statt,⁵⁹ deren Verlauf von Ersterem aufgezeichnet wurde. Während Brecht *Das nächste Dorf* als »ein Gegenstück zu der Geschichte von Achill und der Schildkröte« (GS VI, 529) interpretiert,⁶⁰ schlägt Benjamin folgende Auslegung vor:

⁵⁹ Vgl. Benjamins *Notizen Svendborg Sommer 1934*: GS VI, 528–532.

⁶⁰ Darüber bemerkt Robert Alter (1991, 97): »To reduce the enigmatic in Kafka to a strictly logical paradox is a way of eliminating the element of obscurity.«

[D]as wahre Maß des Lebens ist die Erinnerung. Sie durchläuft, rückschauend, das Leben blitzartig. So schnell wie man ein paar Seiten zurückblättert ist sie vom nächsten Dorfe an die Stelle gelangt, an der der Reiter den Entschluß zum Aufbruch faßte. Wem sich das Leben in Schrift verwandelt hat, wie den Alten, die mögen diese Schrift nur rückwärts lesen. Nur so begegnen sie sich selbst und nur so – *auf der Flucht vor der Gegenwart* – können sie es verstehen. (GS VI, 530; Hervorhebung S. M.)

Mehrere wichtige Hinweise verdichten sich in dieser Notiz. Besonders aufschlussreich im Hinblick auf die Bettlergeschichte ist die Bemerkung, der Großvater in *Das nächste Dorf* sei »auf der Flucht vor der Gegenwart«. Denn dadurch bildet er gewissermaßen den perfekten Gegenpol zum chassidischen Bettler. Letzterer unternimmt nämlich mit seiner merkwürdigen Erzählung eine Art phantastische Flucht, deren Ziel die Ankunft in der erzählten Situation, also die Gegenwart, ist, bzw. das, was Ernst Bloch – in seiner Interpretation derselben Legende – zutreffend als »Fall ins Jetzt« beschreibt.⁶¹ Der Bettler begibt sich zwar mit seiner einfallreichen Geschichte in eine Flucht, allerdings mit dem klaren Ziel, den Wunsch »für die Erfüllung« (434) einzutauschen, wie Benjamin bemerkt: Mit seiner Erzählung gelingt es ihm endlich, sich das Hemd zu verschaffen, das er von Anfang an brauchte.

Was die Haltung des Bettlers kennzeichnet, ist demzufolge eine bewundernswerte Geistesgegenwart, in deren Licht die Erinnerung – mag sie auch frei erdichtet bzw. erzählerisch ausgeschmückt sein – nicht als Last auf dem Rücken, sondern als unterhaltsamer Umweg zum Jetzt bzw. zur Gegenwart als Erfüllung erscheint. *Das nächste Dorf* stellt dagegen den Leser vor eine Erinnerung, die das gegenwärtige Handeln, das Reiten, hemmt und lahmlegt: Für den Großvater reicht die Zeit nicht einmal für einen verhältnismäßig kurzen Ritt. Nichts dergleichen beim Bettler, der sich im Gegenteil Zeit nimmt: Durch aggadische List kommt er »gerettet« (433) in seiner gegenwärtigen Lage an, um »seiner selbst habhaft zu werden« (436):

So reitet auf der Ofenbank der Bettler seiner Vergangenheit entgegen, um in der Gestalt des fliehenden Königs seiner selbst habhaft zu werden. Dem Leben, das für einen Ritt zu kurz ist, entspricht dieser Ritt, der lang genug für das Leben ist. (Ebd.)

Beim Bettler erweist sich die Erinnerung nicht als Last, sondern als Erlösung, die Erzählung nicht als Flucht in die Vergangenheit, sondern als Rettung der Gegenwart. Sein Wachtraum bestätigt somit Freuds Annahme,

⁶¹ So lautet der Titel des betreffenden Stücks aus *Spuren*, das folgendermaßen eingeleitet wird: »Man kann auch sonderbar aufs Hier und Da kommen, das ist nie weit von uns.« (Bloch 1930, 98)

»daß der Traum einen Wunsch als erfüllt darstellt«⁶² – allerdings mit einem wesentlichen Unterschied: Hier fällt nicht der Wachtraum, d.h. seine einfallreiche Erzählung, sondern das Erwachen mit dem Augenblick der Wunscherfüllung zusammen. Anders gesagt: Ihre gegenwärtige Erzählung rettet die Vergangenheit in die Aktualität hinüber. Ihrerseits trägt die heraufbeschworene Vergangenheit zur Erlösung der Gegenwart wesentlich bei. Anstatt die verlorene Vergangenheit nostalgisch zu vermissen und sich mit Wünschen nach einer besseren Lage herumzuschlagen, geht der Bettler seiner Gegenwart ohne Furcht entgegen: In seiner Figur können wir eine transparente Allegorie des messianischen Glücks erkennen, in dem »die Ewigkeit eines Untergangs« (GS II, 204) keineswegs verdrängt, sondern erfahren und bejaht wird.

In Kafkas *Sancho Pansa* kommt ein ähnliches Verfahren zum Vorschein: Der listige Sancho lenkt seinen Teufel von sich ab, indem er ihm Ritter- und Räuberromane besorgt, die ihn zu einem harmlosen Narren namens Don Quijote machen. Das Ergebnis dieser rein aggadischen Ablenkungsstrategie wird von Kafka so geschildert: Sancho »hatte davon eine große und nützliche Unterhaltung bis an sein Ende« (438). Wie dem Bucephalus ist es auch Sancho gelungen, sich von der Last der Vergangenheit zu befreien. Widmet sich der eigenartige »neue Advokat« dem stillen Studium des nicht mehr praktizierten Rechts, so hat Sancho seinen Spaß daran, Don Quijote auf seinen verrückten Zügen zu folgen. Seine geistreichen Abenteuer, die wohlgermerkt »niemandem schaden« (ebd.), sind nichts anderes als die Übersetzung der erinnerten, in zahlreichen Ritterromanen aufbewahrten Vergangenheit in tradierbare Erzählungen: Die Erlösung fällt für Benjamin mit der aggadischen Verklärung des Gewesenen zusammen. Das bildet den Kern von jenem eigentümlichen ›Studium‹, dem die letzten Seiten des Essays gewidmet sind.

Das von Benjamin thematisierte ›Studium‹ erscheint zunächst einmal als der Gegenpol zum Vergessen, ein ihm entgegengesetzter Vektorpfeil, wie aus folgendem Bild hervorgeht:

Denn es ist ja ein Sturm, der aus dem Vergessenen herweht. Und das Studium ein Ritt, der dagegen angeht. (436)

Wie schon im Fragment *Über die Bedeutung der Zeit in der moralischen Welt* (1921) und später in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (1940) führt Benjamin an dieser Stelle ein Denkbild ein, das um die Figur des Sturmes zentriert ist. In der neunten, dem »Engel der Geschichte« gewidmeten These ist die Rede von einem Sturm, der »vom Paradiese

⁶² Freud 1900, 136.

her« (GS I, 698) weht und den der Vergangenheit zugewendeten Engel »unaufhaltsam in die Zukunft« treibt, »während der Trümmerhaufen vor ihm zum Himmel wächst« (ebd.). Das messianische Streben des Neuen Engels, dem keine Ruhe beschieden ist, wird vom ›Studium‹ im *Kafka*-Essay vorweggenommen. Dem Letzteren könnte es vielleicht gelingen, was dem Engel anscheinend verweigert bleibt: zu verweilen, um »die Toten [zu] wecken und das Zerschlagene zusammen[zu]fügen« (697).

Benjamins Idee des Studiums wird in einer Notiz aus den Paralipomena wie folgt erhellt:

Das Studium, das *ein Gedenken* ist. Der neue Bucephalus *gedenkt* des alten Rechts – vielmehr des alten Unrechts. (GS II, 1214; Hervorhebungen S.M.)

Wie das Vergnügen für Sancho darin besteht, Don Quijote bei seinen Abenteuern aufmerksam zu studieren, und für Bucephalus, das Recht nicht mehr zu praktizieren, sondern ebenfalls nur zu studieren, so verbringt auch der Mann vom Lande – in der Parabel *Vor dem Gesetz* – sein Leben in einem »jahrelangen Studium des Türhüters«:⁶³ Er beobachtet ihn »fast ununterbrochen«, bevor der nur für ihn bestimmte Eingang in das Gesetz geschlossen wird. Darüber wurde zutreffend bemerkt:

Dank dieses Studiums, dieses neuen Talmuds, gelingt es dem Mann vom Lande im Unterschied zu Josef K., in keinen Prozess verwickelt zu werden und bis zuletzt außerhalb des Gesetzes zu leben.⁶⁴

Wenn Benjamin das Studium als ein »Gedenken« (GS II, 1214) bezeichnet, erweist sich die Annahme als gerechtfertigt, es bestehe ein enger Zusammenhang zwischen Studium und Eingedenken. Im Rückgriff auf eine grammatikalische Kategorie kann man im Studium eine Art ›Frequentativum‹ oder auch ›Iterativum‹ des Eingedenkens erblicken,⁶⁵ d.h. eine Haltung, die darin besteht, das Eingedenken asketisch einzuüben, um es zu einem Habitus zu machen. Ein analoges Experimentieren mit dieser Iteration des Eingedenkens bzw. der *mémoire involontaire* hatte Benjamin schon bei Proust ausfindig gemacht. Und Kraus' Treue zur Schöpfung lässt sich gewissermaßen als ein permanentes Eingedenk-Sein des Ursprungs beschreiben. Bei Kafka deckt Benjamin also eine weitere Wendung des Eingedenkens auf, das folglich als ein bis dato nicht genügend untersuchtes Leitmotiv seiner literaturkritischen Arbeiten angesehen werden muss.

⁶³ Franz Kafka, *Der Prozeß*, a.a.O., S. 183.

⁶⁴ Agamben 2009, 55.

⁶⁵ Mit ›Frequentativum‹ wird die »Aktionsart des Verbs, das die Wiederholung eines Geschehens ausdrückt« (*Wahrig Deutsches Wörterbuch*) bezeichnet.

Zudem versucht Benjamin mit dem Konzept des Studiums die jüdische Idee des Talmud tradierbar zu machen, indem er sie in den profanen Kontext der kapitalistischen Verhältnisse hinüberrettet. Jenes »Eingedenken bei den Juden« (1213), das in einer lakonischen Notiz zum *Kafka*-Essay ohne weitere Angaben erwähnt wird, bezieht sich nämlich auf das Studium des Talmud bzw. auf den Talmud *als* Studium, bedenkt man, dass die hebräische Wurzel ›lmd‹ ›lernen‹ bedeutet.⁶⁶

Ritt gegen das Vergessen und profane Rettung der talmudischen Haltung – das Studium wird darüber hinaus auch als »Umkehr« bezeichnet, die »das Dasein in Schrift verwandelt« (437). Da hier von einer »Umkehr« die Rede ist, muss man davon ausgehen, dass es zunächst einen entgegengesetzten, vorantreibenden Vektorpfeil gibt, der – im Gegensatz zum Studium – die ›Schrift‹ in das Dasein verwandelt. Was ist das aber für eine Macht? Und was heißt hier ›Schrift‹? Im Licht des bisher verfolgten Gedankenwegs kann man annehmen, dass diese Macht nichts anderes als das Vergessen ist. Demzufolge sähe Kafkas Lage wie folgt aus: Die Wirkung des Vergessens besteht darin, den tradierten Schriftcharakter der Schrift allmählich zu vertuschen, d. h. die Schrift unlesbar zu machen, damit aber die Geschichtlichkeit der Erfahrung zu tilgen, um das zwanghafte Reiten der Menschen im sogenannten ›Fortschritt‹ voranzutreiben. Nicht von ungefähr werden sowohl das Vergessen (im *Kafka*-Essay) als auch der Fortschritt (in den Geschichtsthesen) von Benjamin im Bild eines Sturmes prägnant versinnbildlicht. Gegen das heftige Wehen dieses unaufhaltsamen Sturmes sträuben sich sowohl das Studium als auch der Engel der Geschichte: Beiden ist die Geste des Zurück- bzw. Umkehrens gemeinsam.⁶⁷ Einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung dieser eigentümlichen ›Umkehr‹ liefert Benjamin an folgender Stelle:

Im Zeitalter der aufs Höchste gesteigerten Entfremdung der Menschen voneinander, der unabsehbar vermittelten Beziehungen, die ihre einzigen wurden, sind Film und Grammophon erfunden worden. Im Film erkennt der Mensch den eigenen Gang nicht, im Grammophon nicht die eigene Stimme. Experimente beweisen das. Die Lage der Versuchsperson in diesen Experimenten ist Kafkas Lage. *Sie ist es, die ihn auf das Studium anweist.* Vielleicht stößt er dabei auf Fragmente des eigenen Daseins, welche noch im Zusammenhang der Rolle stehen. Er würde den verlorenen Gestus zu fassen bekommen wie Peter Schlemihl seinen verkauften Schatten. Er würde sich verstehen, aber wie riesenhaft wäre die Anstrengung! (436; Hervorhebung S. M.)

⁶⁶ Zu Recht macht Sigrid Weigel im *Benjamin-Handbuch* auf die talmudische Struktur des *Kafka*-Essays aufmerksam: »Während [Benjamin] sich mit vorliegenden Interpretationen argumentativ auseinandersetzt [...], kommt den anderen Zitaten eher der Status von Kommentaren zu, vergleichbar den Legenden, die er Kafkas Parabeln an die Seite stellt und derart in eine *talmudische Form* überführt.« (Lindner 2006, 552).

⁶⁷ Vgl. Weigel 1997, 101ff.

Mit dem Studium versucht Kafka, der »gesteigerten Entfremdung der Menschen voneinander« – sowie des Menschen von sich selbst – entgegenzuwirken. Denn in den – damals wie heute – herrschenden Verhältnissen erscheint das Dasein nicht mehr als lesbare Schrift, sondern als unverständliche, staunenerregende Tatsache. Damit kommt eine erste Bedeutung von ›Studium‹ zum Ausdruck: Das Studium verwandelt insofern »das Dasein in Schrift« (437), als es in einer äußerst gespannten Aufmerksamkeit auf die Gesten besteht. Die Gesten – von den unscheinbarsten und trivialsten angefangen – werden von Kafka mit akribischer Intensität studiert. Auf der Bühne des Naturtheaters von Oklahoma verwandelt sich das entfremdete Dasein der heutigen Menschheit in die studierbare, nüchterne Schrift einer integralen Ausstellung, in deren Zusammenhang die verlorene Gesten – dank einer »riesenhaft[en]« (436) Anstrengung – erneut verständlich werden können.

Sodann weist Benjamins Begriff der Umkehr eine zweite semantische Spur auf, die aus seiner Deutung der Parabel *Das nächste Dorf* deutlich hervorgeht: Wie er in seinem Gespräch mit Brecht betont, verwandelt sich demjenigen, der einen Rückblick auf sein vergangenes Leben wirft, besonders den alten Leuten, »das Leben in Schrift« (GS VI, 530) – eine Schrift, die sich »nur rückwärts lesen« (ebd.) lässt. Das würde aber heißen, der Verwandlung vom Leben in Schrift liegt nichts anderes als die bloße Erinnerung zugrunde. Was Benjamin am chassidischen Bettler und an Sancho besonders faszinierte, mag also die Tatsache gewesen sein, dass beide als anschauliche Allegorien der Verwandlung des Lebens in der Erinnerung gedeutet werden können. Der Bettler macht aus seinem vergangenen Leben eine spannende, abenteuerliche Erzählung, so wie Sancho das Dasein eines Lesers bzw. Zuschauers leitet, dem sein Teufel reichliche Unterhaltung anbietet, indem er als Don Quijote auftritt.

Schließlich verweist Kafkas »neuer Advokat« auf eine dritte Bedeutung der Umkehr: So wird Bucephalus geradezu als der »Lehrmeister« (GS II, 437) der Umkehr bezeichnet, der »ohne den gewaltigen Alexander – und das heißt: des vorwärtsstürmenden Eroberers ledig – den Weg zurück nimmt« (ebd.). Bucephalus' Geste gilt Benjamin als das schlichte Paradigma der Umkehr: Es handelt sich einfach darum, den Weg zurück zu nehmen. Dass dieser Weg durch das Recht führt, wird den Leser Kafkas nicht überraschen: Wenn es Erlösung gibt, dann nur aufgrund einer vorläufigen Suspendierung des Rechts. Dementsprechend preist Benjamin Bucephalus' fleißiges Studium eines nicht mehr praktizierten Rechts als »die Pforte der Gerechtigkeit« (437). Auch dem armen Josef K. geht im Dom die Einsicht auf, es handele sich nicht darum, »wie der Prozeß zu beeinflussen war, sondern wie man aus dem Prozeß ausbrechen, wie man

ihn umgehen, wie man außerhalb des Prozesses leben könnte«. ⁶⁸ Und Kafka fügt hinzu: »Diese Möglichkeit mußte bestehen«. ⁶⁹ Leider vergisst man das leicht, wie Benjamin in seinem Essay bemerkt: »[D]as Vergessen betrifft immer das Beste, denn es betrifft die Möglichkeit der Erlösung.« (GS II, 434)

Damit haben wir drei sich gegenseitig ergänzende Bedeutungen von ›Umkehr‹ ausfindig gemacht: Die theatralische Aufmerksamkeit auf die verlorenen Gesten, die Wirkung der Erinnerung auf das Leben und die Suspendierung des Rechts erscheinen als Modi einer messianischen Umkehrung, die ihr Modell im hebräischen *waw-ha-hippukh* finden, wie Scholem es in seinen *95 Thesen über Judentum und Zionismus* darstellt: »Die Zeit des [...] [*waw ha-hippukh*] ist die messianische Zeit.« ⁷⁰ Denn es ist »das Waw der Umkehrung, das waw-consecutivum; steht es vor einem Verb in der Vergangenheit, so bekommt das Wort eine futurische Bedeutung, steht es vor einem Verb im Futur, so verwandelt sich das Wortsinn in die Vergangenheit«. ⁷¹

Der Einsatz der Umkehr in ihren verschiedenen Wendungen ist letzten Endes das, was Benjamin ›Tradierbarkeit‹ nennt, wie aus seinem Brief an Scholem vom 12. Juni 1938 hervorgeht:

Das eigentlich Geniale an Kafka war, daß er etwas ganz neues ausprobiert hat: er gab die Wahrheit preis, um an der Tradierbarkeit, an dem hagadischen Element festzuhalten. (GB VI, 113)

Aufmerksamkeit, Erinnerung und Studium als Frequentativum des Eingedenkens erweisen sich als wesentliche Beiträge dazu, eine ›Tradierbarkeit‹ im Zeitalter des gewaltigen Traditionsbruchs wiederherzustellen. Anders gesagt, bei Kafka wird der halbsbrecherische Versuch unternommen, »die Erfahrung des modernen Großstadtmenschen« (110), die eigentlich keine Erfahrung mehr ist, vielmehr eine sich anhäufende Folge von Schocks, ⁷² einem akribischen Studium zu unterwerfen: Anstatt sich von den Schocks

⁶⁸ F. Kafka, *Der Prozeß*, a.a.O., S. 181.

⁶⁹ Ebd.

⁷⁰ Scholem 2000, 305. Im Original ist *waw ha-hippukh* hebräisch (oben durch [...] markiert); die Transkription (in der zweiten eckigen Klammer) wurde von den Herausgebern hinzugefügt.

⁷¹ Ebd. (Anmerkung der Herausgeber).

⁷² Die Ausgangsthese in Benjamins Brief lautet: »Kafkas Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, von der Erfahrung des modernen Großstadtmenschen andererseits, bestimmt sind.« (GB VI, 110) Dann fügt er aber hinzu, dass die ›Wirklichkeit‹ der heutigen Welt – z.B. in der modernen Physik und in der Kriegstechnik – »für den Einzelnen kaum mehr erfahrbar« ist (ebd., 112).

vorantreiben zu lassen, schlägt Kafka den Weg zurück ein und macht diese neuartigen Erlebnisse zum Thema seiner rätselvollen Erzählungen.

Kein Wunder, dass Kafkas Werk nach Benjamin unter dem Zeichen eines großartigen Scheiterns steht. Man könnte sogar sagen, das Scheitern ist bei Kafka kein *post factum* festzustellendes Ergebnis seiner Tätigkeit, sondern gehört zu seinen transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit: Wenn das eigentliche Thema seiner Schriften nichts anderes als das Scheitern der Tradition *und* der Erfahrung ist, dann musste er immer wieder in seinen Versuchen dieses Scheitern nachahmen, zum Ausdruck bringen, mimetisch heraufbeschwören.⁷³ Wie Benjamin bemerkt, war Kafkas Figur »die von einem Gescheiterten« (114):

Die Umstände dieses Scheiterns sind mannigfache. Man möchte sagen: war er des endlichen Mißlingens erst einmal sicher, so gelang ihm unterwegs alles wie im Traum. Nichts denkwürdiger als die Inbrunst, mit der Kafka sein Scheitern unterstrichen hat. (Ebd.)

Diese Sätze lassen sich durch den Bezug auf einige frühere Briefstellen verdeutlichen. Am 28. Februar 1933 zitierte Benjamin in seinem Schreiben an Scholem zustimmend dessen Ansicht, nach der »das Absolut-Konkrete das Unvollziehbare schlechthin« wäre (GB IV, 163). Im September desselben Jahres kommt Benjamin auf dieselbe »bemerkenswerte Formulierung« (496) Scholems zurück, die er als »eine Kafka unbedingt betreffende Wahrheit« betrachtet, die »eine Perspektive eröffnet, in der der geschichtliche Aspekt seines [Kafkas, S.M.] Scheiterns am ersten sinnfällig wird« (497). Scholems Formulierung stammt aus dem 1932 in der *Bayerischen Israelitischen Gemeindezeitung* veröffentlichten »Offene[n] Brief an den Verfasser der Schrift ›Jüdischer Glaube in dieser Zeit‹« – gemeint ist Hans-Joachim Schoeps⁷⁴ – und lautet in ihrer Vollständigkeit folgendermaßen:

⁷³ In seinem Aufsatz *Die Geste im Namen* geht Werner Hamacher von der faszinierenden These aus, das Scheitern stelle eine grundlegende Figur der Moderne, geradezu ihr Prinzip dar: »Sie selbst, die Moderne, muß scheitern, um modern zu bleiben. [...] Es ist der Zerfall der alten Ordnungen, der das Neue macht.« (1998, 280) Die Moderne bestehe nämlich »in nichts anderem als dem Projekt der Erhaltung des Zerfalls, aus dem sie hervorgeht und den sie betreibt« (ebd.).

⁷⁴ Schoeps (1909–1980) hatte 1932 in Berlin ein Buch mit dem Titel *Jüdischer Glaube in dieser Zeit* in Berlin veröffentlicht, das unter den deutschen Juden heftig umstritten war. In seinem Brief an Benjamin vom ca. 20. März 1933 äußert Scholem ein vernichtendes Urteil über Schoeps: »In Punkto Kafka möchte ich bemerken, daß Du nach meinem Dafürhalten *nicht* damit rechnen kannst das von Dir erwartete Buch des Herrn Schoeps zu erleben. Der junge Mann – ich schrieb Dir ja wohl auch daß ich in Berlin seine persönliche Bekanntschaft gemacht habe, von deren Fortsetzung ich mir im übrigen nichts erhoffe, er *platzt* vor Eitelkeit und dem Wunsch, daß von ihm gesprochen werden soll – ist vielzusehr damit beschäftigt, auf allen Wegen den Anschluß an den deutschen Faschismus zu gewinnen.« (Benjamin/Scholem 1980, 46)

Die Offenbarung ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung-Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses das *Deutbare*, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt. Das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich auch *unmittelbar* (undialektisch) bedeutend wäre, zerstörend. Nichts nämlich [...] ist, auf historische Zeit bezogen, mehr einer Konkretisation bedürftig als eben die (um Ihre Worte zu benutzen) »absolute Konkretheit« des Offenbarungswortes. Ist doch das Absolut-Konkrete das Unvollziehbare schlechthin, dessen Absolutheit eben seine unendliche Spiegelung in den Kontingenzen des Vollzugs bedingt.⁷⁵

Gegen Schoeps' Verabsolutierung der Offenbarung und die damit einhergehende »Abrogation der Frage nach dem religiösen Sinn der mündlichen Thora und ihrer Grundbegriffe (Überlieferung, Kommentar, Frage und Erfragbarkeit)« (ebd.) – eine Art Neubelebung des Karäismus – besteht Scholem auf der unverzichtbaren Rolle der Tradition: Erst durch diese kann es zu einer »Konkretisation« des Offenbarungswortes kommen. So erscheint in Scholems Sprache die Tradition als das einzige Medium, in dem die Offenbarung erfahrbar werden kann: »das Medium, in dem wir leben« (ebd.). Ohne Tradition könnte sich das Offenbarungswort gar nicht »auf historische Zeit« beziehen.

Warum hielt Benjamin diese Ausführungen für äußerst aufschlussreich für Kafkas Werk? Das wird verständlich, sobald man sich die subtile, ja paradoxe Logik von Scholems Gedanken genauer vergegenwärtigt: Gerade das grundlegende Faktum der Unvollziehbarkeit des Absolut-Konkreten – d.i. des göttlichen Wortes in seiner unmittelbaren Macht – ermöglicht seine Tradierbarkeit, auf der die Tradition in ihrem empirischen Verlauf beruht. Anders gesagt: Die Möglichkeit der Tradition beruht auf der Unvollziehbarkeit des Absoluten, d.h. auf einer Unmöglichkeit. Versucht man dann mit Kafka, die Tradierbarkeit als solche festzuhalten und zum Gegenstand einer hyperbolischen Haggadah zu machen, stößt man gegen jene grundlegende, strukturelle Unvollziehbarkeit. Daran scheitert jegliche Darstellungsweise. Gerade dieses unvermeidliche Scheitern zeugt allerdings von der Radikalität des unternommenen Versuchs. Die aporetische Frage nach einer Darstellung der Unvollziehbarkeit des Konkreten steht auch im Hintergrund einer Stelle im *Kafka*-Essay, an der Benjamin einen verblüffenden Bezug auf das Tao einführt:

⁷⁵ Scholem 1932, 243.

Vielleicht sind diese Studien ein Nichts gewesen. Sie stehen aber jenem Nichts sehr nahe, das das Etwas erst brauchbar macht – dem Tao nämlich. (GS II, 435)⁷⁶

In den Paralipomena liest man zudem:

Kafkas Werk: das Kräftefeld zwischen Thora und Tao. (1212)

Scholems unvollziehbarem Offenbarungswort, das erst die Tradition als Konkretisation möglich macht, entspricht Benjamins taoistisches Nichts, »das das Etwas erst brauchbar macht«. Das Studium kann insofern als Umkehr bezeichnet werden, als es einen Zugang zur Tradierbarkeit erschließt. Dabei blieb Kafka ständig des »Nichts der Offenbarung« (Scholem) eingedenk.⁷⁷

⁷⁶ Dabei handelt es sich um ein nicht ausgewiesenes Zitat aus Rosenzweigs Ausführungen über China im *Stern der Erlösung*: »Das Tao ist dies nur tatlos Wirkende, dieser Gott, der sich »mäuschenstill« hält, damit die Welt sich um ihn bewegen kann. Es ist ganz unwesenhaft; nichts ist in ihm, so wie etwa alles Selbst im Brahman »ist«. Vielmehr es selbst in allem, aber wiederum nicht wie alles Selbst im Brahman »ist«, also nicht wie – nach dem Gleichnis der Upanischaden – Salzkristalle in der Lösung, sondern – höchst bezeichnend auch hier wieder die Gleichnisse – wie die Nabe in den Speichen, wie die Fenster in der Wand, wie der Hohlraum im Gefäß: es ist das, was dadurch, daß es »nichts« ist, das Etwas »brauchbar« macht, der selbst bewegungslose Beweger des Beweglichen. Es ist die Nichttat als der Urgrund der Tat.« (1921, 40)

⁷⁷ Im Gedicht Scholems »Mit einem Exemplar von Kafkas ›Prozeß‹« (Juli 1934) lautet die vierte Strophe: »So allein strahlt Offenbarung / in die Zeit, die dich verwarf. / Nur dein Nichts ist die Erfahrung, / die sie von dir haben darf.« (Benjamin/Scholem 1980, 155)

7.

Das Eingedenken zwischen Roman und Erzählung

Historisch besteht eine Konkurrenz zwischen den verschiedenen Formen der Mitteilung.

(Walter Benjamin)

›Eingedenken‹ begegnet an prominenter Stelle in Benjamins Aufsatz *Der Erzähler* (1936). Hier wird es als »das Musische des Romans« im genauesten Sinne sowohl von der Erinnerung, der Muse der Epik im Allgemeinen als auch vom Gedächtnis, der Muse der Erzählung, unterschieden. Im Folgenden soll zunächst der Zusammenhang, in dem diese These zum Ausdruck kommt, ausführlich beleuchtet werden, um dann (Kap. 7.4) das dreizehnte Kapitel des Aufsatzes einer detaillierten Lektüre zu unterziehen. Der enge Nexus zum Roman wird somit ein neues Licht auf Benjamins Konzept des Eingedenkens werfen. Schließlich (Kap. 7.5) stelle ich die These auf, Benjamins Briefsammlung *Deutsche Menschen* (1936) lasse sich als Beispiel einer Poetik des Eingedenkens lesen.

7.1. Problemstellung: die Verkümmerng des Erzählens als Symptom des Verfalls der Erfahrung

[W]ir [stehen] in einem gewaltigen Umschmelzungsprozeß literarischer Formen mitten inne[], einem Umschmelzungsprozeß, in dem viele Gegensätze, in welchen wir zu denken gewohnt waren, ihre Schlagkraft verlieren könnten.

(Walter Benjamin)¹

In seinem Aufsatz *Der Erzähler*² versucht Benjamin eine Frage zu beantworten, die ihn schon seit Ende der 1920er Jahre intensiv beschäftigte

¹ Der Passus stammt aus dem Manuskript des vermutlich niemals gehaltenen Vortrags *Der Autor als Produzent* (GS II, 687), der am 27. April 1934 im Pariser ›Institut pour l'étude du fascisme‹ hätte stattfinden sollen.

² Benjamins Aufsatz erschien in der vom Schweizer Theologen Fritz Lieb herausgegebenen Zeitschrift *Orient und Occident*, deren Oktoberheft 1936 allerdings »erst im Juni 1937« (Anmerkung der Herausgeber in: GB V, 470) herauskam: vgl. GB V, 534 u. 550.

und die als Leitfaden seiner literaturkritischen Beiträge angesehen werden kann: Warum geht es mit der Kunst, Geschichten zu erzählen, zu Ende?³ Bereits im Brief an Scholem vom 30. Oktober 1928 zählte Benjamin unter die damals angefertigten Arbeiten »eine neue ›Theorie des Romans‹, die sich Deines höchsten Beifalls und ihres Platzes neben Lukács versichert hält« (GB III, 420). Einen Monat später schreibt er wiederum an Scholem:

Ein kleiner Aufsatz: »Warum es mit der Kunst, Geschichten zu erzählen zu Ende geht« beschäftigt mich sehr. Es geht mir um das *mündliche* Erzählen. (GB III, 425)

Die ersten Überlegungen zu diesem Thema haben ihren Niederschlag Ende der 20er Jahre in einigen Aufzeichnungen (GS II, 1281–1284) und in den unveröffentlicht gebliebenen *Kleinen Kunst-Stücken* (GS IV, 435–438) gefunden, aufgrund deren die Vorgeschichte des großen *Erzähler*-Essays von 1936 schematisch rekonstruiert werden kann.⁴

In der Kurzprosa *Kunst zu erzählen* erörtert Benjamin den Gegensatz zwischen Erzählung und Information, um eine erste Antwort auf die Frage der Verkümmerng des Erzählens zu geben: Die von ihm festgestellte Armut »an merkwürdigen Geschichten« (GS IV, 436) sei eine Folge des Umstandes, dass »keine Begebenheit uns mehr erreicht, die nicht schon mit Erklärungen durchsetzt ist« (ebd.). Wie die berühmte Psammenit-Anekdote aus Herodots *Geschichten* paradigmatisch zeige, unterscheide sich die Erzählung dadurch von der Information, dass sie ohne Erklärung auskommt.⁵ Die Macht und die unerschöpfliche Wirksamkeit der Erzählung beruhen gerade auf ihrer strengen Trockenheit:

3 Für eine historisch-philologische Einleitung in diese Fragestellung bei Benjamin vgl. die Anmerkungen der Herausgeber im Apparat von GS II (1276ff.). Über den Themenkomplex ›Erzählung‹ vgl. auch Uwe Steiner 2004 (133–145), Detlev Schöttkers informativen Beitrag im *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 557–566) und Alexander Honolds systematisch angelegten Artikel in *Benjamins Begriffen* (Bd. 1, 363–398). Im Übrigen geht Honold ausführlich auf Benjamins Beschäftigung mit Hebel in einem Kapitel seiner Monographie *Der Leser Walter Benjamin* (2000b, 159ff.) ein und hat das Nachwort zu einer von ihm zusammengestellten Sammlung mit Benjaminschen Texten zum Thema ›Erzählen‹ verfasst (2007), in der man weitere bibliographische Angaben finden kann.

4 So konnte Benjamin am 15. April 1936 an Kitty Marx-Steinschneider schreiben: »Da ich im übrigen gar keine Lust habe, mich in Betrachtungen der russischen Literaturgeschichte einzulassen, so werde ich bei Gelegenheit Ljesskows ein altes Steckenpferd aus dem Stall holen und versuchen, meine wiederholten Betrachtungen über den Gegensatz von Romancier und Erzähler und meine alte Vorliebe für den letzteren an den Mann zu bringen.« (GB V, 275)

5 Über die verheerenden Auswirkungen der Presseentwicklung vgl. den *Kraus*-Essay (1931), s. o. Kap. 4. Im *Erzähler*-Aufsatz geht Benjamin im sechsten und siebten Abschnitt auf die Folgen der Information (GS II, 444–446) ein, indem er folgende These aufstellt: »Wenn die Kunst des Erzählens selten geworden ist, so hat die Verbreitung der Information einen entscheidenden Anteil an diesem Sachverhalt.« (444)

Sie [die Erzählung, S. M.] verausgabt sich nicht. Sie bewahrt ihre Kraft gesammelt im Innern und ist nach langer Zeit der Entfaltung fähig. (GS IV, 437)⁶

Da die Erzählung an keine feste Deutung gebunden ist, bietet sie ständig Raum »für andere Erklärungen« (ebd.). Was die Erzählung als epische Form charakterisiert, ist demnach ihre semantische Potenzialität, ihre Offenheit an möglichen Bedeutungen, ihre im Prinzip unabschließbare Interpretierbarkeit.⁷ Nicht von ungefähr erscheint Kafka in Benjamins Deutung als »ein großer Erzähler« (GS II, 1233): Wer hat konsequenter als Kafka seine Geschichten von jeder Erklärung freigehalten?

Neben der Verbreitung der Information spielt die Lektüre von Romanen eine nicht zu unterschätzende Rolle für den Verfall der Erzählung: »Weil wir so viel Romane lesen, darum verlernen wir so ganz das Geschichtenerzählen« (GS II, 1281), heißt es in einer ca. 1928 entstandenen Notiz. Und weiter: »Nichts trägt so sehr zum gefährlichen Verstummen des inneren Menschen bei wie Romanlektüre.« (Ebd.) Zur Begründung dieser These führt Benjamin drei Beobachtungen an. Erstens habe sich der Roman von der mündlichen Tradition abgeschieden, aus der der Erzähler sein Repertoire schöpft:

Das mündlich Tradierbare, das Gut der Erzählung ist von anderer Beschaffenheit als das, was den Bestand des Romans ausmacht. Es hebt den Roman förmlich gegen alle übrigen Formen der Prosa: Märchen, Sage, Sprichwort, Schwank, Witz ab, daß er seinem Grundbestande nach aus mündlicher Tradition weder kommt noch in sie eingeht. (GS II, 1281)⁸

Damit zusammenhängend finde der Roman seinen Ursprung sowie seinen Adressaten nicht in einer kollektiven Erfahrung, sondern im einsamen Individuum.

Die {innerste} Geburtskammer des Romans ist – geschichtlich gesehen – die Einsamkeit des {unberatenen} Individuums, das sich über seine wichtigsten Anliegen nicht mehr exemplarisch aussprechen kann, selbst unberaten ist und keinen Rat geben kann. (GS II, 1281)⁹

6 Benjamin übernimmt genau dieselben Formulierungen in den *Erzähler*-Aufsatz: GS II, 445f. Diese Beschreibung der Wirkung der Erzählung weist eine strukturelle Ähnlichkeit zur *mémoire involontaire* auf: Nach vielen Jahren, manchmal sogar Jahrzehnten der Vergessenheit taucht ein Erinnerungsbild plötzlich wieder auf, und zwar mit einer solchen Intensität, dass man in einer Art ekstatische Entrückung geraten kann.

7 In Bezug auf die Psammenit-Anekdote hatte Benjamin eine Art Protokoll unter dem Titel »Materialien zum Psammenit« (GS IV, 1011) mit einigen ihm bekannten Deutungen verfasst, die u. a. von Franz Hessel und Asja Lacin vorgeschlagen wurden.

8 Diese Aufzeichnung hat Benjamin in seine 1930 unter dem Titel »Krisis des Romans« erschienene Rezension von Döblins *Berlin Alexanderplatz* eingearbeitet (GS III, 231), wo er geradezu von einer »unverschämte[n] Ausdehnung« (ebd.) des Romanlesens zu seiner Zeit redet.

9 Die geschweiften Klammern { } markieren in den GS das von Benjamin Gestrichene.

Dieser Wandel wird von Benjamin auf die Erfindung des Buchdrucks zurückgeführt.¹⁰ Drittens betont Benjamin »die unverschämte Ausdehnung, die in unser aller Existenz das ›Private‹ gewonnen hat« (1282): Die Menschen bleiben »in ihre muffige Privatexistenz eingesperrt« (ebd.), während »die Berührung zwischen den Individuen« geradezu »atomistisch« geworden sei (ebd.):

Roman: Die Form, die sich die Menschen schufen als sie die wichtigsten Daseinsfragen nur mehr unter dem Gesichtspunkt der Privatangelegenheit zu betrachten vermochten. (1283)¹¹

Darüber hinaus macht Benjamin, wie schon im *Kafka*-Essay, auf die Folgen der technischen Reproduzierbarkeit aufmerksam: Die Autorität des Erzählers – man könnte sagen: seine altherwürdige Aura – werde »durchs Grammophon« (1284) desavouiert. Dass zwischen dem *Erzähler* und dem *Kunstwerk*-Aufsatz nicht nur eine zeitliche Nachbarschaft, sondern auch eine thematische Verwandtschaft besteht, bestätigt Benjamins Brief an Adorno vom 4. Juni 1936:

Ich habe in der letzten Zeit eine Arbeit über Nikolai Lesskow geschrieben, die, ohne im entferntesten die Tragweite der kunsttheoretischen zu beanspruchen, einige Parallelen zu dem »Verfall der Aura« in dem Umstande aufweist, daß es mit der Kunst des Erzählens zuende geht. (GB V, 307)

Diese Parallele lässt sich in den Aufzeichnungen zum Komplex *Roman und Erzählung* deutlich verfolgen.¹² Hier findet Benjamin seine Ariadne in einer scheinbar trivialen »Operettenweisheit«, deren Refrain einfach lautet: »So genau wolln wirs ja garnicht wissen« (GS II, 1283). Die neuen, auf Reproduzierbarkeit angelegten Medien wie Film und Grammophon zeigen

10 Wie Honold (2000a, 379) bemerkt: »Das Medium des gedruckten Buches verwandelt die Kommunikation mit reziproken Sprecher- und Hörer-Positionen in das Nachträglichkeitsverhältnis von Autor und Leser, das die gegenseitige Exklusion fixiert«.

11 Auf diese grundlegende These kommt Benjamin in *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939) mit folgenden Worten zurück: »Diesen ausweglos privaten Charakter haben die inneren Anliegen des Menschen nicht von Natur. Sie erhalten ihn erst, nachdem sich für die äußeren die Chance vermindert hat, seiner Erfahrung assimiliert zu werden. Die Zeitung stellt eines von vielen Indizien einer solchen Verminderung dar.« (GS I, 610) In seiner bemerkenswerten Schilderung des Londoner Gedränges in *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1845) hatte Friedrich Engels – von Benjamin im oben erwähnten Essay ausführlich zitiert – »die brutale Gleichgültigkeit, die gefühllose Isolierung jedes Einzelnen auf seine Privatinteressen« (zit. in GS I, 620) hervorgehoben.

12 In seinem Beitrag zur Bestimmung des äußerst schillernden Begriffs »Aura« weist Josef Fürnkäs (in Opitz/Wizisla 2000, 126) auf diese Parallele hin: »Im *Erzähler*-Essay wird die sich in der Moderne verlierende Spur der auratischen Erzählerfigur weit über Lesskow hinaus bis in die Vergangenheit des europäischen Handwerks zurückverfolgt. Dabei treten nun freilich die modernen Kosten in den Vordergrund, die mit dem Schwund des Erzählvermögens und der Verkümmern der Erfahrung, mit dem ›Verfall der Aura‹ also, verbunden sind.«

mit endgültiger Klarheit, dass das Erzählen keine ewige Form, sondern »durchaus zeitbedingt und problematisch« (1282) ist. Denn auch die genaueste erzählerische Schilderung kann durch die technischen Apparate »desavouiert« werden, so wie der auratische Kultwert des Kunstwerks von seiner technisch bedingten Reproduzierbarkeit zertrümmert wird: »[W]as [...] dergestalt ins Wanken gerät, das ist die Autorität der Sache« (GS I, 477) bzw. des Erzählers.¹³ Diese tiefgreifende »Umwandlung« (GS II, 443) versucht Benjamin so nüchtern wie möglich zu beschreiben, indem er keinen nostalgischen Ton anschlägt – allenfalls einen »anheimelnden« (GB V, 606), wie er selber anerkennt –, stattdessen macht er auf die in den neuen Medien versteckten Potenzialitäten aufmerksam:¹⁴

Das Erzählen – das wird schon bleiben. Aber nicht in seiner ›ewigen‹ Form, der heimlichen, herrlichen Wärme, sondern in frechen, verwegenen, von denen wir noch nichts wissen. (GS II, 1282f.)

Erste Anzeichen einer grundlegenden Erneuerung der erzählerischen Formen sieht er in den damaligen Versuchen – u. a. werden Hemingway und Joyce zitiert –, »die alte Genauigkeit in Schilderung, Zeitablauf, Innenleben zu demolieren«, um »eine neue *Ungenauigkeit*« herauszuarbeiten, »die unerbittlich genug ist, überkommene Genauigkeit zu zerstören« (1283). Deshalb ist die These gerechtfertigt, Benjamin habe einerseits eine starke Historisierung am Begriff ›Erzählung‹ vorgenommen, andererseits aber »auch einen Begriff der transhistorischen Dimension des Erzählens heraus[ge]arbeitet: dessen, was Erzählen über alle epochen- und medienpezifischen Grenzen hinweg bedeutet«. ¹⁵

Die Selbstbehauptung der Information, der ständig zunehmende Romankonsum und nicht zuletzt die neuen Medien: Das also sind für Benjamin Ende der 1920er Jahre die entscheidenden Gründe, warum es mit der Kunst Geschichten zu erzählen zu Ende geht.¹⁶ Im *Erzähler*-Aufsatz – aber

¹³ Benjamin bemerkt auch, dass »die Moral von der Geschichte durch die nächste Statistik« (GS II, 1282) desavouiert wird. Denselben Gedanken greift der *Kunstwerk*-Aufsatz auf, wenn Benjamin auf »die zunehmende Bedeutung der Statistik« (GS I, 480) und die schwerwiegende Rolle der Massen hinweist: »Die Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie ist ein Vorgang von unbegrenzter Tragweite sowohl für das Denken wie für die Anschauung.« (Ebd.)

¹⁴ Um möglichen Missverständnissen vorzubeugen, wird Benjamin im *Erzähler*-Aufsatz schreiben: »Die Kunst des Erzählens neigt ihrem Ende zu, weil die epische Seite der Wahrheit, die Weisheit, ausstirbt. Das aber ist ein Vorgang, der von weither kommt. Und *nichts wäre törichter, als in ihm lediglich eine ›Verfallserscheinung‹*, geschweige denn eine ›moderne, erblicken zu wollen.« (GS II, 442; Hervorhebungen S. M.)

¹⁵ Honold 2000a, 373.

¹⁶ Im *Erzähler*-Aufsatz fügt Benjamin diesen Umständen einen weiteren hinzu, indem er zeigt, »wie im Gemeinbewußtsein der Todesgedanke an Allgegenwart und an Bildkraft Einbuße« (GS II, 449) gelitten habe und weiterhin leide. Bezeichnend dafür sei vor allem

auch schon 1933 in *Erfahrung und Armut* – werden diese Phänomene auf den stichhaltigen Begriff der Erfahrungsarmut bzw. des Verfalls der Erfahrung gebracht.¹⁷ Gleichzeitig ergänzt Benjamin seine Diagnose, indem er die wesentliche materielle Voraussetzung des Erzählens – in der Terminologie des *Kunstwerk*-Aufsatzes: »dessen gesellschaftliche Bedingungen« (GS I, 479) – in den mit dem industriellen Zeitalter absterbenden handwerklichen Tätigkeiten ausfindig macht. Ergebnis ist eine originelle Theorie des Romans, innerhalb deren das Eingedenken eine zentrale Rolle einnimmt, wie ich im Folgenden zeigen werde.

7.2. Benjamins anthropologisch-materialistische ›Theorie des Romans‹

Neben Gedanken über den Verfall des Erzählens hat Benjamin Anfang der 1930er Jahre auch eine Analogie zwischen dem Romanlesen und dem Essen herausgearbeitet, die einen originellen Teil seiner ›Theorie des Romans‹ ausmacht: »Romanlesen das ist wie ›Essen‹« (GS IV, 1013). Nach dieser anthropologisch-materialistischen Einsicht seien Romane dazu da, »verschlungen zu werden« (436), und zwar mit erheblichem Nährwert. Denn indem man Romane verschlingt, verleihe man sich indirekt Erlebnisse ein, »von denen zu lesen ratsam ist, nicht: sie zu haben« (ebd.):

Kurz, wenn es eine Muse des Romans gibt – die zehnte – so trägt sie die Embleme der Küchenfee. Sie erhebt die Welt aus dem Rohzustande, um ihr Eßbares herzustellen, um ihr ihren Geschmack abzugewinnen. (Ebd.)

An dieser Stelle nimmt Benjamin ein Motiv vorweg, das der *Erzähler*-Aufsatz weiter vertiefen wird, nämlich die Suche nach einer für den Roman zuständigen Muse. Von der kollektiven Erfahrung abgeschieden, sehnt sich das vereinsamte Individuum nach Ersatz-Erlebnissen, die ihm in Romanen reichlich angeboten werden. Das Lesen von Romanen wird von Benjamin als ein Akt der ›Einverleibung‹, keineswegs der »Einführung« (1014) betrachtet. Diese neue Theorie des Romans beruht übrigens auf einem stark profanierenden Ansatz, denn sie »reißt die Symbolintention des Einverleibens und damit ein Stück der anthropologischen Symbolintentionen aus dem Magischen, Hieratischen heraus und weist ihm Wirklichkeit im

die Tatsache, dass man immer häufiger »in Sanatorien oder in Krankenhäusern« (ebd.), nicht zu Hause stirbt.

¹⁷ Gleich im ersten Abschnitt des *Erzähler*-Aufsatzes (GS II, 439) stößt man auf ein leicht überarbeitetes Selbstzitat Benjamins aus *Erfahrung und Armut* (ebd., 214), in dessen Mittelpunkt die Folgen des Ersten Weltkriegs stehen.

Profanen nach« (1014). Hier macht Benjamin auf exemplarische Weise jene »dialektische Verschränkung« oder »Optik« geltend, die, wie man dem *Surrealismus*-Aufsatz entnimmt, »das Alltägliche als undurchdringlich, das Undurchdringliche als alltäglich erkennt« (GS II, 307).

Wie aus diesem Überblick hervorgeht, grenzt sich Benjamins Ansatz von Lukács' *Theorie des Romans* (1916) deutlich ab.¹⁸ Im Unterschied zu diesem sträubt sich Benjamin dagegen, eine nach dem Muster von Hegels Ästhetik lineare und totalisierende Geschichtsphilosophie zu entfalten. Was seine Perspektive kennzeichnet, ist vielmehr ein anthropologisch-materialistischer Ansatz, für den die leiblichen Aspekte der Erfahrung einen unentbehrlichen Ausgangspunkt darstellen.¹⁹

Schematisch lassen sich drei fundamentale Differenzen zwischen der Romantheorie Lukács' und derjenigen Benjamins ausfindig machen, die für eine Lektüre des *Erzähler*-Aufsatzes von Belang sind. Während Lukács seinen »geschichtsphilosophische[n] Versuch über die Formen der großen Epik« – so der Untertitel seiner Untersuchung – als eine systematische Darstellung der verschiedenen Epochen des Geistes nach dem Muster von Hegels *Phänomenologie des Geistes* aufbaut,²⁰ steht im Mittelpunkt von Benjamins Betrachtungen nicht der Geist in seinem geschichtlichen Werden, sondern die Erfahrung in ihrer Materialität: Auch der *Erzähler*-Aufsatz bewegt sich offensichtlich, wie das erste Exposé zur Passagenarbeit (1935),

18 In einem Brief an Scholem vom 7. Mai 1933 meint Benjamin explizit, seine eigene Rezension eines Romans von Arnold Bennett (unter dem Titel »Am Kamin« am 23. Mai 1933 in der *Frankfurter Zeitung* erschienen) enthalte »eine Romantheorie, die der von Lukács nicht ähnelt« (GB IV, 202).

19 Im Brief an Benjamin vom 6. September 1936 betont Adorno die Eigentümlichkeit dieser Methode, um sie allerdings dezidiert zu verwerfen: »[A]lle die Punkte, in denen ich, bei der prinzipiellsten und konkretesten Übereinstimmung sonst, von Ihnen differiere, ließen sich zusammenstellen unter dem Titel eines *anthropologischen Materialismus*, dem ich die Gefolgschaft nicht leisten kann. Es ist, als sei für Sie das Maß der Konkretion der Leib des Menschen. Der ist aber eine ›Invariante‹ von der Art, daß ich glaube, daß sie das entscheidend Konkrete (das *dialektische* eben und nicht das archaische Bild) verstellt.« (Adorno/Benjamin 1994, 193)

20 In seinem 1962 verfassten, streng selbstkritischen Vorwort zur Neuauflage der *Theorie des Romans* (zwischen Ende 1914 und Anfang 1915 geschrieben, ursprünglich 1916 in der *Zeitschrift für Ästhetik und Kunstwissenschaft* erschienen, 1920 schließlich in Buchform veröffentlicht) bemerkt Lukács – der sich selbst zu jener Zeit als »Hegelianer« (1916, 9) bezeichnet – über die Entstehung seiner Studie: »Es wurde Sitte, aus wenigen, zumeist bloß intuitiv erfaßten Zügen einer Richtung, einer Periode etc. synthetisch allgemeine Begriffe zu bilden, aus denen man dann deduktiv zu den Einzelerscheinungen herabstieg und so eine großzügige Zusammenfassung zu erreichen meinte. Das war auch die Methode der ›Theorie des Romans‹.« (7) Gleichzeitig allerdings muss Lukács anerkennen, dass ihm nicht »jeder Weg zum Aufdecken von interessanten Zusammenhängen prinzipiell versperrt gewesen wäre« (8). Schließlich fasst er die Verdienste dieser Schrift folgendermaßen zusammen: »Meines Wissens ist ›Die Theorie des Romans‹ das erste geisteswissenschaftliche Werk, in dem die Ergebnisse der Hegelschen Philosophie auf ästhetische Probleme konkret angewendet wurden.« (9)

»in der Richtung einer materialistischen Kunsttheorie.«.²¹ Daraus ergibt sich ein zweiter grundlegender Unterschied: Schildert Lukács die auf dem Dualismus von Subjekt und Welt beruhenden metaphysischen Voraussetzungen von Epik, Dramatik, Lyrik und Roman, so richtet sich Benjamins Aufmerksamkeit dagegen auf die gedächtnistheoretischen Bedingungen, die er mit dem poetischen Ausdruck »Muse« bezeichnet.

Besonders auffallend ist schließlich ein dritter Aspekt: Im Unterschied zu Lukács, dessen Romantheorie einem orthodox-dialektischen Schema folgt – obwohl er auf die von ihm auf den letzten Seiten lediglich angedeutete Aufhebung der Romanform nicht eingeht²² –, führt Benjamin mit dem Konzept ›Erzählung‹ ein Drittes ein, das das begriffliche Raster Lukács' sprengt, indem es wie ein dialektischer Überschuss jeden Totalisierungsversuch zum Scheitern verurteilt.²³ Dementsprechend halte ich Honolds aufschlussreiche Aufzählung von drei verschiedenen ›Verwendungsformen‹ des Begriffs ›Erzählen‹ bei Benjamin für ergänzungsbedürftig: Neben einem *kritischen*, einem *historischen* und einem *Natur*-Begriff des Erzählens lässt sich m.E. in Benjamins Schriften zudem ein *phänomenologischer* Begriff ausfindig machen, nach dem das Erzählen *medial* aufgefasst und gedächtnistheoretisch beleuchtet wird, wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden.²⁴

21 So Benjamin in seinem Brief an Horkheimer vom 16. Oktober 1935 (GB V, 179), in dem er die Entstehung des *Kunstwerk*-Aufsatzes ankündigt.

22 Nach Lukács hat Tolstoi eine »Form des Romans mit der stärksten Transzendenz zur Epopöe geschaffen« (1916, 130). Diese von Tolstoi mehr geahnte als gestaltete ›neue Welt‹ werde erst bei Dostojewski zur Wirklichkeit: »Dostojewskij hat keine Romane geschrieben [...]. Er gehört der neuen Welt an.« (137f.)

23 In einem 1978 veröffentlichten Aufsatz hat Irving Wohlfarth die These vertreten, Benjamins Begriff der Erzählung übernehme im wesentlichen die Funktion der Epik bei Lukács: »Indeed, Benjamin proceeds to contrast the novel and the *story* to exactly the same effect that Lukács counterposes to the novel and the *epic*: ›immanence of meaning‹ and a transcendental ›home‹ versus the quest for meaning and ›transcendental homelessness‹ [...] in Lukács's scheme, wisdom [...] and counsel versus ›profound perplexity‹ in Benjamin's« (1978a, 150). Auf Grund des Ausgeführten würde ich Wohlfarths These relativieren: Benjamins anthropologisch-materialistischer Ansatz läuft ja nicht auf eine nach dem wohlbekannten triadischen Schema konstruierte Wiederherstellung einer ursprünglichen Immanenz des Sinnes hinaus. Eine solch naive Vorstellung vom Ursprung hatte er spätestens 1931 im *Kraus*-Aufsatz endgültig verabschiedet (s. o. Kapitel 4.3). Vielmehr gilt, in der Terminologie des *Kunstwerk*-Aufsatzes: In der Epoche der zweiten Technik gibt es kein Zurück zur ersten Natur, es sei denn in der verheerenden Gestalt des Mythos.

24 Wie oben (Kap. 3) gezeigt wurde, zeichnet sich Benjamins eigener phänomenologischer Ansatz dadurch aus, dass er erstens von der Erfahrung, nicht von dem Subjekt ausgeht, zweitens die Erfahrung in ihrem medialen Zusammenhang mit der Sprache – folglich mit der Geschichte – untersucht und drittens sich vom Primat der wissenschaftlichen Erkenntnis verabschiedet.

7.3. Zur Vergegenwärtigung der verschwindenden Kunst der Ferne

Sowohl in *Der Erzähler* als auch im *Kunstwerk*-Aufsatz kommt die für Benjamins Theorie der Erfahrung grundlegende Polarität Nähe-Ferne zu ihrer vollen Entfaltung.²⁵ Im ersten Text bildet sie geradezu Ausgangspunkt und Rahmen der ganzen Untersuchung: Der Erzähler sei »uns etwas bereits Entferntes und weiter noch sich Entfernendes« (GS II, 438), das für uns »langsam in das Archaische« (444) zurücktritt. Dementsprechend ist Benjamins Essay darauf angelegt, »eine neue Schönheit in dem Entschwindenden fühlbar« (442) zu machen – mit anderen Worten: eine Aura²⁶ –, und zwar nicht indem er den Erzähler uns näher bringt, sondern im Gegenteil »den Abstand zu ihm« (438) vergrößert. Erst von »einer gewissen Entfernung« aus wird die entschwindende Figur des Erzählers wirklich sichtbar. Seine Züge »treten an ihm in Erscheinung wie in einem Felsen für den Beschauer, der den rechten Abstand hat und den richtigen Blickwinkel, ein Menschenhaupt oder ein Tierleib erscheinen mag« (439). Diesem Denkbild kommt eine einschneidende wahrnehmungs- und erkenntnistheoretische Bedeutung zu. Nach einer naheliegenden Entsprechung ließen sich das Ferne und das Nahe als räumliche Pendants zum Vergangenen bzw. zum Gegenwärtigen begreifen. Entzieht sich das Vergangene der Wahrnehmung, so kann es hingegen zum Gegenstand eines vergegenwärtigenden Verfahrens werden. Darin besteht Benjamins Unternehmen im *Erzähler*: Er versucht, eine Figur zu vergegenwärtigen, die »uns in [ihrer] lebendigen Wirksamkeit keineswegs durchaus gegenwärtig« (438) ist.

Wie das Felsenbild deutlich zeigt, kann es keine Erfahrung geben, wenn man nicht »den richtigen Abstand« einnimmt. Auf der ästhetischen Ebene der Wahrnehmung zwingen uns unsere Sinne dazu, die Kunst des Zusammenspiels von Nähe und Ferne einzuüben. Was Benjamin in den Schriften zum *Baudelaire*-Buch und in der Passagenarbeit als »Choc« bezeichnet, ist nichts anderes als ein plötzliches Auf-den-Leib-Rücken, das jeden Abstand, damit jeden ästhetischen Spielraum vernichtet. Der unvermittelte Einbruch eines Ereignisses, dem gegenüber ich keinen Abstand nehmen kann, beraubt mich der Möglichkeit der Erfahrung. Distanz ist

²⁵ Über den Stellenwert der Polarität Nähe-Ferne bei Benjamin mit besonderer Rücksicht auf den *Kunstwerk*-Aufsatz vgl. Pinotti 1999.

²⁶ Dass die Aura erst in einer nachträglichen Vergegenwärtigung erscheinen kann, betont auch Josef Fürnkäs, indem er auf die Bedeutung von Benjamins Drogenversuchen hinweist: »Alles Reden und alles Reflektieren über Aura ist [...] bei Benjamin unweigerlich durch unwillkürliche Nachträglichkeit gezeichnet: Thematisierung eines Vergangenen und Vergehenden.« (in: Opitz/Wizisla 2000, 109)

ein wesentlicher Zug der Erfahrbarkeit. Wenn die richtige Distanz fehlt, muss sie nachträglich eingeholt werden, indem das traumatisierende Erlebnis möglicherweise durch ein anstrengendes Training verarbeitet wird, manchmal begleitet von einem Dritten, z.B. einem Psychoanalytiker.²⁷

Was heißt aber ›richtig‹ im Hinblick auf den einzunehmenden Abstand? Es handelt sich keineswegs um ein der Wahrnehmung äußerliches Kriterium, sondern um eine ihr innewohnende Forderung: Weder der Gegenstand noch das wahrnehmende Subjekt entscheidet über die Richtigkeit der Distanz, sondern die Wahrnehmbarkeit als Medium. Das Medium ist der den Abstand modulierende Maßstab der Wahrnehmung. Mit den Worten des *Erzähler*-Aufsatzes: Es ist »eine Erfahrung«, die uns gerade »diesen Abstand und diesen Blickwinkel« (439) vorschreibt.

Nun verkörpert der Erzähler in Benjamins Konstruktion sowohl »die Kunde von der Ferne« als auch die »Kunde aus der Vergangenheit« (440). Die Figur des Erzählers entzieht sich somit der modernen Vorstellung vom Autor. Er erscheint vielmehr als Medium der Überlieferung, denn er »nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung«, um es »wiederum zur Erfahrung derer [zu machen], die seiner Geschichte zuhören« (443). Das heißt aber: Was sich mit dem Erzähler von uns entfernt, ist nichts anderes als die Erfahrung der Ferne.

Mit dem schillernden Begriff ›Erzählen‹ bezieht sich Benjamin auf jenes Medium, in dem Erfahrung, Erinnerung und Tradition miteinander kommunizieren können.²⁸ Im Erzählen wird die Konstruktion der Erfahrung möglich, und zwar durch drei Momente: Selektion des Erzählbaren, sprachliche Verarbeitung des zu Erzählenden und schließlich das Überliefern. Indem das Erzählen das Überlieferbare gestaltet, liefert es jene Anhaltspunkte bzw. jene praktische Weisheit, die dem alltäglichen Leben eine Orientierung gibt. Die überlieferten Erzählungen ermöglichen, die eigenen Erlebnisse in den Zusammenhang der Tradition einzubetten. Damit verliert die Zukunft ihren bedrohlichen Charakter.

Nach diesen Ausführungen über die allgemeine Bedeutung des Erzählens können wir auf jene Passagen des Aufsatzes kommen, die das Thema ›Eingedenken‹ direkt betreffen. Bezeichnend nicht nur für Benjamins

27 »Die Chockrezeption wird durch ein Training in der Reizbewältigung erleichtert, zu der im Notfall sowohl der Traum wie die Erinnerung herangezogen werden können.« (GS I, 614)

28 Nach Honold (2000a, 363) wird der Begriff des Erzählens bei Benjamin »zu einem vielsträngigen Knotenpunkt« innerhalb seiner Theoreme und lässt sich folglich als »eine Kategorie des Zusammenhangs« betrachten. Zudem darf nicht vergessen werden, »daß Benjamins Arbeit am Begriff [des Erzählens, S.M.] begleitet und kontrapunktiert wird durch die Aktivität eines passionierten Erzählers« (ebd., 367), die z.B. in etlichen Rundfunkgeschichten für Kinder einen besonders glücklichen Ausdruck gefunden hat.

eigentümliche ›Theorie des Romans‹, sondern für die letzte Phase seines Schaffens überhaupt ist der von ihm hergestellte Zusammenhang zwischen Epik und Geschichtsschreibung, der um den Begriff der ›Chronik‹ kreist. Mit dem Begriff ›Geschichtsschreibung‹ bezieht sich Benjamin hier nicht auf eine spezialisierte Tätigkeit, sondern auf »das von der Erinnerung Aufgezeichnete« (453). Demgemäß kann er das Epos als die »älteste Form« der Geschichtsschreibung betrachten, d.h. als den »Schoß« (ebd.), aus dem sich später Erzählung und Roman herausgebildet haben.

Besonders hervorzuheben ist Benjamins genealogische Zurückführung des Erzählers auf die Figur des Chronisten. Analog zu diesem fasst der Erzähler den Weltlauf »außerhalb aller eigentlich historischen Kategorien« (452) auf: Seine Geschichten verweisen nämlich auf »die Naturgeschichte« (450) zurück. Daraus ergeben sich folgende Thesen: »Der Chronist ist der Geschichts-Erzähler.« (451). Und: »Im Erzähler hat der Chronist in verwandelter, gleichsam säkularisierter Gestalt sich erhalten.« (452) Im Unterschied zum Historiker, der dazu angehalten ist, »die Vorfälle, mit denen er es zu tun hat, auf die eine oder andere Art zu erklären«, begnügt sich der Chronist damit, »sie als Musterstücke des Weltlaufs herzuzeigen« (451). Wie Benjamins Lieblingsstelle aus Hebels Text *Unverhofftes Wiedersehen* zeigt,²⁹ zeichnet sich das Verfahren des Erzählers dadurch aus, dass er seine Berichte »in die Naturgeschichte« (ebd.) bettet.³⁰

Um diesen grundlegenden Unterschied zwischen Historiker und Chronist zu erhellen, lohnt es sich, folgenden Passus aus einem vermutlich 1929 von Benjamin gehaltenen Vortrag über Johann Peter Hebel zu lesen:

Der Historiker hält sich an ›Weltgeschichte‹, der Chronist an den Weltlauf. Der eine hat es mit dem nach Ursache und Wirkung unabsehbar verknoteten Netz des Geschehens zu tun – und alles was er studierte oder erfuhr, ist in diesem Netz nur ein winziger Knotenpunkt; der andere mit dem kleinen, eng begrenzten Geschehn seiner Stadt oder Landschaft – aber das ist ihm nicht Bruchteil oder Element des Universalen sondern anderes und mehr. Denn der echte Chronist schreibt mit seiner Chronik zugleich dem Weltlauf sein Gleichnis nieder. Es ist

²⁹ Schon in seinem 1926 veröffentlichten Aufsatz *Johann Peter Hebel. Zu seinem 100. Todestage* (GS II, 277–280) würdigt Benjamin Hebel als Chronisten: »Hebel handelt von Planeten, Monden und Kometen nicht als Magister sondern als Chronist.« (277) Die »unvergleichliche Stelle« (279) aus *Unverhofftes Wiedersehen* stellte für Benjamin wohl den Höhepunkt von Hebels Kunst dar, wie seine häufigen Verweise darauf belegen: vgl. GS II, 279; 283; 637; III, 205. Zu Benjamins Schriften über Hebel – von dem er sich bekanntlich »gerufen« (GS II, 1445) fühlte – vgl. Erdmut Wizislas Überblick in *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 493–501).

³⁰ Die Auffassung von Geschichte als ›Naturgeschichte‹ charakterisiert auch das Verfahren der deutschen Barockdramatiker, wie das Trauerspielbuch ausführlich zeigt (s. GS I, 269ff.). Dazu vgl. Willi Bolles Artikel über »Geschichte« in *Benjamins Begriffe* (Opitz/Wizisla 2000, besonders S. 403ff.).

das alte Verhältnis von Mikro- und Makrokosmos, das sich in Stadtgeschichte und Weltlauf spiegelt. (GS II, 637f.)

Die für das Erzählen charakteristische Erklärungsfreiheit wird somit auf die Haltung des Chronisten zurückgeführt, dessen Stellenwert Benjamin nicht zuletzt in der dritten These *Über den Begriff der Geschichte* deutlich macht.³¹ Richtet sich die Arbeit des Historikers auf einen Kausalzusammenhang, in dem jedes Ereignis zu einem »winzige[n] Knotenpunkt« wird, so beschränkt sich der Chronist darauf, die von ihm aufgezeichneten Vorfälle herzuzählen. Dem Historiker erscheint jedes Ereignis gleichsam wie ein aufzuhebendes Mittel zum Zweck der Verwirklichung der Weltgeschichte als sinngebender Totalität. Der Chronist bleibt dagegen einem winzigen, lokalen Geschehen treu. Ihm wird jedes Ereignis sozusagen zu einem Wunder, das nicht erklärt, sondern nur erinnert und weitererzählt werden muss. Anstatt die Bedeutung eines Geschehens auf die Totalität der Weltgeschichte zurückzuführen, beschränkt sich der Chronist darauf, die Ereignisse nüchtern herzuzählen: Im Vordergrund steht somit nicht ihre vermeintliche Bedeutung bzw. ihre diskriminierende Einteilung in bedeutende und belanglose Vorfälle, sondern ihr bloßes Geschehen(-Sein). Dementsprechend werden auch scheinbar nebensächliche, durchaus bescheidene Ereignisse gerettet: Der Chronist – und der Erzähler als sein säkularisierter Nachfolger – leistet damit seinen wesentlichen Beitrag zur »Apokatastasis« (GS II, 458).

7.4. Das Eingedenken als »das Musische« des Romans

Das entscheidende 13. Kapitel des *Erzähler-Essays*, das in aller Ausführlichkeit kommentiert zu werden verdient, fängt mit der Hervorhebung der Rolle des Gedächtnisses für das Erzählen an. Dem Verhältnis zwischen Erzähler und Hörer liege »die Möglichkeit der Wiedergabe« (GS II, 453) zugrunde:

Geschichte erzählen ist ja immer die Kunst, sie weiter zu erzählen, und die verliert sich, wenn die Geschichten nicht mehr behalten werden. (447)

Das heißt aber: Das eigentümliche Erzähler-Hörer-Verhältnis ist immer darauf angelegt, wiederholt zu werden. Ihm ist die Wiederholbarkeit ursprünglich eingeschrieben. Die Qualität des Zuhörens hängt vom Interesse

³¹ »Der Chronist, welcher die Ereignisse hererzählt, ohne große und kleine zu unterscheiden, trägt damit der Wahrheit Rechnung, daß nichts was sich jemals ereignet hat, für die Geschichte verloren zu geben ist.« (GS I, 694)

ab, »das Erzählte zu behalten« (453). Dabei geht es um ein höchst angespanntes und aktives Zuhören, in dem sich der Hörer schon darauf vorbereitet, seinerseits die Rolle des Erzählers zu übernehmen. Mithin könnte das Erzähler-Hörer-Verhältnis als ein mimetisches bezeichnet werden: Beide Pole gehen ineinander über, um in ihrer gegenseitigen Angleichung eine Art Kettenglied der lebendigen Überlieferung zu bilden. Denn Benjamin fasst das Erzählen nicht bloß als eine literarische Gattung unter anderen auf, sondern als eine lebendige Beziehung bzw. als eine Lebensform, deren Erkundung einer anthropologischen Betrachtung bedarf.

Die grundlegende Bedeutung des Gedächtnisses für das Erzählen wird von Benjamin geschichtsphilosophisch beleuchtet, indem er den griechischen Kult der Musen ins Spiel bringt: »Mnemosyne, die Erinnernde, war bei den Griechen die Muse des Epischen.« (453) Das ist insofern keine philologisch einwandfreie Behauptung, als Mnemosyne bekanntlich keine Muse, sondern – als Tochter des Uranos und der Gaia – zu den Titanen gehörte und als die Mutter der neun Musen galt.³² Zudem wurde nicht sie, sondern Kalliope als die Muse der Epik verehrt. Dessen ungeachtet lässt sich die Frage stellen: Was meinen ›Muse‹ und ›das Musische‹ in diesem Zusammenhang? Mit dem Begriff des Musischen greift Benjamin an seine Dissertation zur frühromantischen Kunsttheorie zurück, in der er schrieb: »Der Inbegriff der reinen Inhalte, das Ideal der Kunst, lässt sich [...] als das Musische bezeichnen.« (GS I, 111) Diese reinen Inhalte entsprechen laut Benjamin dem, was Goethe als »Urbilder« bezeichnet.³³ Offensichtlich ist es im *Erzähler*-Aufsatz zu einer beträchtlichen Verschiebung dieses Begriffs gekommen. Denn, wie der Ausdruck »Vermögen« (GS II, 453) unmissverständlich signalisiert, verweist das Musische jeweils nicht auf »die reinen Inhalte«, sondern auf die verschiedenen Bedingungen der Möglichkeit der hier besprochenen epischen Formen: So beruhe die Epik auf der *Erinnerung* (*mémoire* in der französischen Fassung), die Erzählung auf dem *Gedächtnis* (*souvenir*) und der Roman auf dem *Eingedenken*. Dass es sich bei diesem letzten Terminus um ein ganz besonderes Konzept handelt, wird übrigens von der französischen Übersetzung eindeutig hervorgehoben: Benjamin muss nämlich auf ein sehr recherchiertes und ungewöhnliches Wort zurückgreifen: »souvenance«.³⁴

³² Über Mnemosyne vgl. den aufschlussreichen Aufsatz »Aspects mythique de la mémoire et du temps« von Jean-Pierre Vernant (1965).

³³ Vgl. Uwe Steiner 1989, 43–46.

³⁴ Die französische, »unstreitig von Benjamin selbst angefertigte« (GS II, 1289) Übersetzung des *Erzähler*-Aufsatzes – erst 1952 im *Mercure de France* veröffentlicht – ist im Apparatband der GS abgedruckt: GS II, 1290ff. (hier 1301). Über die Eigentümlichkeit des Substantivs ›Eingedenken‹ hat Irving Wohlfarth bemerkt: »*Eingedenken*, though not itself a verb, derives, more directly than *Gedächtnis*, from the verb *gedenken* and con-

In Anlehnung an Salomo Friedlaender³⁵ bezeichnet dann Benjamin im zweiten Absatz die »Geschichtsschreibung« als »die schöpferische Indifferenz der verschiedenen epischen Formen« (453). Wie man einer 1928 veröffentlichten Rezension entnehmen kann, deutete Benjamin diese schöpferische Indifferenz dialektisch als »Bannkreis eines Geschehens, Kraftfeld einer Entladung« (GS III, 138). In seiner Aneignung dieses Konzeptes spielen auch – wenngleich verdeckt – der morphologische Ansatz Goethes einerseits und die Leibniz'sche Monadologie andererseits eine wichtige Rolle. Die fruchtbare Engführung dieser Motive hat ihren exemplarischen Niederschlag in der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch gefunden, in der die »philosophische Geschichte« folgendermaßen charakterisiert wird:

Die philosophische Geschichte als die Wissenschaft vom Ursprung ist 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. Die Darstellung einer Idee kann unter keinen Umständen als geglückt betrachtet werden, solange virtuell der Kreis der in ihr möglichen Extreme nicht abgeschritten ist. (GS I, 227)

Der »Ursprung« als schöpferische Indifferenz erscheint somit als die eigentliche *dynamis* der Geschichte. In ihm liegen keimhaft jene polaren Gegensätze, die sich dann geschichtlich entfalten können. Mit seiner philosophischen Geschichte der epischen Form versucht Benjamin das entschwindende Phänomen »Erzählung« zu retten, und zwar indem er die Idee der Geschichtsschreibung darstellt. Damit erfüllt der *Erzähler*-Aufsatz die wesentlichen Aufgaben der philosophischen Forschung: Rettung der Phänomene durch Darstellung der Ideen.³⁶

Gilt Benjamin die Geschichtsschreibung als Ursprung der epischen Formen, so könnte man die These aufstellen, die Erinnerung ließe sich als Ursprung der Geschichtsschreibung aufweisen. Denn Benjamin definiert Letztere schließlich als »das von der Erinnerung Aufgezeichnete« (453). Gerade in der Erinnerung hätte man die grundlegende schöpferische

notes a correspondingly greater degree of activity – »intensive« memory as recollection, remembrance. Such remembrance is focused, not digressive; the preposition *eingedenk* (>mindful of<) refers to specific acts of memory. *Gedächtnis*, by contrast, is a matter of less active, plural memories; diverse, scattered (*zerstreut*) occurrences occur (*einfallen*) to it. [...] unlike *Eingedenken*, *Gedächtnis* does not dwell on single events but weaves them together.« (1978a, 197)

³⁵ Friedlaender hatte 1918 sein philosophisches Hauptwerk *Schöpferische Indifferenz* veröffentlicht, das Benjamin wohl 1921 gelesen hat (vgl. den Brief an Scholem vom 21. Mai 1921: GB II, 152).

³⁶ Vgl. GS I, 214.

Indifferenz zwischen Geschichte und Natur, in der die Naturgeschichte einerseits und die Weltgeschichte als ihre dialektische Negation andererseits verborgen liegen. Die Erinnerungsspur führt einen inneren Zwiespalt in die Zeit ein: Zutreffend wurde sie von Jacques Derrida als *différance* bezeichnet,³⁷ denn in ihr entspringt dem Werden eine Distanz, die den doppelten Horizont einer Vor- und einer Nachgeschichte erschließt. Geschichte wird von Benjamin nicht als leerer Zeitverlauf verstanden, sondern als Kopräsenz von Vektorpfeilen mannigfaltiger Aktualisierungen, in denen die polaren, auf eine Monade zurückzuführenden Extreme jeweils ihr Potenzial entfalten.

Wie die Kunstwerke haben auch die Formen ein eigenes Leben:³⁸ So schließt das Epos nach Benjamin »kraft einer Art von Indifferenz die Erzählung und den Roman ein« (453). Durch den strategischen Einsatz der schöpferischen Indifferenz gelingt es Benjamin, seine eigene Geschichtsphilosophie des Romans von der hegelianischen Auffassung Lukács' fernzuhalten. In Benjamins Schilderung geht es nicht um eine lineare, auf bestimmter Negation beruhende Ablösung einer alten Form durch eine neue – etwa nach dem Schema: Epos, Erzählung, Roman –, sondern um eine lebendige Konkretion von Potenzialitäten, die nach den jeweiligen, geschichtlich bestimmten Medien zur Entfaltung kommen können.

»Das von der Erinnerung Aufgezeichnete« kann insofern verschiedene Gestalten annehmen, als die Erinnerung – wie die Wahrnehmung – geschichtlich bedingt ist. Diesen einschneidenden Gedanken hat Benjamin im *Kunstwerk*-Aufsatz aufs deutlichste dargelegt:

Die Art und Weise, in der die menschliche Sinneswahrnehmung sich organisiert – das Medium, in dem sie erfolgt – ist nicht nur natürlich sondern auch geschichtlich bedingt. (GS I, 478)

Dementsprechend führt er im *Erzähler*-Aufsatz zwei komplementäre Operationen aus: Einerseits bringt er mit dem Begriff des »Musischen« die gedächtnistheoretischen Bedingungen der epischen Formen ans Licht; andererseits skizziert er eine Mediengeschichte der Erinnerung, deren Programm erst fünfzig Jahre später mit der Konjunktur der Studien über das kulturelle Gedächtnis eingelöst zu werden beginnt.³⁹ So polarisiert sich die *Erinnerung*, d. h. die Muse der Epik, in der mündlichen Überlieferung als *Gedächtnis* – das Musische der Erzählung –, während sie mit der

³⁷ Vgl. den 1968 gehaltenen Vortrag *La différence* (Derrida 1972, 1f.).

³⁸ »[N]ur wenn allem demjenigen, wovon es Geschichte gibt und was nicht allein ihr Schauplatz ist, Leben zuerkannt wird, kommt dessen Begriff zu seinem Recht.« (GS IV, 11).

³⁹ Bahnbrechend waren in dieser Hinsicht Jan Assmanns Bücher (bes. 1992). Für einen Überblick über die mittlerweile unübersehbar gewordene Literatur zum Thema »kulturelles Gedächtnis« vgl. Aleida Assmann 1999a, Oesterle (Hg.) 2005 und Petes 2008.

Erfindung der Buchdruckerkunst die Gestalt des *Eingedenkens* annimmt, das als das Musische des Romans bezeichnet wird.⁴⁰ Der Einsatz dieser terminologischen Unterscheidungen erklärt sich dadurch, dass Benjamin die geschichtliche Bedingtheit der Erinnerung betont.

Aufgrund des bisher Ausgeführten wäre die Annahme berechtigt, Benjamin gehe von einer ursprünglichen Gestalt der Erinnerung aus, die dann verschiedene Figuren annähme, etwa nach dem Modell des Bewusstseins in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Diese Auffassung ist insofern irreführend, da das Wort ›Erinnerung‹ weder auf eine Substanz noch auf ein Subjekt verweist, sondern auf das Ereignis einer Differenz, die erst so etwas wie ›Erfahrung‹ möglich macht: Erinnerung ist bereits Umgestaltung, keineswegs jedoch ein transzendentaler Grund, der auf geheimnisvolle Weise in die empirische Geschichte gefallen wäre!

Nach Benjamin ließe sich das Musische des Romans – das Eingedenken oder *souvenance* – schon »an feierlichen Stellen der homerischen [Epen], wie die Anrufungen der Muse zu deren Beginn es sind«, »erahnen« (454):

Was an diesen Stellen sich ankündigt, ist das verewigende Gedächtnis des Romanciers im Gegensatz zu dem kurzweiligen des Erzählers. Das erste ist dem *einen* Helden geweiht, der *einen* Irrfahrt oder dem *einen* Kampf; das zweite den *vielen* zerstreuten Begebenheiten. Es ist, mit anderen Worten, das *Eingedenken*, das als das Musische des Romans dem Gedächtnis, dem Musischen der Erzählung, zur Seite tritt, nachdem sich mit dem Zerfall des Epos die Einheit ihres Ursprungs in der Erinnerung geschieden hatte. (Ebd.)

Die Fokussierung des Romanciers auf *eine* Figur oder Begebenheit wird hier von Benjamin nachdrücklich hervorgehoben. Dementsprechend wäre die Vermutung naheliegend, das Wort ›Eingedenken‹ solle in diesem Kontext als ›Gedenken des Einen‹ verstanden werden – im Gegensatz zum zerstreuten Gedächtnis des Erzählers.⁴¹ Der Erzähler kann insofern zerstreut und kurzweilig sein, weil er sich immer noch in der »Lebensimmanenz des Sinnes«⁴² bewegt. Dagegen hat sich der Romancier, der gewissermaßen als Paradigma des modernen Menschen gelten kann, auf die Suche nach dem verlorenen Sinn begeben:⁴³ Deswegen gehört die Zeit zur Reihe der

⁴⁰ »Die Ausbreitung des Romans wird erst mit der Erfindung der Buchdruckerkunst möglich.« (GS II, 442)

⁴¹ Diese Deutung lässt sich allerdings nicht mit der Etymologie in Einklang bringen, denn ›eingedenk‹ stammt aus dem mhd. ›ingedenk‹. Das ›in‹ wurde im Laufe der Zeit durch die Form ›ein‹ ersetzt (wie z. B. auch im Falle des Wortes ›Eingeweide‹, mhd. ›ingeweide‹).

⁴² Lukács 1916, 47.

⁴³ So schreibt Lukács: »Die Epopöe gestaltet eine von sich aus geschlossene Lebenstotalität, der Roman sucht gestaltend die verborgene Totalität des Lebens aufzudecken und aufzubauen. [...] So objektiviert sich die formbestimmende Grundgesinnung des Romans als Psychologie der Romanhelden: sie sind Suchende.« (1916, 51)

»konstitutiven Prinzipien« (454) des Romans, wie Lukács, dem Benjamin in diesem Punkt folgt, treffend zeigt:

Die Zeit kann erst dann konstitutiv werden, wenn die Verbundenheit mit der transzendentalen Heimat aufgehört hat. [...] Nur im Roman, dessen Stoff das Suchenmüssen und das Nicht-finden-Können des Wesens ausmacht, ist die Zeit mit der Form mitgesetzt [...]. In der Epopöe ist die Lebensimmanenz des Sinnes so stark, daß die Zeit von ihr aufgehoben wird [...]. Im Roman trennen sich Sinn und Leben und damit das Wesenhafte und Zeitliche; man kann fast sagen: die ganze innere Handlung des Romans ist nichts als ein Kampf gegen die Macht der Zeit.⁴⁴

Daraus leitet Lukács eine weitere These ab, die Benjamin in seine Romantheorie einarbeitet: Für einen Menschen, der auf der Suche nach dem Sinn ist, werden zwei »Zeiterlebnisse« maßgeblich: »die Hoffnung und die Erinnerung«.⁴⁵ Wird der angestrebte Sinn letzten Endes verfehlt und die Hoffnung schmerzvoll verabschiedet, so bleibt dem Romanhelden als einziger Trost der Rückblick auf vergangene Wechselfälle, wie unbedeutend auch immer sie sein mögen, d.h. »ein zusammensehendes Erfassen *post rem*«,⁴⁶ in dem die Zeit vorübergehend suspendiert wird.

Im Unterschied zu Lukács führt Benjamin allerdings die epische Form des Romans nicht auf eine unbestimmte bzw. ungeschichtliche »Erinnerung«, sondern auf die ganz besondere Muse des *Eingedenkens* zurück, die einen spezifischen »Standindex« (GS II, 455) aufweist. Stiftet die Erinnerung »die Kette der Tradition, welche das Geschehene von Geschlecht zu Geschlecht weiterleitet« (453), so entspricht das Eingedenken einem Zeitalter, in dem die Kette der Tradition nicht mehr hält. Demzufolge weiß man keinen Rat mehr,⁴⁷ die Gegenwart wird als rätselhaftes Bruchstück eines verlorenen Ganzen erlebt, wie Lukács feststellt: »[H]art, abgebrochen und isoliert stehen die einzelnen Bruchstücke der Wirklichkeit nebeneinander da.«⁴⁸ Von Cervantes über Flaubert bis hin zu Kafka, von Don Quijote über Emma Bovary zu Josef K. stellt uns der Roman immer wieder vor die Frage des Sinnes bzw. der Sinnlosigkeit der modernen Welt: Eine scheinbar unüberbrückbare Lücke hat sich zwischen Subjekt und Objekt, Sprache und Wirklichkeit, Imagination und materiellen Verhältnissen aufgetan: »Die Ähnlichkeiten und die Zeichen haben ihre alte Eintracht

⁴⁴ Ebd., 108f.

⁴⁵ Ebd., 110.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ »Der ›Sinn des Lebens‹ ist in der Tat die Mitte, um welche sich der Roman bewegt. Die Frage nach ihm ist aber nichts anderes als der eingängliche Ausdruck der Ratlosigkeit, mit der sich sein Leser in eben dieses geschriebene Leben hineingestellt sieht.« (GS II, 455)

⁴⁸ Lukács 1916, 111.

aufgelöst.«⁴⁹ Nicht von ungefähr stößt man schon im *Don Quijote*, »das erste der modernen Werke«,⁵⁰ auf das symptomatische Phänomen der Selbstreflexion: Im zweiten Teil des Romans wird Don Quijote als der berühmte Held erkannt, von dem der erste Teil erzählte.⁵¹ Und was ist Emma Bovarys Leben anderes als der Versuch, dem eigenen Leben den Zauber eines Romans zu verleihen? Diese konstitutive Reflexivität kommt zu ihrem Höhepunkt in der *Recherche*, die mit der endgültigen Entscheidung Marceles, seinen Roman zu schreiben, zu Ende kommt. Somit hat Proust – sofern man ihn mit dem Ich-Erzähler der *Recherche* identifizieren darf – seinen eigenen Werdegang als Romancier zum Hauptgegenstand seines Meisterwerks gemacht.⁵² Noch subtiler und gewissermaßen ›medialer‹ wird die Reflexion in James Joyces *Ulysses*: Jedes Kapitel beschwört mimetisch jeweils eine bestimmte epische Form herauf, so dass dieser Roman tatsächlich als »une sorte de raccourci« (GS I, 1264) der ganzen Geschichte der Weltliteratur erscheint.

Benjamins scharfe Unterscheidung zwischen Erzählung und Roman bzw. zwischen Gedächtnis und Eingedenken liefert also einen wesentlichen Beitrag zur Erhellung seiner Auffassung des Letzteren. Denn dadurch wird zunächst klargemacht, dass auch die Erinnerung eine Geschichte hat. Folglich ist jede gedächtnistheoretische Untersuchung dazu verurteilt, unzulänglich zu bleiben, wird sie nicht durch eine geschichtsphilosophische sowie eine mediengeschichtliche Perspektive ergänzt. Um aber eine angemessene Geschichtsphilosophie der Erinnerung aufzustellen, muss man den paradoxen Umstand bedenken, dass man sich die verschiedenen, zum Teil sich entfernenden, zum Teil schon unwiederbringlich verschwundenen Modi der Erinnerung vergegenwärtigen, d. h. sich daran erinnern muss, wie man erinnerte. Die Erinnerung als Medium der geschichtlichen Erfahrung untersteht ja einem geschichtlichen Wandel, dessen Erkundung mindestens ab 1927 im Mittelpunkt von Benjamins Interessen steht.

Aus dem engen Zusammenhang von Eingedenken und Roman kann zudem der Schluss gezogen werden, in Benjamins Ausführungen über den Roman lassen sich wichtige Hinweise für eine Phänomenologie des Eingedenkens ausfindig machen. So betont Benjamin mit seinem Kommentar zu Flauberts *Education sentimentale* im vierzehnten Kapitel des *Erzähler-*

⁴⁹ Foucault 1966, 79.

⁵⁰ Ebd., 81.

⁵¹ Vgl. ebd., 80.

⁵² Bei Proust begegnet man nach Benjamin einer eigentümlichen Verschmelzung von Erzählung und Roman: »Prousts achtbändiges Werk gibt einen Begriff davon, welcher Anstalten es bedurfte, um der Gegenwart die Figur des Erzählers zu restaurieren.« (GS I, 611)

Essays die Tatsache, dass der Roman im Unterschied zur Erzählung ein präzises und definitives Ende hat:

In der Tat gibt es keine Erzählung, an der die Frage: Wie ging es weiter? ihr Recht verlöre. Der Roman dagegen kann nicht erhoffen, den kleinsten Schritt über jene Grenze hinaus zu tun, an der er den Leser, den Lebenssinn ahnend sich zu vergegenwärtigen, dadurch einlädt, daß er ein ›Finis‹ unter die Seiten schreibt. (GS II, 455)

Erkenntnistheoretisch würde das aber heißen: Bleibt das Gedächtnis als Muse der Erzählung ständig offen und strukturell unabschließbar, so zwingt das Eingedenken dazu, das Geschilderte abzuschließen.⁵³ Dadurch wird Letzteres zu einer Monade, in der die Idee des Lebens zur Darstellung kommt – so jedenfalls in der Terminologie der Vorrede zum Trauerspielbuch. So heißt es schon in den ersten Materialien zur Romantheorie: »Das Eingedenken ist die Muse des prosaischen Dichters« (1282) – und zwar deswegen, weil es eine monadologische Fokussierung der Erinnerung auf ein bestimmtes Leben ermöglicht:

Ein Mann, [...] der mit fünfunddreißig Jahren gestorben ist, wird *dem Eingedenken* an jedem Punkte seines Lebens als ein Mann erscheinen, der mit fünfunddreißig Jahren stirbt. Mit anderen Worten: der Satz, der für das wirkliche Leben keinen Sinn gibt, wird für das erinnerte unanfechtbar. Man kann das Wesen der Romanfigur besser nicht darstellen als es in ihm geschieht. Er sagt, daß sich der ›Sinn‹ von ihrem Leben nur erst von ihrem Tode her erschließt. (456)

Das im Roman *erinnerte* Leben erscheint als abgeschlossen. Warum zieht diese Abgeschlossenheit den Leser mit solcher Intensität an? Ein Grund dafür mag in ihrem Gegensatz zu der von Benjamin beschriebenen Herrschaft der Information liegen. Diese erscheint nämlich als ewige Wiederkehr des sogenannten ›Aktuellen‹: Die neueste Nachricht reiht sich an die letzte an, und dieser endlose Prozess der permanenten Aktualisierung wird als eine schlechte Unendlichkeit erlebt, aus der es anscheinend keinen Ausweg gibt. Im Roman dagegen kommt ein bestimmtes Lebensschicksal zu seinem Abschluss. Darüber hinaus spielt die Ausblendung des Todes in der heutigen Gesellschaft nach Benjamin eine wesentliche Rolle: »[S]terben wird im Verlauf der Neuzeit aus der Merkwelt der Lebenden immer weiter herausgedrängt.« (449) Der Roman bietet dem Leser einen Ersatz für diese Vertuschung des Sterbens.

Demzufolge könnte man das Eingedenken als einen Königsweg zur Kunst des Abschieds interpretieren, als profane Initiation in die »Vergäng-

⁵³ Über die Frage des Abschließens kam es bekanntlich zu einer wichtigen brieflichen Diskussion zwischen Benjamin und Max Horkheimer: vgl. GS V, 589. Näheres s. u. Kapitel 8.3.

nis« (GS II, 204) im Zeitalter der Verkümmerng von Ritual und Kult. Läuft die Information auf die ewige Reproduktion des unabschließbaren Aktuellen zu, so verewigt das Eingedenken ein in sich abgeschlossenes Leben: In ihm drückt sich die Erinnerung nicht als Wiederholung einer aufgezeichneten Spur, sondern als »Finis« (455) bzw. Abschluss aus. Denn erst das ›Abschließen‹ ermöglicht eine angemessene Aufnahme der Vergängnis als messianischem Rhythmus der Natur. Aufgrund des Abschließens verwandelt sich die Wiederholung in die gute Wiederkehr der Differenz, statt in einen mythisch-dämonischen Wiederholungszwang – eine Ausformung der schlechten Unendlichkeit – zu entarten.⁵⁴

Lukács' Einsicht in die wesentliche Funktion der Erinnerung im Roman kommt zu ihrer vollen Entfaltung in Benjamins Behandlung des Eingedenkens, welches sich tatsächlich als »eine schöpferische, den Gegenstand treffende und ihn umwandelnde Erinnerung«⁵⁵ beschreiben lässt. Statt mit Lukács ›schöpferisch‹ zu sagen, könnte man besser von ›offenbarend‹ reden, bedenkt man Benjamins strenge Ablehnung der Georgeschichten Mythisierung des Dichters: Im Eingedenken offenbart sich nachträglich der nie wirklich da gewesene Sinn des Lebens. Mit Benjamins Worten: Der »Sinn« des Lebens der Romanfigur *erschließt sich* »erst von ihrem Tode her« (GS II, 456).

Was sich im Roman als der epischen Form der Moderne mitteilt, ist keineswegs eine neue Weisheit, sondern »die tiefe Ratlosigkeit des Lebenden« (443) vor dem »unheilbare[n] Traditionsbruch und Autoritätsverlust«.⁵⁶ Dieser geschichtliche Epochenwandel lässt das menschliche Erinnerungsvermögen nicht unberührt. So zeugt der moderne Roman von einem Umgang mit der Vergangenheit, der sich weder auf die Erinnerung noch auf das Gedächtnis zurückführen lässt. Für diese besondere Erfahrung hatte Proust die Bezeichnung *mémoire involontaire* eingeführt, die Benjamin in seinem *Proust*-Aufsatz mit dem Ausdruck »unwillkürliche[s] Eingedenken« (GS II, 323) übersetzt.

Der *Erzähler*-Aufsatz bildet somit eine Art Drehscheibe in Benjamins Schriften: Einerseits werden in ihm facettenreiche Motive zusammenge-

⁵⁴ Ich greife hier eine weitreichende Unterscheidung auf, die von Gilles Deleuze in seiner Deutung der ewigen Wiederkehr des Gleichen bei Nietzsche ausgeführt wird: »L'éternel retour, selon Nietzsche, n'est pas du tout une pensée de l'identique, mais une pensée synthétique, pensée de l'absolument différent qui reclame hors de la science un principe nouveau. Ce principe est celui de la reproduction du divers en tant que tel, celui de la répétition de la différence [...]. Et, en effet, nous ne comprenons pas l'éternel retour tant que nous en faisons une conséquence ou une application de l'identité.« (Deleuze 1962, 52f.)

⁵⁵ Lukács 1916, 113.

⁵⁶ Arendt 1968, 87.

fasst, die in den literaturkritischen Arbeiten über Proust, Kraus und Kafka bereits behandelt wurden. Andererseits wirft er hier die fundamentale Frage nach der Verkümmern der Erfahrung auf, mit der sich die Passagen-Konvolute sowie das Baudelaire-Buch ausführlich befassen.

7.5. Eine Poetik des Eingedenkens: *Deutsche Menschen* als Rettung einer verschollenen Lebensform

Wir wissen ja, daß die Vergangenheit kein musealer Kronschatz ist, sondern etwas das immer von Gegenwart betroffen ist.

(Walter Benjamin)

Das Eingedenken lässt sich nicht nur als eine Erfahrung und als eine Idee beschreiben, sondern spielt zugleich eine wichtige Rolle als *Verfahren*, wie wir schon im Hinblick auf die *Berliner Kindheit* gesehen haben. Ein weiteres Beispiel dieser letzteren Funktion liefert eines der wenigen von Benjamin zu Lebzeiten veröffentlichten Bücher: Anfang November 1936 erschien der Band *Deutsche Menschen* unter dem Pseudonym Detlef Holz beim Verlag Vita Nova in Luzern. Ursprünglich einzeln zwischen April 1931 und Mai 1932 in der *Frankfurter Zeitung* abgedruckt, legte Benjamin auf die Zusammenführung dieser sechsundzwanzig Briefe⁵⁷ aus den Jahren 1783–1883 in Buchform großen Wert.⁵⁸

Was im Kontext dieser Studie an *Deutsche Menschen* interessiert, ist nicht der Inhalt der einzelnen brieflichen Dokumente, sondern der Gestus, der in dieser Publikation Ausdruck findet. Benjamin ging es um den Versuch, die vergessene, durch die Nationalsozialisten geradezu verdrängte Lebenshaltung der großen deutschen Humanisten des 19. Jahrhunderts heraufzubeschwören. So eröffnet er die Reihe der Veröffentlichungen in der *Frankfurter Zeitung* am 1. April 1931 mit folgender programmatischer Notiz:

⁵⁷ Im Vorwort zur Sammlung redet Benjamin von »fünfundzwanzig« (GS IV, 151) Briefen, die allerdings sechsundzwanzig werden, zählt man auch den Brief Zelters an Kanzler von Müller (152) dazu, der das Vorwort begleitet. In GS IV (232f.) findet man außerdem als Anhang einen Brief von Friedrich Schlegel an Schleiermacher, den Benjamin am 13. Mai 1931 in der *Frankfurter Zeitung* veröffentlicht hatte, jedoch in das Buch nicht aufnahm. Über Entstehung und Aufnahme von *Deutsche Menschen* berichtet Momme Brodersen in seiner Benjamin-Biographie (1990, 240–247) sowie im *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 443ff.).

⁵⁸ Vor allem lag es Benjamin sehr am Herzen, das Buch auch deutschen Lesern zugänglich zu machen. Sein Briefwechsel mit dem Verleger Rudolf Roessler (1897–1958) sowie mit dem emigrierten deutschen Historiker Karl Thieme (1902–1963) zwischen Juli und September 1936 belegt das ausführlich: vgl. GB V, 329, 343f., 365, 380 (s. auch 402, 417, 442f.).

Wir gedenken im folgenden an dieser Stelle eine Reihe von Briefen bedeutender Deutscher zu veröffentlichen, Briefe, die ohne auf historischen oder sachlichen Zusammenhang untereinander Anspruch zu machen, dennoch *aines* gemein haben. Sie vergegenwärtigen eine Haltung, die als humanistisch im deutschen Sinn zu bezeichnen ist, und die augenblicklich wieder hervorzurufen um so angezeigter erscheint, je einseitiger diejenigen, die heute, oft im Ernst und im vollen Bewußtsein ihrer Verantwortlichkeit, den deutschen Humanismus in Frage stellen, sich an die Werke der Kunst und Literatur halten. In diesen Briefen bekundet sich, welche Kraft, welcher Ausdruck in der Gestaltung *privaten* Lebens jener Epoche des deutschen Humanismus geeignet hat. (GS IV, 954f.)

»Gedenken«, »vergegenwärtigen«, »hervorrufen«: Mit diesen Verben versucht Benjamin die Eigentümlichkeit seines Unternehmens hervorzuheben. Nicht um einen Beitrag zur Geschichte des deutschen Bürgertums handelt es sich, sondern darum, eine Folge von Erinnerungsbildern festzuhalten, die in krassen Gegensatz zur gegenwärtigen Lage auftreten sollten.⁵⁹ »Ohne auf historischen oder sachlichen Zusammenhang untereinander Anspruch zu machen« (ebd.), erheben diese Schriftstücke den Anspruch, in finstere Zeiten einzubrechen, in denen der deutsche Humanismus permanent negiert wird. Schon im Titel schwingt unüberhörbar eine herausfordernde Frage mit: Was haben die heutigen Deutschen mit diesen *deutschen Menschen* zu tun? Mit der Veröffentlichung seiner Sammlung zielte Benjamin darauf, einen vornehmen Aufruf aus der Vergangenheit erklingen zu lassen, dessen Sinn im Motto unverhohlen zum Ausdruck kommt: »Von Ehre ohne Ruhm / Von Größe ohne Glanz / Von Würde ohne Sold« (150).⁶⁰

⁵⁹ Zudem kann man diese Briefsammlung als ein Beispiel von Benjamins eigener Auffassung der Geschichtsschreibung mittels aus dem Zusammenhang gerissener Zitate ansehen. In einem bedeutungsvollen »Memorandum« zu seinem Buch schreibt er: »Die kurzen Kommentare, die den einzelnen Briefen vorangestellt sind, haben nichts mit den schablonenmäßigen Angaben zu schaffen, die man so oft in Anthologien findet. Nichts was von der konkreten physiognomischen Würdigung des einzelnen Schreibers abführt, findet einen Platz. Nichtsdestoweniger stellen sie *eine umfassende deutsche Bildungsgeschichte* des fraglichen Zeitraumes dar.« (GS IV, 950; Hervorhebung S. M.)

⁶⁰ Dass Benjamins Hoffnungen auf eine politische Wirkung in Deutschland vergeblich waren, macht folgende Bemerkung Adornos aus seinem Nachwort zum Briefbuch (1962, 686) klar: »Die damals solche Literatur lasen, waren ohnehin Gegner des Regimes, neue schuf es ihm schwerlich. Benjamin teilte mit uns anderen Emigranten den Irrtum, Geist und List vermöchten etwas auszurichten wider eine Gewalt, die den Geist gar nicht mehr als Selbständiges kennt, sondern nur als Mittel zu ihren Zwecken, und darum keine Konfrontation mit ihm zu fürchten hat. Seine Abschaffung vermag der Geist kaum in sich hineinzunehmen.« Dass allerdings das Buch nicht komplett erfolglos blieb, wird von Momme Brodersen (1990, 244) herausgestellt: »[G]anz vergeblich waren die gewissenhaften Vorkehrungen zur Tarnung doch nicht, wie der anfängliche Verkaufserfolg des Buches belegt. Die ›Deutschen Menschen‹ erschienen in der zweiten Oberhälfte 1936 mit einer Startauflage von 2.000 Exemplaren. Zunächst war seine Verbreitung noch durch das Verbot, das gegen die gesamte Produktion des ›Vita-Nova‹-Verlags ergangen war, behindert. (Erst Anfang 1937 gelang es Roefler, seine Aufhebung zu erwirken.) Danach aber fand

Mag es keinen »sachlichen« Zusammenhang unter diesen Briefen geben, ein Leitfaden wird jedoch von Benjamin selber im zitierten Passus angesprochen: Jedes der gesammelten Schriftstücke gewährt Einblick in den Umgang dieser deutschen Menschen mit ihrem Alltag. Diese raren und sorgfältig ausgesuchten Briefe zeugen von der Art und Weise, wie in »jener Epoche des deutschen Humanismus« das Privatleben *gestaltet* wurde. Daraus ergibt sich die besondere Wirkung dieses Buches auf den Leser: Er wird dazu aufgefordert, sich Fragen über die eigene Lebensform zu stellen bzw. über die manifeste Dürftigkeit des heutigen Privatlebens im Vergleich zu dem in diesen Briefen bezeugten.⁶¹

Keineswegs daran interessiert, zur »Beförderung der allgemeinen Bildung« (945) beizutragen, wollte der »Perlentaucher« Benjamin⁶² der Öffentlichkeit eine Reihe von Texten vorstellen, die »nicht nur dem breiten Publikum sondern auch der Wissenschaft so gut wie unbekannt« und »in keiner Weise der Ausschrotung durch den üblichen Bildungsbetrieb anheimgefallen« (949f.) waren. Geradezu für einen »Trost« hält er die Tatsache, »daß diese Briefe ganz unberührt geblieben sind. Festredner und Jubiläen übersahen sie« (945).

Dementsprechend halte ich dieses Buch für das gelungene Beispiel dessen, was ich als Poetik des Eingedenkens bezeichnen würde: Dabei handelt es sich nicht nur darum, an »eine unterirdische deutsche Tradition«⁶³ zu erinnern, die von der Öffentlichkeit geradezu verdrängt wurde, sondern vor allem um den Versuch, diese Bilder aus der Vergangenheit zu ihrem unvermittelten, destruktiven Einbruch in eine mythisch-starre Gegenwart zu verhelfen. Nicht von ungefähr behauptet Benjamin, er ziele darauf ab, einen Beitrag zur »lebendigen Überlieferung« (944) zu geben.⁶⁴ Im Unterschied zur »Erinnerung«, die letzten Endes darauf hinausläuft, die Vergangenheit mit der Gegenwart zu versöhnen bzw. die Gegenwart in ihrer gegebenen Gestalt zu rechtfertigen, reißt das Eingedenken in seinem

es so rasch Abnahme, dass der ersten Auflage bereits ein Jahr später, als davon lediglich noch 3–400 Stück vorhanden waren, eine zweite in gleicher Höhe nachgeschickt wurde. 1938 kam es dann schließlich doch auf die Verbotsliste.«

⁶¹ Diese Dürftigkeit des Privatlebens hat sich durch den Verlust der Distinktion von öffentlicher und privater Sphäre unheimlich gesteigert, wie Hannah Arendt in *The Human Condition* (dt. *Vita activa*) gezeigt hat (1958, 22ff.).

⁶² Nach Hannah Arendt verfährt Benjamins Denken »dem Perlentaucher gleich, der sich auf den Grund des Meeres begibt, nicht um den Meeresboden auszuschachten und ans Tageslicht zu fördern, sondern um in der Tiefe das Reiche und Seltsame, Perlen und Korallen, herauszubringen und als Fragmente an die Oberfläche des Tages zu retten« (1968, 97).

⁶³ Adorno 1962, 687.

⁶⁴ So heißt es im Text zu einem geplanten Rundfunkvortrag mit dem Titel *Auf der Spur alter Briefe*, wohl zwischen ca. 1932 verfasst: »Diese Publikationen [wollen] weder philologischem Ehrgeiz noch zweifelhaftem Bildungsbedürfnis dienen [...] sondern lebendiger Überlieferung« (GS IV, 944).

spezifischen Bezug auf das Gewesene eine Bresche in der Gegenwart auf, die das Subjekt zu einem praktischen Engagement auffordert. Es fällt nicht schwer, sich die befremdende, geradezu schockartige Wirkung vorzustellen, welche die Entdeckung dieser Briefe bei einem deutschen Leser der 1930er Jahre haben konnte: Ein grellerer Kontrast gegen die damalige Verherrlichung des Ariers und die »Ästhetisierung der Politik« (GS I, 508) lässt sich kaum denken.

Die Rede von einer Poetik des Eingedenkens ist auch insofern gerechtfertigt, als es sich bei *Deutsche Menschen* um das Sammeln von Zitaten bzw. von glänzenden Schriftstücken handelt. In der Passagenarbeit wird das Sammeln als »eine Form des praktischen Erinnerns« charakterisiert.⁶⁵ Als *praktisch* lässt sich das Eingedenken insofern bezeichnen, als es über die Grenzen einer rein kontemplativen Haltung hinausgeht: Als unvermittelter Einbruch eines Bruchstücks aus der Vergangenheit fordert es das Subjekt zu einer Praxis auf, die hauptsächlich in der Aktualisierung der in jenem Bruchstück liegenden Potenzialitäten besteht. Demzufolge stellt *Deutsche Menschen* »die Antwort des Praktikers auf die Aporien der Theorie« (GS II, 469) dar, wie Benjamin im Hinblick auf Fuchs schreibt.

Wie der *Kraus*-Essay zeigt, besteht die Praxis des Zitierens darin, das Wort – in diesem Falle einen bestimmten Brief – aus dem Zusammenhang herauszureißen, um dieses Bruchstück »zurück an seinen Ursprung« (GS II, 363) zu rufen.⁶⁶ Zutreffend hat Peter Szondi diesbezüglich bemerkt:

Im Sinn jener Stelle aus dem Trauerspielbuch, die den Ursprung als ein *dem Werden und Vergehen Entspringendes* begreift, ließe sich [...] sagen, Benjamin habe mit dem Briefband den Ursprung des deutschen Bürgertums aufzeigen wollen, einen Ursprung, der ihm immer noch Zukunft verhieß.⁶⁷

»Den Ursprung des deutschen Bürgertums aufzeigen«: Das heißt für Benjamin keineswegs, den historischen Zusammenhang akribisch zu rekonstruieren, sondern kleine Monaden zu sammeln. Messianisch sprengt er »ein bestimmtes Leben aus der Epoche« (GS I, 703) bzw. einen bestimmten Brief aus dem Lebenswerk. Den Ursprung aufzeigen heißt demnach, »sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt« (ebd., 695). Der Ursprung wird nicht einfach vergegenwärtigt, um zum Gegenstand einer nostalgischen Kontemplation zu werden, sondern bricht in die Gegenwart ein, indem er uns zu einem Sprung über die gegenwärtigen Verhältnisse hinweg auffordert. Zu diesem

⁶⁵ »Sammeln ist eine Form des praktischen Erinnerns und unter den profanen Manifestationen der ›Nähe‹ die bündigste.« (H 1 a, 2; GS V, 271)

⁶⁶ S. o. Kapitel 4.4.

⁶⁷ Szondi 1973, 293f.

Zweck hat Benjamin neben *Deutsche Menschen* zwei weitere Sammlungen über den Ursprung des deutschen Bürgertums geliefert: die zusammen mit Willy Haas herausgegebene Sammlung »aus deutschen Schriften der Vergangenheit« *Vom Weltbürger zum Großbürger* (1932),⁶⁸ sowie eine Auswahl von deutschen Zeugnissen über die Französische Revolution mit dem Titel *Allemands de quatre-vingt-neuf* (1939).⁶⁹ In den »Einleitenden Bemerkungen« zur Sonderausgabe der *Literarischen Welt* vom 6. Mai 1932, in der *Vom Weltbürger zum Großbürger* erscheint, wird der praktisch-politische Charakter dieses Unternehmens nachdrücklich betont:

Da Anthologie zu deutsch heißt: Blütenlese, so ist diese Nummer *keine Anthologie*. Sie führt nicht auf eine Blumenwiese, sondern in einen Rüstsaal – in den geistigen Rüstsaal der kämpfenden bürgerlichen Klasse.

Mit der alten Art, alte Bücher zu lesen – nämlich um Bildungsstoff zu sammeln – ist es unwiderruflich vorbei. Daß es eine neue Art gibt sie aufzuschlagen, haben wir im folgenden zu beweisen versucht.

Die Erfahrung, von der wir hier Zeugnis ablegen, wird jeder Leser mit seinen Lieblingsbüchern selbst gemacht haben: ohne daß das Ganze zerfiele, heben sich aus solchen Büchern Stellen heraus, deren unmittelbarer, persönlicher, politischer, sozialer Lebenswert sich von selbst einprägt. Wenn man näher zusieht, sind das weniger die schönen und erbaulichen als die *verwendbaren* Stellen, – die Stellen, die uns unsere Meinungen und Erfahrungen bestätigen, klären oder in Frage ziehen.

In der skizzenhaften Andeutung eines Kulturbildes des Bürgertums, zu der sich die folgenden Stellen zusammenschließen, wird der Leser wie in einem Vexierbild hinreichend dramatische und lebenswahre Züge der ihn umgebenden Gegenwart verborgen finden. (GS IV, 815f.)

Darauf zielt die Poetik des Eingedenkens: auf eine Sammlung von *verwendbaren* Zitaten, die keineswegs »zur Unterhaltung genossen werden«, sondern »das *historische Gedächtnis*« (819) fördern wollen. Damit wird nicht weniger als »eine neue Art« des Lesens erschlossen, die einen eigentümlichen Umgang mit der Vergangenheit mit sich bringt. Der Akt des Lesens wird nicht mehr nach dem überlieferten Modell des Dechiffrierens mithilfe eines Codes verstanden, vielmehr als Erkundung eines Spannungsfeldes gedacht, dessen Hauptpole ›Destruktion‹ und ›Konstruktion‹ bzw. Montage heißen. Das von Benjamin und Haas aufgeworfene »Kulturbild« erscheint nicht als ein Spiegel, der die Gegenwart zur Definition seines imaginären Selbstbildnisses verhilft, sondern als »Vexierbild«, das den Leser zu einer destruktiven und konstruktiven ›Ent-gegenwärtigung‹ auffordert. Mit diesem Ausdruck will ich auf die schwerwiegende Differenz zwischen Eingedenken und Erinnerung aufmerksam machen.⁷⁰ Denn

⁶⁸ Ursprünglich in *Die literarische Welt* erschienen: GS IV, 815–862.

⁶⁹ Im Juli 1939 auf französisch in der Zeitschrift *Europe* erschienen: GS IV, 863–880.

⁷⁰ Darüber mehr unten, Kapitel 9.

durch das Eingedenken wird sowohl unser Bild der Gegenwart als auch unsere Auffassung von der Vergangenheit in Frage gestellt. Dabei handelt es sich also um keine *Vergegenwärtigung*, sondern um eine Bewegung, die das Subjekt von der gegebenen Gegenwart Abstand nehmen lässt. ›*Ent-gegenwärtigung*‹ bezeichnet die eigentümliche Dynamik, zu der das Eingedenken Anlass gibt.

Auch bei *Deutsche Menschen* findet man sich mit einem »Vexierbild« konfrontiert, dessen Facetten sich erst einer »Doppeleinsicht« (GS I, 226) erschließen. Einerseits zeugen die hier gesammelten Schriftstücke von einer verschollenen Lebenshaltung, andererseits aber lässt sich in ihnen ein indirektes Selbstporträt Benjamins erblicken. So erinnern Georg Forsters Schilderung seines Pariser Exils (April 1793) sowie Georg Büchners rührende Bitte um finanzielle Hilfe (Februar 1835) stark an Benjamins prekären Alltag in den 30er Jahren.⁷¹ Nicht zuletzt in diesem eigenartigen Kurzschluss zwischen Vergangenheit und Gegenwart liegt die Faszination, welche Benjamins *Deutsche Menschen* noch heute ausmacht.

⁷¹ So Georg Foster an seine Frau: »Längst schon suche ich mir anzugewöhnen, au jour la journée zu leben, und nicht mehr mit sanguinischen Hoffnungen schwanger zu gehen; ich finde das philosophisch wahr und mache Progressen darin. Ich glaube auch, wenn man dabei nichts versäumt, was zu unserm Fortkommen und zur Sicherstellung unserer Lage gehört, so ist es das einzige, was uns immer gut gelaunt und unabhängig erhalten kann.« (GS IV, 161)

8. Die Konstellation des Eingedenkens in Benjamins späten Schriften

Im Folgenden werde ich zwei komplementäre Thesen entwickeln, die aus einer eingehenden Lektüre von Benjamins späten Schriften abgeleitet werden. Zunächst werde ich – vor allem auf der Grundlage des zweiten *Baudelaire*-Essays – zeigen, dass nur das Eingedenken für Benjamin das Erwachen aus dem Mythos bzw. aus der Phantasmagorie des 19. Jahrhunderts ermöglicht, indem es im Gegensatz zur ewigen Wiederkehr des Gleichen eine *gute* Wiederholung mit sich bringt. Dann werde ich zum Konvolut N der Passagenarbeit und zu den Geschichtsthesen übergehen, um in ihnen den Versuch einer Rettung des Eingedenkens im Zeitalter seines Verfalls aufzuspüren.

8.1. Die Überblendung der Geschichte durch die ewige Wiederkehr des Gleichen

Die Wiederholung ist es, auf der das
Gesetz des Trauerspiels beruht.

(Walter Benjamin)

Die Erfahrung der Allegorie, die an den Trümmern
festhält, ist eigentlich die der ewigen Vergängnis.

(Walter Benjamin)

In einem Brief an Adorno vom 23. April 1937 schreibt Benjamin, dass die Motive der Passagenarbeit »dergestalt ineinanderspielen, daß die einzelnen Themen in keinem Alternativverhältnis stehen« (GB V, 513). Aus diesem eigentümlichen Ineinander-Spielen von Motiven ergibt sich auch die Schwierigkeit, ein bestimmtes Konzept aus diesem Ganzen herauszugreifen, ohne in eine abstrakte Betrachtungsweise zu geraten. Denn ›Ineinander-Spielen‹ heißt, dass jeder Begriff erst in seinen vielfältigen Beziehungen zu

den anderen sein semantisches Potenzial entfaltet.¹ Mit Benjamins Worten: »Es ist im Wesen meines Buches gelegen, daß jeder seiner Abschnitte von den Grundgedanken der übrigen durchwirkt wird.« (518) Wenn ich im Folgenden Benjamins späte Schriften von der Perspektive des Eingedenkens her lesen werde, so tue ich es in der Überzeugung, dieses Konzept spiele in ihnen sowohl in thematischer als auch in methodologischer Hinsicht eine Schlüsselrolle. Thematisch kann man das Eingedenken als Benjamins Antwort auf die Frage der ewigen Wiederkehr des Gleichen betrachten. Methodologisch steht es im Mittelpunkt jener »kopernikanische[n] Wendung« (GS V, 1006) der Geschichtsschreibung, die im Konvolut N und in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* ausführlich reflektiert wird. Auf die Bedeutung dieser Wendung in der ersten Phase der Passagenarbeit (1927–29) bin ich bereits im 2. Kapitel eingegangen. Nun wende ich mich der zweiten und letzten Phase (1934 bis zu Benjamins Tod) zu.

Im Lauf dieser letzten Phase konzentriert sich Benjamin darauf, die Moderne als die Epoche der ewigen Wiederkehr des Immergleichen *als* des Neuen darzustellen. Bereits in den frühen Entwürfen zur Passagenarbeit wurde die Moderne schlichtweg als »die Zeit der Hölle« bezeichnet, die »gerade in dem, was das Neueste ist, sich nie verändert« (G° 17; 1010).² Die *Neuzeit* ist das Zeitalter des Neuen per definitionem. Das führt allerdings zu einem denkwürdigen Paradoxon: Da alles darauf angelegt ist, immer wieder das Neue zu erzeugen, steht die Moderne unter dem sie konstituierenden, verhängnisvollen Zwang, diese Suche nach dem Neuen bzw. Neuesten zu perpetuieren, also zu wiederholen:

[D]as Immer-Wieder-Neue ist nicht Altes, das bleibt, noch Gewesenes, das wiederkehrt, sondern das von zahllosen Intermittenzen gekreuzte Eine und Selbe. (G°, 19; 1011)³

-
- 1 Demgemäß besteht die größte Herausforderung für Benjamins Leser darin, zu zeigen, »how the various elements of Benjamin's thought interact with and inflect one another«, wie Michael Jennings (1987, 10) zutreffend bemerkt hat.
 - 2 Vgl. auch folgenden Aphorismus aus *Zentralpark*: »Der Begriff des Fortschritts ist in der Idee der Katastrophe zu fundieren. Daß es »so weiter« geht, *ist* die Katastrophe. Sie ist nicht das jeweils Bevorstehende sondern das jeweils Gegebene. Strindbergs Gedanke: die Hölle ist nichts, was uns bevorstünde – sondern *dieses Leben hier*.« (GS I, 683)
 - 3 In Lukács' *Theorie des Romans* stößt man auf einen Tolstoi betreffenden Gedankengang, der eine verblüffende Ähnlichkeit zu Benjamins Ausführungen aufweist: »Die Welt der Konventionen ist eigentlich zeitlos: ein ewig wiederkehrendes und sich wiederholendes Einerlei rollt sich nach sinnesfremden Eigengesetzlichkeiten ab; eine ewige Bewegtheit ohne Richtung, ohne Wachstum, ohne Vergehen. Die Figuren werden ausgetauscht, aber mit ihrem Wechsel ist nichts geschehen, denn eine jede ist gleich wesenlos, an die Stelle einer jeden kann eine beliebige andere eingesetzt werden. Und wann immer man sie wieder verläßt: immer ist es dieselbe bunte Wesenslosigkeit, die man findet oder von der man sich abkehrt.« (1916, 135)

Benjamins Einsichten in das Wesen der Moderne ließen sich mit Reinhart Koselleck folgendermaßen umformulieren: Die Neuzeit ist durch »ein bewußtes Auseintreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont« gekennzeichnet, »deren Differenz zu überbrücken Aufgabe politischen Handelns wird.«⁴ Ist ›Erfahrung‹ nichts anderes als »gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können«,⁵ so besteht dagegen die Erwartung in einer »vergegenwärtigte[n] Zukunft«, die »auf das Noch-Nicht, auf das nicht Erfahrene«⁶ zielt. Benjamins Urgeschichte des 19. Jahrhunderts zeigt aber, wie dieser Primat des Erwartungshorizontes und der Zukunft dialektisch in eine langweilige Wiederkunft des Immergleichen umschlägt:

Das, was ›immer wieder dasselbe‹ ist, ist nicht das Geschehen sondern das Neue an ihm, der Chock, mit dem es betrifft. (Q°, 23; GS V, 1038)

Dieser eigentümliche (Wiederholungs-)Zwang zum Neuen wird als »Traumform des Geschehens« (1023) erfahren, die eine Verstellung der Geschichte mit sich bringt:

Das träumende Kollektiv kennt keine Geschichte. Ihm fließt der Verlauf des Geschehens als immer nämlicher und immer neuester dahin. Die Sensation des Neuesten, Modernsten ist nämlich ebenso Traumform des Geschehens wie die ewige Wiederkehr alles gleichen. (M°, 14; 1023)

Daraus ergibt sich das zentrale Problem der Passagenarbeit: Wie kann man den Bann des Neuesten durchbrechen, um einen Zugang zur Geschichte zu erschließen? Ist es möglich, die »schlechte Heutigkeit« (675) der Mode zu sprengen? Wie erwacht man aus dem Mythos? »Wie ist geschichtlich überhaupt ein Anfang, ein wirklicher, epochaler neuer Anfang denkbar, ein revolutionärer Umschwung, der nicht nur – undialektisch – in der schlechten Negation des Voraufgegangnen bestünde und darum eine bloße Illusion bleiben müßte?«⁷ Und nochmal: »Qu'est-ce que penser l'émancipation, persévérer à penser l'émancipation au regard d'une vision d'enfer, de l'hypothèse de la catastrophe en permanence, de la répétition de la catastrophe?«⁸

Im Folgenden soll näher erläutert werden, warum nicht der Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, sondern nur »die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens« (GS V, 1058) uns zur Befreiung vom Mythos verhelfen kann. Wenn der Einsatz der Passagenarbeit das

⁴ Koselleck 1988, 372.

⁵ Ebd., 354.

⁶ Ebd., 355.

⁷ Heiner Weidmann, in: Opitz/Wizisla 2000, 342.

⁸ Abensour 1986, 226.

Erwachen aus dem Mythos ist, stellt sich aber zunächst die Frage, was unter ›Mythos‹ zu verstehen ist. Bereits Anfang der 1920er Jahre hatte Benjamin einen engen Zusammenhang zwischen Mythos, Schicksal und ewiger Wiederkunft herausgearbeitet. So wird die ewige Wiederkunft des Gleichen im *Wahlverwandtschaften*-Essay als »das Zeichen des Schicksals« (GS I, 137) bestimmt.⁹ Dementsprechend erscheint das Schicksal im Trauerspielbuch als »die wahre Ordnung der ewigen Wiederkunft« (313). In Benjamins Geschichtsphilosophie verweist der Ausdruck ›Mythos‹ nicht auf ein längst überwundenes Zeitalter, sondern auf eine transhistorische Unterwerfung des Menschen unter eine unentrinnbare, schicksalhafte Notwendigkeit.¹⁰ Es handelt sich also nicht um ein bloßes kulturelles Phänomen, sondern um einen Vereinnahmungsapparat¹¹ oder um ein Dispositiv,¹² d.h. um eine Zusammenstellung von diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken, deren Durchsetzung die Verfügbarkeit des Lebenden »im genormten, denaturierten Dasein der zivilisierten Massen« (GS I, 608) ermöglicht. Deshalb konnte Benjamin in *Zur Kritik der Gewalt* (1921) die Macht als das »Prinzip aller mythischen Rechtsetzung« (GS II, 198) und die mythische Gewalt ihrerseits als rechtssetzend, verschuldend-sühnend, drohend und blutig beschreiben. Der Mythos erweist sich demnach als ein komplexes Gefüge, das den Menschen in einen »Schuldzusammenhang« (175) zwingt. In diesem Sinne ist auch der Kapitalismus insofern mit dem Mythos verstrickt, als er die Menschen zu einer permanenten Verschuldung verurteilt, wie Benjamin in der Aufzeichnung *Kapitalismus als Religion* betont:

Der Kapitalismus ist vermutlich der erste Fall eines nicht entschuldigenden, sondern verschuldenden Kultus. [...] Ein ungeheures Schuldbewußtsein das sich nicht zu entschuldigen weiß, greift zum Kultus, um in ihm diese Schuld nicht zu sühnen, sondern universal zu machen, dem Bewußtsein sie einzuhämmern und endlich und vor allem den Gott selbst in diese Schuld einzubegreifen. (GS VI, 100f.)¹³

Wo Schuld herrscht, da steht das Leben im Bann des Mythos. Ein Grundgesetz der mythischen Lebensform ist das Sich-Wiederholen des

⁹ »Denn die ›ewige Wiederkunft alles Gleichen‹, wie es vor dem innerlichst verschiedenen Fühlen starr sich durchsetzt, ist das Zeichen des Schicksals, mag es nun im Leben Vieler sich gleichen oder in dem Einzelner sich wiederholen.« (GS I, 137)

¹⁰ In *Dialektik der Aufklärung* greifen Horkheimer und Adorno auf Benjamins Konstruktion der Moderne zurück, als sie den Umschlag von Aufklärung in Mythos in seinen verschiedenen Ausformungen analysieren (Horkheimer/Adorno 1947).

¹¹ Über den Begriff ›Vereinnahmungsapparat‹ (*appareil de capture*) vgl. Deleuze/Guattari 1980, 528–591.

¹² Dazu vgl. Deleuze 2003 (316–325) und Agamben 2006.

¹³ Über Benjamins rätselhaftes Kapitalismus-Fragment vgl. Baecker (Hg.) 2003.

Immergleichen, wie man sowohl den Passagen-Konvoluten als auch den Schriften über Baudelaire entnehmen kann:

Die ›ewige Wiederkehr‹ ist die *Grundform* des urgeschichtlichen, mythischen Bewußtseins. (Es ist wohl eben darum ein mythisches, weil es nicht reflektiert.) (D 10, 3; GS V, 177)¹⁴

Die Essenz des mythischen Geschehens ist Wiederkehr. Ihm ist als verborgene Figur die Vergeblichkeit einbeschrieben, die einigen Helden der Unterwelt (Tantalus, Sisyphos oder die Danaiden) an der Stirne geschrieben steht. Den Gedanken der ewigen Wiederkunft im neunzehnten Jahrhundert noch einmal denkend, macht Nietzsche die Figur dessen, an dem das mythische Verhängnis sich neu vollzieht. (D 10 a, 4; 178)

Im Gegensatz zu Nietzsche und zu Blanqui, der bereits 1872 – elf Jahre vor *Also sprach Zarathustra* – seine kosmologischen Spekulationen veröffentlicht hatte, bewertet Benjamin die Idee einer ewigen Wiederkunft des Gleichen keineswegs als eine Überwindung des Mythos, sondern als eine letzte, extreme Phantasmagorie:¹⁵

Der Gedanke der ewigen Wiederkehr kam auf als die Bourgeoisie der bevorstehenden Entwicklung der von ihr ins Werk gesetzten Produktionsordnung nicht mehr ins Auge zu blicken wagte. Der Gedanke Zarathustras und der ewigen Wiederkunft und die gestickte Devise des Schlummerkissens ›Nur ein Viertelstündchen‹ gehören zusammen. (D 9, 3; 175)¹⁶

¹⁴ Zudem liest man in den Materialien zur Überarbeitung des *Flaneur*-Kapitels aus dem *Baudelaire*-Essay: »›Ewige Wiederkehr‹ als *Grundform* des urgeschichtlichen, mythischen Bewußtseins.« (GS I, 1174)

¹⁵ Bekanntlich hatte Benjamin Ende 1937 Blanquis *L'Eternité par les astres* entdeckt, wie sein Brief an Horkheimer vom 6. Januar 1938 belegt. In der »Conclusion« des *Exposés Paris, Capitale du XIX^{ème} siècle* (1939) kritisiert er Blanquis Spekulation als eine »dernière fantasmagorie, à caractère cosmique, qui implicitement comprend la critique la plus acerbe de toutes les autres« (GS V, 75). Diese »conception de l'univers« erweise sich als »une vision d'enfer«: »le complément de cette société dont Blanqui vers la fin de sa vie a été obligé de reconnaître le triomphe sur lui-même«. Darüber hinaus stößt man in den Materialien zur Überarbeitung des *Baudelaire*-Essays auf folgende Notiz: »Die Blanquische Theorie als répétition du mythe – ein fundamentales Exempel der Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. In jedem Jahrhundert muß die Menschheit nachsitzen.« (GS I, 1174) Das Bild des Nachsitzens wird auch in den Materialien zu den geschichtsphilosophischen Thesen aufgegriffen: »Die Grundkonzeption des Mythos ist die Welt als Strafe – die Strafe, die sich den Straffälligen erst erzeugt. Die ewige Wiederkehr ist die ins Kosmische projizierte [*sic!*] Strafe des Nachsitzens: die Menschheit hat ihren Text in unzähligen Wiederholungen nachzuschreiben.« (WuN 19, 139) Über Blanquis Bedeutung für Benjamin vgl. Abensour 1986 und Desideri 1995 (119–135).

¹⁶ Damit hängt auch folgende Notiz zusammen: »Die Idee der ewigen Wiederkunft zaubert aus der Misere der Gründerjahre die Phantasmagorie des Glücks hervor.« (D 9, 2; 175) In einer anderen Aufzeichnung ist sogar von einer »Komplizität« von Nietzsches Lehre »mit dem Imperialismus« (D 9, 5; ebd.) die Rede. Für eine an Benjamin orientierte genealogische Studie über den Zusammenhang zwischen Kapitalismus und Phantasmagorie sowie die Entstehung der »ville-marchandise« vgl. Berdet 2013.

Die Polarität Schlaf bzw. Traum vs. Erwachen bildet einen Leitfaden der Passagenarbeit. Eine ihrer ursprünglichen Anregungen lag bekanntlich darin, die surrealistische Entdeckung des im Gewesenen versteckten revolutionären Potenzials geschichtsphilosophisch und politisch zu verwerten, sogar gegen den surrealistischen Kult des Traums.¹⁷ Nun trägt der kapitalistische Warenfetischismus mit seinen vielfältigen Phantasmagorien dazu bei, den Schlaf noch tiefer und fester zu machen:

Der Kapitalismus war eine Naturerscheinung, mit der ein neuer Traumschlaf über Europa kam und in ihm eine Reaktivierung der mythischen Kräfte. (K 1 a, 8; 494)

Wie kann man diese mythischen Kräfte entkräften? Mit einem Wort: durch das Eingedenken. Dabei handelt es sich allerdings um zwei komplementäre, sich gegenseitig ergänzende Bewegungen. Einerseits wird das Eingedenken als Darstellungs- und Schreibweise aufgeboten, auf deren Grundlage sich ein neuer Modus der Geschichtsschreibung experimentell anbahnt. Andererseits aber gilt es, erkenntnistheoretisch im Eingedenken sowohl den Ursprung der Erfahrung als auch das Medium des Messianischen aufzuweisen.

Nicht zuletzt deswegen gilt das Eingedenken als Gegenpol zur Wiederholung, denn es ermöglicht uns, uns von der Vergangenheit zu verabschieden, statt in ihrem Bann zu verbleiben. Als lehrreich erweist sich in dieser Hinsicht der Bezug auf Freud. In seinem kurzen Aufsatz *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1914) definiert er die Wiederholung als »die Übertragung der vergessenen Vergangenheit [...] auf [...] alle [...] Gebiete der gegenwärtigen Situation«. ¹⁸ Folglich heißt Wiederholen, von der Vergangenheit nicht loszulassen bzw. keine Erfahrung mit der Gegenwart machen zu können. In einer Erinnerung, die vom Durcharbeiten begleitet wird, entdeckt Freud dagegen die entgegengesetzte Polarität einer »Versöhnung mit dem Verdrängten«. ¹⁹ Im Eingedenken, so meine These, sind die beiden von Freud unterschiedenen Momente am Werk: sowohl das unverhoffte Auftauchen eines nicht-erlebten Geschehens aus der Vergangenheit als auch seine Aufarbeitung durch Konstruktion, auf die sich

¹⁷ »Abgrenzung der Tendenz dieser Arbeit gegen Aragon: Während Aragon im Traumbereich beharrt, soll hier die Konstellation des Erwachens gefunden werden. [...] Das freilich kann nur geschehen durch die *Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesenen*.« (H^o, 16; GS V, 1014; Hervorhebung S.M.) In dieser eigentümlichen »Erweckung« wird man Blochs Definition von »Eingedenken« leicht erkennen (s.o. Kapitel 2.1).

¹⁸ Freud 1914, 130. Vgl. oben Kap. 2.5.

¹⁹ Ebd., 132.

Benjamin häufig mit dem Bild der ›Konstellation‹ bezieht.²⁰ Erst aufgrund dieses Abschieds vom Vergangenen wird so etwas wie Glück möglich.

8.2. Eingedenken, Erfahrung und Erlebnis in *Über einige Motive bei Baudelaire*

Das Neue und Immergleiche als die Kategorien des historischen Scheins. – Wie steht es mit der Ewigkeit? Die Auflösung des historischen Scheins muß im gleichen Fortgang erfolgen wie die Konstruktion des dialektischen Bildes.

(Walter Benjamin)

Benjamin betrachtete das geplante Buch *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* als eine Art »Miniaturmodell« der Passagenarbeit, in dem »wesentlichste Motive der ›Passagen‹ konvergieren« (GB VI, 64). Im Folgenden werde ich den 1939 in der *Zeitschrift für Sozialforschung* veröffentlichten Aufsatz *Über einige Motive bei Baudelaire* erörtern, der als Überarbeitung des zweiten Kapitels (›Der Flaneur‹) von *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*, dem zweiten Teil des geplanten Buches, entstanden ist.²¹ In diesem Essay erscheint das Eingedenken als der eigentliche Pol, um den sich die im Titel angedeuteten »Motive« gruppieren, indem sie zu einer kritischen Konstellation zusammentreffen. Weit davon entfernt, eine »staunende Darstellung der bloßen Faktizität«²² anzubieten, geht Benjamin hier von einer genauen Herausarbeitung des geschichtsphilosophischen Grundproblems aus: Baudelaire's Gedichte werden als Symptome einer ›transformation dans la structure même de l'expérience humaine‹ (GS I, 1187) gelesen.²³ Dabei wird gerade

²⁰ Vgl. z. B. GS V, 576 u. 595.

²¹ Über die komplizierte Entstehungsgeschichte dieses Essays vgl. GS I, 1064ff. Für weitere Auskünfte s. Schmieder/Werner in Lindner 2006 (567ff.) sowie Uwe Steiner 2004 (163ff.) und Burkhardt Lindners Beitrag in Wismann 1986 (13–32). Eine sorgfältige philologische Rekonstruktion des Baudelaire-Buches aufgrund von Benjamins Plänen hat neulich Agamben unter Mitwirkung von Barbara Chitussi und Clemens-Carl Härle in italienischer Übersetzung herausgegeben: vgl. seine Einleitung in Agamben/Chitussi/Härle 2012 (7–18). Eine von Christoph Gödde und Henri Lonitz geplante deutsche Edition ist als Band 18 der neuen kritischen Gesamtausgabe (*Werke und Nachlaß*) in Vorbereitung.

²² Adornos Formulierung stammt aus seinem Brief an Benjamin vom 10. November 1938 (Adorno/Benjamin 1994, 368). Dass Adornos kritische Vorwürfe gerade die originellsten und fruchtbarsten Aspekte von Benjamins Methode ans Licht bringen, hat u. a. Giorgio Agamben gezeigt, indem er Adornos Verlangen nach einer ›Vermittlung‹ (ebd., 366) als eine Fehllektüre von Marx demaskiert (Agamben 1978, 127f.).

²³ Diese These bildet den gemeinsamen Ausgangspunkt von *Der Erzähler* und *Über einige Motive bei Baudelaire*. Darauf weist Benjamin in einem Brief an Bernard von Brentano vom 26. Oktober 1939 ausdrücklich hin: »J'espère que, par certains [traits], il [der Aufsatz

die Verkümmerng der *mémoire involontaire* reflektiert, denn in ihr sah Baudelaire nach Benjamin jenes sehnsuchtsvoll angestrebte »Idéal«, dessen scheinbar endgültiger Verlust im Zeitalter der permanenten »Chockabwehr« zwangsläufig zum Triumph des *spleen* führt.²⁴ Eine bündige Zusammenfassung dieser These bietet das französische Resümee des Essays:²⁵

[P]lus la conscience sera obligée à parer aux chocs, plus se développera la mémoire volontaire, et plus périlitera la mémoire involontaire. L'expérience éminemment moderne du choc sera la norme de la poésie baudelairienne. (GS I, 1188)

Demnach hätte sich Baudelaire nicht ohne einen gewissen Heroismus dem modernen Leben mit seinen ständigen Schocks ausgesetzt: So inszeniert er sich als Fechter im Gedicht »Le Soleil«, dessen herausragende Bedeutung für die Physiognomik Baudelaires Benjamin an mehreren Stellen betont.²⁶ Die Spannung von »Spleen« und »Idéal«, mit der sich Baudelaires Meisterwerk eröffnet, zieht sich durch das ganze Buch hindurch, ohne dass sie zu einer Lösung kommt. Gerade dieses Verweilen bei den Extremen, das für Baudelaires Haltung so charakteristisch war, stimmt mit der Methode überein, die Benjamin in der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch schildert. Demnach lässt sich die Idee – des barocken Trauerspiels wie des 19. Jahrhunderts – als »Gestaltung des Zusammenhangs, in dem das Einmalig-Extreme mit seinesgleichen steht« umschreiben, ja die Ideen treten »ins Leben erst, wo die Extreme sich um sie versammeln« (GS I, 215).²⁷ So läuft Benjamins Verfahren darauf hinaus, die Idee dadurch zur

Über einige Motive; S.M.] vous rappellera ›le narrateur‹ auquel vous avez été tellement sensible.« (GB VI, 348) S.o. Kap. 7.1.

- 24 »En face du Spleen, l'œuvre baudelairienne évoque l'Idéal. L'Idéal, c'est la mémoire involontaire, initiatrice aux ›correspondances‹. Dépositaire des images d'une vie antérieure, l'Idéal serait le consolateur suprême s'il n'était tenu en échec par la ›beauté moderne‹ qui est essentiellement spleenétique.« (GS I, 1188)
- 25 Dass Benjamin das französische Resümee des Essays (GS I, 1187f.) überprüft und gründlich revidiert hat, geht aus seinem Brief an Gretel Adorno vom 14. Dezember 1939 hervor: »Le résumé français a été, en effet, très insuffisant, au moins au point de vue langage [sic!] et j'ai été content d'avoir pu le refaire.« (GB VI, 368) Vgl. auch GS I, 1185.
- 26 Im Gedicht »Le soleil« erkannte Benjamin »die einzige Stelle der ›Fleurs du mal‹, die ihn [Baudelaire; S.M.] bei der poetischen Arbeit zeigt« (GS I, 616). Zudem heißt es im deutschen Resümee: »Als Subjekt der Chockerfahrung hat Baudelaire sich unter dem Bilde des Fechters selbst porträtiert.« (1186). Mit einem Kommentar zum Bild des Fechters fängt auch der dritte Abschnitt von *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire* an (570f.), in dem der Heros als »das wahre Subjekt der modernité« (577) thematisiert wird. Benjamins Übersetzung von »Le soleil« findet sich in GS IV, 23–25.
- 27 An anderer Stelle heißt es, in den Ideen gelange »nicht das Gleichartige zur Deckung, wohl aber das Extreme zur Synthese« (GS I, 221). In der Erstfassung der Vorrede wird diese These noch stärker formuliert: Was zur Synthese gelangt, sei nicht einfach »das Extreme«, sondern geradezu »das Extremste« (942).

Darstellung zu bringen, dass »der Kreis der in ihr möglichen Extreme« (227) abgeschritten wird.

Dieser Ansatz erweist sich auch im Hinblick auf Baudelaire als fruchtbar: Er habe sich nämlich danach gesehnt, »[z]wischen den Extremen gewiegt zu werden, wie es das Vorrecht der Schiffe ist« (598f.). Nun werden diese entgegengesetzten Pole in Benjamins Lektüre folgendermaßen präzisiert:

Wie ein Schwimmer sich gegen den Strudel behaupten muß, so muß die »moderne Schönheit« bei Baudelaire sich behaupten gegen den Maelstrom des Eingedenkens. Gegen ein unergründliches Weh, das sich in der Ahnung von einem früheren Leben [Satz bricht ab]. (GS I, 1182)

Der »moderne[n] Schönheit« der Metropole als Triumph des schockartigen Erlebnisses setzt sich nicht die Erfahrung als solche entgegen, sondern das, was von ihr »im Zeitalter des Hochkapitalismus« bleibt. Gerade auf die bruchstückhaften Reste dieser auratischen, sich immer schneller entfernenden Erfahrung bezieht sich das Eingedenken. Somit ist es kein Wunder, wenn Benjamin an dieser Stelle Letzteres als einen »Maelstrom« beschreibt. Dabei könnte es sich um eine Anspielung auf Edgar Allan Poes Erzählung *A Descent into the Maelstrom* (1841) handeln, die Baudelaire mit dem Titel *Une descente dans le Maelstrom* ins Französische übersetzt hatte.²⁸ Das Maelstrom-Bild ermöglicht, einen engen Zusammenhang zwischen dem Eingedenken und dem Konzept des Ursprungs herzustellen, der von Benjamin auch als ein Strudel »im Fluß des Werdens« gedacht wird, der »in seine Rhythmik das Entstehungsmaterial hinein[reißt]« (GS I, 226). Tatsächlich ergibt sich aus den gedächtnistheoretischen Ausführungen, denen die ersten vier Kapitel von *Über einige Motive bei Baudelaire* gewidmet sind, dass die Erfahrung nicht mit dem Erlebnis verwechselt werden darf, da sie eben auf einem Nicht-Erlebten beruht. Gerade darin findet die *mémoire involontaire* den Stoff, aus dem ihre intermittierenden Ekstasen bestehen: »Die *mémoire involontaire* ist der Erfahrung zugeordnet, nicht dem Erlebnis.« (1183)²⁹

Aus der zitierten Notiz geht zudem hervor, dass Baudelaires Leben und Dichtungen von der Schwierigkeit Zeugnis ablegen, sich von jener Erfahrung bzw. der »vie antérieure« loszumachen, die im Eingedenken

²⁸ Vgl. Edgar Allan Poe, *Histoires extraordinaires*, traduites par Charles Baudelaire, A. Quantin, Paris, 1884, S. 213ff.

²⁹ Benjamin teilt Bergsons Ansicht, nach der »die Struktur des Gedächtnisses als entscheidend für die philosophische der Erfahrung« (608) zu betrachten sei. Was allerdings Benjamins Ansatz von demjenigen Bergsons unterscheidet, ist der Versuch, »das Gedächtnis geschichtlich zu spezifizieren« (608), bzw. die Erfahrung in ihrer »geschichtliche[n] Determinierung« (ebd.) darzustellen.

gleichzeitig ihren Ursprung und ihr wirbelndes Fortleben findet. Gerade mit einer Anspielung auf das Gedicht »La vie antérieure« bricht die Aufzeichnung ab: Die heroische Bejahung der »Sensation der Moderne« (653) bzw. die *Nähe* einerseits und die sehnsuchtsvolle »Ahnung von einem frühern Leben« (1182) bzw. die *Ferne* andererseits stellen die Extreme dar, deren Polarität das Spannungsfeld von Baudelaires literarischem Schaffen absteckt.³⁰ Dabei muss allerdings berücksichtigt werden, dass erst die moderne Durchsetzung der Schock-Erlebnisse das Eingedenken bzw. die unwillkürliche Erinnerung an die verlorene Erfahrung als »Maelstrom« erscheinen lässt. Was geschehen kann, wenn man in diesen verhängnisvollen Wirbel hineingerät, thematisiert der *Kraus*-Aufsatz: Indem er sich zum »Sachwalter der stummen Natur« (GS II, 1153) profiliert, neigt der »Allmensch« Kraus zur Idealisierung »einer geschichtslosen archaischen Natur in ihrem ungebrochenen Ursein« (1101).³¹ Baudelaires Größe liegt dagegen darin, den Verlust der Aureole ohne Umstände bejaht zu haben: »Baudelaire dringt auf den Zauber der Ferne« (GS I, 650). Und zwar als Allegoriker: Allegorie heißt der Umweg, der ihn davor gerettet hat, vom Wirbel des »Idéal« fortgerissen zu werden. Davon aber später, denn zunächst muss das Eingedenken aufgrund der folgenden Passage näher bestimmt werden:

Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. Die Kulte [im Typoskript stand ursprünglich: »Feste«, vgl. GS I, 1213; S. M.] mit ihrem Zeremonial, ihren Festen, deren bei Proust wohl nirgends gedacht sein dürfte, führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch. Sie provozierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit. Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit. (GS I, 611)

An dieser Stelle arbeitet Benjamin den wesentlichen Einsatz seines späten geschichtsphilosophischen Unternehmens heraus: die Möglichkeit des Eingedenkens als eines besonderen gedächtnistheoretischen Paradigmas zu retten bzw. überlieferbar zu machen. Auf zweierlei Weise grenzt sich das Eingedenken von der Erinnerung ab: Zum einen stellt es die »Verschmelzung« von individueller und kollektiver Vergangenheit dar, zum anderen findet bei ihm die Überwindung des Gegensatzes willkürlich-unwillkürlich statt. Bereits im *Proust*-Aufsatz hatte Benjamin klargemacht, das Eingedenken setze sich über folgende traditionelle Oppositionen hinweg: Erinnerung-Vergessen, Konservierung-Destruktion, Einmaligkeit-

³⁰ Dass es sich bei Baudelaire um eine eigentümliche Schwellenerfahrung handelt, hat neuerdings Andrea Pinotti hervorgehoben (in Pinotti/Somaini 2012, 124).

³¹ Darüber s. o. Kapitel 4.3.

Wiederholung. Mit dem zweiten *Baudelaire*-Essay gewinnt also das Konzept ›Eingedenken‹ schärfere Konturen, die im Folgenden detailliert nachgezeichnet werden sollen.

Das Fest gilt Benjamin als Paradigma jener »Erfahrung im strikten Sinn« (611), die in der Moderne untergegangen ist: Die Festtage »provokierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit« (ebd.).³² Der Festtag stellt eine zyklisch wiederkehrende Unterbrechung des homogenen Zeitflusses bzw. des monotonen Alltags dar. Im kultischen Zeremonial verschmelzen »gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven« (ebd.). Auf dieser Verschmelzung von Individuellem und Kollektivem beruht die Tradition. Und, wie Benjamin im ersten Kapitel schreibt, indem er auf den Erzähler- und den Kunstwerk-Aufsatz zurückgreift, ist die Erfahrung »eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben« (608).

Nun zeichnet sich die Moderne dadurch aus, dass in ihr die homogene Zeit der industriellen Arbeit den Kalender mit seinem intermittierenden, streng geregelten Rhythmus abgelöst hat. Der Kalender führt seit gut zwei Jahrhunderten nur noch ein gespenstisches Fortleben; er wird täglich von den real existierenden Verhältnissen gedemütigt, die ihm widersprechen.³³ Auf eines der Symptome dieses Verfalls macht Benjamin im zehnten Kapitel von *Über einige Motive* aufmerksam:

Der Mann, dem die Erfahrung abhanden kommt, fühlt sich aus dem Kalender herausgesetzt. Der Großstädter macht am Sonntag mit diesem Gefühl Bekanntheit, Baudelaire hat es *avant la lettre* in einem der ›Spleen‹-Gedichte. (643)

In Baudelaire's Ohren klingt der Klang der Glocken keineswegs wie die Verkündigung einer feierlichen Gelegenheit, sondern wie das schreckliche Heulen (»un affreux hurlement«) von umherirrenden und heimatlosen Geistern (»des esprits errants et sans patrie«):³⁴ eine beeindruckende Allegorie für das gespenstische Fortleben der Festtage im Zeitalter des Hochkapitalismus. »Die Geisterwelt ist geschichtslos« (GS I, 314). Mit der Spektralisierung, d.h. dem Gespenstig-Werden des Kalenders verliert der Mensch seine Heimat in der Zeit: Das Eingedenken ist somit dazu verurteilt, dem Spleen zu weichen. Dieser erweist sich als das moderne

³² Über Bedeutung und Erkennbarkeit des Festes vgl. Jesi 1977.

³³ Auf die entscheidende Rolle des Gespenstischen bzw. Geisterhaften in der Moderne hat Derrida 1993 nachdrücklich hingewiesen.

³⁴ Benjamin zitiert die vierte Strophe aus dem 78. Gedicht der *Fleurs du mal*, das den Titel *Spleen* trägt.

Gefühl par excellence bzw. als das Gefühl der Moderne, die ihrerseits als ein sich wiederholendes Trauerspiel erscheint.³⁵

Wie Franz Rosenzweig gezeigt hat, stellt der Kalender so etwas wie eine Vorwegnahme der Erlösung bzw. des ewigen Lebens mitten in der irdischen Zeit dar:

[E]rst durch die Festlegung jenes Punktes, das Fest, wird die Wiederholung, die im Durchlaufen der Kreisbahn geschieht, wahrnehmbar. Nicht der himmlische Kreislauf, sondern die irdische Wiederholung macht diese Zeiten zu Stunden, zu Bürgen der Ewigkeit in der Zeit.³⁶

Der Sinn des Festes ist letzten Endes eschatologisch. Schon im 17. Jahrhundert hatte sich aber mit dem barocken »Ausfall aller Eschatologie« (GS I, 259) die Melancholie als charakteristischer Affekt der Moderne etabliert. Mit der »Vernichtung des historischen Ethos«³⁷ wird den menschlichen Handlungen jeder Wert genommen: »Etwas Neues entstand: eine leere Welt.« (317) So wird der Baudelairesche Spleen bei Benjamin zur Wiederbelebung der Melancholie im 19. Jahrhundert: »Der Terminus von Melanchton *Melencolia illa heroica* bezeichnet Baudelaires *Ingenium am vollkommensten*.« (689)³⁸

Mit der Moderne wird der Mensch »aus dem Kalender herausgesetzt«: Er ist »ein um seiner Erfahrung betrogener Mann« (636), für den »es keinen Trost« (642) geben kann. »Der spleen ist das Gefühl, das der Katastrophe in Permanenz entspricht« (660). Die Ausrichtung auf die Zukunft, die Überlegenheit des Erwartungshorizontes über den Erfahrungsraum und die Durchsetzung des Glaubens an den Fortschritt haben die Tradition dem modernen Menschen abspenstig gemacht. Dieser Epochenwandel hat schwerwiegende Folgen, die Benjamin an Baudelaires Figur und dichterischer Produktion veranschaulicht, u. a. in der Auflösung des Kultischen in die profane Vergegenwärtigung der verlorenen *correspondances* wie auch in der Verbreitung des Andenkens als verdinglichter Ersatz für die

35 »Le concept de Trauerspiel, que Benjamin déduit à partir de la vision de l'histoire qu'il découvre dans les drames baroques du XVII^e siècle, s'applique rigoureusement à la période qu'il étudie pour ses travaux sur les *Passages parisiens*, c'est-à-dire le XIX^e siècle et plus précisément le Second Empire. Comme le XVII^e siècle, cette époque est une période de réaction, de restauration non plus contre-réformatrice mais contre-révolutionnaire, marquée chez les classes dirigeantes par une crainte de la catastrophe que signifie pour elles la révolution.« (Sagnol 1986, 651f.)

36 Rosenzweig 1921, 323.

37 So der Titel eines Abschnitts im Trauerspielbuch (GS I, 267–270), in dem Benjamin die These aufstellt, das deutsche Trauerspiel beruhe auf der »Auflösung historisch-sittlicher Konflikte in die Demonstrationen der Naturgeschichte« (269).

38 In *Zentralpark* wird Baudelaire häufig als Melancholiker charakterisiert: vgl. GS I, 669, 678, 682, 685.

liquidierte Tradition. Auf den erstgenannten Aspekt geht Benjamin im zehnten Kapitel von *Über einige Motive* ausführlich ein:

»Die Zeit«, sagt Proust, »ist bei Baudelaire auf eine befremdende Art zerfällt [*sic!*]; nur wenige Tage tun sich auf; es sind bedeutende. [...] Diese bedeutenden Tage sind Tage der vollendenden Zeit, mit Joubert zu sprechen. Es sind Tage des Eingedenkens. Sie sind von keinem Erlebnis gezeichnet. Sie stehen nicht im Verbande der übrigen, heben sich vielmehr aus der Zeit heraus. Was ihren Inhalt ausmacht, hat Baudelaire im Begriff der *correspondances* festgehalten. [...] Wesentlich ist, daß die *correspondances* einen Begriff der Erfahrung festhalten, der kultische Elemente in sich schließt. (637f.)

In Joseph Jouberts *Pensées* hatte Benjamin eine »großartige Definition« (GS V, 640) der Zeit der Wunscherfüllung gefunden, die er auch im Konvolut O der Passagenarbeit (»Prostitution, Spiel«) zitiert: »Il y a du temps dans l'éternité même; mais ce n'est pas un temps terrestre et mondain ... Il ne détruit rien, il achève.« (GS V, 641) In Benjamins eigener Übersetzung: »Zeit wird auch in der Ewigkeit vorgefunden; aber es ist nicht die irdische Zeit, die weltliche ... Diese Zeit zerstört nicht, sie vollendet nur.« (GS I, 635) Im Eingedenken wird die Zeit als *vollendend* erfahren. Die vollendende Zeit steht im Gegensatz zur mechanischen, homogenen, leeren Zeit der Fabrikarbeit und des Hasardspiels. Merkmale der Zeit im Hochkapitalismus sind nämlich »die Vergeblichkeit, die Leere, das Nicht-vollenden-dürfen« (GS I, 633).³⁹ Als höllisch bezeichnet Benjamin »die Existenz derer [...], die nichts, was sie in Angriff genommen haben, vollenden dürfen« (635). Genau in dieser vergeblichen »Immer-wieder-von-vorn-anfangen« besteht das alltägliche Leben der modernen Menschen, in dem es so gut wie keinen Raum für eine qualitative, nicht bloß quantitative Zeitlichkeit gibt.⁴⁰

Verblüffend ist dabei die Ähnlichkeit von Jouberts Notiz mit Rosenzweigs Auffassung der Ewigkeit als integrale Zeitlichkeit.⁴¹ Im *Stern der Erlösung* findet sich ein denkwürdiges Gegenstück zur modernen Hölle. In seiner Deutung des christlichen Kalenders verwendet Rosenzweig den

³⁹ In seiner *Metaphysik der Jugend* (Ende 1913/Anfang 1914 verfasst, erst postum veröffentlicht) weist Benjamins Beschreibung des Tagebuchs Züge auf, die stark an die Charakteristik des Eingedenkens in *Über einige Motive* erinnern. Denn auch das Tagebuch ermöglicht eine eigentümliche Vollendung: »Dies unergründliche Buch eines nie gelebten Lebens, Buch eines Lebens, in dessen Zeit alles, was wir unzulänglich erlebten, sich zum Vollendeten verwandelt.« (GS II, 97). Darüber vgl. Steizinger 2013, 66ff.

⁴⁰ »Die Zeitrechnung, die ihr Gleichmaß der Dauer überordnet, kann doch nicht darauf verzichten, ungleichartige, ausgezeichnete Fragmente in ihr bestehn zu lassen. Die Anerkennung einer Qualität mit der Messung der Quantität vereint zu haben, war das Werk der Kalender, die mit den Feiertagen die Stellen des Eingedenkens gleichsam aussparen.« (GS I, 643)

⁴¹ S. o. Kapitel 3.5.

Ausdruck »Gedenktage«. ⁴² Zudem stellt er im Hinblick auf das Judentum die These auf, der Sabbat werde im Sinne einer Vollendung der Schöpfung gefeiert:

So wird der siebente Tag als ›Ruhetag‹, als ›Sabbat‹, zur Feier der ›Erinnerung an das Werk des Anfangs‹, genauer an die Vollendung jenes Werks – ›und es waren vollendet der Himmel und die Erde und ihr ganzes Heer‹. ⁴³

Das Vollenden ist die messianische Geste par excellence: ⁴⁴ Nicht von ungefähr sieht Rosenzweig im Sabbat nicht nur die Erinnerung an die Schöpfung und »das erste Zeichen der Offenbarung«, ⁴⁵ sondern vor allem eine »Vorwegnahme der Erlösung«. ⁴⁶ Anders ausgedrückt: Im Sabbat entsprechen sich Schöpfung, Offenbarung und Erlösung. Was gefeiert wird, wäre demnach ihre Einstimmigkeit. In seiner Baudelaire-Lektüre, die in dieser Hinsicht Rosenzweigs Ausführungen stillschweigend voraussetzt, ⁴⁷ behauptet Benjamin, der eigentliche Inhalt der Feste als Tage des Eingedenkens seien die *correspondances*:

Die correspondances sind die Data des Eingedenkens. Sie sind keine historischen, sondern Data der Vorgeschichte. Was die festlichen Tage groß und bedeutsam macht, ist die Begegnung mit einem früheren Leben. (GS I, 639)

Stärker könnte der Unterschied zwischen dem Eingedenken einerseits, dem Gedächtnis und der Erinnerung andererseits nicht dargelegt werden. Offensichtlich haben wir im Eingedenken weder mit Gedächtnis als einem psychologischen Vermögen des Einzelmenschen noch mit Erinnerung als der bloßen Vergegenwärtigung von Erlebnissen zu tun, sondern mit einem Ereignis, das auf das unbewusste Fortleben von einer vorgeschichtlichen Vergangenheit auf einer überindividuellen, ja kollektiven Ebene hinweist.

⁴² Rosenzweig 1921, 410.

⁴³ Ebd., 345.

⁴⁴ Im ersten Satz vom *Theologisch-politischen Fragment* begegnet das Verb ›vollenden‹ sogar zweimal: »Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft.« (GS II, 203) Darauf aufbauend hat Giorgio Agamben einen Begriff der messianischen Zeit konstruiert, nach dem letztere nichts anderes wäre als »die Zeit, die wir benötigen, um die Zeit zu beenden« (›il tempo che il tempo ci mette per finire‹; 2000, 67; dt. 81).

⁴⁵ Rosenzweig 1921, 348.

⁴⁶ Ebd. »Was denn anderes wäre die Erlösung als dies, daß sich Offenbarung und Schöpfung versöhnten! Und was wäre die erste unerläßliche Vorbedingung solcher Versöhnung als die Ruhe des Menschen nach getaner Weltarbeit. [...] Erlösung soll die Ruhe bedeuten, nicht Sammlung zu neuer Arbeit. [...] Das Fest der Schöpfung ist das Fest der Vollendung. Indem wir es feiern, treten wir in der Schöpfung über Schöpfung und Offenbarung hinaus. [...] Der Sabbat ist das Fest der Schöpfung, aber einer Schöpfung, die um der Erlösung willen geschah.« (Ebd., 348f.)

⁴⁷ Über Rosenzweigs Einfluss auf Benjamin im Blick auf die Auffassung von Festen und Gedenktagen vgl. Gibbs 2005.

Im ersten Exposé zur Passagenarbeit (1935) war Benjamin in eine problematische Nähe zu Klages und Jung geraten, indem er den schillernden Begriff ›Kollektivbewusstsein‹ verwendete.⁴⁸ Auch aufgrund von Adornos scharfer Kritik⁴⁹ hat er in der zweiten, französischen Fassung des Exposés auf diesen Begriff verzichtet, und Ende 1936 den Plan ins Auge gefasst, einen kritischen Aufsatz über Jung zu verfassen, um seinen Begriff der dialektischen Bilder von dem der archaischen deutlich abzugrenzen.⁵⁰ In *Über einige Motive* kommt allerdings dem Adjektiv ›kollektiv‹ unbestreitbar eine wichtige Rolle zu. Damit bezeichnet Benjamin kein Subjekt, sondern einen Raum, der sich praktisch auftut, wie das liturgische Handeln im Kult einerseits, das revolutionäre Handeln der kämpfenden Klasse andererseits zeigen.

Das Fest ist eine kollektive Angelegenheit sowie die Erfahrung bzw. das sie fundierende Gedächtnis, in dem – wie bereits zitiert – »gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion« treten« (GS I, 611). Was an Festtagen gefeiert wird, wäre demnach nichts anderes als die wiedergefundenen *correspondances* zwischen Individuum und Gemeinschaft sowie Mensch und Natur und, wenn es um kultische Handlungen geht, auch zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen. Zudem werden die Data des Eingedenkens als »Data der Vorgeschichte« bezeichnet:⁵¹ An den echten Festtagen, nicht an ihren modernen, künstlichen Nachahmungen, ereignet sich das Auftauchen von Bildern aus der kollektiven *mémoire involontaire*:

Es wäre ein Irrtum, die Erfahrung, die in den *correspondances* beschlossen liegt, als planes Gegenstück zu gewissen Experimenten zu denken, die man mit der Synaesthesie (dem Farbenhören oder Tonsehen) in psychologischen Laboratorien angestellt hat. Bei Baudelaire handelt es sich weniger um die bekannten Reaktionen, aus denen die schöngestige oder snobistische Kunstkritik soviel Wesens gemacht hat als um das Medium, in dem solche Reaktionen erfolgen. Dieses Medium ist die Erinnerung und sie war bei ihm von ungewöhnlicher Dichtigkeit. Die korrespondierenden Sinnesdaten korrespondieren in ihr; sie sind

⁴⁸ Vgl. GS V, 46f., 55 und auch 491.

⁴⁹ Vgl. Adornos Briefe an Benjamin vom 5. Dezember 1934 und vom 2. August 1935 (Adorno/Benjamin 1994, 82ff.; 138ff.). U. a. fürchtete Adorno, das Kollektivbewusstsein ließe sich »vom Jungschen [...] nicht abheben [...]. Das Kollektivbewusstsein wurde nur erfunden um von der wahren Objektivität und ihrem Korrelat, nämlich der entfremdeten Subjektivität abzulenken« (ebd., 141f.). Vgl. auch Adorno 1950, 248.

⁵⁰ Darüber vgl. die Herausgeber in: GS V, 1145f.

⁵¹ »In Baudelaires ästhetisch-oppositionellem Totenkult des Eingedenkens sah Benjamin zuerst Vorgeschichtliches ins geschichtliche Bewußtsein des 19. Jahrhunderts einbrechen und sich zu den fundamentalen Paradoxien von ›idéale‹ und ›spleen‹, ›correspondances‹ und ›allégorie‹ kristallisieren. Als diese Schwellenfigur, die den Zugang zum Verdrängten und Vergessenen, zur Vorgeschichte also, offenhält, weist Baudelaire bereits auf die Möglichkeit einer [...] Technik des geschichtlichen Erwachens hin.« (Fürnkäs 1988, 154)

geschwängert mit Erinnerungen, die so dicht heranfluten, daß sie nicht aus diesem Leben sondern aus einer geräumigern wie antérieure herzustammen scheinen. Auf dieses Leben spielen die regards familiers an, mit der solche Erfahrungen den Betroffenen ansehen. (GS V, 464)

Wie bereits an einer entscheidenden Stelle der *Berliner Chronik* wird hier die »Erinnerung« – in *Über einige Motive*: das Eingedenken – als Medium definiert. Erst in diesem Medium werden die *correspondances* möglich, die »nicht aus diesem Leben sondern aus einer geräumigern wie antérieure herzustammen scheinen« (ebd.). Das wesentliche Kennzeichen dieser »wie antérieure« besteht aber darin, dass sie nie erlebt wurde: Im Eingedenken offenbart sich das unerlebte Unvordenkliche.

Ein letzter Aspekt, der zu einer genaueren Bestimmung des Eingedenkens beitragen kann, betrifft das Andenken. Aus den Fragmenten von *Zentralpark* geht hervor, dass das Andenken als eine Art Ersatz für die Verkümmern der Erfahrung angesehen werden kann:

Das Andenken ist das Komplement des ›Erlebnisses‹. In ihm hat die zunehmende Selbstentfremdung des Menschen, der seine Vergangenheit als tote Habe inventarisiert, sich niedergeschlagen. Die Allegorie hat im neunzehnten Jahrhundert die Umwelt geräumt, um sich in der Innenwelt anzusiedeln. Die Reliquie kommt von der Leiche, das Andenken von der abgestorbenen Erfahrung her, welche sich, euphemistisch, Erlebnis nennt. (GS I, 681)

Obwohl dieser Gedanke von Benjamin nicht weiter ausgearbeitet wird, bietet diese Notiz einen guten Ausgangspunkt, um die Frage nach der Aktualisierung bzw. der Rettung des Eingedenkens im Zeitalter, in dem das Erlebnis vorherrscht, zu stellen. Komplementär zum Letzteren ist nämlich die Sehnsucht nach der verlorenen Erfahrung, die heutzutage – das hat Benjamin scharfsinnig vorausgesehen – zu den am meisten begehrten und kommerzialisierten Waren gehört. »Das Andenken ist die säkularisierte Reliquie« (ebd.) heißt es wiederum in *Zentralpark*. Stellt die Reliquie einen verdinglichten Umgang mit dem Heiligen dar, d.h. eine Art »phantasmagorische Form« dieses Verhältnisses, so erscheint das Andenken als ein Erinnerungsfetisch, mit dem die Leere einer entfremdeten Existenz verschleiert wird.⁵² Demzufolge wäre das Andenken nichts anderes als das Symptom des traumatischen Absterbens der Erfahrung.

Im Unterschied zu Baudelaire allerdings versucht Benjamin, über die Resignation hinauszugehen, um in der Passagenarbeit den waghalsigen Versuch zu unternehmen, das Eingedenken zu *retten*.

⁵² Zu Recht hat Irving Wohlfarth (1978a, 201) darüber bemerkt: »Spleen breeds a false, alienated type of memory, *Andenken* (›memory‹, ›memento‹), wholly different from *Eingedenken*. It assembles souvenirs of its own past.«

8.3. Geschichtsschreibung als eine »Form des Eingedenkens«

Nur unser momentan-zufälliges Wissen macht etwas abgeschlossen und unabänderlich Notwendiges aus dem Vergangenen. Aber der kleinste Wechsel dieses Wissens, den jeder Zufall herbeiführen kann, wirft neue Lichter auf dies ›Unabänderliche‹, – und in der neuen Beleuchtung hat alles seinen Sinn gewechselt; alles ist anders geworden.
(Georg Lukács)

Benjamins zeitgeschichtliche Diagnose in *Über einige Motive bei Baudelaire* lässt sich folgendermaßen zusammenfassen: Im Zeitalter des Hochkapitalismus ist »das Chockerlebnis zur Norm« (GS I, 614) und der »Verfall der Aura« (648) zu einer alltäglichen Erscheinung geworden. Der Passant in der Menge, der ungelernete Industriearbeiter und der Spieler veranschaulichen paradigmatisch ein reflektorisches Verhalten, das »gegen Erfahrung abgedichtet« (632) ist.⁵³ Da aber Erfahrung auf der *mémoire involontaire* sowie das Abhalten von Festtagen auf der Verschmelzung von individueller und kollektiver Vergangenheit, d.h. auf dem Eingedenken, beruht, heißt der »Zusammenbruch« (638) der Erfahrung, dass es auch mit dem Eingedenken vorbei ist. Was bleibt, kann man mit Baudelaire als »Spleen« oder auch »Goût du néant« bezeichnen:

Das idéal spendet die Kraft des Eingedenkens; der spleen bietet den Schwarm der Sekunden dagegen auf. (641)

Mit trostloser Nüchternheit stellt Benjamin in seiner Baudelaire-Lektüre fest, das Eingedenken sei für uns zu einem sich Entfernenden bzw. Vergangenen geworden. Gerade deswegen hat es aber Anspruch darauf, *gerettet* zu werden. Bekanntlich heißt Rettung in Benjamins Terminologie alles andere als antiquarische Aufbewahrung oder mahnende Errichtung

53 Häufig verwendet Benjamin das Verb ›abdichten‹, um die Lage des modernen Menschen zu charakterisieren: Absicht der Presse sei beispielsweise, »die Ereignisse gegen den Bereich abzudichten, in dem sie die Erfahrung des Lesers betreffen könnten. [...] Die Abdichtung der Information gegen die Erfahrung hängt weiter daran, daß die erstere nicht in die ›Tradition‹ eingeht« (610f.); der »Handgriff des Arbeiters an der Maschine« sei »gegen den ihm vorausgegangenen ebenso abgedichtet [...], wie ein coup der Hasardpartie gegen den jeweils letzten« (633); »Der ungelernete Arbeiter ist der durch die Dressur der Maschine am tiefsten Entwürdigte. Seine Arbeit ist gegen Erfahrung abgedichtet« (632); Bergsons *durée* sei »gegen die geschichtliche (wie auch gegen eine vorgeschichtliche) Ordnung abgedichtet« (643).

von Monumenten.⁵⁴ Sie verfährt weder konservativ noch apologetisch.⁵⁵ Vielmehr beinhaltet die rettende Praxis ein »destruktive[s] Moment« (GS II, 478) als ihre effektivste Instanz.⁵⁶ ›Gerettet‹ ist keineswegs Synonym für ›überliefert‹, denn gerade darauf läuft Benjamins Ansatz hinaus, die Überlieferung als Verstellung oder Neutralisierung des revolutionären Potenzials des Tradierten aufzudecken.

Die Rettung des Eingedenkens vollzieht sich auf zwei Ebenen: Zum einen aktualisiert Benjamin – wie bereits in seinen Kindheitserinnerungen – das Eingedenken in der Passagenarbeit als *Methode* nach dem Motto: »Historie im strengen Sinn ist [...] ein Bild aus dem unwillkürlichen Eingedenken« (GS I, 1243; WuN 19, 129).⁵⁷ Zum anderen thematisiert er das Eingedenken als verkannten Kern des jüdischen Messianismus in *Über den Begriff der Geschichte*. Was den ersten Punkt angeht, kommt folgender Notiz aus Konvolut N eine grundlegende Bedeutung zu:

[D]ie Geschichte [ist] nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens [...]. Was die Wissenschaft ›festgestellt‹ hat, kann das Eingedenken modifizieren. Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen [*sic!*] und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen. Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu

54 Ich setze hier Nietzsches Darstellung der *antiquarischen* und der *monumentalen* Historie in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1874) voraus, die zweifellos zu den Lektüren gehört, die Benjamins Geschichtsbild am nachhaltigsten geprägt haben.

55 In seinem Brief an Horkheimer vom 16. April 1938 äußert Benjamin die Absicht, eine Einleitung zum geplanten Baudelaire-Buch zu verfassen, in der »die methodische Beziehung der Arbeit zum dialektischen Materialismus in Gestalt einer Konfrontation der ›Rettung‹ mit der landläufigen ›Apologie‹« (GB VI, 65) dargelegt werden sollte.

56 Für eine breit gefächerte Schilderung der Bedeutung von ›Rettung‹ bei Benjamin vgl. den Artikel von Heinrich Kaulen in *Benjamins Begriffe* (Opitz/Wizisla, 619ff.).

57 Da die neue, von Gérard Raulet 2010 als 19. Band von Benjamins *Werke und Nachlaß* besorgte, kritische Edition von *Über den Begriff der Geschichte* neue Maßstäbe für die Benjamin-Forschung setzt und u. a. auch die von Benjamin gestrichenen Stellen genau wiedergibt, werde ich im Folgenden sowohl auf die GS als auch auf diese Edition hinweisen, um dem Leser einen besseren Überblick darzubieten. Dabei werde ich mich jedoch auf die traditionelle Nummerierung beziehen, für die sich die Herausgeber der GS auf Grund von Typoskript T¹ (bei Raulet: T²) entschieden haben. Die verschiedenen Fassungen werden von Raulet (WuN 19, 210ff.) detailliert beschrieben (vgl. auch die hilfreiche Tabelle zur Konkordanz der Fassungen, S. 240f.). In seiner Darstellung der verschiedenen Fassungen bezeichnet Raulet im übrigen die Entscheidung der Herausgeber der GS für T² (in ihrer Zählung T¹) als »durchaus legitim [...], selbst wenn nicht angenommen werden kann, daß der Entstehungsprozeß der Thesen mit T² endgültig abgeschlossen worden ist. Problematisch ist jedoch der ›Anhang‹ [...] mit den zwei zusätzlichen, mit ›A‹ und ›B‹ bezeichneten Thesen, die in dieser Form und in dieser Reihenfolge nur in T zu finden sind.« (WuN 19, 214) Für den Zusammenhang meiner Lektüre der Geschichtsthesen ist es allerdings nicht nötig, auf die Entstehungsgeschichte sowie die Überlieferung des Textes mit seinen insgesamt fünf Varianten einzugehen. Ich möchte schließlich an Gianfranco Bonola und Michele Ranchetti erinnern, die 1997 eine vorbildliche italienische Edition der Geschichtsthesen herausgegeben haben.

begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen. (GS V, 589)

Damit greift Benjamin einen zentralen Gedanken auf, den er in seinem Essay über Eduard Fuchs (1937) eingeführt hatte und der von Max Horkheimer in dessen Brief vom 16. März 1937 als äußerst fragwürdig beurteilt wurde: »Das Werk der Vergangenheit« – hieß es im *Fuchs*-Aufsatz – »ist [für den historischen Materialismus, S.M.] nicht abgeschlossen.« (GS II, 477) Damit wollte Benjamin eine Vorstellung von Kultur verwerfen, nach der die kulturellen Gebilde als unabhängig »wenn nicht von dem Produktionsprozeß, in dem sie entstanden, so doch von dem, in welchem sie überdauern, betrachtet werden« (ebd.). Auf diese These geht Horkheimer im genannten Brief ein, um die Vorstellung der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit als »idealistisch« und theologisch zurückzuweisen: »Das vergangene Unrecht«, schreibt er an einer Stelle, die Benjamin in Konvolut N exzerpiert und kommentiert, »ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen ... Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das jüngste Gericht glauben ...« (GS V, 589).⁵⁸

Kaum drei Jahre vor diesem Brief hatte Horkheimer jedoch in einem Artikel mit dem Titel *Zu Bergsons Metaphysik der Zeit* (1934) differenziertere Akzente gesetzt:⁵⁹

Was den Menschen, die untergegangen sind, geschehen ist, heilt keine Zukunft mehr. Sie werden niemals aufgerufen, um in der Ewigkeit beglückt zu werden. Natur und Gesellschaft haben ihr Werk an ihnen getan, und die Vorstellung des Jüngsten Gerichts, in welche die unendliche Sehnsucht von Bedrückten und Sterbenden eingegangen ist, bildet nur einen Überrest des primitiven Denkens, das die nichtige Rolle des Menschen in der Naturgeschichte verkennt und das Universum vermenschlicht. Inmitten dieser unermeßlichen Gleichgültigkeit kann allein das menschliche Bewußtsein die Stätte sein, bei der erduldetes Unrecht aufgehoben ist, die einzige Instanz, die sich nicht damit zufriedengibt. Die allmächtige Güte, welche die Leiden in der Ewigkeit tilgen sollte, ist von Anfang an bloß die Projektion menschlicher Teilnahme in das stumpfe Weltall gewe-

58 Ich habe Benjamins Exzerpt mit den darin vorkommenden Leerzeichen wiedergegeben. Vollständig lautet die Passage aus Horkheimers Brief folgendermaßen: »Das vergangene Unrecht ist geschehen und abgeschlossen. Die Erschlagenen sind wirklich erschlagen. Letzten Endes ist Ihre Aussage theologisch. Nimmt man die Unabgeschlossenheit ganz ernst, so muß man an das jüngste Gericht glauben. Dafür ist mein Denken jedoch zu materialistisch versucht. Vielleicht besteht in Beziehung auf die Unabgeschlossenheit ein Unterschied zwischen dem Positiven und Negativen, so daß das Unrecht, der Schrecken, die Schmerzen der Vergangenheit irreparabel sind. Die geübte Gerechtigkeit, die Freuden, die Werke verhalten sich anders zur Zeit, denn ihr positiver Charakter wird durch die Vergänglichkeit weitgehend negiert. Dies gilt zunächst im individuellen Dasein, in welchem nicht das Glück, sondern das Unglück durch den Tod besiegelt wird. Das Gute und das Schlechte verhalten sich nicht in gleicher Weise zur Zeit.« (GB V, 495)

59 Benjamin zitiert einen Passus aus diesem Artikel in *Über einige Motive bei Baudelaire*: GS I, 643.

sen. Kunst und Religion, in denen dieser Traum Ausdruck gefunden hat, sind ebenso sehr unmittelbare Zeugnisse dieser Unzufriedenheit, wie sie andererseits an vielen Stellen der Geschichte zu reinen Mitteln der Beherrschung geworden sind. Jetzt, wo das Vertrauen auf das Ewige zerfallen muß, bildet die Historie das einzige Gehör, das die gegenwärtige und selbst vergängliche Menschheit den Anklagen der vergangenen noch schenken kann. Selbst wenn dieser Appell nicht zur Produktivkraft für eine bessere Gesellschaft werden könnte, stellte auch die Funktion der Erinnerung allein schon den Beruf des Geschichtsschreibers über den der Metaphysik.⁶⁰

Nach Horkheimer kann somit »erduldetes Unrecht« doch »aufgehoben« werden, und zwar im menschlichen Bewusstsein. Der Arbeit des Historikers kann eine ähnliche Qualität zuerkannt werden, sofern sie an dieser Stelle auf die »Funktion der Erinnerung« zurückgeführt wird.⁶¹ Mit einem ähnlichen Gestus fasst Benjamin die Geschichte als »eine Form des Eingedenkens« auf. Wo aber liegt dann die Divergenz zwischen den beiden Briefpartnern? Im Grunde genommen darin, dass Horkheimer seinen materialistischen Ansatz von jeglichem theologischen Einschlag frei halten will, während Benjamin der Meinung ist, der historische Materialismus komme ohne Theologie nicht aus, wie die erste Geschichtsthese mit dem berühmten Bild des buckligen Zwergs klarmacht.⁶² Geht man wie Horkheimer – und später Jürgen Habermas – von einem als Dogma gesetzten Gegensatz zwischen Materialismus und Theologie aus, dann verkennt man die Originalität von Benjamins Arbeitsweise, die sich im Spannungsfeld zwischen diesen zwei Polen souverän bewegt.⁶³

⁶⁰ Horkheimer 1934, 341.

⁶¹ Die enge Verbindung von Geschichtsschreibung und Erinnerung sowie die aktive Rolle der Letzteren werden von Horkheimer gegen Bergson folgendermaßen betont: »Der Aberglaube, dass alles, was vergangen ist, auch ohne die bewusst geleitete Tätigkeit der Erinnerung in der Gegenwart existiere und in die Zukunft ›vorgestossen‹ werde, eben weil der reale Wechsel unteilbar sei, unterschlägt nicht bloss die Rolle des Historikers bei dem Kampf um neue Lebensformen der Gesellschaft, sondern auch seinen Auftrag, das Entschundene im Gedächtnis zu bewahren. ›La mémoire n'a ... pas besoin d'explication. Ou plutôt, il n'y a pas de faculté spéciale dont le rôle soit de retenir du passé pour le verser dans le présent. Le passé se conserve de lui-même, automatiquement‹ [Zitat aus Bergsons *La Pensée et le Mouvant*, S.M.]. Die Ausübung dieser besonderen von Bergson geleugneten Fähigkeit ist das Geschäft des Historikers.« (Ebd., 340)

⁶² Einen Überblick über die grundlegenden theologischen Motive, die sich durch Benjamins Schriften hindurchziehen, bietet Andreas Pangritz' Artikel »Theologie« in *Benjamins Begriffe* (Opitz/Wizisla 2000, 774ff.). Nach Stéphane Mosès ist Benjamins Denken von einem theologischen Paradigma charakterisiert, das im Unterschied zum ästhetischen sowie zum politischen das stabilste wäre, »puisque, de manière tout d'abord manifeste, puis sous une forme plus ou moins cachée, il est resté présent tout au long de son évolution« (1992, 143). Über die Rolle von theologischen Denkfiguren bei Benjamin vgl. u. a. Helmut Pfothenhauers Artikel in Bulthaup 1975 (254ff.), Scholem 1983, Wohlfarth 1986b, Alter 1991, Desideri 1995 (139ff.), Agamben 2000, Jacobson 2003, Weigel 2008, Khatib 2013.

⁶³ Für eine prägnante Kritik von Habermas' These, Benjamin habe »seine Intention, Aufklärung und Mystik zu vereinigen, nicht eingelöst, weil der Theologe in ihm sich nicht

Die eingangs zitierte Notiz aus Konvolut N der Passagenarbeit lässt sich somit als Fortschreibung des *Theologisch-politischen Fragments* lesen. Wie der Messias dort »alles historische Geschehen« (GS II, 203) vollendet, so kann das Eingedenken als grundlegender Akt einer messianischen Geschichtsschreibung »das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenem und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenem machen« (GS V, 589). Warum aber wird hier das Glück mit dem Unabgeschlossenem, das Leid dagegen mit dem Abgeschlossenem gleichgesetzt? Der Rückgriff auf Prousts *mémoire involontaire* ermöglicht, diesen merkwürdigen Zusammenhang zu erhellen.

Wie meine Analyse der frühen Passagenentwürfe gezeigt hat,⁶⁴ besteht »die dialektische, kopernikanische Wendung des Eingedenkens« (491) darin, das Gewesene keineswegs als festzustellendes Faktum wissenschaftlich darzustellen, vielmehr es mit einem entschieden politischen Zugriff »zum Einfall des erwachten Bewußtseins« (ebd.) umschlagen zu lassen. Nun gehört zu den eigentümlichen Merkmalen der *mémoire involontaire* ihr Bezug auf das Nicht-Erlebte, wie Benjamin nachdrücklich betont: »Bestandteil der *mémoire involontaire* kann nur werden, was nicht mit Bewußtsein erlebt worden ist.« (GS I, 1183) Zugleich schöpft Proust gerade aus der *mémoire involontaire* die Möglichkeit jenes elegischen Glücks, in dem sich »die Verzückerung des Einmaligen, Neuen, noch Ungelebten mit jener Seligkeit des Nocheinmal, des Wiederhabens, des Gelebten« (GS VI, 523) verschränkt. Oder, in anderen Worten: Die Möglichkeit des Glücks liegt darin, im unwillkürlichen Eingedenken das Nicht-Erlebte in seiner Potenzialität zu aktualisieren, d. h. zum Abschluss zu bringen oder zu vollenden.

Viel problematischer erscheint das Gegenstück zum eben geschilderten Verfahren: Wie kann »das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenem« umgewandelt werden? In diesem Umschlag zeigt sich noch stärker die Wirkung der surrealistischen »Abwechslung des historischen Blicks aufs Gewesene gegen den politischen« (GS II, 300). Während der positivistische Historiker »das vergangene Unrecht« feststellt und kausal zu erklären versucht, indem er es auf einen bestimmten Kontext zurückführt, macht der historische Materialist in jenem Unrecht einen Appell zum Aufstand gegen die Sieger vernehmbar. Nicht von ungefähr fragt Benjamin in seiner scheinbar ausweichenden Antwort auf Horkheimers Einwand nach dem Sinn folgender »merkwürdige[n] Sprachfigur [...]: einen Krieg, einen Prozeß *verlieren*«:

dazu verstehen konnte, die messianische Theorie der Erfahrung für den Historischen Materialismus dienstbar zu machen« (Habermas 1972, 364f.), vgl. Weigel 1997, 213ff.

⁶⁴ S. o. Kapitel 2.5.

Der Krieg, der Prozeß sind ja doch nicht der Einsatz sondern der Akt der Entscheidung über denselben. Ich habe mir das zuletzt so zurechtgelegt: wer den Krieg, den Prozeß verliert, für den ist das in dieser Auseinandersetzung umfaßte Geschehen wirklich abgeschlossen und somit *seiner Praxis* verloren; für den Partner, der gewonnen hat, ist das nicht der Fall. Der Sieg trägt seine Früchte ganz anders als die Niederlage die Folgen einheimst. Das führt auf das genaue Gegenteil des Ibsenschen Wortes: ›Glück wird aus Verlust geboren, / Ewig ist nur, was verloren«. (GB V, 486f.)

Wie Benjamins Proust-Lektüre zeigt, wird tatsächlich Glück nicht aus Verlust, sondern aus dem unvermittelten Einbruch eines nie gesehenen Bildes in die gegenwärtigen Verhältnisse geboren. Die einzige Hoffnung, die trotz der ständigen Niederlagen für die Verlierer bzw. Unterdrückten bestehen kann, liegt im Eingedenken, dem das vergangene Unrecht nicht als bloßes Faktum, sondern als Antrieb zum revolutionären Handeln erscheint. So heißt es in einer Aufzeichnung zu den Geschichtsthesen:

Wir beanspruchen von den Nachgeborenen nicht Dank für unsere Siege sondern das Eingedenken unserer Niederlagen. Das ist Trost: der Trost den es ja einzig für die geben kann, welche keine Hoffnung auf Trost mehr haben. (GS I, 1240; WuN 19, 113)

Ein paradigmatisches Beispiel solchen Eingedenkens, in dem das Abgeschlossene in ein Unabgeschlossenes verwandelt wird, findet sich in Benjamins Heraufbeschwörung von Blanqui, dessen Name an prominenten Stellen seiner letzten Schriften begegnet. In der revolutionären Aufladung, die dieser Name sowohl am Ende von *Das Paris des Second Empire bei Baudelaire*⁶⁵ als auch in der zwölften Geschichtsthese⁶⁶ erfährt, wird das von Blanqui erduldet Leid zu einer treibenden Kraft für »die kämpfende, unterdrückte Klasse«, deren Hass und Opferwillen »sich an dem Bild der geknechteten Vorfahren, nicht am Ideal der befreiten Enkel« (GS I, 700) nähren können. Kein vergangenes Ereignis gilt dem historischen Materialisten als abgeschlossen, da es immer ein »Noch-nicht-bewußtes-Wissen vom Gewesenen [gibt], dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat« (GS V, 491).

Im Hinblick auf die These der Unabgeschlossenheit der Vergangenheit konstatiert Benjamin: »Das ist Theologie« (GS V, 589). Vergewenwärtigen wir uns aber, wie die bereits zitierte Stelle fortfährt:

⁶⁵ »Blanquis Tat ist die Schwester von Baudelaires Traum gewesen. Beide sind ineinander verschlungen. Es sind die ineinander verschlungenen Hände auf einem Stein, unter dem Napoleon III. die Hoffnungen der Junikämpfer begraben hatte.« (GS I, 604)

⁶⁶ »Im Lauf von drei Jahrzehnten gelang es ihr [der Sozialdemokratie, S.M.], den Namen eines Blanqui fast auszulöschen, dessen Erzklang das vorige Jahrhundert erschüttert hat.« (GS I, 700)

[A]ber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen. (ebd.)

Mit dieser denkwürdigen Wendung fasst Benjamin sein eigentümliches Verhältnis zur Theologie zusammen: Nicht um eine »Säkularisierung der Theologie um ihrer Rettung willen« ging es ihm, wie Adorno behauptet,⁶⁷ vielmehr um ihre »radikale[], schutzlose[] Profanisierung«, wie derselbe an anderer Stelle zutreffend beobachtet.⁶⁸ Die Theologie wird von Benjamin weder aufbewahrt noch gerettet. Dagegen werden bei ihm theologische Motive, angefangen mit dem Messianismus, *verwendet*, um eigentümliche, schwer zu fassende Aspekte der Erfahrung zu beleuchten. Denn »[e]ine Philosophie, die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem *Kaffeesatz* einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein« – wie Benjamin einmal Scholem gegenüber gesagt hat.⁶⁹ Profanierend ist Benjamins Umgang mit theologischen Konzepten insofern, als er sie für seine Theorie der Erfahrung dienlich macht. Der Rückgriff auf theologische Figuren ermöglicht jene Entgrenzung der philosophischen Begrifflichkeit, auf die es Benjamin bereits in seiner frühen Schrift zum *Programm der kommenden Philosophie* ankam.⁷⁰

Läuft die Säkularisierungstheorie in verschiedenen Ausformungen auf ein Übertragungsparadigma hinaus, nach dem theologische Denkfiguren häufig unbeachtet in weltlichen Bereichen, z.B. in der Rechtswissenschaft,⁷¹ wirksam werden, so versucht Benjamin, vor allem in seinen späten Schriften, den umgekehrten Weg zu gehen: Die rein profanen Tätigkeiten der Geschichtsschreibung und des Klassenkampfes weisen eine messianische Struktur auf. »Das ist Theologie« (GS V, 589), allerdings nicht im Sinne einer theologischen Verklärung bzw. Mystifikation der realen Verhältnisse: Auf gar keinen Fall dürfen wir die Geschichte »in unmittelbar theologischen Begriffen [...] schreiben« (ebd.). Zugleich

⁶⁷ Adorno 1955, 573.

⁶⁸ »Sein Essayismus ist die Behandlung profaner Texte, als wären es heilige. Keineswegs hat er an theologische Relikte sich geklammert oder, wie die religiösen Sozialisten, die Profanität auf einen transzendenten Sinn bezogen. Vielmehr erwartete er einzig von der radikalen, schutzlosen Profanisierung die Chance fürs theologische Erbe, das in jener sich verschwendet« (Adorno 1950, 245). Zur Frage der Säkularisierung bei Benjamin vgl. Uwe Steiner 1992 und Weigel 2008 (27ff.). Zur Profanierung als Denkfigur vgl. Agamben 2005 (83ff.).

⁶⁹ Scholem 1975, 77.

⁷⁰ Vgl. GS II, 164.

⁷¹ Um das berühmteste Beispiel der Säkularisierungstheorie zu zitieren: »Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe« (Schmitt 1922, 43). Im Unterschied zu Schmitt hat Jan Assmann (2000b) versucht, jene archaischen Prozesse der Theologisierung und der Sakralisierung zu rekonstruieren, die in seiner genealogischen Rekonstruktion der modernen Säkularisierung vorhergehen.

aber ist es ebenso unerlaubt, die Messianität des Eingedenkens zu verleugnen: Denn in ihm »machen wir eine *Erfahrung*, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen« (ebd.; Hervorheb. S.M.). Auf einen solchen messianischen Charakter der Erfahrung weist auch das *Theologisch-politische Fragment* mit einer verblüffenden Formel nachdrücklich hin: »Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis« (GS II, 204). Diesen Satz paraphrasierend lässt sich im Hinblick auf die Passagenarbeit die These aufstellen: Das Eingedenken ist messianisch, indem es die Vergangenheit erlöst, bzw. »die ungeheuren Kräfte der Geschichte freimacht, die im ›Es war einmal‹ der klassischen Historie gebunden liegen« (GS V, 578). Damit kommen wir zum Kern der Thesen *Über den Begriff der Geschichte*.

8.4. Das Eingedenken als messianische Schwelle in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*

Je weiter der Geist in die Vergangenheit zurückgeht, desto mehr wächst die Masse dessen, was überhaupt noch nicht Geschichte geworden ist.
(Walter Benjamin)

In den gerechten Handlungen wird das Messianische unmittelbar aufgerichtet.
(Gershom Scholem)

Den Ausgangspunkt meiner Lektüre der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* bildet Irving Wohlfarths Bonmot, dieser wohl berühmteste aller Texte Benjamins stelle »the *Eingedenken* of *Eingedenken*« dar.⁷² In einer zeitgeschichtlich sowie biographisch verzweifelten Lage, in der die Zukunft als äußerste Bedrohung am Horizont erscheint,⁷³ gelingt Benjamin sein letzter dialektischer Kunstgriff: Die mögliche Rettung lässt sich *jetzt*, im gegenwärtigen Moment ergreifen, in dem alles verloren und vergeblich scheint, und zwar im Augenblick des Eingedenkens. Von dieser immer wieder verfehlten, ja permanent verleugneten Möglichkeit eines erlösenden Eingedenkens zeugt Benjamin, indem er den Versuch unternimmt, sie überlieferbar zu machen. Wenn sich die Geschichtsthesen, wie bereits

⁷² Wohlfarth 1978a, 198.

⁷³ Davon legt besonders der Briefwechsel Zeugnis ab. So liest man z. B. in Benjamins Brief an Scholem vom 11. Januar 1940: »Jede Zeile, die wir heute können erscheinen lassen, ist – so ungewiß die Zukunft, der wir sie überantworten – ein Sieg, der den Mächten der Finsternis abgerungen« (GB VI, 379).

Deutsche Menschen, als eine Arche beschreiben lassen,⁷⁴ dann bewahren sie in ihrem innersten Gemach die Idee des Eingedenkens. So haben schon ein paar Generationen von Lesern, denen der Ausnahmezustand endgültig zur Norm wurde, von diesem »auf nachdenklichen Spaziergängen eingesammelten Strauß flüsternder Gräser«⁷⁵ einen Schock erhalten, der sie plötzlich vor die Aufforderung zum Eingedenken gestellt hat.⁷⁶

Zwar begegnet der Ausdruck »Eingedenken« in *Über den Begriff der Geschichte* nur an zwei Stellen: in der fünfzehnten These (GS I, 701) und im Anhang B (704). Jedoch greift jede These Motive auf, die von der Erfahrung des Eingedenkens nicht zu trennen sind: So zum Beispiel das Glück als Erlösung (2. These), die Zitierbarkeit der Vergangenheit (3. und 14. These), das unwillkürlich vorbeihuschende Bild (5. und 6. These), die Überlieferung als diskontinuierliches Ereignis gegen das historistische Verfahren der Einfühlung (7. und 17. These), die Kritik der Vorstellung einer homogenen und leeren Zeit (13., 14. und 18. These), die monadologische Struktur des geschichtlichen Gegenstandes (17. These), die Idee der Gegenwart als Konstellation bzw. als Jetzt der Erkennbarkeit (16. und 18. These, Anhang A) usw.⁷⁷

In meiner Lektüre werde ich mich ausschließlich auf die Stellen aus den Thesen sowie auf die damit zusammenhängenden Aufzeichnungen konzentrieren, an denen das Eingedenken explizit begegnet, um von dieser Perspektive aus diesen Komplex von Gedanken zu beleuchten. Folgende lapidare Notiz kann uns als Ausgangspunkt dienen: »Das Eingedenken als der Strohalm« (GS I, 1244; WuN 19, 133). An anderer Stelle kommt ein verwandter Gedanke zum Ausdruck: »Die kleinste Garantie, der Strohalm, nach dem der Ertrinkende greift« (GS I, 1243; WuN 19, 131). Dabei handelt es sich bekanntlich um eine Redewendung, die im Grimm-Wörterbuch so zusammengefasst wird: »strohalm als vermeintliche rettung für den ertrinkenden; gleichnishaft für eine geringe

⁷⁴ Vgl. Schollem 1975, 252.

⁷⁵ So bezeichnet Benjamin die Thesen in seinem Brief an Gretel Adorno von Ende April/Anfang Mai 1940 (GB VI, 435ff.).

⁷⁶ Dabei denke ich nicht so sehr an jene Forscher, die dieser Schrift eine Reihe von längst ausufernden Interpretationen gewidmet haben, sondern vor allem an jene anonymen Leser, für die – wie ich immer wieder erfahren haben – diese wenigen Seiten zu einer Art Talisman geworden sind, der sie lange begleitet hat. Eine Geschichte des untergründigen, fast magischen Einflusses der Geschichtsthesen bleibt zu schreiben.

⁷⁷ Für wesentliche Auskünfte über die Entstehungsgeschichte der Geschichtsthesen verweise ich auf Jeanne Marie Gagnebins Artikel in *Benjamin-Handbuch* (Lindner 2006, 284ff.) sowie auf Uwe Steiner 2004 (174–184). Für ausführliche Kommentare und Deutungen vgl. u. a. Tiedemann 1965 (128ff.), Bulthaup 1975, Konersmann 1991, Mosès 1992 (201ff.), Françoise Proust 1994, Desideri 1995, Weigel 1997 (52ff.), Löwy 2001, Taubes 2006 (67ff.), Gandler 2008.

oder trügerische hoffnung«. ⁷⁸ Mit den angegebenen Notizen, die auch als Anspielungen auf die Ausweglosigkeit seiner Lage gelesen werden können, ⁷⁹ macht Benjamin klar, was ihm als die einzige mögliche Rettung erscheint: Das Eingedenken macht den allerletzten Akt im Augenblick des Ertrinkens aus. Dieser Akt ist im übrigen charakteristisch für Sterbende. Auf den »Bilderablauf bei Sterbenden« (GS I, 1183) hat Henri Bergson mehrmals hingewiesen. Dabei wird die Vergangenheit mit einer überwältigenden Intensität unversehens wieder gegenwärtig: »[A]ussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent«, bemerkt Bergson. ⁸⁰ Das Strohalm-Bild gibt somit Auskunft über den kaum zu überschätzenden Stellenwert des Eingedenkens für Benjamin. Allerdings handelt es sich bei ihm darum, die unwillkürliche Erinnerung der Sterbenden zu entgrenzen. Sie wird nämlich theologisch und geschichtsphilosophisch aufgewertet. Das lässt sich an der fünfzehnten These genau beobachten:

Das Bewußtsein, das Kontinuum der Geschichte aufzusprengen, ist den revolutionären Klassen im Augenblick ihrer Aktion eigentümlich. Die Große Revolution führte einen neuen Kalender ein. Der Tag, mit dem ein Kalender einsetzt, fungiert als ein historischer Zeitraffer [in der französischen Fassung: *une sorte de raccourci historique*, S.M.]. Und es ist im Grunde genommen derselbe Tag, der in Gestalt der Feiertage, die Tage des Eingedenkens [*jours de souvenance*, S.M.] sind, immer wiederkehrt. Die Kalender zählen die Zeit also nicht wie Uhren. Sie sind Monumente eines Geschichtsbewußtseins, von dem es in Europa seit hundert Jahren nicht mehr die leisesten Spuren zu geben scheint. Noch in der Juli-Revolution hatte sich ein Zwischenfall zugetragen, in dem dieses Bewußtsein zu seinem Recht gelangte. Als der Abend des ersten Kampftages gekommen war, ergab es sich, daß an mehreren Stellen von Paris unabhängig von einander und

⁷⁸ Schlagwort »Strohalm«, <http://woerterbuchnetz.de/DWB/> (am 7. Juni 2013 abgerufen).

⁷⁹ Auf ein ähnliches Bild stößt man in seinem Brief an Scholem vom 17. April 1931: »Gut, ich erreiche ein Extrem. Ein Schiffbrüchiger, der auf einem Wrack treibt, gefährdet sich noch mehr, indem er auf die Spitze des Mastbaums klettert, der schon zermürbt ist. Aber er hat die Chance, von dort zu seiner Rettung ein Signal zu geben.« (GB IV, 26)

⁸⁰ Der vollständige Passus aus Bergsons *La pensée et le mouvant* lautet wie folgt: »Il arrive, dans des cas exceptionnels, que l'attention renonce tout à coup à l'intérêt qu'elle prenait à la vie: aussitôt, comme par enchantement, le passé redevient présent. Chez des personnes qui voient surgir devant elles, à l'improviste, la menace d'une mort soudaine, chez l'alpiniste qui glisse au fond d'un précipice, chez des noyés et chez des pendus, il semble qu'une conversion brusque de l'attention puisse se produire, – quelque chose comme un changement d'orientation de la conscience qui, jusqu'alors tournée vers l'avenir et absorbée par les nécessités de l'action, subitement s'en désintéresse. Cela suffit pour que mille et mille détails »oubliés« soient remémorés, pour que l'histoire entière de la personne se déroule devant elle en mouvant panorama« (1959, 1387). In *Matière et mémoire* hatte sich Bergson kürzer gefasst: »Le sujet, revenu à la vie, déclare avoir vu défiler devant lui, en peu de temps, tous les événements oubliés de son histoire, avec leur plus infimes circonstances et dans l'ordre même où ils s'étaient produits.« (1896, 172) Benjamin deutet dieses Phänomen im Stück »Das bucklicht Männlein« aus der *Berliner Kindheit* (GS IV, 304) sowie in den Passagen-Konvoluten (GS V, 1007) an.

gleichzeitig nach den Turmuhrn geschossen wurde. Ein Augenzeuge, der seine Divination vielleicht dem Reim zu verdanken hat, schrieb damals:

Qui le croirait! on dit qu'irrités contre l'heure,
De nouveaux Josués, au pied de chaque tour,
Tiraient sur les cadrans pour arrêter le jour. (GS I, 701f.)⁸¹

Hier wird ein Gedankengang wiederholt, dem wir bereits im zehnten Kapitel von *Über einige Motive bei Baudelaire* begegnet sind: Die Festtage, hieß es dort, »sind Tage des Eingedenkens« (637); die Aufgabe der Kalender bestehe darin, »[d]ie Anerkennung einer Qualität mit der Messung der Quantität« zu vereinen, bzw. mit den Feiertagen »die Stellen des Eingedenkens gleichsam aus[zu]sparen« (642f.). Die fünfzehnte These führt diese grundlegende Einsicht allerdings viel weiter, und zwar im Sinne einer ausgesprochen politischen Aufwertung, die als ein paradigmatisches Beispiel von Benjamins profanierendem Verfahren angesehen werden kann. Es geht hier um die eigentümliche Zeiterfahrung, die sich im Augenblick der revolutionären Aktion erschließt.⁸² Dem Fest im Bereich des Kul-tischen entspricht die revolutionäre Praxis in der Ordnung des Profanen: In der dialektischen Spannung zwischen diesen zwei Referenzen entfaltet sich Benjamins Argumentation.⁸³ Die Bedeutung eines politisch umwälzenden Ereignisses wird erst nachträglich bewusst. Deshalb kann man in Liturgie und Kalender – wie Rosenzweig ausführlich belegt⁸⁴ – so etwas wie einen materiellen Niederschlag des Eingedenkens erkennen.⁸⁵ In dem wunderbaren »Zwischenfall« der Schüsse auf die Turmuhrn findet jene Unterbrechung des homogenen und leeren Zeitkontinuums statt, die erst in der »Tradition der Unterdrückten« (GS I, 697) gebührend gewürdigt

⁸¹ In GS I, 1250 findet man eine leicht abweichende Fassung derselben These. Für die französische Fassung der Geschichtsthesen vgl. GS I, 1260ff. sowie WuN 19, 59ff.

⁸² In seiner Darstellung der Differenz zwischen Revolution und Revolte bemerkt Furio Jesi: »Ogni rivolta si può [...] descrivere come una sospensione del tempo storico. [...] L'istante della rivolta determina la fulminea autorealizzazione e oggettivazione di sé quale parte di una collettività. [...] La rivolta era coincisa con l'apparizione subitanea e brevissima di un tempo di qualità inconsueta, in cui tutto ciò che avveniva, con estrema rapidità, sembrava avvenire per sempre.« (1972, 43f., 46) Vgl. auch Jesi 2000 (18ff.) sowie Agamben 1978 (93–111).

⁸³ Es handelt sich also um einen denkwürdigen Fall jener »Dialektik der Säkularisierung«, die nach Sigrid Weigel das Charakteristikum von Benjamins Umgang mit theologischen und religiösen Figuren ausmacht. Denn die von ihm herausgearbeiteten Denkbilder seien »nicht auf eine Nivellierung oder Versöhnung von Schöpfung und Geschichte aus [...], sondern [reflektierten] die doppelte Bezugnahme auf profane und religiöse Vorstellungen [...]: Doppelreferenz anstelle von Zweideutigkeit« (Weigel 2008, 56).

⁸⁴ Im dritten Teil von *Der Stern der Erlösung* (1922, 343ff.).

⁸⁵ Daran anschließend kann beobachtet werden, dass die weltlichen Kalender den Anspruch erheben können, die religiösen zu ersetzen, wie es in Frankreich nach der Großen Revolution geschehen ist: vgl. Benjamins Exzerpt aus Paul Lafargue in Konvolut g (»die Börse, Wirtschaftsgeschichte«), GS V, 941.

werden kann.⁸⁶ Wie zutreffend bemerkt wurde: »l'actualité de l'événement dialectiquement fixé dans la mémoire est supérieure à celle du moment où il se produisit réellement.«⁸⁷ Mit anderen Worten: Im Eingedenken erfährt man nicht bloß eine Vergegenwärtigung dessen, was sich ereignet hat, sondern erschließt man sich einen Zugang zu einem noch uneingelösten Potenzial, das einen die gegenwärtigen Verhältnisse sprengenden Überschuss an Sinn darstellt.

Zudem ist der Pariser Zwischenfall nicht nur eine lehrreiche Anekdote,⁸⁸ sondern eine Allegorie für die Haltung des historischen Materialisten in seinem Kampf gegen den Historismus: Das geschichtsschreibende Subjekt wird von Benjamin dazu aufgefordert, »die gelassene, kontemplative Haltung dem Gegenstand gegenüber aufzugeben, um der kritischen Konstellation sich bewußt zu werden, in der gerade dieses Fragment der Vergangenheit mit gerade dieser Gegenwart sich befindet« (GS V, 467).

Der Idee des dialektischen Bildes als Konstellation von Gegenwart und Vergangenheit liegt Prousts *mémoire involontaire* zugrunde, wie aus folgender Notiz zu den Geschichtsthesen eindeutig hervorgeht:

Vergangnes historisch artikulieren heißt: dasjenige in der Vergangenheit erkennen, was in der Konstellation eines und desselben Augenblickes zusammentritt. Historische Erkenntnis ist einzig und allein möglich im historischen Augenblick. Die Erkenntnis im historischen Augenblick aber ist immer eine Erkenntnis von einem Augenblick. Indem die Vergangenheit sich zum Augenblick – zum dialektischen Bilde – zusammenzieht, geht sie in die unwillkürliche Erinnerung der Menschheit ein. / Das dialektische Bild ist zu definieren als die unwillkürliche Erinnerung der erlösten Menschheit. (Ms 491; GS I, 1233)

Bezeichnenderweise redet Benjamin an anderer Stelle nicht von Erinnerung, sondern von Eingedenken:

Historie im strengen Sinn ist also ein Bild aus dem unwillkürlichen Eingedenken, ein Bild, das im Augenblick der Gefahr dem Subjekt der Geschichte sich plötzlich einstellt. (GS I, 1243; WuN 19, 129).

Die Betonung der Unwillkürlichkeit, mit der sich dieses Bild einstellt, betrifft natürlich nicht die Entscheidung, eine messianische Geschichtsschreibung bzw. eine revolutionäre Aktion zu unternehmen – denn beide

⁸⁶ Die drei Verse, mit denen die 15. These schließt, stammen aus dem Büchlein *L'Insurrection. Poème dédié aux Parisiens* (Dénain, Paris, 1830, S. 22) von Auguste Barthélemy und Joseph Méry. Daraus exzerpiert Benjamin besonders im Konvolut *a* (»soziale Bewegung«) der Passagenarbeit: GS V, 895. Die Geste des Unterbrechens kennzeichne auch Baudelaires Haltung: »Den Weltlauf zu unterbrechen – das war der tiefste Wille in Baudelaire. Der Wille Josuas.« (GS I, 667)

⁸⁷ Bolz 1986, 485.

⁸⁸ Über die besondere erkenntnistheoretische Bedeutung der Anekdoten für Benjamin vgl. GS V, 1014f. (Notiz I^o, 2).

beruhen schließlich auf einem Willensakt. Was Benjamin ans Licht bringt, ist vielmehr die Tatsache, dass das politische Handeln sowie das historisch-materialistische Forschen einen unerhörten Bildraum erschließen, der in die gegenwärtigen Verhältnisse destruktiv einbricht.⁸⁹ Der theologische Hintergrund dieser profan-politischen Erfahrung wird im Anhang B mit einem merkwürdigen Umweg beleuchtet:

Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern, die ihr abfragten, was sie in ihrem Schoße birgt, weder als homogen noch als leer erfahren. Wer sich das vor Augen hält, kommt vielleicht zu einem Begriff davon, wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden: nämlich ebenso. Bekanntlich war es den Juden untersagt, der Zukunft nachzuforschen. Die Thora und das Gebet unterweisen sie dagegen im Eingedenken. Dieses entzauberte ihnen die Zukunft, der die verfallen sind, die sich bei den Wahrsagern Auskunft holen. Den Juden wurde die Zukunft aber darum doch nicht zur homogenen und leeren Zeit. Denn in ihr war jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten konnte. (GS I, 1252; WuN 19, 105f.)

In der Benjamin-Rezeption ist dieser Passus zum *locus classicus* für den Begriff ›Eingedenken‹ geworden.⁹⁰ Das hat zur Folge gehabt, dass der jüdisch-theologische Hintergrund dieses schillernden Begriffs einseitig hervorgehoben wurde. Diese Einseitigkeit hat die vorliegende Arbeit insofern zu überwinden versucht, als sie die verschiedenen profanen Quellen – angefangen mit Prousts *mémoire involontaire* – aufgespürt hat, aus denen sich Benjamins Konzept speist. Fest steht, dass Anhang B Letzteres von einer theologisch-messianischen Perspektive her beleuchtet.

Für Benjamin fällt die in den Geschichtsthesen ausgeführte Rettung des Eingedenkens mit dem Versuch zusammen, einen geschichtsphilosophischen Grundgedanken des Judentums, den Messianismus, überlieferbar zu machen. Und zwar nicht in seinen doktrinären Gehalten, sondern – gereinigt und profaniert – als Haltung. Eine Haltung, die man als Geistesgegenwart bezeichnen kann: Ihr Werk besteht genau darin, »[d]ie Zukunftsdrohung ins erfüllte Jetzt zu wandeln« (GS IV, 142) – nach einer bündigen Formel aus *Einbahnstraße*. Mit einem irritierenden Vergleich macht Benjamin diese Haltung sowohl bei den die Zukunft forschenden Wahrsagern als auch bei den der Vergangenheit zugewendeten Juden

⁸⁹ Diesen wichtigen Aspekt scheint Stéphane Mosès zu vernachlässigen, wenn er schreibt: »Dieses Verhältnis zur Vergangenheit wird geleitet durch den Willen, sie zu retten, sie dem Vergessen oder der Erstarrung zu entreißen.« (1993, 403f.) Beim Eingedenken geht es nicht um einen »Willen« zur Rettung, sondern zunächst einmal darum, sich den aufblitzenden Bildern der *mémoire involontaire* auszusetzen. S. o. Kapitel 2.3.

⁹⁰ Als repräsentatives Beispiel vgl. das Schlagwort ›Eingedenken‹ in Pethes/Ruchatz 2001 (135), das folgendermaßen definiert wird: »Theologische Form der Erinnerung an den Bund Gottes mit den Menschen«.

ausfindig. Was diesen polar entgegengesetzten Figuren gemeinsam zu sein scheint, ist eine bestimmte Erfahrung mit der Zeit, die im Unterschied zu Historismus, Positivismus und Sozialdemokratie »weder als homogen noch als leer« betrachtet wird. Benjamin führt die Wahrsager als einen verblüffenden Umweg ein, um sich einen »Begriff davon [zu machen], wie im Eingedenken die vergangene Zeit ist erfahren worden«. Geht es aber im Eingedenken nicht um einen Rückblick, dem nicht die leiseste Spur einer Zukunftsdeutung anhaftet? Schließlich hatte Benjamin im Stück »Madame Ariane zweiter Hof links« aus *Einbahnstraße* seine Abneigung gegen die Wahrsagerei scharf genug zum Ausdruck gebracht.⁹¹ Der scheinbare Widerspruch löst sich auf, wenn man berücksichtigt, dass Benjamin im Anhang B die Praxis der Wahrsagerei in die Vergangenheit verlegt (»Sicher wurde die Zeit von den Wahrsagern [...]«; Hervorheb. S.M.), so dass nicht von einer in der Moderne nur noch als Aberglauben überlebenden Wahrsagerei ausgegangen werden kann. Diese Lektüre wird auch durch eine gestrichene Notiz, die »von der alten Praxis der Wahrsagung« (GS I, 1252; WuN 19, 142) spricht, unterstützt.

Dieser Umweg bereitet die letzte dialektische Wende vor, die in nichts weniger als einer Umwertung des jüdischen Messianismus besteht, nach der sich dieser keineswegs primär auf die Zukunft richtet,⁹² sondern in einer besonderen Spannung zwischen Gegenwart und Vergangenheit bestehe. In einer früheren, gestrichenen Fassung von Anhang B wird das Eingedenken ohne weiteres als »die Quintessenz ihrer [der Juden, S.M.] theologischen Vorstellung von Geschichte« (ebd.) bezeichnet. Für diese Vorstellung »ist jede Sekunde die kleine Pforte, durch die der Messias treten kann. Die Angel, in welcher sie sich bewegt, ist das Eingedenken.« (Ebd.) Dieses aufschlussreiche Bild legt nahe, die entscheidende Bedeutung des Eingedenkens für Benjamin rühre daher, dass es sich dabei um eine Schwellenerfahrung handelt. An ihr kann man nämlich eine Reihe von polaren Spannungen ausfindig machen, wie zum Beispiel: Gegenwart/Vergangenheit, Indivi-

⁹¹ So hebt der erwähnte Aphorismus mit einer schonungslosen Schilderung der anonymen Kundschaft von Madame Ariane an: »Wer weise Frauen nach der Zukunft fragt, gibt ohne es zu wissen, eine innere Kunde vom Kommenden preis, die tausendmal präziser ist als alles, was er dort zu hören bekommt. Ihn leitet mehr die Trägheit als die Neugier und nichts sieht weniger dem ergebenen Stumpsinn ähnlich, mit dem er der Enthüllung seines Schicksals beiwohnt, als der gefährliche, hurtige Handgriff, mit dem der Mutige die Zukunft stellt« (GS IV, 141).

⁹² So z.B. bei Hermann Cohen, der in seiner Darstellung der »Idee des Messias« in der *Religion der Vernunft* bemerkt: »Schon daß der Messianismus sich auf die Zukunft richtet, unterscheidet ihn von dem Mythos des goldenen Zeitalters, der dennoch aber in der Unschuld der Urzeit ein vorbereitendes Motiv bildet.« (1919, 310) In Cohens neokantianischer Deutung macht die Hoffnung auf die Zukunft der Menschheit den eigentlichen Inhalt der säkularisierten Messiasidee aus, wie es in einem vermutlich 1892 gehaltenen Vortrag heißt (Cohen 1924, Bd. I, 105–124; s. auch Cohen 2000, 74).

duum/Kollektiv, Kontemplation/Aktion, Potenzialität/Aktualität, heilige Feste/profane Revolutionen, Zeit/Ewigkeit, Ab- und Unabgeschlossenheit, Ferne/Nähe.

Das Eigentümliche an Benjamins durchgehender Faszination für ›limina‹ aller Arten, angefangen mit den Passagen, besteht wohl darin, dass er sich nicht so sehr daran interessiert zeigt, die Schwellen zu überwinden, sondern systematisch versucht, auf ihnen zu verweilen.⁹³ Demzufolge wäre die messianische Zeit nicht mit einer Aufhebung der Spannung in einer erlösten Welt gleichzusetzen. Messianisch wäre nicht der Zustand, der sich erst nach dem Eintreten des Messias einstellen würde, sondern gerade die Situation, in der jeder Augenblick als »die kleine Pforte« erscheint, durch die der Messias treten könnte, sowie die damit zusammenhängende Haltung der Aufmerksamkeit und der höchsten Geistesgegenwart. Nicht zufällig schreibt Benjamin dem Eingedenken im Anhang B eine präzise Wirkung zu: Es *entzaubert* die Zukunft, ohne diese aber »zur homogenen und leeren Zeit« zu machen. Damit wird nicht weniger als die Aufgabe eingelöst, die sich Benjamin mit der Passagenarbeit gestellt hatte: den Menschen des 20. Jahrhunderts zum Erwachen aus dem phantasmagorischen Schlaf zu verhelfen, in den er vom industriellen Kapitalismus des 19. Jahrhunderts versetzt worden war. Denn erst die Destruktion der Phantasmagorie kann die Befreiung von der ewigen Wiederkehr des Immergleichen ermöglichen. »Das Kaleidoskop muß zerschlagen werden.« (GS I, 660) Dafür erweist sich allerdings die rückblickende Wendung im Eingedenken als unabdingbar, weil sie den Messianismus von seiner Verzerrung durch das neokantianische und sozialdemokratische »Ideal« bzw. die Idee einer unendlichen Aufgabe erlöst.⁹⁴ Diesem »Unheil« will Benjamin mit den Geschichtsthesen dadurch Einhalt gebieten, dass er sowohl die Geschichtsschreibung als auch das politische Handeln an die »Jetztzeit« bindet.⁹⁵ Danach verfüge jeder Augenblick über eine »Schlüsselgewalt [...]

⁹³ Nach Winfried Menninghaus stellen Schwellenerfahrungen nicht nur das »Thema fast aller seiner [Benjamins, S.M.] größeren Arbeiten, [sondern] auch *Form* und *Intention* seiner Werke« (1986, 8f.) dar. Zudem werden diese Schwellenerfahrungen immer *polar* ausgemessen: »[G]leich um welches Problem, um welchen Gegenstand es sich handelt, Benjamin polarisiert seine Behandlung nach Elementen, die Mythisches, und solchen, die Antimythisches repräsentieren. Überall ein analoges Kraftfeld, nur die ›Stellvertreter‹ der Pole wechseln.« (Ebd., 113)

⁹⁴ In der als »XVIIa« (in Benjamins Handexemplar allerdings als »XVIII«) bezeichneten These liest man: »Marx hat in der Vorstellung der klassenlosen Gesellschaft die Vorstellung der messianischen Zeit säkularisiert. Und das war gut so. Das Unheil setzt damit ein, daß die Sozialdemokratie diese Vorstellung zum ›Ideal‹ erhob. Das Ideal wurde in der neukantischen Lehre als die ›unendliche Aufgabe‹ definiert. Und diese Lehre war die Schulphilosophie der sozialdemokratischen Partei.« (GS I, 1231; WuN 19, 42)

⁹⁵ Der Ausdruck ›Jetztzeit‹ begegnet in der vierzehnten und achtzehnten These (GS I, 701, 703) sowie im Anhang A (704): In allen drei Fällen handelt es sich im Wesentlichen darum,

über ein ganz bestimmtes, bis dahin verschlossenes Gemach der Vergangenheit« (GS I, 1231; WuN 19, 43). Diese eigentümliche Schlüsselgewalt aus ihrer Verkennung und Vergessenheit in die Gegenwart hinübergerettet zu haben, ist wohl das größte Verdienst von Walter Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte*.

die Erfahrung des Eingedenkens als Konstellation zwischen einer bestimmten Gegenwart und einem bestimmten Moment der Vergangenheit zu umschreiben.

9. Schlussbetrachtung: das Eingedenken als vielschichtige Denkfigur

Die Philologie ist diejenige an den Einzelheiten vorrückende Beugenscheinigung eines Textes, die den Leser magisch an ihn fixiert. Fausts schwarz auf weiß nach Haus Getragenes und Grimms Andacht zum Kleinen sind eng verwandt. Sie haben das magische Element gemeinsam, das zu exorzisieren der Philosophie [...] vorbehalten ist.

(Walter Benjamin)

Werfen wir einen Blick auf die vorangegangenen Kapitel, und fassen wir die Ergebnisse zusammen! Nachdem bislang die chronologische Abfolge der Texte Benjamins als Leitfaden gedient hat, sollen hier drei Durchblicke vorgenommen werden, die auf die spezifischen Eigentümlichkeiten der Semantik des Eingedenkens (Kap. 9.1), auf seine strukturell-konzeptuelle Ausfaltung (Kap. 9.2) und auf seine Besonderheit vor dem Horizont der Gedächtnistheorie (Kap. 9.3) eingehen.

9.1. Zur problematischen Semantik des Eingedenkens: stimmige Vielfalt oder widersprüchliche Spannungen?

Ich bin der Überzeugung daß unsre besten Gedanken allemal die sind, die wir nicht ganz denken können.

(Theodor W. Adorno)

In den überlieferten Schriften und Notaten Walter Benjamins begegnet der Ausdruck ›Eingedenken‹ erst ab 1927, als er anfang, Notizen und Materialien für eine Arbeit über die Pariser Passagen zu sammeln. Zu den grundlegenden Einsichten, auf denen dieses schnell ausufernde Projekt beruht, gehört die Idee einer »dialektische[n], kopernikanische[n] Wendung« (GS V, 1058) der Geschichtsschreibung, die von einer Haltung

ermöglicht wird, die mit ›Eingedenken‹ benannt wird und erstmals von Ernst Bloch in *Geist der Utopie* thematisiert wurde. Allerdings beschränkt sich Benjamin nicht darauf, Blochs Konzept in den Zusammenhang seiner eigenen Forschungen zu übertragen. Vielmehr befreit er das Eingedenken von der gnostisch-apokalyptischen »Metaphysik der Innerlichkeit«,¹ die im Mittelpunkt von *Geist der Utopie* stand. Im Gegensatz dazu arbeitet Benjamin einen anthropologisch-materialistischen Ansatz heraus. Vor allem die Surrealisten und Proust haben sein Konzept des Eingedenkens maßgeblich beeinflusst: die Surrealisten mit ihrer »erstaunlichen Entdeckung« (GS II, 299) der revolutionären Kräfte, die in der »abgestorbenen Dingwelt« (622) liegen; Proust indessen mit seiner detaillierten Erkundung der *mémoire involontaire*.

Im Laufe der 30er Jahre entwickelt Benjamin zugleich eine kritische Methode und eine Poetik, die um das Eingedenken kreisen, wie seine Schriften über Kraus, Kafka, Lesskow und Baudelaire, sowie seine Kindheitserinnerungen, die Briefsammlung *Deutsche Menschen* und die Geschichtsthesen ausführlich zeigen. Aus der eingehenden Lektüre dieser Schriften geht deutlich hervor, dass das Eingedenken ein außerordentlich schillerndes weil facettenreiches Thema ist, das sich offensichtlich einer eindeutigen und stabilen Definition entzieht. Deshalb sollte das Eingedenken weniger als Begriff denn als ›Idee‹ im Sinne Benjamins betrachtet werden.² Fasst man die Ideen als Konstellationen auf, so müsste eine angemessene Darstellung der Idee des Eingedenkens die vielfältigen ›Sterne‹ ausfindig machen, aus denen diese Konstellation besteht. Werfen wir einen Blick auf den zurückgelegten Gedankenweg zurück, so zeichnen sich folgende Sterne anschaulich vor uns ab:

- der Leitgedanke des *Erwachens* in den frühen Aufzeichnungen zu den Pariser Passagen (aufgrund einer kritischen Auseinandersetzung mit den Surrealisten);
- Prousts *mémoire involontaire* (die Benjamin auch als »ungewollte[s] Eingedenken« bezeichnet; GS II, 311);
- das *Zitieren* als ein Zurück-an-den-Ursprung-Rufen (Kraus-Lektüre);
- die Darstellung der Kindheit als eine *rückwärts gekehrte Prophetie*;
- das *Studium* als Ritt gegen den Sturm, der aus dem Vergessenen her weht (Kafka-Lektüre);
- »das Musische des Romans« (GS II, 454) (Lesskow-Lektüre);

¹ Bloch 1918, 363.

² S. o. Einleitung.

- Baudelaires »Idéal« als verlorener Festtag, der das Kontinuum der Zeit sprengte;
- die Angel, in welcher sich die kleine Pforte bewegt, »durch die der Messias treten kann« (GS I, 1252), d.h. eine messianische Schwelle.

Was ergibt sich aus der Zusammenstellung dieser verschiedenen Begriffe, Vorgänge, Bilder und Haltungen? Ermöglichen sie, etwas wie eine einheitliche, stimmige Denkfigur zu umreißen? Oder handelt es sich etwa um Mosaiksteine, die nicht zusammengefügt werden können? Ich halte die erste Annahme für berechtigt und schlage folgendes Gesamtbild vor:³ Das Eingedenken ermöglicht das Erwachen, das auf dem Zitieren und dem Studium einer unwillkürlichen Erinnerung beruht, die ihrerseits als rückwärts gekehrte Prophetie erscheint. Inhalt dieser Prophetie ist die Potenzialität, die im Vergangenen liegt. Zudem besteht der Einsatz dieser prophetischen Erinnerung in der Erfahrung, bzw. in der Konstruktion einer Erfahrung, und zwar sowohl auf der individuellen Ebene (durch die Literatur in ihren verschiedenen Ausformungen: Roman, Dichtung, Kurzprosa), als auch auf der kollektiven: durch die politische Handlung, besonders durch die Revolte als profanes Fest. Deshalb gilt das Eingedenken als messianische Schwelle: Es erschließt den Zugang zur Gegenwart, indem es eine verdeckte Potenzialität der (vergangenen) Erfahrung einlöst.

Darüber hinaus lässt sich als Korollar hinzufügen: Das Eingedenken ist kein psychologischer Akt, der letztendlich auf die Erinnerung zurückgeführt werden könnte, sondern muss als Ereignis einer dreifachen *Umkehr* aufgefasst werden. Erstens geht eine entscheidende Umwandlung im Eingedenken vor sich: Das Vergangene wird zum Zukünftigen, da eine in ihm schlummernde Potenzialität befreit wird. Es handelt sich also nicht um eine bloße Erinnerung, sondern um eine paradoxe Erinnerung an die Zukunft.⁴ Darüber hinaus kehrt sich zweitens das modal-ontologische Verhältnis zwischen Aktuellem und Virtuellem um: Das Zweite erhält den Vorrang vor dem Ersten.⁵ Das führt uns zu einem dritten, genuin ethischen Sinn von Umkehr: Indem die Potenzialität zum Vorschein kommt, eröffnet

³ Das schliesst allerdings nicht aus, dass auch die zweite Annahme vertretbar wäre: Man bräuchte nur, die Spannungen zu überspitzen, die unter einigen Aspekten des Eingedenkens zweifellos bestehen, z.B. die kaum zu überbrückende Distanz, welche zwischen dem Zitieren und dem Musischen des Romans klafft. Offensichtlich haben wir hier mit einem Grundzug der Schriften Benjamins zu tun: Sie lassen sich nicht auf eindeutige Theoreme zurückführen, sondern erschliessen meistens – besonders durch ihre Dichte an Denkbildern – Spielräume für das Denken, die offen bleiben.

⁴ Zur »Erinnerung an die Zukunft« vgl. Szondi 1973 und Stüssi 1977.

⁵ Mit Gilles Deleuze, der sich dabei auf Bergsons *Matière et mémoire* stützt, lässt sich der Gegenstand der *mémoire involontaire* als *virtuell* bestimmen (vgl. Deleuze 1968, 134f., 269).

sich dem eingedenkenden Subjekt ein ungeahnter Spielraum, der es dazu forciert, vom passiven Hinnehmen des Bestehenden zum aktiven Sich-Engagieren überzugehen – wie es paradigmatisch der Fall bei Proust ist.

9.2. Die drei Achsen des Eingedenkens: Erfahrung, Methode, Name

Versucht man sich in der Konstellation des Eingedenkens weiterhin zu orientieren, so kann beobachtet werden, wie sich die komplexe Semantik dieser Idee grundsätzlich über drei Achsen entfaltet: Das Eingedenken kann als *Erfahrung*, als *Methode* und als *Name* betrachtet werden. Erst aus der disjunktiven Synthese dieser verschiedenen Perspektiven speist sich die Originalität von Benjamins schwer zu kategorisierender Arbeitsweise.

Beim Eingedenken handelt es sich zunächst um eine *Erfahrung*,⁶ und zwar um die *mémoire involontaire*. Dieses von Proust entdeckte Phänomen hat für Benjamin den Stellenwert eines Paradigmas, dessen Implikationen weit über die Deutung der *Recherche* hinausgehen. Nicht von ungefähr betrachtet er die *mémoire involontaire* in *Über einige Motive bei Baudelaire* geradezu als Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung.⁷

Von dieser besonderen Erfahrung ausgehend, entwickelt Benjamin jene dialektische, »kopernikanische Wendung« (GS V, 1006), auf der die Methode der Passagenarbeit beruht. Es handelt sich um eine Montage von mannigfaltigen Zitaten und Bildern, deren schockartiger Zusammenstoß eine eigentümliche Wirkung auf den Leser hat. Diese Wirkung weist eine gewisse Ähnlichkeit mit der *mémoire involontaire* auf: Benjamins Stil in der Passagenarbeit kann gewissermaßen als Mimesis des Eingedenkens im Akt des Schreibens charakterisiert werden. Zudem weist Benjamin auch in der *Berliner Chronik* auf die methodologische Relevanz des Eingedenkens nachdrücklich hin.

Schließlich kommt dem Eingedenken in Benjamins Schriften die Funktion eines *Namens* zu. Benjamin brauchte offensichtlich ein neues Wort, um Facetten des Bezugs zum Vergangenen ans Licht zu bringen, die noch

6 Schon Aristoteles weist auf den engen Zusammenhang zwischen Erfahrung und Gedächtnis hin. In seiner Metaphysik geht die *empeiria* »aus der *mnēme*« hervor: »Erst viele Erinnerungen nämlich ein und derselben Sache ergeben die Fähigkeit [*dynamis*] einer Erfahrung« (*Met.* 980 b). In der abendländischen Metaphysik wird diese These häufig wiederholt. So z. B. bei Hobbes: »*memoria multarum rerum experientia dicitur*« (*Leviathan* I, 2).

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

nicht »urbar« (GS V, 1010) gemacht wurden. Dieses neue Wort ist ein Name: ein Name, in dem man aufgrund von Benjamins Sprachphilosophie den Ausdruck einer Idee-Monade erkennen muss. Bereits in seinen frühen Aufzeichnungen zum Thema Logik und Erkenntnistheorie (1916) bemerkt er:

Der Name ist das Analogon der Erkenntnis des Gegenstandes im Gegenstande selbst. [...] Der Name ist überwesentlich, er bezeichnet das Verhältnis des Gegenstandes zu seinem Wesen. (GS VI, 14)

Auf dieser Einsicht aufbauend ließe sich folgende These aufstellen: »Eingedenken« ist der Name, der das Verhältnis des geschichtlichen Phänomens zu seinem Ursprung bezeichnet.⁸ Im Eingedenken werden »die Lumpen« (GS V, 574) dadurch gerettet, dass sie in ein unerwartetes Verhältnis zur Gegenwart treten. Erst dieser unvermittelte Sprung, der in einem dialektischen Bild zum Stillstand kommt, kann die Zukunft entzaubern.

9.3. Die Originalität des Eingedenkens aus gedächtnistheoretischer Perspektive

Es gibt einen Begriff der Gegenwart, nach dem sie den (intentionalen) Gegenstand einer Prophetie darstellt.

(Walter Benjamin)

Mit dem Eingedenken hat Benjamin eine Denkfigur herausgearbeitet, die den Horizont der überlieferten Gedächtnis- und Erinnerungstheorien sprengt. Denn das Eingedenken fällt weder mit dem Gedächtnis noch mit der Erinnerung zusammen.⁹ Das lässt sich mit einem kurzen Seitenblick auf die Geschichte der Gedächtnistheorie belegen.

Bereits Plato führt in *Philebos* eine bahnbrechende Unterscheidung ein: Nach ihm fallen *mnēme* und *anámñēsis* nicht zusammen, sondern müssen aufmerksam auseinandergehalten werden.¹⁰ Auf diesen Unterschied geht

⁸ Zutreffend bemerkt Gianni Carchia dazu: »L'Ursprung non è una matrice che genera fenomeni; piuttosto, è il luogo della loro redenzione, l'orizzonte in cui si illuminano e acquistano senso. L'Ursprung non è proiezione sul futuro, piuttosto, è risarcirsi del presente in un passato memorabile.« (2009, 152)

⁹ Dass unsere Gedächtnisbilder von Metaphern vermittelt sind, hat Harald Weinrich (1976) bündig gezeigt. Darüber vgl. auch Draaisma 1999.

¹⁰ »Sagen wir aber nicht, daß vom Gedächtnis die Erinnerung verschieden sei?« (Philebos 34 B) Die wohl berühmtesten platonischen Ausführungen über *anamñēsis* finden sich in *Phaidon* (72 E–76 D) und in *Menon* (81 C–D). Über die Wirkungsgeschichte der Platonischen Anamnesislehre vgl. Ludger Oeing-Hanhoffs Artikel über »Anamnesis« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*.

auch Aristoteles im ersten überlieferten Traktat über das Gedächtnis ein, der den Titel *Peri mnēme kai anamnēseos* trägt. Mit *mnēme* bezeichnet er den »Habitus [*hēxis*] des Phantasmas als Bild dessen, wovon es Phantasma ist«,¹¹ während der Terminus *anámnēsis* auf »eine Art Syllogismus« verweise.¹² In seiner Argumentation weicht Aristoteles einem offenbar naheliegenden Irrtum aus: *anámnēsis* ist keine bloße *análepsis* (Wiederaufnahme) einer *mnēme*, sondern besteht in einem aktiven Sich-Besinnen: Man versucht, sich durch einen assoziativen Gedankengang an ein Vergessenes zu erinnern.

In dieser Dialektik von Aufbewahrung im Gedächtnis und Aktualisierung durch Erinnerung kann man ein Motiv erkennen, das in der Geschichte der Gedächtnistheorien immer wieder vernehmbar wird und so zusammengefasst werden kann: Das Gedächtnis als Archiv oder Speicher von Spuren unterscheidet sich von der Erinnerung als Aktualisierung einer Spur durch die Einbildungskraft.¹³

Dieser grundlegenden Unterscheidung entzieht sich das Eingedenken, das weder auf das Gedächtnis noch auf die Erinnerung zurückgeführt werden darf. Nicht auf das Gedächtnis, weil es sich bei ihm nicht um die Aufbewahrung einer Spur, sondern eher um Aktualisierung, d.h. um das Auftauchen eines Bildes handelt.¹⁴ Auch der Begriff der Erinnerung erweist sich als unangemessen. Denn im Eingedenken geht es nicht um die Vergegenwärtigung eines Gedächtnisinhaltes, sondern um den unwillkürlichen und unvermittelten Einbruch einer im Gewesenen schlummernden Potenzialität in die gegenwärtige Situation, d.h. letzten Endes um eine *Forderung*, die auf die Zukunft hindeutet. Anders gesagt: Der Akt der Erinnerung findet sein Korrelat im Erinnerten; er gibt sich damit zufrieden und beschränkt sich darauf, das Erinnerte als Gegenstand der Kontempla-

¹¹ *De memoria et reminiscencia*, 451 a 15–16.

¹² Ebd., 453 a 10. Die betreffenden Stellen bei Aristoteles lauten: »Was also Gedächtnis ist und das Im-Gedächtnis-Haben, ist gesagt, nämlich der Besitz einer Vorstellung als Abbild dessen, wovon es die Vorstellung ist« (451a 15f.). »Das Im-Gedächtnis-Haben unterscheidet sich vom Erinnern nicht allein in Bezug auf die Zeit, sondern auch, weil Gedächtnis zu haben zwar auch vielen anderen Lebewesen, aber sich zu erinnern sozusagen keinem der bekannten Lebewesen außer dem Menschen zukommt. Der Grund ist, dass das Erinnern gleichsam eine Art Schlussfolgerung ist. Wer sich erinnert, kommt zu dem Schluss, dass er früher gesehen, gehört oder sonst etwas erfahren hat; und das ist wie eine Art Suche« (453a 6ff.) (Aristoteles, *De Memoria et Reminiscencia*, übersetzt und erläutert von R. A. H. King, Akademie Verlag, Berlin, 2004).

¹³ Vgl. z. B. Berns/Neuber (Hg.) 2000 und Oesterle (Hg.) 2005.

¹⁴ Das Verb ›auftauchen‹ verwendet Benjamin in Bezug auf die *mémoire involontaire* in *Über einige Motive bei Baudelaire*: »Wenn man das Unterscheidende an den Bildern, die aus der *mémoire involontaire auftauchen*, darin sieht, daß sie eine Aura haben, so hat die Photographie an dem Phänomen eines ›Verfalls der Aura‹ entscheidend teil.« (GS I, 646; Hervorhebung S.M.)

tion zu betrachten. Dagegen fordert das Eingedenken eine Art Entgrenzung der Erinnerung. Wie Benjamin in seiner *Kleinen Rede über Proust* betont, findet das Eingedenken – hier nach dem Modell der *mémoire involontaire* dargestellt – sein Korrelat nicht im Erinnerten bzw. Vergegenwärtigten, sondern im Nicht-Erlebten, d. h. in einem Gewesenen, das nie gegenwärtig war.¹⁵ Einem solchen Nicht-Bewussten im Gewesenen gegenüber erweist sich die Erinnerung als unzulänglich. Sie muss entgrenzt, intensiviert werden. Das Ergebnis dieser extremen Entgrenzung heißt Eingedenken.

Erscheint die Erinnerung als Vergegenwärtigung des einst Gegenwärtigen, so weist das Eingedenken auf ein entgegengesetztes Verfahren hin: Das Gewesene soll nicht vergegenwärtigt, sondern die Gegenwart durch das Auftauchen einer verfehlten Möglichkeit aus der Vergangenheit gewissermaßen *ent*-gegenwärtigt werden. Die politische Brisanz dieses Verfahrens steht im Mittelpunkt der Geschichtsthesen. Mit dem Begriff der ›Jetztzeit‹, die wie das Eingedenken als Konstellation dargestellt wird, meint Benjamin nicht einen zeitlichen Begriff von Gegenwart, sondern eine zeitliche, qualitativ-ethische Unterbrechung. Mit dem Eingedenken erschließt sich eine unüberbrückbare Lücke in der Gegenwart, ein Riss, eine Bresche: Erst dadurch wird eine Entzauberung der Gegenwart und der Zukunft möglich.¹⁶ Demzufolge erscheint das Eingedenken nicht als subjektiver Akt, sondern als Ereignis im Sinne Alain Badiou's: das, was sich der gegenwärtigen Situation nicht einfügt und die gegenwärtigen Verhältnisse sprengt.¹⁷

Daraus ergibt sich, dass das Eingedenken – analog zum ›Bildraum‹ – kontemplativ nicht auszumessen ist: Es läuft nicht auf eine Angleichung bzw. Assimilation des Erinnerten an die Gegenwart hinaus, sondern im Gegenteil auf die Veränderung der Gegenwart, d. h. auf eine Dissimilation. Im Gegensatz zu Bloch geht es bei Benjamin weder um eine »Selbstbegrenzung« der Seele¹⁸ noch um eine »Metaphysik der Innerlichkeit«,¹⁹ sondern letzten Endes um eine ethische Haltung *in* der Geschichte. Diese kann vielfältige Gestalt annehmen. Bei Proust z. B. gibt das Eingedenken den entscheidenden Anlass dazu, sich in das Schreiben zu versenken:

15 »Zur Kenntnis der *mémoire involontaire*: ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.« (GS II, 1064) In den Aufzeichnungen zum *Baudelaire*-Buch liest man zudem: »Bestandteil der *mémoire involontaire* kann nur werden, was nicht mit Bewußtsein erlebt worden ist.« (GS I, 1183)

16 Im Anhang B stellt Benjamin die These auf, das Eingedenken *entzaubere* die Zukunft (s. o. Kapitel 8.4).

17 Badiou 1988, 193ff.

18 Bloch 1918, 260.

19 Ebd., 363.

Die profane Erleuchtung, die auf den unebenen Pflastersteinen im Hof des Palais Guermantes erlebt wird, befreit den Ich-Erzähler auf einmal von der gegenwärtigen Phantasmagorie, um den Anfang der schriftstellerischen Arbeit zu ermöglichen. Eine ähnliche Wendung lässt sich in den Geschichtsthesen beobachten: Erst die Begegnung mit dem Bild der geknechteten Vorfahren würde bei den Unterdrückten die revolutionäre Aktion auslösen.²⁰

Diese praktische Ausrichtung des Eingedenkens kann auf seinen theologischen Hintergrund im jüdischen Messianismus zurückgeführt werden. Nach Willy Schottroff besteht ja das jüdische Gedenken nicht nur in einer Erinnerung an vergangene Ereignisse, sondern auch in einem »tathafte[n] Verhalten«.²¹ Dabei erfasst die Erinnerung, »was an der Vergangenheit für die Gegenwart aktuell ist, um zu einem angemessenen Handeln oder Verhalten zu kommen«.²² Eine »Tendenz zur Tat« sei dem jüdischen Gedenken eigen: »Die Erinnerung«, schreibt Schottroff, »ergreift Vergangenes um seiner Gegenwartsbedeutung willen und im Blick auf ein gegenwärtiges Handeln«.²³ Ein perfekter Kommentar zum Eingedenken im Sinne Benjamins.

9.4. Heliotropismus

Im dialektischen Bild ist zugleich mit der Sache selbst ihr Ursprung und ihr Untergang vergegenwärtigt. Sollten beide ewig sein? (ewige Vergängnis).

(Walter Benjamin)

Durch Benjamins Schriften zieht sich ein »Heliotropismus geheimer Art« (GS I, 694) hindurch:²⁴ Fast alle großen Texte, die er seit 1927 verfasst, tendieren dazu, besonders in ihren Schlussteilen, sich dem Eingedenken zuzuwenden. Das gilt z.B. für die Essays über Kraus (mit dem Schluss über die messianische Bedeutung des Zitats), über Kafka (mit dem Begriff

²⁰ Man denke auch an *Deutsche Menschen*: Das schockartige Auftauchen des Bildes einer verdrängten Lebenshaltung hätte dazu dienen sollen, sich von der herrschenden Ideologie entschieden zu distanzieren.

²¹ Schottroff 1967, 114f.

²² Ebd.

²³ Ebd., 339.

²⁴ In der IV. These über den Begriff der Geschichte stößt man auf folgende, rätselhafte Stelle: »Wie Blumen ihr Haupt nach der Sonne wenden, so strebt kraft eines Heliotropismus geheimer Art, das Gewesene *der* Sonne sich zuzuwenden, die am Himmel der Geschichte im Aufgehen ist. Auf diese unscheinbarste von allen Veränderungen muß sich der historische Materialist verstehen.« (GS I, 694f.)

des Studiums als Ritt gegen die Vergessenheit), über Lesskow (mit der Evokation der Apokatastasis) und natürlich über Baudelaire (besonders im letzten Abschnitt von *Über einige Motive bei Baudelaire*).

Zweifelloos wäre es äußerst problematisch schlechtweg zu behaupten, Benjamins Denken sei von einer teleologischen Ausrichtung beherrscht, die ihm überhaupt seine Lesbarkeit verleihe. Allerdings handelt es sich hier nicht so sehr um Teleologie als um die Radikalisierung jenes monadologischen Verfahrens, das in der XVII. These über den Begriff der Geschichte bündig dargestellt wird. Bekanntlich versucht der historische Materialist laut Benjamin, »eine bestimmte Epoche aus dem homogenen Verlauf der Geschichte herauszusprengen« (703), um dann wiederum »ein bestimmtes Leben aus der Epoche« und schließlich »ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk« (ebd.) zu sprengen. Nun habe ich im Fall meiner Untersuchung nichts anderes unternommen, als ein bestimmtes Konzept aus Benjamins (und z. T. auch Ernst Blochs) Lebenswerk herauszusprengen. Der Ertrag dieser monadologischen Fokussierung auf das Eingedenken besteht darin, dass diese einzige Idee Benjamins Gesamtwerk zusammenfasst.

Zudem ist die Rede von einem Heliotropismus insofern angebracht, als jede Idee nach der »Erkenntniskritischen Vorrede« zum Trauerspielbuch als eine Sonne zu betrachten ist, die »sich zu ihresgleichen [verhält] wie eben Sonnen zueinander sich verhalten« (GS I, 218). Es ist Walter Benjamins Verdienst, wenn einige Strahlen der Idee des Eingedenkens manchmal in »das Dunkel und die große Kälte« unserer Gegenwart eindringen. Und zwar *unversehens*.

Danksagung

Wörterbücher belehren uns darüber, dass die ›gratitudo‹ nichts anderes als eine Form des Eingedenk-Seins wäre. Insofern könnte man folgende Danksagung nicht als eine formale Angelegenheit, sondern als eine esoterische Fortsetzung der vorliegenden Untersuchung über das Eingedenken ansehen.

Diese Arbeit entstand als Dissertationsprojekt im Rahmen eines binationalen Promotionverfahrens (Cotutelle) an der Università degli Studi di Trento (Dipartimento di Lettere e Filosofia) und der Technischen Universität Berlin (Fakultät I – Geistes- und Bildungswissenschaften) und wurde am 6. Mai 2013 am Zentrum für Literatur- und Kulturforschung in Berlin verteidigt.

Zuallererst möchte ich mich bei Sigrid Weigel und Paola Giacomoni herzlich bedanken, die meine Arbeit betreut, ständig unterstützt und gefördert haben. Besonders die Teilnahme an Sigrid Weigels Doktorandenkolloquium zwischen 2009 und 2012 war für mich eine wertvolle Gelegenheit, um meine Ansichten öffentlich vorzutragen und mit den anderen Doktoranden kritisch zu diskutieren.

Mein lieber Freund Johannes Rinke hat mit seinen stilistischen und inhaltlichen Korrekturvorschlägen einen wesentlichen Beitrag zur Fertigstellung dieser Studie gegeben: Ihm sei dafür herzlich gedankt.

Außerdem bin ich für zahlreiche anregende Gespräche, die meine Benjamin-Lektüren und meine Berliner Forschungsaufenthalte begleitet haben, meinen Freunden Marc Berdet, Sami Khatib, Jan Sieber und Johannes Steizinger verpflichtet.

Auch Daniel Weidner und Andrea Pinotti sei für ihre inhaltliche Anregungen und ihre freundliche Unterstützung gedankt.

Sono profondamente grato inoltre ai miei genitori Giorgio e Cristina e a mia sorella Morgana: il loro prezioso incoraggiamento non è mai venuto meno.

Ma c'è qualcuno che più di ogni altro ha condiviso pazientemente con me la letizia e la fatica di questi anni di furiose ricerche berlinesi, aiutandomi a non perdere la rotta e a portare a termine l'impresa. A te, Elena, desidero dedicare questo lavoro.

Bibliographie

1. SIGLENVERZEICHNIS

Benjamins Schriften und Briefwechsel werden nach den folgenden Abkürzungen zitiert:

- GS + Bd. Nr., Seitenangabe: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Bände I–VII, Suppl. I–III, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1972–1999.
- GB + Bd. Nr., Seitenangabe: WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Briefe*, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz, 6 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995–2000.
- WuN + Bd. Nr., Seitenangabe: WALTER BENJAMIN, *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz in Zusammenarbeit mit dem Walter Benjamin Archiv, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2008ff. (seit 2010 Berlin).
- Band 3: *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, hrsg. von Uwe Steiner, 2008.
- Band 8: *Einbahnstraße*, hrsg. von Detlev Schöttker unter Mitarbeit von Steffen Haug, 2009.
- Band 10: *Deutsche Menschen*, hrsg. von Momme Brodersen, 2008.
- Band 13: *Kritiken und Rezensionen*, hrsg. von Heinrich Kaulen in zwei Teilbänden, 2011.
- Band 16: *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, hrsg. von Burkhardt Lindner unter Mitarbeit von Simon Broll und Jessica Nitsche, 2013.
- Band 19: *Über den Begriff der Geschichte*, hrsg. von Gérard Raulet, 2010.

2. LITERATURVERZEICHNIS

ABENSOUR, MIGUEL

1986 »W. Benjamin entre mélancolie et révolution. Passages Blanqui«, in: Wisemann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin à Paris*, Cerf, Paris, S. 219–247.

ADORNO, THEODOR W.

1933 *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1962.

1950 »Charakteristik Walter Benjamins«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft I*, *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, S. 238–253.

- 1953 »Aufzeichnungen zu Kafka«, in: ders., *Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften*, Bd. 10.2, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1977, S. 254–287.
- 1955 »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«, in: ders., *Noten zur Literatur. Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1974, S. 567–582.
- 1962 »Zu Benjamins Briefbuch ›Deutsche Menschen‹«, in: ders., *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1974, S. 686–692.
- 1965 »Henkel, Krug und frühe Erfahrung«, in: ders., *Noten zur Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1974, S. 556–566.
- 1986 *Vermischte Schriften I, Gesammelte Schriften*, Bd. 20.1, Suhrkamp, Frankfurt/M.

ADORNO, THEODOR W./BENJAMIN, WALTER

- 1994 *Briefwechsel 1928–1940*, hrsg. von Henri Lonitz, Suhrkamp, Frankfurt/M.

AGAMBEN, GIORGIO

- 1977 *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino, 2006.
- 1978 *Infanzia e storia*, Einaudi, Torino, 2001².
- 1982 »Walter Benjamin e il demonico. Felicità e redenzione storica nel pensiero di Benjamin«, in: ders., *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza, 2005, S. 212–243.
- 1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita – I*, Einaudi, Torino.
- 2000 *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, aus dem Italienischen von Davide Giuriato, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006.
- 2003 *Stato di eccezione (Homo sacer, II, 1)*, Bollati Boringhieri, Torino.
- 2005 *Profanazioni*, nottetempo, Roma.
- 2006 *Che cos'è un dispositivo?*, nottetempo, Roma.
- 2008 *Signatura rerum. Zur Methode*, aus dem Italienischen von Anton Schütz, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2009.
- 2009 *Nacktheiten*, aus dem Italienischen von Andreas Hiepko, Fischer, Frankfurt/M., 2010.

AGAMBEN, GIORGIO/CHITUSSI, BARBARA/HÄRLE, CLEMENS-CARL (Hg.)

- 2012 Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, Neri Pozza, Vicenza.

AGNON, SAMUEL JOSEPH

- 1935 *In der Gemeinschaft der Frommen. Sechs Erzählungen aus dem Hebräischen*, Schocken, Berlin.

ALTER, ROBERT

- 1991 *Necessary Angels. Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

ARAGON, LOUIS

- 1997 *Œuvres romanesques complètes*, tome I, hrsg. von Daniel Bougnoux, Gallimard, Paris.
- 2007 *Œuvres poétiques complètes*, tome I, hrsg. von Olivier Barbarant, Gallimard, Paris.

ARENDT, HANNAH

- 1958 *The Human Condition*, 2nd Edition, University of Chicago Press, Chicago-London, 1998.

- 1960 *Vita activa oder vom tätigen Leben*, Piper, München-Zürich, 2006.
 1968 »Walter Benjamin«, in: Schöttker, Detlev/Wizisla, Erdmut (Hg.), *Arendt und Benjamin. Texte, Briefe, Dokumente*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2006, S. 45–97.

ARISTOTELES

- 1995 *Über die Seele*, hrsg. von Horst Seidl, Felix Meiner, Hamburg.

ASSMANN, ALEIDA

- 1999a *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, C.H. Beck, München.
 1999b *Zeit und Tradition. Kulturelle Strategien der Dauer*, Böhlau, Köln-Weimar-Wien.

ASSMANN, JAN

- 1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München.
 2000a *Religion und kulturelles Gedächtnis*, Beck, München.
 2000b *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, Carl Hanser, München-Wien.

ASSMANN, JAN/HÖLSCHER, TONIO (Hg.)

- 1988 *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

AUERBACH, ERIC

- 1938 »Figura«, in: *Archivum Romanicum* XXII, 1938, S. 436–489 (auch in: ders., *Neue Dantestudien*, 1944, S. 11–71).

BACHOFEN, JOHANN JAKOB

- 1856 *Versuch über die Gräbersymbolik der Alten*, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Benno Schwabe & Co., Basel, 1954.

BADIOU, ALAIN

- 1988 *L'Être et l'Événement*, Seuil, Paris.

BAECK, LEO

- 1905 *Das Wesen des Judentums*, Nathansen & Lahm, Berlin.

BAECKER, DIRK (HG.)

- 2003 *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin.

BALL, HUGO

- 1919 *Zur Kritik der deutschen Intelligenz*, in: ders., *Die Folgen der Reformation – Zur Kritik der deutschen Intelligenz, Sämtliche Werke und Briefe*, Bd. 5, hrsg. von Hans Dieter Zimmermann, Wallstein, Göttingen, 2005, S. 135–391.
 2003 *Briefe 1904–1927*, 3 Bände, hrsg. von Gerhard Schaub und Ernst Teubner, Wallstein, Göttingen.

BARTHES, ROLAND

- 1980 *La chambre claire. Note sur la photographie*, Éditions de l'Étoile-Gallimard-Le Seuil, Paris.

BAUDELAIRE, CHARLES

- 1976 *Ceuvres complètes II*, hrsg. von Claude Pichois, Gallimard, Paris.

- BECKETT, SAMUEL
1931 *Proust*, Grove Press, New York, 1958.
- BELLOI, LUCIO/LOTTI, LORENZINA (Hg.)
1983 *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma.
- BENJAMIN, ANDREW (Hg.)
2005 *Walter Benjamin and History*, Continuum, London-New York.
- BENJAMIN, WALTER
1995 »Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit«, in: *Frankfurter Adorno Blätter*, 4 (1995), S. 41–51.
- BENJAMIN, WALTER/SCHOLEM, GERSHOM
1980 *Briefwechsel 1933–1940*, hrsg. von Gershom Scholem, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- BENVENISTE, ÉMILE
1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 Bde., Minuit, Paris.
- BENZ, ERNST
1932 *Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik*, Kohlhammer, Stuttgart.
- BERDET, MARC
2013 *Fantasmagories du capital. L'invention de la ville-marchandise*, La Découverte, Paris.
- BERGSON, HENRI
1996 *Matière et mémoire*, PUF, Paris, 1999.
1959 *Œuvres*, textes annotés par André Robinet, Introduction par Henri Gouhier, PUF, Paris.
- BERNS, JÖRG JOCHEN/NEUBER, WOLFGANG (Hg.)
2000 *Seelenmaschinen. Gattungstraditionen, Funktionen und Leistungsgrenzen der Mnemotechniken vom späten Mittelalter bis zum Beginn der Moderne*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar.
- BIALIK, CHAIM NACHMAN
1919 »Halacha und Aggada«, dt. von Gerhard Scholem, in: *Der Jude*, 4, 1919–1920, H. 1–2, S. 61–77.
- BIANCHI, MASSIMO LUIGI
1987 *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- BITTEL, JOHANNES
2001 *Proust-Benjamin. Benjamin-Proust. Traum Rausch Erwachen*, Verlag Neue Wissenschaft, Frankfurt/M.
- BLANQUI, AUGUSTE
1872 *L'Éternité par les astres*, Sens & Tonka, Paris, 2000.
- BLOCH, ERNST
1918 *Geist der Utopie, Gesamtausgabe*, Bd. 16, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971 (Faksimile der Ausgabe von 1918).

- 1921 *Thomas Münzer als Theologe der Revolution, Gesamtausgabe*, Bd. 2, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969 (ergänzte Ausgabe).
- 1923a »Aktualität und Utopie. Zu Lukács' ›Geschichte und Klassenbewußtsein‹«, in: ders., *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Gesamtausgabe*, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969, S. 598–621.
- 1923b *Durch die Wüste. Frühe kritische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1964.
- 1928 »Revueform in der Philosophie«, in: ders., *Erbschaft dieser Zeit* [1935], *Gesamtausgabe*, Bd. 4, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1962, S. 368–371.
- 1930 *Spuren, Gesamtausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969.
- 1959 *Das Prinzip Hoffnung, Gesamtausgabe*, Bd. 5 (in 3 Teilbände), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1985.
- 1964 *Geist der Utopie. Bearbeitete Neuauflage der zweiten Fassung von 1923*, *Gesamtausgabe*, Bd. 3, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1969 *Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, Gesamtausgabe*, Bd. 10, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1971 *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel, Gesamtausgabe*, Bd. 8, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971.
- 1977 *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, hrsg. und eingeleitet von Arno Münster, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1978 *Tendenz-Latenz-Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1985 *Kampf, nicht Krieg. Politische Schriften 1917–1919*, hrsg. von Martin Korol, Suhrkamp, Frankfurt/M.

BLUMENBERG, HANS

- 1979 *Die Lesbarkeit der Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1988 *Die Legitimität der Neuzeit*, erneuerte Ausgabe, Suhrkamp, Frankfurt/M.

BODEI, REMO

- 1979 *Multiversum: tempo e storia in Ernst Bloch*, Bibliopolis, Napoli.
- 2006 *Piramidi di tempo. Storie e teoria del déjà vu*, il Mulino, Bologna.

BOELLA, LAURA

- 1987 *Ernst Bloch. Trame della speranza*, Jaca Book, Milano.

BOER, PIETER ARIE HENDRIK DE

- 1962 *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Kohlhammer, Stuttgart.

BÖHME, HARTMUT

- 2006 *Fetichismus und Kultur. Eine andere Theorie der Moderne*, Rowohlt, Hamburg.

BÖHME, JAKOB

- 1622 *De Signatura Rerum: Das ist Bezeichnung aller dingen wie das Innere vom Eusseren bezeichnet wird*, in: ders., *Werke*, hrsg. von Ferdinand van Ingen, Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M. 2009.

BOLZ, NORBERT

- 1986 »Des conditions de possibilité de l'expérience historique«, in: Wismann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris, 1986, S. 467–496.
- 1987 »Mystische Theokratie«, in: Taubes, Jacob (Hg.), *Religionstheorie und politische Theologie – Band 3: Theokratie*, Wilhelm Fink-Ferdinand Schöningh, München, S. 293–320.

BOLZ, NORBERT/FABER, RICHARD (Hg.)

1985 *Walter Benjamin. Profane Erleuchtung und rettende Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

1986 *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins »Passagen«*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

BONOLA, GIANFRANCO

2000a »La vera struttura del futuro. Lo *Heute* di F. Rosenzweig, un antecedente per W. Benjamin«, in: *Filosofia e teologia*, 2, 2000, S. 268–288.

2000b »Antipolitica messianica. La giustizia di Dio come critica del diritto e del ›politico‹ nel filosofare comune di G. Scholem e W. Benjamin (1916–1920)«, in: *Fenomenologia e società*, XXIII, 2/2000, S. 3–36.

2006 »L'impulso dello spirito ebraico all'utopia. Ernst Bloch letto da Walter Benjamin e Gershom Scholem (1919/1920)«, in: Ponzi, Mario/Witte, Bernd (Hg.), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino, 2006, S. 259–314.

BONOLA, GIANFRANCO/RANCHETTI, MICHELE (Hg.)

1997 *Walter Benjamin, Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino.

BOUILLAGUET, ANNICK/ROGERS, BRIAN G. (Hg.)

2004 *Dictionnaire Marcel Proust*, Honoré Champion, Paris.

BRETON, ANDRÉ

1988 *Œuvres complètes*, tome I, édition établie par Marguerite Bonnet, Gallimard, Paris.

1992 *Œuvres complètes*, tome II, édition établie par Marguerite Bonnet, Gallimard, Paris.

BRÜGGEMANN, HEINZ

2000 »Die Erfahrung des Eingedenkens – Walter Benjamin«, in: Buckmiller, Michael/Heimann, Dietrich/Perels, Joachim (Hg.), *Judentum und politische Existenz. Siebzehn Porträts deutsch-jüdischer Intellektueller*, Hannover, 2000, S. 11–36.

2007 *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*, zweite, durchgesehene Auflage, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2011.

BUBER, MARTIN

1911 *Drei Reden über das Judentum*, Rütten & Loening, Frankfurt/M., 1920.

BUCK-MORSS, SUSAN

1989 *Dialektik des Sehens. Walter Benjamin und das Passagen-Werk*, dt. von Joachim Schulte, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2000.

BULTHAUP, PETER (Hg.)

1975 *Materialien zu Benjamins Thesen ›Über den Begriff der Geschichte‹. Beiträge und Interpretationen*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

CARCHIA, GIANNI

1983 »Tempo estetico e tempo storico in Walter Benjamin«, in: Belloi, Lucio/Lotti, Lorenzina (Hg.), *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 1983, S. 181–190.

- 2009 *Nome e immagine. Saggio su Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata.
- CASSIRER, ERNST
 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag Bruno Cassirer, Berlin.
- CAU, MAURIZIO
 2008 *Karl Kraus*, il Mulino, Bologna.
- CAVALLETTI, ANDREA
 2009 *Classe*, Bollati Boringhieri, Torino.
 2011 *Suggestione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- CAYGILL, HOWARD
 1998 *Walter Benjamin. The Colour of Experience*, Routledge, London-New York.
- CERTEAU, MICHEL DE
 1987 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris, 2002².
- CHARZAT, MICHEL
 1983 »Sorel et le fascisme. Éléments d'explication d'une légende tenace«, in: *Cahiers Georges Sorel*, 1, 1983, S. 37–51.
- CHILDS, BREVARD S.
 1962 *Memory and Tradition in Israel*, London.
- COHEN, HERMANN
 1919 *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, marixverlag, Wiesbaden, 2008.
 1924 *Jüdische Schriften*, hrsg. von Bruno Strauß, 3 Bde., Schwetschke, Berlin.
 2000 *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880–1916)*, hrsg. von Pierfrancesco Fiorato, italienisch von P. Fiorato und G. Bonola, Giuntina, Firenze.
- COHEN, MARGARET
 1993 *Profane Illumination*, University of California Press, Berkeley.
- COMAY, REBECCA
 1994 »Benjamin's Endgame«, in: Benjamin, Andrew/Osborne, Peter (Hg.), *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, Routledge, London, 1994, S. 251–291.
- DELEUZE, GILLES
 1962 *Nietzsche et la philosophie*, PUF, Paris.
 1964 *Proust et les signes*, PUF, Paris.
 1968 *Différence et répétition*, PUF, Paris.
 2003 *Deux régimes de fous*, Minuit, Paris.
- DELEUZE, GILLES/GUATTARI, FELIX
 1980 *Mille plateaux*, Minuit, Paris.
- DERRIDA, JACQUES
 1966 »Freud et la scène de l'écriture«, in: ders., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967, S. 293–340.

- 1967a *La voix et le phénomène*, PUF, Paris (dt. *Die Stimme und das Phänomen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2003).
 1967b *De la grammatologie*, Minuit, Paris.
 1972 *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris.
 1993 *Spectres de Marx*, Galilée, Paris.
 1995 *Mal d'archive: une impression freudienne*, Galilée, Paris.

DESIDERI, FABRIZIO

- 1980 *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma.
 1995 *La porta della giustizia. Saggi su Walter Benjamin*, Pendragon, Bologna.

DIDI-HUBERMAN, GEORGE

- 2000 *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*, Minuit, Paris.
 2002 *L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg*, Minuit, Paris.

DRAAISMA, DOUWE

- 1999 *Die Metaphernmaschine. Eine Geschichte des Gedächtnisses*, dt. von Verena Kiefer, Primus, Darmstadt.

DUBBELS, ELKE

- 2010 »Zur Logik der Figuren des Messianischen in Walter Benjamins ›Theologisch-politischem Fragment‹«, in: Weidner, Daniel (Hg.), *Profanes Leben*, Suhrkamp, Berlin, S. 39–65.
 2011 *Figuren des Messianischen in Schriften deutsch-jüdischer Intellektueller 1900–1933*, de Gruyter, Berlin-Boston.

EBACH, JÜRGEN

- 1986 *Ursprung und Ziel. Erinnernte Zukunft und erhoffte Vergangenheit. Biblische Exegesen, Reflexionen, Geschichten*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

EIDAM, HEINZ

- 1992 *Strumpf und Handschuh. Der Begriff der nichtexistierenden und die Gestalt der unkonstruierbaren Frage. Walter Benjamins Verhältnis zum ›Geist der Utopie‹ Ernst Blochs*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

EILAND, HOWARD/JENNINGS, MICHAEL W.

- 2014 *Walter Benjamin. A Critical Life*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Mass.).

ELTESTER, FRIEDRICH-WILHELM

- 1958 *Eikon im Neuen Testament*, Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin.

ERDLE, BIRGIT R.

- 2004 »Die aufgeschobene Theorie des Vergessens bei Walter Benjamin«, in: Butzer, Günter/Günter, Manuela (Hg.), *Kulturelles Vergessen: Medien – Rituale – Orte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, S. 219–232.

FENVES, PETER

- 2011 *The Messianic Reduction. Walter Benjamin and the Shape of Time*, Stanford University Press, Stanford.

FERNANDEZ, RAMON

1928 »La vie sociale dans l'Œuvre de Marcel Proust«, in: ders., *Messages*, Grasset, Paris, 1981, S. 165–175.

FINKEFELDE, DOMINIK

2003 *Benjamin liest Proust*, Fink, München.

FOLKERS, HORST

1991 »Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung«, in: Assmann, Aleida/Harth, Dietrich (Hg.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Fischer, Frankfurt/M., S. 363–377.

FOUCAULT, MICHEL

1954 »Einleitung«, in: Binswanger, Ludwig, *Traum und Existenz*, aus dem Franz. u. mit einem Nachwort von Walter Seitter, Gachnang & Springer, Bern-Berlin, 1992, S. 7–93.

1966 *Die Ordnung der Dinge*, aus dem Französischen von Ulrich Köppen, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971.

1969 *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris (dt. von Ulrich Köppen, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1973).

1971 »Nietzsche, la généalogie, l'histoire«, in: ders., *Dits et écrits I, 1954–1975*, Gallimard, Paris, 2001, S. 1004–1024.

1997 « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975–1976)*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997.

2004a *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France (1977–1978)*, Gallimard-Seuil, Paris, 2004.

2004b *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978–1979)*, Gallimard-Seuil, 2004.

FREUD, SIGMUND

1895 *Entwurf einer Psychologie*, in: ders., *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887–1902*, Fischer, Frankfurt/M., 1975, S. 297–384.

1898 »Zum psychischen Mechanismus der Vergesslichkeit«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Imago, London, 1952, S. 517–527.

1899 »Über Deckerinnerungen«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Imago, London, 1952, S. 529–554.

1900 *Die Traumdeutung*, Fischer, Frankfurt/M., 1991.

1914 »Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Fischer, Frankfurt/M., 1946, S. 126–136.

1916 »Vergänglichkeit«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. X: *Bildende Kunst und Literatur*, Fischer, Frankfurt/M., S. 223–227.

1920 *Jenseits des Lustprinzips*, in: ders., *Psychologie des Unbewußten, Studienausgabe*, Bd. 3, Fischer, Frankfurt/M., 1989, S. 213–272.

1925 »Notiz über den Wunderblock«, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. 3: *Psychologie des Unbewußten*, Fischer, Frankfurt/M., 1989, S. 363–369.

1938 *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, in: ders., *Studienausgabe*, Bd. IX: *Fragen der Gesellschaft – Ursprünge der Religion*, Fischer, Frankfurt/M., S. 455–581.

FRIEDLAENDER, SALOMO (MYNONA)

1918 *Schöpferische Indifferenz*, hrsg. von Detlef Thiel, Books on Demand, War-taweil (Herrsching), 2009.

- 1920 »Der Antichrist und Ernst Bloch«, in: *Das Ziel*, 4, 1920, S. 103–116.
- FÜRNKÄS, JOSEF
- 1987 »Zitat und Zerstörung. Karl Kraus und Walter Benjamin«, in: Le Rider, Jacques/Raulet, Gérard (Hg.), *Verabschiedung der (Post-)Moderne? Eine interdisziplinäre Debatte*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1987, S. 209–226.
- 1988 *Surrealismus als Erkenntnis. Walter Benjamin – Weimarer Einbahnstraße und Pariser Passagen*, Metzler, Stuttgart.
- GAGNEBIN, JEANNE MARIE
- 1978 *Zur Geschichtsphilosophie Walter Benjamins. Die Unabgeschlossenheit des Sinnes*, Verlag Palm & Enken, Erlangen.
- 1994 *Histoire et narration chez Walter Benjamin*, l'Harmattan, Paris.
- GANDLER, STEFAN
- 2008 *Materialismus und Messianismus. Zu Walter Benjamins Thesen Über den Begriff der Geschichte*, Aisthesis, Bielefeld.
- GARBER, KLAUS/REHM, LUDGER (Hg.)
- 1999 *global benjamin. Internationaler Walter-Benjamin-Kongress 1992*, 3 Bde., Fink, München.
- GARELLI, JACQUES
- 1991 *Rythmes et mondes. Au Revers de l'Identité et de l'Altérité*, Jérôme Millon, Grenoble.
- GENETTE, GÉRARD
- 1972 *Figures III*, Seuil, Paris.
- 1982 *Palimpsestes*, Seuil, Paris.
- GIBBS, ROBERT
- 2005 »Messianic epistemology: Thesis XV«, in: Benjamin, Andrew (Hg.), *Walter Benjamin and History*, Continuum, London-New York, S. 197–214.
- GIEDION, SIEGFRIED
- 1928 *Bauen in Frankreich. Eisen, Eisenbeton*, Klinkhardt & Biermann, Leipzig-Berlin.
- GINZBURG, CARLO
- 1986 *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino.
- GIURIATO, DAVIDE
- 2006 *Mikrographien. Zu einer Poetologie des Schreibens in Walter Benjamins Kindheitserinnerungen (1932–1939)*, Fink, München.
- GREFFRATH, KRISTA R.
- 1986 »Proust et Benjamin«, in: Wismann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris, S. 113–132.
- GROYS, BORIS
- 2010 »Unsterbliche Körper, oder die materialistische Metanoia«, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.), *Benjamin-Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2010, S. 49–58.

- GRÖZINGER, KARL/MOSÈS, STÉPHANE/ZIMMERMANN, HANS DIETER (Hg.)
1987 *Kafka und das Judentum*, Jüdischer Verlag bei Athenäum, Frankfurt/M.
- HAAS, WILLY
1930 *Gestalten der Zeit*, Gustav Kiepenheuer, Berlin.
- HABERMAS, JÜRGEN
1972 »Bewußtmachende oder rettende Kritik«, in: ders., *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1984², S. 336–376.
1985 *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- HAMACHER, WERNER
1994 »Afformativ, Streik«, in: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hg.), *Was heißt »Darstellen«?*, Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 349–371.
1998 »Die Geste im Namen. Benjamin und Kafka«, in: ders., *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 280–323.
2001 »Intensive Sprachen«, in: Hart Nibbrig, Christiaan L. (Hg.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 174–235.
2002 »»Jetzt«. Benjamin zur historischen Zeit«, in: *Benjamin Studies*, 1, 2002, S. 145–184.
2006 »Das Theologisch-politische Fragment«, in: Lindner, Burkhardt (Hg.), *Benjamin-Handbuch*, Metzler, Stuttgart, S. 175–192.
- HANSEN, HORST
1998 *Die kopernikanische Wende in die Ästhetik. Ernst Bloch und der Geist seiner Zeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- HANSEN, BEATRICE
1998 *Walter Benjamin's Other History. Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
- HARNISCHMACHER, IRIS
2009 »Die Revision der Erinnerung im Denken. Hegels Theorie des Gedächtnisses – Benjamins Theorie des Eingedenkens«, in: Kramer, Sven (Hg.), *Bild – Sprache – Kultur. Ästhetische Perspektiven kritischer Theorie. Hermann Schweppenhäuser zum 80. Geburtstag*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, S. 105–124.
- HAVERKAMP, ANSELM/LACHMANN, RENATE (Hg.)
1993 *Memoria: vergessen und erinnern*, Wilhelm Fink, München.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH
1807 *Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von Hans-Friedrich Wessels u. Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg, 1988.
- HEIDEGGER, MARTIN
1927 *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1986.
1961 *Nietzsche*, 2 Bde., Neske, Pfullingen.
1971 *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Klostermann, Frankfurt/M., 2012.
- HENRICH, DIETER
1991 *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)*, Klett-Cotta, Stuttgart.

HEUSSI, KARL

1932 *Die Krisis des Historismus*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.

HONNETH, AXEL

1993 »Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusammenhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin«, in: ders., *Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1999², S. 93–113.

HONOLD, ALEXANDER

2000a »Erzählen«, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut, *Benjamins Begriffe*, I. Band, Suhrkamp, Frankfurt/M., 363–398.

2000b *Der Leser Walter Benjamin. Bruchstücke einer deutschen Literaturgeschichte*, Vorwerk 8, Berlin.

2007 »Nachwort: Noch einmal. Erzählen als Wiederholung des Erzählens«, in: Walter Benjamin, *Erzählen. Schriften zur Theorie der Narration und zur literarischen Prosa*, ausgewählt von A. Honold, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2007, S. 303–342.

HORKHEIMER, MAX

1932 »Geschichte und Psychologie«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 1, 1932, 125–144.

1934 »Zu Bergsons Metaphysik der Zeit«, in: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jg. 3, Heft 3, 1934, S. 321–342.

HORKHEIMER, MAX/ADORNO, THEODOR W.

1947 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt/M., 1988.

HUSSERL, EDMUND

1901 *Logische Untersuchungen*, 2 Bde., Niemeyer, Tübingen.

1913 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Niemeyer, Tübingen, 1993 (Nachdruck der 2. Auflage 1922).

1928 *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, hrsg. von Martin Heidegger, Niemeyer, Tübingen.

1931 *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von Elisabeth Ströker, Meiner, Hamburg, 1987.

1939 *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, ausgearb. und hrsg. von Ludwig Landgrebe, Academia Verlagsbuchhandlung, Prag.

1954 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie*, *Husserliana* VI, hrsg. von W. Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag.

IDEL, MOSHE

2010 »Torah Hadashah« – Messiah and the New Torah in Jewish Mysticism and Modern Scholarship«, in: Borsò, Vittoria/Morgenroth, Claas/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hrsg.), *Benjamin – Agamben. Politik, Messianismus, Kabbala*, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 175–217.

ILLICH, IVAN

1990 »Mnemosyne: The Mold of Memory«, in: ders., *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978–1990*, Marion Boyars, New York-London, 1992, S. 182–201.

IVERNEL, PHILIPPE

- 1976 »Soupçons — D'Ernst Bloch à Walter Benjamin«, in: Raullet, Gérard (Hg.), *Utopie – marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible*, Payot, Paris, 1976, S. 265–277.

JACOBSON, ERIC

- 2003 *Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*, Columbia University Press, New York.

JENNINGS, MICHAEL W.

- 1987 *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criticism*, Cornell University Press, Ithaca-London.

JESI, FURIO

- 1972 »Lettura del *Bateau ivre* di Rimbaud«, in: ders., *Il tempo della festa*, hrsg. von Andrea Cavalletti, nottetempo, Roma, S. 30–58.
 1977 »Conoscibilità della festa«, in: ders., *Il tempo della festa*, hrsg. von Andrea Cavalletti, nottetempo, Roma, 2013, S. 61–113.
 2000 *Spartakus. Simbologia della rivolta*, hrsg. von A. Cavalletti, Bollati Borin-ghieri, Torino.

KAHN, ROBERT

- 1998 *Images, Passages: Marcel Proust et Walter Benjamin*, Kimé, Paris.

KAMBAS, CHRYSOULA

- 1984 »Walter Benjamin lecteur des ›Réflexions sur la violence‹«, in: *Cahiers Georges Sorel*, 2, 1984, S. 71–89.
 1996 »Ball, Bloch und Benjamin. Die Jahre bei der Freien Zeitung«, in: WACKER, BERND (Hg.), *Dionysius DADA Areopagita. Hugo Ball und die Kritik der Moderne*, Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich, S. 69–92.

KANY, ROLAND

- 1987 *Mnemosyne als Programm. Geschichte, Erinnerung und die Andacht zum Unbedeutenden im Werk von Usener, Warburg und Benjamin*, Niemeyer, Tübingen.

KERÉNYI, KARL

- 1938 »Vom Wesen des Festes. Antike Religion und ethnologische Religionsfor-schung«, in: *Paideuma*, Bd. 1, H. 2, 1938, S. 59–74.

KHATIB, SAMI R.

- 2013 ›*Teleologie ohne Endzweck*‹. *Walter Benjamins Ent-stellung des Messia-nischen*, Tectum, Marburg.

KIERKEGAARD, SØREN

- 1843 *Die Wiederholung*, übersetzt, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von Hans Rochol, Meiner, Hamburg, 2000.
 1844 *Der Begriff Angst*, aus dem Dänischen übersetzt von Gisela Perlet, Reclam, Stuttgart, 1992.
 1846 *Zur Kritik der Gegenwart*, dt. von Theodor Haecker, Brenner Verlag, Inns-bruck, 1914.

KITTSTEINER, HEINZ D.

- 1992 »Die geschichtsphilosophische Allegorie des 19. Jahrhunderts«, in: Reijen, Willem van (Hg.), *Allegorie und Melancholie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992, S. 147–171.

KLAGES, LUDWIG

- 1922 *Vom kosmogonischen Eros*, Eugen Diederichs Verlag, Jena, 1930³.

KLEINER, BARBARA

- 1980 *Sprache und Entfremdung. Die Proust-Übersetzungen Walter Benjamins innerhalb seiner Sprach- und Übersetzungstheorie*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn.
- 1986 »L'éveil comme catégorie central de l'expérience historique dans le *Passagen-Werk* de Benjamin«, in: Wismann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris, 1986, S. 497–515.

KNIPS, IGNAZ

- 1994 »Eingedenken und ›mémoire involontaire‹. Über Walter Benjamin und Marcel Proust«, in: *Weimarer Beiträge*, 40, 1994, S. 128–134.

KOMURA, FUJIIHIKO

- 1992 »Wie schwer ist es, ein Wagnerianer zu sein? Der Fall Ernst Bloch«, in: *Bloch-Almanach*, 12/1992, S. 145–156.

KONERSMANN, RALF

- 1991 *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Fischer, Frankfurt/M.

KONERSMANN, RALF (Hg.)

- 2007 *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

KOROL, MARTIN

- 1999 *Deutsches Präexil in der Schweiz 1916–1918. Hugo Balls Dadaismus und Ernst Blochs Opposition von außen gegen die deutsche Politik in der Schweiz während des Ersten Weltkrieges*, Tartu, Bremen.

KORSCH, KARL

- 1930 *Marxismus und Philosophie*, zweite Auflage, hrsg. von Erich Gerlach, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M., 1972 (1923¹).

KOSELLECK, REINHARDT

- 1973 *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1988 *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

KRACAUER, SIEGFRIED

- 1928 »Zu den Schriften Walter Benjamins«, in: ders., *Das Ornament der Masse*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1963, S. 249–255.
- 1990 *Schriften*, Bd. 5: Aufsätze, 3 Teilbde., hrsg. von Inka Mülder-Bach, Suhrkamp, Frankfurt/M.

KRANZ, ISABEL

2011 *Raumgewordene Vergangenheit. Walter Benjamins Poetologie der Geschichte*, Wilhelm Fink, München.

KREUZER, JOHANN

1995 *Pulchritudo. Vom Erkennen Gottes bei Augustin. Bemerkungen zu den Büchern IX, X und XI der Confessiones*, Fink, München.

2000 »Der Seelengrund als Subjekt und Objekt der Erinnerung bei Eckhart und Tauler«, in: Berns, Jörg Jochen/Neuber, Wolfgang (Hg.), *Seelenmaschinen*, Böhlau, Wien-Köln-Weimar, 2000, S. 169–186.

KRISTEVA, JULIA

1969 *Semeiotikè. Recherches pour une sémanalyse*, Seuil, Paris.

LANDAUER, GUSTAV

1903 *Meister Eckharts mystische Schriften in unsere Sprache übertragen von Gustav Landauer*, Karl Schnabel, Berlin.

1907 *Die Revolution*, hrsg. von Siegbert Wolf, Unrast Verlag, Münster, 2003.

1911 *Aufruf zum Sozialismus*, hrsg. von Heinz-Joachim Heydorn, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt/M., 1967.

1913 »Sind das Ketzergedanken?«, in: *Vom Judentum. Ein Sammelbuch*, hrsg. vom Verein jüdischer Hochschüler Bar Kochba in Prag, Kurt Wolff, Leipzig, S. 250–257.

LANDMANN, MICHAEL

1984 »Gespräch mit Ernst Bloch (Tübingen, 22. Dezember 1967)«, in: *Bloch-Almanach*, 4, 1984, S. 15–40.

LEBOVIC, NITZAN

2006 »The Beauty and Terror of *Lebensphilosophie*: Ludwig Klages, Walter Benjamin, and Alfred Baeumler«, in: *South Central Review*, 23.1, 2006, S. 23–39.

2013 *The Philosophy of Life and Death. Ludwig Klages and the Rise of a Nazi Biopolitics*, Palgrave-Macmillan, New York.

LEMKE, ANJA

2008 *Gedächtnisräume des Selbst. Walter Benjamins »Berliner Kindheit um neunzehnhundert«*, zweite Auflage, Königshausen & Neumann, Würzburg.

LESLIE, ESTHER

2010 »Siegfried Kracauer and Walter Benjamin: memory from Weimar to Hitler«, in: Radstone, S./Schwarz, B. (Hg.), *Memory: Histories, Theories, Debates*. Fordham University Press, New York, S. 123–135.

LINDNER, BURKHARDT (Hg.)

1978 »Links hatte noch alles sich zu enträtseln ...« *Walter Benjamin im Kontext*, Syndikat, Frankfurt/M.

2006 *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart.

LOOS, ADOLF

1931 *Trotzdem. 1900–1930*, Brenner Verlag, Innsbruck.

LÖWITH, KARL

- 1935 *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Verlag Die Runde, Berlin.
 1949 *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, in: ders., *Sämtliche Schriften*, Bd. 2, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1983, pp. 7–239.

LÖWY, MICHAEL

- 1988 *Rédemption et utopie. Le judaïsme libertaire en Europe centrale*, Éditions du Sandre, Paris, 2009.
 2001 *Avertissement d'incendie. Une lecture des thèses sur le concept d'histoire*, PUF, Paris.

LUKÁCS, GEORG

- 1911 *Die Seele und die Formen*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1971.
 1916 *Die Theorie des Romans*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1971.
 1923 *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über Marxistische Dialektik*, Luchterhand, Neuwied/Berlin, 1970.

MACHO, THOMAS

- 2007 »Fest, Spiel und Schrift. Gestalten moderner Erinnerungskultur«, in: Frank, M. C./Rippl, G., *Arbeit am Gedächtnis*, Fink, München, S. 147–159.

MANCINI, SANDRO

- 2006 »Eingedenken«, in: *Enciclopedia filosofica*, Fondazione Centro Studi Filosofici Gallarate, Bompiani, Milano, Vol. 4, S. 3288–3289.

MARCHESONI, STEFANO

- 2014 »Zur Vorgeschichte des Eingedenkens. Über Ernst Blochs motorisch-phantastische Erkenntnistheorie in Geist der Utopie und ihre »Umfunktionierung« bei Benjamin«, in: Weidner, Daniel/Weigel, Sigrid (Hg.), *Benjamin-Studien* 3, Wilhelm Fink, Paderborn, 2014, S. 15–29.

MASS, EDGAR

- 1982 »Proust in Deutschland lesen«, in: *Marcel Proust. Werk und Wirkung – Erste Publikation der Marcel Proust Gesellschaft*, hrsg. von Reiner Speck, Insel, Frankfurt/M., 1982, S. 101–123.

MCCOLE, JOHN

- 1993 *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*, Cornell University Press.

MC GETTIGAN, ANDREW

- 2009 »As Flowers Turn Towards the Sun: Walter Benjamin's Bergsonian Image of the Past«, in: *Radical Philosophy*, 158, 2009, S. 25–35.

MELANDRI, ENZO

- 1968 *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, con un saggio introduttivo di G. Agamben, Quodlibet, Macerata, 2004.

MENDE, GEORG

- 1955 »Die kopernikanische Wendung des historischen Bewußtseins«, in: *Festschrift. Ernst Bloch zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Rugard Otto Gropp, Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin, S. 249–255.

MENKE, BETTINA

- 1991 »Das Nachleben im Zitat«. Benjamins Gedächtnis der Texte«, in: Haverkamp, Anselm/Lachmann, Renate (Hg.), *Gedächtniskunst. Raum-Bild-Schrift. Studien zur Mnemotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

MENNINGHAUS, WINFRIED

- 1980 *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 19952.
- 1986 *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- 1992 »Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit«, in: Scheuermann, Ingrid und Konrad (Hg.), *Für Walter Benjamin: Dokumente, Essays und ein Entwurf*, Frankfurt/M., S. 170–182.

MERTENS, BRAM

- 2007 *Dark Images, Secret Hints. Benjamin, Scholem, Molitor and the Jewish Tradition*, Peter Lang, Bern.

MOSÈS, STÉPHAN

- 1987 »Zur Frage des Gesetzes: Gershom Scholems Kafka-Bild«, in: Grözingen, Karl Erich/Mosès, Stéphane/Zimmermann, Hans Dieter (Hg.), *Franz Kafka und das Judentum*, Athenäum – Jüdischer Verlag, Frankfurt/M., S. 13–34.
- 1990 »Zu Benjamins Begriff des Eingedenkens«, in: *Bucklicht Männlein und Engel der Geschichte. Walter Benjamin Theoretiker der Moderne – Eine Ausstellung des Werkbund-Archiv im Martin Gropius Bau*, Gießen, S. 100–101.
- 1992 *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 2006.
- 1993 »Eingedenken und Jetztzeit. Geschichtliches Bewußtsein im Spätwerk Walter Benjamins«, in: Haverkamp, A./Lachmann, R. (Hg.), *Memoria: vergessen und erinnern*, Wilhelm Fink, München, 1993, S. 385–405.

MÜNSTER, ARNO

- 1982 *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1982.
- 1999 »Eingedenken« – »mémoire pure« und »mémoire involontaire«, in: Garber, Klaus (Hg.), *global benjamin*, Band 2, Fink, München, S. 1135–1146.
- 2001 *Ernst Bloch. Eine politische Biographie*, vom Autor erstellte dt. Fassung, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Berlin-Wien, 2004.

NAVILLE, PIERRE

- 1928 *La Révolution et les intellectuels*, nouvelle édition revue et augmentée, Gallimard, Paris, 1975

NIETZSCHE, FRIEDRICH

- 1873 *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*/III-2, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1973, S. 367–384.
- 1874 *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, in: ders., *Werke. Kritische Gesamtausgabe*/III-1, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, de Gruyter, Berlin-New York, 1972.
- 1883–85 *Also sprach Zarathustra. Kritische Studienausgabe*, Bd. 4, dtv/de Gruyter, München-Berlin-New York, 1988.

OESTERLE, GÜNTHER (Hg.)

2005 *Erinnerung, Gedächtnis, Wissen. Studien zur kulturwissenschaftlichen Gedächtnisforschung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

OPITZ, MICHAEL/WIZISLA, ERDMUT (Hg.)

2000 *Benjamins Begriffe*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/M.

PALMIER, JEAN-MICHEL

2006 *Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*, hrsg. und mit einem Vorwort versehen von Florent Perrier, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2009.

PAUEN, MICHAEL

1999 »Eros der Ferne. Walter Benjamin und Ludwig Klages«, in: Garber, Klaus (Hg.), *global benjamin*, Band 2, Fink, München, 1999, S. 693–716.

PELLETIER, LUCIEN

2008 »Bloch a-t-il plagié Landauer?«, in: *Bloch-Almanach*, hrsg. von Karlheinz Weigand, 27/2008, S. 73–120.

2009 »Ernst Bloch à la rencontre de la phénoménologie«, in: *Bloch-Almanach*, hrsg. von Klaus Kufeld, 28/2009, S. 201–276.

PENSKY, MAX

1996 »Tactics of Remembrance: Proust, Surrealism, and the Origin of the *Passagenwerk*«, in: Steinberg, Michael P. (Hg.), *Walter Benjamin and the Demands of History*, Cornell University Press, Ithaca-London, 1996, S. 164–189.

PETHES, NICOLAS

1999 *Mnemographie. Poetiken der Erinnerung und Destruktion nach Walter Benjamin*, Niemeyer, Tübingen.

2008 *Kulturwissenschaftliche Gedächtnistheorien*, Junius Verlag, Hamburg.

PETHES, NICOLAS/RUCHATZ, JENS (Hg.)

2001 *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon*, Rowohlt, Hamburg.

PFRANG, AGNES

2010 *Vergessen als bildendes Moment im Lernprozess*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

PIGNOTTI, SANDRO

2009 *Walter Benjamin – Judentum und Literatur*, Rombach, Freiburg im Breisgau.

PINOTTI, ANDREA

1999 *Piccola storia della lontananza. Walter Benjamin storico della percezione*, Cortina, Milano.

PINOTTI, ANDREA/SOMAINI, ANTONIO (Hg.)

2009 *Teorie dell'immagine. Il dibattito contemporaneo*, Cortina, Milano.

2012 *Walter Benjamin, Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, Einaudi, Torino.

PROUST, FRANÇOISE

1994 *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Éditions du Cerf, Paris.

PROUST, MARCEL

- 1905 »Sur la lecture«, in: ders., *Écrits sur l'art*, Flammarion, Paris, 1999, S. 187–224.
 1913 *Du côté de chez Swann*, Folio, Gallimard, Paris, 1988.
 1927 *Le Temps retrouvé*, Folio, Gallimard, Paris, 1990.

PUECH, HENRI-CHARLES

- 1978 *En quête de la Gnose*, Gallimard, Paris.

RABINBACH, ANSON

- 1985 »Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch, and Modern German Jewish Messianism«, in: *New German Critique*, 34, 1985, S. 78–124.
 1997 *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

RAGUSE, HARTMUT

- 2005 »Erinnerung, Eingedenken und das Problem einer psychoanalytischen Hermeneutik«, in: *Psyche*, Beiheft, 59, 2005, S. 11–21.

RAULET, GÉRARD

- 1996 »Chockerlebnis, mémoire involontaire und Allegorie. Zu Benjamins Revision seiner Massenästhetik in »Über einige Motive bei Baudelaire«, in: *Zeitschrift für kritische Theorie*, 2, 1996, S. 5–28.

RAULET, GÉRARD (Hg.)

- 1976 *Utopie – Marxisme selon Ernst Bloch. Un système de l'inconstructible*, Payot, Paris.

REIJEN, WILLEM VAN (Hg.)

- 1992 *Allegorie und Melancholie*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

REIK, THEODOR

- 1935 *Der überraschte Psychologe. Über Erraten und Verstehen unbewusster Vorgänge*, A. W. Sijthoff's Uitgeversmaatschappij, Leiden.

RICŒUR, PAUL

- 1984 »A la recherche du temps perdu: le temps traversé«, in: ders., *Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris, 1984, S. 194–225.
 1998 *Das Rätsel der Vergangenheit: Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Wallstein, Göttingen.
 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.

ROLOFF, VOLKER

- 1994 »Anmerkungen zu deutschen Übersetzungen von Prousts Recherche (mit einem Exkurs über Proust als Übersetzer)«, in: Roloff, Volker (Hg.), *Übersetzungen und ihre Geschichte. Beiträge der romanistischen Forschung*, Gunter Narr Verlag, Tübingen, 1994, S. 55–77.

ROSENZWEIG, FRANZ

- 1921 *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von Reinhold Mayer u. einer Gedenkrede von Gershom Scholem, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1988.

ROTTEN, ELISABETH

1913 *Goethes Urphänomen und die platonische Idee*, Alfred Töpelmann, Gießen.

RÜSEN, JÖRN/STRAUB, JÜRGEN (HG.)

1998 *Die dunkle Spur der Vergangenheit. Psychoanalytische Zugänge zum Geschichtsbewußtsein. Erinnerung, Geschichte, Identität 2*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

SAGNOL, MARC

1983 »La méthode archéologique de Walter Benjamin«, in: *Les Temps Modernes*, 40. Jg., 1983, Nr. 444, S. 143–165.

1986 »Les ›Passages parisiens‹ comme Trauerspiel«, in: Wismann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin et Paris*, Cerf, Paris, 1986, S. 641–657.

SCHEURMANN, INGRID UND KONRAD (HG.)

1992 *Für Walter Benjamin. Dokumente, Essays und ein Entwurf*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

SCHLAFFER, HEINZ

1973 »Denkbilder. Eine kleine Prosaform zwischen Dichtung und Gesellschaftstheorie«, in: Kuttenukeuler, Wolfgang (Hg.), *Poesie und Politik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart.

SCHLÖGEL, KARL

2003 *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Fischer, Frankfurt/M., 2006.

SCHMITT, CARL

1922 *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.

SCHOLEM, GERSHOM

1932 »Offener Brief an den Verfasser der Schrift ›Jüdischer Glaube in dieser Zeit‹«, in: *Bayerische Israelitische Gemeindezeitung*, 8, 1932, S. 241–244.

1957 *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1980.

1970 »Der Name Gottes und die Sprachtheorie der Kabbala«, in: ders., *Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1973, S. 3–70.

1975 *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

1983 *Walter Benjamin und sein Engel*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

2000 *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, 2. Halbband 1917–1923, hrsg. von Gründer, K./Kopp-Oberstebink, H./Niewöhner, F., u. Mitwirkung von Grözinger, K.E., Jüdischer Verlag, Frankfurt/M.

SCHOPENHAUER, ARTHUR

1859 *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt/M., 1986.

SCHOTTROFF, WILLY

1967 ›Gedenken‹ im Alten Orient und im Alten Testament: die Wurzel zäkar im semitischen Sprachkreis [1964], zweite, erweiterte Auflage, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn.

SCHÖTTKER, DETLEV

1999 *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

SCHULTE, CHRISTIAN

2003 *Ursprung ist das Ziel: Walter Benjamin über Karl Kraus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

SCHÜTZ, ERHARD

2009 »Aroma oder Kunst nicht zu erklären. Walter Benjamins erfahrener Erzähler«, in: *Text+Kritik*, Heft 31/32, Februar 2009, S. 97–106.

SCHWEPPENHÄUSER, HERMANN

1992 *Ein Physiognom der Dinge. Aspekte des Benjaminschen Denkens*, Dietrich zu Klampen Verlag, Lüneburg.

SIMMEL, GEORG

1903 »Die Großstädte und das Geistesleben«, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, Gesamtausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995, S. 116–131.

1905 »Der Henkel. Ein ästhetischer Versuch«, in: ders., *Gesamtausgabe*, Band 7, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995, S. 345–350.

1916 *Das Problem der historischen Zeit*, Reuther & Reichard, Berlin.

1918 *Der Konflikt der modernen Kultur*, in: ders., *Der Krieg und die geistigen Entscheidungen, Gesamtausgabe*, Band 16, hrsg. von Gregor Fitz und Otthein Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1999, S. 181–207.

SIMONDON, GILBERT

2005 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Jérôme Millon, Grenoble.

SINI, CARLO

1989 *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari.

SLOTERDIJK, PETER

2009 *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

SOREL, GEORGES

1908 *Réflexion sur la violence*, Marcel Rivière, Paris, 1908.

STEINER, RUDOLF

1910 *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Rudolf Steiner Verlag, Dornach, 1996.

STEINER, UWE

1986 »Zarte Empirie«. Überlegungen zum Verhältnis von Urphänomen und Ursprung im Früh- und Spätwerk Walter Benjamins«, in: Bolz, Norbert/Faber, Richard, *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹*, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 20–40.

1989 *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst. Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

- 1992 »Säkularisierung. Überlegungen zum Ursprung und zu einigen Implikationen des Begriffs bei Benjamin«, in: ders. (Hg.), *Walter Benjamin 1892–1940. Zum 100. Geburtstag*, Peter Lang, Bern-Berlin, S. 139–187.
- 2000 »Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen«, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, 25, 2000, S. 48–92.
- STEINER, UWE (Hg.)
1992 *Walter Benjamin 1892–1940: Zum 100. Geburtstag*, Peter Lang, Bern-Berlin.
- STEIZINGER, JOHANNES
2011 »Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen. Walter Benjamins Jugendschriften«, in: Weidner, Daniel/Weigel, Sigrid (Hg.), *Benjamin-Studien*, Bd. 2, Wilhelm Fink, München, S. 225–238.
- 2013 *Revolte, Eros und Sprache: Walter Benjamins »Metaphysik der Jugend«*, Kadmos, Berlin.
- STOESSEL, MARLEEN
1983 *Aura. Das vergessene Menschliche. Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin*, Carl Hanser Verlag, München-Wien, 1983.
- STÜSSI, ANNA
1977 *Erinnerung an die Zukunft. Walter Benjamins »Berliner Kindheit um 1900«*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- SZONDI, PETER
1963 »Benjamins Städtebilder«, in: ders., *Schriften*, Band 2, Suhrkamp, Berlin, 2011, S. 295–309.
- 1973 »Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin«, in: ders., *Schriften*, Band 2, Suhrkamp, Berlin, 2011, S. 275–294.
- TAGLIACCOZZO, TAMARA
2003 *Esperienza e compito infinito nella filosofia del primo Benjamin*, Quodlibet, Macerata.
- TAUBES, JACOB
1947 *Abendländische Eschatologie*, Matthes & Seitz, München, 1991.
- 1993 *Die politische Theologie des Paulus*, Fink, München.
- 1996 *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, hrsg. von Aleida und Jan Assmann, Fink, München.
- 2006 *Der Preis des Messianismus*, hrsg. von Elettra Stimilli, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- TESCHKE, HENNING
2000 *Proust und Benjamin: unwillkürliche Erinnerung und dialektisches Bild*, Würzburg.
- THIELEN, HELMUT
2005 *Eingedenken und Erlösung. Walter Benjamin*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- THORNHILL, CHRISTOPHER J.
1996 *Walter Benjamin and Karl Kraus: Problems of a »Wahlverwandtschaft«*, Akademischer Verlag, Stuttgart.

TIEDEMANN, ROLF

- 1965 *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1973².
 1983 *Dialektik im Stillstand. Versuche zum Spätwerk Walter Benjamins*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

UEDING, GERT

- 2009 *Utopie in dürftiger Zeit. Studien über Ernst Bloch*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

VERNANT, JEAN-PIERRE

- 1965 *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, La Découverte, Paris, 2007.

VETÖ, MIKLOS

- 2002 *La naissance de la volonté*, L'Harmattan, Paris.

VIRNO, PAOLO

- 1999 *Il ricordo del presente. Saggio sul tempo storico*, Bollati Boringhieri, Torino.

VOIGTS, MANFRED

- 2000 »Zitat«, in: Opitz, Michael/Wizisla, Erdmut (Hg.), *Benjamins Begriffe*, Suhrkamp, Frankfurt/M., S. 826–850.

WEBER, SAMUEL

- 2000 »Das Erwachen bei Benjamin und Proust, oder: Wie Verrenkung erfahren wurde«, in: Amos, Thomas/Bertram, Hjelmut/Gianno, Maria Cristina, *Les Mots de la Tribu*, Stauffenberg Verlag, Tübingen, 2000, S. 387–394.
 2008 *Benjamin's-abilities*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London.

WEIDMANN, HEINER

- 1992 *Flanerie, Sammlung, Spiel: die Erinnerung des 19. Jahrhunderts bei Walter Benjamin*, Fink, München.

WEIDNER, DANIEL

- 2003 *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, Wilhelm Fink, München.
 2011 »Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin«, in: Weidner, Daniel/Weigel, Sigrid (Hg.), *Benjamin-Studien*, Bd. 2, Wilhelm Fink, München, S. 161–178.

WEIDNER, DANIEL (Hg.)

- 2010 *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt/M.

WEIGEL, SIGRID

- 1992 »Passagen und Spuren des ›Leib- und Bildraums‹ in Benjamins Schriften«, in: dies. (Hg.), *Leib- und Bildraum. Lektüren nach Benjamin*, Böhlau Verlag, Köln-Weimar-Wien, S. 49–64.
 1994 *Bilder des kulturellen Gedächtnisses. Beiträge zur Gegenwartsliteratur*, tende, Dülmen-Hiddingsel.
 1997 *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*, Fischer, Frankfurt/M.
 2008 *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Fischer, Frankfurt/M.

- 2010 »Treue, Liebe, Eros. Benjamins Lebenswissenschaft«, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 84. Jahrgang, Heft 4, 2010, S. 580–596.
- 2011 »Exemplum und Opfer, Blutzugnis und Schriftzugnis. Lucretia und Perpetua als Übergangsfiguren in der Kulturgeschichte der Märtyrer«, in: Horsch, Silvia/Treml, Martin (Hg.), *Grenzgänger der Religionskulturen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu Gegenwart und Geschichte der Märtyrer*, Wilhelm Fink, München, 2011, S. 25–46.

WEINRICH, HARALD

- 1976 »Metaphora memoriae«, in: ders., *Sprache in Texten*, Klett, Stuttgart, S. 291–294.
- 1997 *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, Beck, München.

WIEGMANN, JUTTA

- 1989 *Psychoanalytische Geschichtstheorie. Eine Studie zur Freud-Rezeption Walter Benjamins*, Bouvier, Bonn.

WISMANN, HEINZ (Hg.)

- 1986 *Walter Benjamin et Paris. Colloque international 27–29 Juin 1983*, Cerf, Paris.

WITTE, BERND

- 2009 »Feuilletonismus. Benjamin, Kraus, Heine«, in: Kirchner, Sascha/Liska, Vivian/Solibakke, Karl/Witte, Bernd (Hg.), *Walter Benjamin und das Wiener Judentum zwischen 1900 und 1938*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2009, S. 15–40.

WOHLFARTH, IRVING

- 1978a »On The Messianic Structure of Walter Benjamin's Last Reflections«, in: *Glyph*, 3, 1978, S. 148–212.
- 1978b »No-Man's-Land: On Walter Benjamin's ›Destructive Charakter‹«, in: *Dia-critics*, 8, 1978, S. 47–65.
- 1980 »Politics of Prose and the Art of Awakening: Walter Benjamin's Version of a German Romantic Motif«, in: *Glyph*, 7, 1980, S. 131–148.
- 1981 »Krise der Erzählform, Krise der Erzähltheorie – Überlegungen zu Lukács, Benjamin und Jauß«, in: Kloepfer, Rolf/Janetzke-Dillner, Gisela (Hg.), *Erzählung und Erzählforschung im 20. Jahrhundert*, Kohlhammer, Stuttgart, 1981, S. 269–288.
- 1986a »Et Cetera? De l'historien comme chiffonnier«, in: Wismann, Heinz (Hg.), *Walter Benjamin et Paris*, Paris, 1986, S. 559–610.
- 1986b »›Immer radikal, niemals konsequent...‹. Zur theologisch-politischen Standortbestimmung Walter Benjamins«, in: Bolz, Norber/Faber, Richard (Hg.), *Antike und Moderne*, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 116–137.
- 1986c »Et cetera? The Historian as Chiffonier«, in: *New German Critique*, 39, 1986, S. 142–168.
- 1988 »›Märchen für Dialektiker‹. Walter Benjamin und sein bucklicht Männlein«, in: Doderer, Klaus (Hg.), *Walter Benjamin und die Kinderliteratur*, Weinheim, S. 121–176.
- 2002 »Nihilistischer Messianismus. Zu Walter Benjamins *Theologisch-politischem Fragment*«, in: Noor, Ashraf/Wohlmuth, Josef (Hg.), ›Jüdische‹ und ›christliche‹ Sprachfigurationen im 20. Jahrhundert, Paderborn, 2002, S. 141–214.

2008 »Warum wurde die *Passagenarbeit* bisher kaum gelesen? Konjektur über eine Konjunktur«, in: Witte, Bernd (Hg.), *Topographien der Erinnerung*, Königshausen & Neumann, Würzburg, S. 26–62.

YERUSHALMI, YOSEF C.

1982 *Zakhor. Jewish History and Jewish Memory*, University of Washington Press, Seattle.

ZERUBAVEL, EVIATAR

2003 *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past*, University of Chicago Press, Chicago.

ZIMMER, CHRISTINA

2006 *Leerkörper. Untersuchung zu Franz Kafkas Entwurf einer medialen Lebensform*, Königshausen & Neumann, Würzburg.

ZIMMER, JÖRG

1993 *Die Kritik der Erinnerung*, Dinter, Köln.

3. ONLINEQUELLEN

Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache:

<http://www.dwds.de>

Grimm-Wörterbuch der deutschen Sprache:

<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>

Judaica, Zeitschriften:

<http://sammlungen.ub.uni-frankfurt.de/cm/nav/index/all> (u. a. *Die Kreatur*)

Marxists' Internet Archive-Deutschsprachiger Teil:

<http://www.marxists.org/deutsch/index.htm>

Kraus, Karl, *Die Fackel*:

<http://corpus1.aac.ac.at/fackel/>

Nietzsche, Friedrich, Digitale Kritische Gesamtausgabe:

<http://www.nietzschesource.org/>

