
Marc Sagnol

Walter Benjamins frühes Zeitdenken im Dialog mit Simmel und Heidegger¹

In der Diskussion über Walter Benjamins Georg-Simmel-Rezeption werden vornehmlich das *Passagenwerk* und die Baudelaire-Arbeiten des späten Benjamin herangezogen. Hier werden Ansätze zu einer Theorie der Moderne und zum dem Schock der Großstadt ausgelieferten Passanten oder Flaneur entworfen, für die Simmels *Philosophie des Geldes* oder weitere seiner Aufsätze zur Moderne und zur Großstadt Pate gestanden haben. Auf die frühe Rezeption Simmels durch Benjamin wird dagegen eher selten oder nur flüchtig hingewiesen.² Das gleiche gilt für die Diskussion nicht nur der vielen Gegensätze sondern auch über die mögliche Verwandtschaft zwischen Benjamin und Heidegger, zwei Denkern, die »sich nicht gesucht haben«³ und die alles trennt. Es wird – wenn überhaupt – versucht, in den Schriften zum Kunstwerk oder zur Aura oder zur Gewalt Parallelen zu entdecken, die in den meisten Fällen irreführend sind.⁴ Aus den wenigen Äußerungen Benjamins zu Heidegger lässt sich zwar nicht folgern, dass er *Sein und Zeit* vollständig gelesen hätte, aber drei Jahre nach dem Erscheinen des Hauptwerks seines Konkurrenten trug er sich noch mit dem Gedanken, »in einer engen kritischen Lesegemeinschaft [...] den Heidegger zu zertrümmern« (B 2, 514), was ihm zeit seines Lebens nicht gelungen ist. Im vorliegenden Aufsatz möchte ich auf die frühe Rezeption von Simmel und Heidegger durch Benjamin zurückkommen und zu zeigen versuchen, wie sich das Denken Benjamins zum Problem der Zeit und zum für ihn verwandten Problem des Trauerspiels und der Tragödie in Abhebung zu den zeitgleichen Studien Simmels und des jungen Heidegger zur historischen Zeit formt. Ich möchte herausarbeiten, wie Benjamin die Problematik dieser beiden Denker verschiebt und in Richtung von Ästhetik und Religionsphilosophie bewegt und sie so in die Weite öffnet, indem er ihr eine tragische und messianische Dimension hinzufügt. Bevor wir uns diesem versteckten Dreier-Dialog zuwenden, soll das Problem der Zeit in der Philosophie in aller Kürze dargestellt werden.

Von Kant zu Dilthey

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts setzt in Deutschland, parallel zu der methodologischen Reflexion über die notwendige Grenzziehung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Begriff der Zeit ein. Eines ihrer zentralen Themen, das wiederholt in unterschiedlicher Form aufgegriffen wird, ist die Unterscheidung zwischen historischer Zeit und Zeit der physikalisch-mathematischen Wissenschaften. Eine eingehende Untersuchung des sehr komplexen Zeitproblems in der Philosophie würde uns bis zu Aristoteles zurückführen. Hier beschränke ich mich auf einige kurze Bemerkungen über das Verständnis der Zeit in der deutschen Philosophie seit Kant, insofern die Frage nach der historischen Zeit zu den unerlässlichen Voraussetzungen für ein Verständnis von Benjamins Theorie des Trauerspiels gehört.

Kant diskutiert die Frage der Zeit in der *Kritik der reinen Vernunft* im Kontext der *Antizipationen der Wahrnehmung* und der *Analogien der Erfahrung*. Für ihn geht es vor allem darum zu zeigen, dass es keine Zeitspanne gibt, die sich nicht in noch kleinere Spannen teilen ließe und dass die Zeit insofern eine kontinuierliche Größe ist:

Die Eigenschaft der Größen, nach welcher an ihnen kein Teil der kleinstmögliche (kein Teil einfach) ist, heißt die Kontinuität derselben. Raum und Zeit sind *quantum continua*, weil kein Teil derselben gegeben werden kann, ohne ihn zwischen Grenzen (Punkten und Augenblicken) einzuschließen, mithin nur so, dass dieser Teil selbst wiederum ein Raum, oder eine Zeit ist.⁵

Kant zeigt auf diese Weise, dass, physikalisch betrachtet, weder Raum noch Zeit ›leer‹ sein können. Hermann Cohen wird später die Bedeutung dieses Grundsatzes für das Verständnis der Differenzialrechnung unterstreichen. Die Zeit, von der Kant spricht und die ebenso wie der Raum eine der ›Formen *a priori* der Anschauung‹ darstellt, ist ausschließlich die physikalische Zeit, die Zeit der reinen Vernunft. Auf diese Weise bestimmt Kant drei ›Modi der Zeit: ›Beharrlichkeit‹, ›Folge‹ und ›Zugleichsein‹ und leitet aus ihnen »drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen« ab, »wonach jeder ihr Dasein in Ansehung der Einheit aller Zeit bestimmt werden kann«.⁶

Bei Kant findet sich keine Reflexion über die historische Zeit als solche. Für ihn unterscheidet sich die Geschichte in keiner Weise von den Naturwissenschaften: Wie alle anderen Gegebenheiten der Natur, so Kant, werden auch die menschlichen Handlungen von den universellen physikalischen

Gesetzen bestimmt. Daher beschränkt er sich auf den Entwurf eines »Leitfadens« für eine »Geschichte nach einem bestimmten Plane der Natur«⁷: Ebenso, wie sich ein Kepler und ein Newton gefunden haben, so hofft er, wird sich eines Tages jemand finden, der die Gesetzte der menschlichen Geschichte beschreibt. Benjamin, der sich mit dem Gedanken getragen hatte, eine Dissertation über Kants Geschichtsphilosophie zu schreiben, war von diesen Texten enttäuscht, da sie keinerlei Antworten auf die Fragen enthielten, die er sich stellte. (B 1, 161)

Hegel scheint der erste Philosoph zu sein, bei dem sich eine Unterscheidung zwischen verschiedenen Formen von Zeit abzeichnet, je nachdem, ob es sich um die Zeit der Natur oder die Zeit des Geistes handelt. In der *Enzyklopädie* wird die Zeit im Rahmen der »Naturphilosophie« behandelt. Die Zeit, von der hier die Rede ist, ist eindeutig die physikalische und nicht die historische Zeit. Bei seiner Bestimmung der Zeit geht Hegel von der kantischen Definition aus: »Die Zeit ist wie der Raum eine *reine Form* der *Sinnlichkeit* oder des *Anschauens*, das unsinnliche Sinnliche.«⁸ Die Zeit ist ebenso *kontinuierlich* wie der Raum.⁹ Hegels Zeitverständnis geht jedoch – auch in Bezug auf die Zeit der Natur – über dasjenige Kants hinaus, insofern sich bei Hegel die Möglichkeit einer anderen, einer erfüllten Zeit andeutet:

*In der Zeit, sagt man, entsteht und vergeht alles; wenn von allem, nämlich der Erfüllung der Zeit, ebenso von der Erfüllung des Raums abstrahiert wird, so bleibt die leere Zeit wie der leere Raum übrig, – d. i. es sind dann diese Abstraktionen der Äußerlichkeit gesetzt und vorgestellt, als ob sie für sich wären. Aber nicht in der Zeit entsteht und vergeht alles, sondern die Zeit selbst ist dies Werden, Entstehen und Vergehen, das seiende Abstrahieren, der alles gebärende und seine Geburten zerstörende Kronos.*¹⁰

Hegels Darstellung der Zeit der Natur, der leeren Zeit als Kronos ist bedeutungsvoll. Sie beruht auf der sehr alten (nämlich antiken) Verwechslung von Chronos, dem Gott der Zeit, und Kronos, dem seine Kinder verschlingenden Göttervater, dem bei den Römern Saturn entspricht. Saturn jedoch ist bekanntlich der Gott – und der Planet – der Langeweile und der Melancholie. Die Zeit der Natur ist jene regelmäßige, in Benjamins Worten »homogene und leere Zeit«¹¹, die alles verschlingt, wie der griechische Göttervater Kronos.

Bei der Zeit, von der Hegel in der *Enzyklopädie* spricht, handelt es sich offenkundig um die Zeit der physikalisch-mathematischen Wissenschaften. Das wird deutlich, wenn er schreibt: »Der *Wissenschaft des Raums*, der *Geometrie*, steht keine solche *Wissenschaft der Zeit* gegenüber.«¹² Im Kontext der

›Philosophie des Geistes‹ hätte Hegel eine solche Feststellung nicht getroffen, da die ›Wissenschaft der Zeit‹ dort nichts anderes ist als die Geschichte. Dies scheint Heidegger übersehen zu haben, wenn er Hegel vorwirft, dass sein Zeitbegriff in der Enzyklopädie »sich ganz in der Richtung des vulgären Zeitverständnisses bewegt«¹³, ohne zu berücksichtigen, dass Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* und in seinen *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* von einem anderen Zeitbegriff ausgeht. In der *Phänomenologie des Geistes* erscheint die Zeit vielmehr als »das Schicksal und die Notwendigkeit des Geistes, der nicht in sich vollendet ist, – die Notwendigkeit, den Anteil, den das Selbstbewusstsein an dem Bewusstsein hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit des Ansich* [...] in Bewegung zu setzen«¹⁴.

Mit Kierkegaard tritt die Unterscheidung zwischen physikalischer und historischer Zeit zunächst in den Hintergrund (die physikalische Zeit spielt bei ihm keine Rolle). In den Mittelpunkt rücken die Bestimmung des gegenwärtigen Augenblicks im Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft und die Frage nach der Ewigkeit. Benjamin hat Kierkegaard sehr früh gelesen und dieser hat auf den jungen Benjamin einen mindestens ebenso starken Einfluss ausgeübt wie Kant, insbesondere durch seine Vorstellung von der *Fülle der Zeit*:

Das Gegenwärtige ist indessen nicht der Begriff der Zeit, außer eben als unendlich inhaltloses, das eben wieder das unendliche Verschwinden ist. [...] Das Ewige dagegen ist das Gegenwärtige. Gedacht, ist das Ewige das Gegenwärtige als die aufgehobene Sukzession (die Zeit war eine Sukzession, die vorübergeht). Für die Vorstellung ist es ein Fortgang, der dennoch nicht von der Stelle kommt, weil das Ewige für sie das unendlich inhaltvolle Gegenwärtige ist.¹⁵

Im weiteren Verlauf des Textes verwendet Kierkegaard den Begriff der Fülle in einem religiös-messianischen Kontext, der das Denken von Benjamin oder Rosenzweig vorwegzunehmen scheint: »Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; die Fülle der Zeit aber ist der Augenblick als das Ewige und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene.«¹⁶ In der messianischen Theologie stellt sich dem $\chi\rho\nu\omicron\nu\varsigma$ (*Chronos*, lineare Zeit) der Geschichte der $\kappa\alpha\iota\rho\acute{\omicron}\varsigma$ (*Kairos*, metaphysische Zeit) der Erlösung und der Ewigkeit gegenüber. Diese Unterscheidung wird im Denken Benjamins tiefe Wurzeln schlagen: Für ihn gibt es keinen Augenblick, der nicht seine messianische Chance birgt. Dieser Gedanke ist bereits bei Kierkegaard vorhanden, für den der Augenblick »jenes Zweideutige listl, worin die Zeit und die Ewigkeit einander berühren; hiermit ist der Begriff *Zeitlichkeit* gesetzt, in der die Zeit die Ewigkeit ständig hemmt

und die Ewigkeit die Zeit ständig durchdringt.«¹⁷ Kierkegaards Konzeption der Zeit hat nicht nur Heideggers Zeitverständnis tief beeinflusst, sondern auch dasjenige Benjamins, der sowohl Kierkegaards Entgegensetzung von χρόνος und καιρός, als auch seine Identifikation von Regelmäßigkeit und Wiederholung mit dem *ennui*, der Langweile, aufgreift. Später wird Benjamin Kierkegaard (insbesondere dessen Werk *Die Wiederholung*) für die Konzeption der *Pariser Passagen* wieder aufgreifen.

Mit Dilthey tritt das Nachdenken über die Zeit in ein neues Stadium ein. Im Anschluss an die strikte Trennung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften und im Rahmen seiner *Kritik der historischen Vernunft* nimmt bei ihm die Idee einer jeweils unterschiedlichen philosophischen Behandlung der Zeit in beiden Bereichen Gestalt an. In seinem *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* bestimmt Dilthey die Zeit als eine der »Kategorien der geistigen Welt«. Unter einer Kategorie versteht er dabei einen Begriff, der einen bestimmten Modus der Auffassung der Wirklichkeit bezeichnet. Unter den Kategorien gibt es einige, die, obwohl sie ihren Ursprung in der geistigen Welt haben, auf die Gesamtheit der Wirklichkeit angewandt werden können. Die Kategorie der Zeit gehört zu diesen universellen Kategorien. Die erste kategoriale Bestimmung des Lebens, so Dilthey, ist seine »Zeitlichkeit«. Doch legt er Wert darauf, sein Verständnis der Zeit als Kategorie von demjenigen Kants abzugrenzen:

Zeit ist für uns da, vermöge der zusammenfassenden Einheit unseres Bewusstseins. Dem Leben und den in ihm auftretenden äußeren Gegenständen sind die Verhältnisse von Gleichzeitigkeit, Aufeinanderfolge, Zeitabstand, Dauer, Veränderung gemeinsam. Aus ihnen sind auf der Grundlage der mathematischen Naturwissenschaft die abstrakten Beziehungen entwickelt worden, die Kant seiner Lehre von der Phänomenalität der Zeit zugrunde gelegt hat.¹⁸

Dieser kantsche Rahmen von festgelegten Beziehungen mag zwar geeignet sein, die Zeit äußerlich zu beschreiben, aber er »erschöpft nicht das *Erlebnis* der Zeit, in welchem ihr Begriff seine letzte Erfüllung findet. Hier wird die Zeit erfahren als das rastlose Vorrücken der Gegenwart, in welchem das Gegenwärtige immerfort Vergangenheit wird und das Zukünftige Gegenwart. Gegenwart ist die Erfüllung eines Zeitmoments mit Realität, sie ist Realität im Gegensatz zur Erinnerung oder zu den Vorstellungen vom Zukünftigen, die im Wünschen, Erwarten, Hoffen, Fürchten, Wollen auftreten.«¹⁹ Während sich für Kant die als *quantum continuum* definierte Zeit quantitativ bemisst, unterscheiden sich für Dilthey die Momente der Zeit qualitativ, insofern die

Gegenwart von Realität *erfüllt* ist, während die Erinnerungsbilder in der Vergangenheit verblassen: »So sind die Teile der erfüllten Zeit nicht nur qualitativ voneinander unterschieden, sondern wenn wir von der Gegenwart aus rückwärts auf Vergangenheit blicken, und vor uns auf Zukunft, so hat jeder Teil des Flusses der Zeit, abgesehen von dem, was in ihm auftritt, einen verschiedenen Charakter. Rückwärts die Reihe der nach Bewußtseinswert und Gefühlsanteil abgestuften Erinnerungsbilder«²⁰.

Es ließe sich leicht zeigen, dass Diltheys Thesen den Auffassungen nahe stehen, die Bergson zur gleichen Zeit vertreten hat, insbesondere in seinem *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), den Benjamin in seinem Trauerspielbuch folgendermaßen erwähnt: »Das Bild der Zeigerbewegung ist, wie Bergson erwiesen hat, für die Darstellung der qualitätslosen wiederholbaren Zeit der mathematischen Naturwissenschaft unersetzlich«²¹. Von Dilthey über Bergson leiten mithin Lebensphilosophie und Philosophie der Geisteswissenschaften eine neue Phase des Nachdenkens über die Zeit ein, aus der der Begriff der »historischen Zeit« hervorgehen wird: einer von Geschichte erfüllten Zeit, die der einförmigen Zeit der Physik und der Mechanik gegenübersteht.

Simmel und das Problem der historischen Zeit

Georg Simmel greift in einem 1916 publizierten Aufsatz mit dem Titel *Das Problem der historischen Zeit* die Fragestellung erneut auf. Dieser Text geht von einer Unterscheidung zwischen dem Geschehen (den Ereignissen, die stattfinden, die aber nicht notwendigerweise den Charakter eines Erlebnisses im Sinne unmittelbarer Erfahrung haben müssen) auf der einen und der Geschichte auf der anderen Seite aus, wobei das Geschehen kontinuierlich, die Geschichte aber diskontinuierlich ist. Der Begriff der Zeit spielt bei dieser Unterscheidung eine zentrale Rolle.

Ein Ereignis, so Simmel, ist von dem Moment an historisch, wo wir in der Lage sind, es in ein zeitliches System einzubinden, mit anderen Worten, von dem Moment an, wo sich dieses Ereignis in eine Struktur des Vorher und Nachher einfügen lässt. Insofern Ereignisse »nur in der Zeit überhaupt, aber nicht in einer bestimmten Zeit stehen, sind sie in einem historisch leeren Raum.«²² Simmel knüpft implizit an Dilthey an, wenn er das Verstehen als »*conditio sine qua non* für die Anerkennung eines Inhalts als eines historischen« (P, 289) definiert, wobei er es gleichzeitig auf Ereignisse und Personen ausdehnt, die nicht historisch sondern fiktiv sind: Der geistige Akt, mit dem ich den Charakter des Apostels Paulus oder den Charakter von

Moritz von Sachsen »verstehe« (P, 290), ist prinzipiell derselbe, mit dem ich den Charakter Othellos oder Wilhelm Meisters verstehe. Bemerkenswert ist, dass Simmel hier (in Bezug auf das *Verstehen*) Geschichte und Ästhetik miteinander verknüpft. Das Verstehen beinhaltet zeitliche Beziehungen, ist aber nicht an die historische Zeit gebunden. Daher sind wir in der Lage, eine Gruppe von Phänomenen, die kausal zusammenhängen, unabhängig von dem kalendarischen Zeitpunkt, an dem sie sich abgespielt haben, zu verstehen. Die Zeit, um die es in diesem Fall geht, ist ausschließlich das Zeitverhältnis zwischen den verschiedenen beobachteten Phänomenen. Diese »immanente Zeit«, so Simmel, ist nicht historisch, sondern »gleich der Zeit, deren Messung innerhalb eines naturwissenschaftlichen Experiments wichtig ist, und die mit dem kalendarischen Zeitraum, an dem das Experiment angestellt wird, überhaupt nichts zu tun hat.« (P, 291)

Die Unterscheidung, die Simmel hier trifft, ist schlicht eine Unterscheidung des *zeitlichen Bezugsrahmens*. Bei einem Experiment im Laboratorium ist gewöhnlicherweise nur die Zeit von Belang, die zwischen Beginn und Ende des Experiments gemessen wird. Zu welchem Zeitpunkt innerhalb eines weiter gefassten zeitlichen Bezugsrahmens das Experiment stattfindet, spielt keine Rolle. Eine Ausnahme bilden Experimente, die selbst historischen Charakter haben: Die ursprünglichen Experimente eines Archimedes, Galilei oder Newton schreiben sich sowohl in einen experimentellen wie in einen historischen Bezugsrahmen ein, da sie als Ereignisse zugleich für die Geschichte der Wissenschaft von Bedeutung sind (vgl. P, 295). Genauso verhält es sich bei allen potentiell historischen Ereignissen: Jedes Ereignis findet in der Zeit statt, in einer Zeit, die zunächst leer, gleichförmig und identisch mit der mechanischen Zeit ist. Erst wenn es zum Rang eines historischen Ereignisses aufsteigt, schreibt es sich auch in den Kalender, in die *historische Zeit* ein, die ihrem Wesen nach diskontinuierlich ist. Die historische Zeit *erfüllt* sich also erst von dem Moment an, wo eine Gruppe von Phänomenen oder Ereignissen in ihren Beziehungen zu dem, was ihr im Geflecht der wechselseitigen Abhängigkeiten der Phänomene vorausgeht und nachfolgt, *verstanden* wird. Ein Ereignis kann somit nur innerhalb einer Totalität von Ereignissen *verstanden* werden, die ihrerseits *verstanden* wird. Außerhalb einer solchen Totalität, vor ihr und nach ihr, befinden wir uns wiederum in einer »leeren Zeit: »Wie Körper sich nur gegenseitig ihren Ort bestimmen und das Ganze der Körperwelt deshalb ortsfrei ist, da es kein Etwas außerhalb seiner hat, das ihm einen Ort *bestimmen* könnte – so ist Zeit nur eine Relation der Geschichtsinhalte untereinander, während das Ganze der Geschichte zeitfrei ist.« (P, 292)

So vertieft sich der »Relativismus«²³ Simmels, der schon in seiner Begriffsbestimmung der Geisteswissenschaften spürbar ist. Nachdem er zunächst ein Ereignis als historisch bestimmt hat, wenn es einerseits in der Zeit stattfindet und andererseits in seinen Beziehungen zu einer Gruppe von Phänomenen *verstanden* werden kann, gelangt er zu einer neuen Bestimmung, die beide Kriterien miteinander verbindet: Die Tatsache »daß ein Inhalt in der Zeit ist, macht ihn nicht historisch; daß er verstanden wird, macht ihn nicht historisch. Erst wo beides sich schneidet, wo er auf Grund des zeitlosen Verstehens verzeitlicht wird, ist er historisch.« (P, 294) Diese Bestimmung des historischen Charakters eines Inhalts durch seine Fixierung an einem *genau bestimmten* Ort in der Zeit ermöglicht es Simmel, seine Auffassung der Spezifik der historischen Erkenntnis (oder des historischen Verstehens) gegenüber der naturwissenschaftlichen Erkenntnis zu formulieren. Diese besteht seiner Auffassung nach nicht in der Einzigartigkeit des historischen Inhalts im Gegensatz zur beliebigen Wiederholbarkeit des naturwissenschaftlichen Experiments, da auch ein historischer Inhalt sich wiederholen kann: »Nur der *Zeitpunkt*, der zwischen allem, was ihm voranging und allem was ihm folgte, festgelegt ist, gibt dem historischen Inhalt den hier fraglichen Charakter« (P, 295).

Die Unterscheidung zwischen historischer Zeit und physikalischer Zeit ist damit jedoch noch nicht vollständig. Insbesondere ist es noch nicht gelungen, den Begriff der ›Dauer‹ zu fassen. Während Bergson Dauer (*durée*) als »von unserem Bewußtsein erlebte Dauer« begreift, die dem »bestimmte[n] Rhythmus« dieses Bewusstseins folgt, und der jene Zeit gegenübersteht »von welcher der Physiker spricht und welche in einem gegebenen Intervall eine beliebige Anzahl Erscheinungen in sich aufspeichern kann«,²⁴ stellt Simmel die ›Dauer‹ eines historischen Ereignisses der ›Beharrung‹ des physikalischen Phänomens gegenüber. Er vertritt dabei die Auffassung, dass in der physikalischen Zeit jeder Augenblick vom Beginn bis zum Ende des Auftretens eines Phänomens qualitativ identisch ist und es somit für keinen dieser Momente ein bestimmtes Vorher oder Nachher gibt. Die geschichtliche Dauer zeichnet sich hingegen dadurch aus, dass eine Gruppe von Ereignissen in einer Art und Weise aufeinander folgen, »daß am Ende der Periode sich der Zustand der Gruppe derart geändert hat, daß der darauf folgende jetzt aus ihm in einer Weise verständlich ist, wie er es aus dem Anfangszustand der Periode nicht gewesen wäre.« (P, 296 f.)²⁵

Im Anschluss an diese Unterscheidung konstatiert Simmel eine *Antinomie* der historischen Zeit. Jedes ›historische Atom‹, so Simmel, füllt die Zeit zunächst auf kontinuierliche Weise. Die Dauer einer Regierung beispielsweise

wird gemäß jener ›objektiven Dauer‹ der physikalischen Zeit bestimmt, die keine geschichtliche Bedeutung hat. Damit tritt ein tiefgreifender Widerspruch im Wesen der Geschichte zutage: »Sie [i.e. die Geschichte] besteht auf Grund der Setzung umschriebener Ereignisse, mit Einzelbegriffen bezeichneter Inhalte, aber das wirklich erlebte Geschehen hat diese Form nicht, sondern verläuft schlechthin absatzlos in einer Kontinuität, die der bloßen Zeit ohne Bruch angeschweift ist.« (P, 298) Eine Schlacht oder ein Krieg sind somit zunächst nichts weiter als kontinuierliche Abfolgen von Ereignissen, die alle qualitativ gleich sind. Aber die historische Vorstellung, die wir tatsächlich von ihnen haben, besteht aus einer Folge von ausschnitthaften und diskontinuierlichen Bildern, die sich jeweils um einen zentralen Begriff gruppieren. Um diesen Kristallisationspunkt herum formiert sich das, was wir als ein historisches ›Ereignis‹ bezeichnen, das sich von vorangehenden und nachfolgenden Ereignissen klar trennen lässt. In diesem Sinne spricht man von der Schlacht von Zorndorf (1758) als einem der Ereignisse des Siebenjährigen Krieges (1756–1763). Doch je näher man dem Bild dessen ›was wirklich geschehen ist‹ kommt, desto mehr zerfällt der Begriff der Schlacht in eine Folge von Gefechten, Truppenbewegungen, Biwaks usw., die, wenn man sie je für sich und unabhängig von ihrem Kontext betrachten würde, nichts Historisches mehr an sich hätten.

Simmel löst diese Antinomie nicht auf, sondern beschränkt sich darauf, sie zu diagnostizieren. »Die geschichtliche Erkenntnis«, so resümiert er, »bewegt sich also in einem dauernden Kompromiß zwischen der Aufstellung ausgedehnter Einheitsgebilde, deren Kontinuität zwar die Form des Geschehens nachbildet, aber nicht mit der Einzelheit realer Anschauungen zu erfüllen ist – und diesen letzteren, die im wissenschaftlichen Ideal nur je einen chronologischen Punkt bezeichnen und gerade dadurch dieses Ideal der Stetigkeit des realen Geschehens entrücken.« Und er schließt: »In dieser tiefen Antinomie der Historik offenbart sich das Problem, das ich für das fundamentale ihrer Erkenntnistheorie halte: wie wird aus dem Geschehen Geschichte?« (P, 303) Anders gesagt: Wie wird aus der Zeit der Uhr die Zeit des Kalenders? Zugleich wird damit jedoch deutlich, dass die historische Zeit sich nicht *wesentlich* von der mechanischen Zeit unterscheidet, da ihre *materia prima* nichts anderes ist als die homogene Zeit der Physik, die nur dadurch zur historischen Zeit wird, dass sie durch den Geist eines Historikers, das Kollektivbewusstsein eines Volkes oder eine ähnliche Instanz entsprechend bearbeitet wird. Wenn Simmel hier auch in gewissem Maße präzisiert, was er unter einer Fragestellung im kantischen Sinne versteht (»Wie wird Geschichte möglich?«), bleibt das eigentliche Problem ungelöst und Simmel die Antwort

auf seine eigene Frage letztlich schuldig. Er unterstreicht abschließend nur nochmals seine relativistische Position, die sich gleichermaßen gegen den ›historischen Realismus‹ abgrenzt, der sich darauf beschränkt, die Ereignisse bloß wiederzugeben, wie gegen den ›Idealismus‹, der eine verzerrte Darstellung der Wirklichkeit in Kauf nimmt, um ihr einen Inhalt zu geben.

Simmels Aufsatz führt uns sowohl die Qualität und Wichtigkeit der Fragen, die zu Benjamins Studienzeit diskutiert wurden, vor Augen als auch die Unzulänglichkeit der Antworten, die auf diese Fragen gegeben wurden. Es bleibt für den Leser unbefriedigend, wie Simmel die Antinomie, zu deren Bestimmung er nach einer ausführlichen Argumentation gelangt, letztlich in einer Art ›goldenem Mittelweg‹ auflöst. Man begreift, warum Benjamin, der den Text bei seinem Erscheinen las, von ihm nicht weniger enttäuscht war als von der Geschichtsphilosophie Kants, auch wenn er zweifellos zu hart mit Simmel ins Gericht geht, wenn er urteilt, es handle sich um »ein ganz jämmerliches Elaborat, das mit vielen Kontorsionen des Denkvermögens die läppischsten Dinge unverständlich ausspricht.« (B I, 162) Diese Feindseligkeit erklärt sich vielleicht auch aus der Tatsache, dass Simmel, der wie Benjamin jüdischer Abstammung war und der, obwohl gewiss kein ›engagierter Intellektueller‹, ursprünglich sehr interessiert an sozialen Problemen und an einer Kritik des Kapitalismus gewesen war, sich 1914, als er seine Professur in Straßburg erhielt, zum wilhelminischen Patrioten und Kriegsbefürworter gewandelt hatte.²⁶ Man darf indessen Benjamins Urteil über Simmel nicht wortwörtlich nehmen und daraus schließen, dass er in keiner Weise an die simmelsche Fragestellung anknüpft. Auch wenn Simmel für die Problematik einer qualitativen Unterscheidung zwischen geschichtlicher und mechanischer Zeit keine befriedigende Lösung anbieten konnte, so bleibt das Bewusstsein für diese Unterscheidung doch eine Konstante des benjaminschen Denkens und fließt in seine Theorie des Tragischen ein. Darüber hinaus äußert sich Benjamin später sehr positiv zu einem Artikel Panofskys über das Problem der historischen Zeit, in dem dieser keine grundsätzlich andere Auffassung als Simmel vertritt (auf den er sich ausdrücklich bezieht), außer dass er Simmels Systematik um die zentrale Kategorie des ›historischen Raums‹ ergänzt.²⁷

Heideggers Habilitationsvortrag

Zur selben Zeit, genauer gesagt am 27. Juli 1915, hält der junge Heidegger, der zwei Jahre zuvor an der Universität Freiburg promoviert worden war, seinen Habilitationsvortrag, der dem *Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*

gewidmet ist und der ein Jahr später in der *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* veröffentlicht wird.²⁸ Zwar fällt Benjamins Urteil auch hier vernichtend aus – er schreibt über Heideggers Text, dass er »in exakter Weise dokumentiert, wie man die Sache *nicht* machen soll« (B 1, 129)²⁹ –, aber es ist nicht auszuschließen, dass auch in dieser Einschätzung eine persönliche Animosität gegenüber Heidegger oder eine ›Verneinung‹ (im freud-schen Sinne) auf Seiten Benjamins zum Ausdruck kommt.

Während Simmels Text zeigt, wie das Zeitproblem aus der Perspektive der Lebensphilosophie in den Blick genommen wird, dokumentiert Heideggers Vortrag zum selben Thema die Perspektive eines Mannes, der einer anderen philosophischen Herkunft verpflichtet ist: eines Rickert-Schülers, der bereits von Husserl beeinflusst ist und der seine philosophische Prägung insofern vor allem in der Auseinandersetzung mit dem Problem der Erkenntnis, insbesondere der wissenschaftlichen Erkenntnis, so wie es von der antiken und klassischen Philosophie gestellt wird, erhalten hat. Da ein Habilitationsvortrag als Teil des akademischen Verfahrens zur Feststellung der Lehrbefähigung von seinem Autor eine gewisse Klarheit und Prägnanz verlangt, hat Heideggers Text gegenüber den in der Tat etwas verworrenen Ausführungen Simmels das Verdienst größerer Präzision. Er präsentiert die Thesen eines jungen Philosophen, der noch nicht zu einem autonomen und ›reifen‹ Denken gefunden hat, auch wenn einige seiner späteren Kerngedanken sich bereits in Ansätzen abzeichnen. Es zeigt sich, dass Heidegger in seinem Habilitationsvortrag Rickert noch sehr nahe steht. Er zitiert ihn zweimal; einmal implizit, wenn er konstatiert: »Die Naturwissenschaften ebenso wie die Kulturwissenschaften sind bezüglich ihrer logischen Struktur zum Problem gemacht worden« (H, 415);³⁰ und einmal explizit, indem er auf Rickerts Schrift *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* Bezug nimmt. Diese Referenzen lassen sich jedoch nicht zuletzt mit ›diplomatischen‹ Gründen erklären, nämlich mit jener heideggerschen Fähigkeit zur Anpassung an Institutionen, die Benjamin vollständig fehlte (dieser erwähnte sogar in einem Brief an Scholem Heideggers »nichtswürdige Kriecherei vor Rickert und Husserl« [B 1, 246]).

In seinem Habilitationsvortrag stellt sich Heidegger die Aufgabe, die logische Struktur des Begriffs der Zeit in der Geschichtswissenschaft in Abgrenzung gegen die logische Struktur dieses Begriffs in den Naturwissenschaften, insbesondere der Physik, zu untersuchen. Dabei scheint er zunächst die ›historische Zeit‹ aus einem Begriff der ›Zeit überhaupt‹ abzuleiten, ohne darauf einzugehen, ob diese ›Zeit überhaupt‹ mit der Zeit der Physik identisch ist oder ob die physikalische Zeit ein Spezialfall der ›Zeit überhaupt‹ ist (so wie bei Simmel die historische Zeit eine Transformation der homogenen Zeit

der Naturwissenschaften war). Methodisch folgt Heidegger einer einfachen und strengen Vorgehensweise und untersucht nacheinander, zunächst für die Physik dann für die Geschichte, Ziel und Gegenstand der jeweiligen Wissenschaft, dann die Funktion der Zeit in dieser Wissenschaft und schließlich die Struktur der Zeit. Heidegger legt dar, dass der grundlegende Schritt zum Verständnis der Natur von Galilei gemacht wurde, der die Natur »mathematisiert« habe – eine Auffassung, der später auch Husserl Ausdruck verleihen wird.³¹ Galilei hatte das Fallgesetz entdeckt und gezeigt, dass die Geschwindigkeit eines Körpers eine Funktion der Zeit ist ($v = g \times t$). Mit Galilei wird das Ziel der Physik als Wissenschaft erkennbar: »es ist die Einheit des physikalischen Weltbildes, die Zurückführung aller Erscheinungen auf die mathematisch fixierbaren Grundgesetze einer allgemeinen Dynamik, auf Bewegungsgesetze einer noch zu bestimmenden Masse.« (H, 421) Heidegger knüpft an Galileis Feststellung einer »Verwandtschaft der Begriffe der Zeit und der Bewegung«³² an, wobei, wie Heidegger hinzufügt, es die spezifische Funktion der Zeit ist, die Bewegung zu »messen«. In einem Koordinatensystem, wie beispielsweise dem Ziffernblatt einer Uhr, ist die fortlaufend messbare Bewegung eines Punktes (des Zeigers der Uhr) eine Funktion der Zeit.

Heidegger scheint hier einen zweifachen Fehler zu begehen. Um zu zeigen, dass die Funktion der Zeit das Maß der Bewegung ist, wählt er ein Beispiel (die Uhr), in dem im Gegenteil die Zeit durch die Bewegung gemessen wird. Darüber hinaus spricht er von drei Koordinatenachsen, wobei jedoch im Falle des Ziffernblatts der Uhr zwei Dimensionen für eine Messung der Zeit ausreichen. Doch auch wenn sein Beispiel schlecht gewählt ist, bleibt Heideggers Argumentation richtig, wenn er, sich auf Einstein berufend, feststellt: »Wollen wir die Bewegung eines materiellen Punktes beschreiben, [...] so geben wir die Werte seiner Koordinaten in Funktion der Zeit.«³³

Daraus lässt sich Heidegger zufolge ableiten, was er als »Struktur der physikalischen Zeit bezeichnet: Sobald die Zeit gemessen wird, können wir ein Quantum Zeit bestimmen, es aus dem Fluss der Zeit herauslösen und gleichsam erstarren lassen. Als erstarrte Zeit und damit räumlich aufgefasst, wird die Zeit zu einer »homogenen Stellenordnung, [...] zur Skala, zum Parameter.« (H, 424) Es sei hier darauf hingewiesen, dass diese Bestimmung der Zeit der Physik sich nicht wesentlich von derjenigen unterscheidet, die Hegel in der *Enzyklopädie* (Naturphilosophie) gibt, wo er feststellt: »Die Vergangenheit aber und die Zukunft der Zeit als in der *Natur seiend* ist der Raum. Denn er ist die negierte Zeit; so ist der aufgehobene Raum zunächst der Punkt und für sich entwickelt die Zeit.«³⁴

Wie aber verhält es sich mit dem Begriff der Zeit in der Geschichtswissenschaft? Gegenstand der Geschichtswissenschaft ist, so Heidegger, der Mensch

»insofern durch seine geistig-körperlichen Leistungen die Idee der Kultur verwirklicht wird.« Das aber ist letztlich nichts anderes als »die Objektivierung des menschlichen Geistes« (H, 426), womit Heidegger einen Begriff übernimmt, der bereits von Dilthey und Simmel verwendet wurde. Auf der anderen Seite liegt der Gegenstand der Geschichte immer in der Vergangenheit, sodass eine Distanz zwischen dem Historiker und seinem Gegenstand besteht. Die Vergangenheit kann immer nur vom Standpunkt einer Gegenwart aus betrachtet werden. Damit nimmt die Zeit eine spezifische Bedeutung an. Für Heidegger besteht die Aufgabe des Historikers darin, die Kluft, die ihn von seinem Gegenstand trennt, zu überwinden und sich in die Vergangenheit »einzuleben«. Heidegger vertritt hier eine im Grunde ganz und gar konventionelle Auffassung – die des Historismus und der »Einfühlung«.

Heidegger betrachtet nun zwei Funktionen der Zeit: bei der Quellenkritik und bei der Bestimmung eines Zusammenhangs zwischen verschiedenen Ereignissen. Damit kommt er zu seiner zentralen These:

Der Zeitbegriff in den Geschichtswissenschaften hat somit gar nichts von dem homogenen Charakter des naturwissenschaftlichen Zeitbegriffs. Die historische Zeit kann deshalb auch nicht mathematisch durch eine Reihe ausgedrückt werden, da es kein Gesetz gibt, das bestimmt, wie die *Zeiten* aufeinanderfolgen. Die Zeitmomente der physikalischen Zeit unterscheiden sich nur durch ihre Stelle in der Reihe. Die historischen Zeiten folgen zwar auch aufeinander – sonst wären sie überhaupt nicht Zeiten – aber jede ist in ihrer inhaltlichen Struktur eine andere. Das Qualitative des historischen Zeitbegriffes bedeutet nichts anderes als die Verdichtung – Kristallisation – einer in der Geschichte gegebenen Lebensobjektivierung. (H, 431)

Er untermauert seine These indem er argumentiert, dass eine Zahl, mit der ein geschichtliches Datum bezeichnet wird – beispielsweise die Hungersnot in Fulda im Jahr 750 –, nichts gemein hat mit einer mathematischen Zahl, die multipliziert oder dividiert werden kann. Ein historisches Datum ist nicht quantifizierbar, es bezeichnet einen qualitativen historischen Zusammenhang. Ein historisches Datum gewinnt seine Bedeutung nur durch Bezug auf den Beginn der Zeitrechnung respektive der Ära, der es angehört. Dieser Beginn ist seinerseits stets durch ein als bestimmend begriffenes Ereignis markiert (Auszug aus Ägypten, Gründung Roms, Geburt Jesu-Christi, Französische Revolution). Heidegger vergisst hinzuzufügen, dass ein derartiges Ereignis nicht nur chronologisch bestimmend für einen historischen Zeitraum ist, sondern im Bewusstsein der in der Geschichte Agierenden den Beginn einer neuen »Zivilisation« markiert. In jedem Fall aber handelt es sich um

ein ›qualitativ‹ bestimmendes Ereignis, das als Bezugspunkt dient. Heidegger kommt, unter Berufung auf Rickert, zu dem Schluss, dass sich »im Ansatz der Zeitrechnung das Prinzip der historischen Begriffsbildung offenbart: die Wertbeziehung.« (H, 433)

Obwohl von größerer Klarheit als die Ausführungen Simmels, lässt auch Heideggers Habilitationsvortrag den Leser unbefriedigt zurück – er weckt den Appetit, ohne den Hunger zu stillen. Eine lange und sehr streng durchgeführte Argumentation mündet in die Schlussfolgerung, dass die Zeit der Physik eine quantitative, quantifizierbare Zeit ist, während die geschichtliche Zeit eine qualitativ andere ist. Man sollte allerdings nicht übersehen, dass Heidegger in seinem Habilitationsvortrag die Fundamente seiner späteren Untersuchungen über Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit in *Sein und Zeit* legt, wo er auch erneut auf die Unterscheidung zwischen Uhr und Kalender zurückkommen wird.³⁵

Benjamin geht mit dem Text Heideggers ebenso scharf ins Gericht wie mit demjenigen Simmels. Er schreibt an Scholem: »Eine furchtbare Arbeit, in die Sie aber vielleicht einmal hineinschauen, wenn auch nur um meine Vermutung zu bestätigen, daß nämlich nicht nur das, was der Verfasser über die historische Zeit sagt (und was ich beurteilen kann) Unsinn ist, sondern auch seine Ausführungen über die mechanische Zeit schief sind, wie ich vermute.« (B 1, 129 f.) Scholem hatte Mathematik studiert, weshalb Benjamin ein solches Ansinnen an ihn richtet. Selbst wenn es zutrifft, dass Heideggers Berg nur eine Maus gebiert, darf man Benjamins Einschätzung von Heideggers Text vielleicht nicht allzu wörtlich nehmen. Es ist zumindest unbestreitbar, dass beide zur selben Zeit von derselben Fragestellung ausgingen.

Benjamin: Von der historischen zur tragischen und zur messianischen Zeit

Im selben Jahr, in dem die Aufsätze von Simmel und Heidegger erschienen, verfasste Benjamin einen zu seinen Lebzeiten unveröffentlichten Text, der sowohl von seinem Interesse am Problem der historischen Zeit zeugt, als auch seine Verschiebung der Fragestellung deutlich werden lässt, die bereits zu jener Thematik hinführt, die ihn sein ganzes Leben lang beschäftigen wird: *Trauerspiel und Tragödie*.³⁶ Ohne in allen Einzelheiten auf diesen für das Verständnis des gesamten benjaminschen Werkes zentralen Text einzugehen, will ich mich hier darauf beschränken, nachzuzeichnen, wie Benjamin jene Verschiebung der Fragestellung vornimmt.

Das wesentlich neue Element bei Benjamin ist die Idee, dass die historische Zeit ›unerfüllt‹ ist, aber in besonderen Momenten zur ›erfüllten Zeit‹ wird: »Die Zeit der Geschichte geht an bestimmten und hervorragenden Punkten

ihres Verlaufs in die tragische Zeit über: und zwar in den Aktionen der großen Individuen.« (TT, 133 f.) Benjamin führt damit eine Unterscheidung innerhalb der historischen Zeit ein: unerfüllt (die Regel) und erfüllt (die Ausnahme: das Tragische). »Zwischen Größe im Sinne der Geschichte und Tragik besteht ein wesensnotwendiger Zusammenhang – der sich freilich nicht in Identität auflösen lässt.« (TT, 134)³⁷ Die (nicht-tragische) historische Zeit ist für Benjamin eine unerfüllte Zeit, die jedoch in jedem Moment erfüllt werden kann (und damit tragisch wird). Diese nicht-tragische Zeit wird Benjamin später auch als ›Zeit des Trauerspiels‹ oder ›traurige Zeit‹ bezeichnen. »Die Zeit der Geschichte ist unendlich in jeder Richtung und unerfüllt in jedem Augenblick. Das heißt es ist kein einzelnes empirisches Ereignis denkbar, das eine notwendige Beziehung zu der bestimmten Zeitlage hätte, in der es vorfällt.« (TT, 134)

Es ist wichtig zu begreifen, was Benjamin unter ›unerfüllt‹ versteht, denn ebendarin unterscheidet sich die historische Zeit von der mechanischen Zeit, die vollständig leer ist und damit auch nicht zur erfüllten Zeit werden kann. Indem er den kantschen Begriff der ›Form‹ aufgreift, fährt Benjamin fort: »Die Zeit ist für das empirische Geschehen nur eine Form, aber was wichtiger ist, eine als Form unerfüllte.« (TT, 134) Dieser Satz enthält eine implizite Kritik an Kant, für den die Zeit ausschließlich eine Form ist und der keine erfüllte Zeit kennt. Aber im Gegensatz zu Simmel, für den das Geschehen sich in Geschichte transformiert, meint Benjamin, dass die Zeit nicht vom Geschehen erfüllt wird. Sie bleibt Form: »Das Geschehnis erfüllt die formale Natur der Zeit in der es liegt nicht.« Und er fügt hinzu, an die Analysen Heideggers anknüpfend: »Denn es ist ja nicht so zu denken, daß Zeit nichts anderes sei als das Maß, mit dem die Dauer einer mechanischen Veränderung gemessen wird. Diese Zeit ist freilich eine relativ leere Form, deren Ausfüllung zu denken keinen Sinn bietet. Ein anderes ist aber die Zeit der Geschichte als die der Mechanik. Die Zeit der Geschichte bestimmt weit mehr als die Möglichkeit von Raumveränderungen einer bestimmten Größe und Regelmäßigkeit – nämlich des Uhrzeigeranges – während simultaner Raumveränderungen komplizierter Struktur.« (TT, 134)

Wenn Benjamin auch mit Heidegger darin übereinstimmt, historische Zeit und Zeit der Uhren einander gegenüberzustellen, unterscheidet sich seine Interpretation der historischen Zeit doch deutlich von derjenigen Heideggers, der nur von einer qualitativen ›Wertbeziehung‹ spricht. Für Benjamin kann die historische Zeit nicht durch empirische Erfahrung, sondern nur metaphysisch begriffen werden: »Und ohne zu bestimmen, was Darüberhin-
ausgehendes, was anderes die historische Zeit bestimme – ohne also ihren Unterschied von der mechanischen Zeit zu definieren – ist zu sagen, daß

die bestimmende Kraft der historischen Zeitform von keinem empirischen Geschehen völlig erfaßt und in keinem völlig gesammelt werden kann.« (TT, 134) Ein solches Geschehen, das im Sinne der Geschichte vollkommen wäre, ist vielmehr ein »empirisch Unbestimmtes«, mit anderen Worten: eine »Idee«, die Idee der »erfüllten Zeit«. Diese erfüllte Zeit der Geschichte, die Benjamin auch als tragische Zeit bezeichnet, ist die profane Entsprechung dessen, was im religiösen Sprachgebrauch »messianische Zeit« genannt wird. Die tragische Zeit ist für Benjamin, auch wenn er das Wort nicht unmittelbar ausspricht, die Säkularisierung des *καρπός* (der metaphysischen Zeit). Dies ist das zweite wesentlich neue Element in Benjamins Theorie der Zeitlichkeit: In ihr prallen gewissermaßen die Zeitproblematik der Geisteswissenschaften und die messianische Zeitlichkeit aufeinander. Nachdem er innerhalb der historischen Zeit zwischen erfüllter und unerfüllter historischer Zeit unterschieden hat, trifft er eine weitere Unterscheidung innerhalb der erfüllten historischen Zeit: zwischen tragisch und messianisch, wobei erstere die säkularisierte Form der letzteren ist. Diese beiden Formen der erfüllten historischen Zeit werden jedoch nicht beide gleichermaßen als »Idee einer individuellen Zeit« gedacht. Es ist vielmehr die Bestimmung der Individualität, die es ermöglicht, die tragische von der messianischen Zeit zu unterscheiden: »Die tragische Zeit verhält sich zur letzteren [d.h. zur messianischen Zeit] wie die individuell erfüllte zur göttlich erfüllten Zeit.« (TT, 135)

Somit könnte man folgende Gliederung innerhalb der Zeit bei Benjamin zusammenfassen: die Zeit teilt sich für ihn, wie für Simmel und Heidegger, in eine mechanische Zeit, die immer leer ist, und eine historische Zeit. Diese wiederum spaltet sich für Benjamin in zwei Formen: die nicht erfüllte historische Zeit, das ist die Zeit des Trauerspiels, und die erfüllte historische Zeit, die entweder die Zeit der Tragödie darstellt, wenn sie individuell erfüllt ist, oder in die messianische Zeit mündet, wenn sie göttlich erfüllt ist.

Die von Benjamin konstatierte Verwandtschaft des Tragischen mit dem Messianischen findet sich in anderer Form auch bei Rosenzweig, für den das Tragische innerhalb des Zyklus von Schöpfung – Offenbarung – Erlösung eine der Offenbarung vorangehende Etappe ist. Als Benjamin seinen Aufsatz über *Trauerspiel und Tragödie* schrieb, hatte Rosenzweig allerdings noch nichts über dieses Thema veröffentlicht, sodass man zwar von einer Verwandtschaft des Denkens beider Autoren sprechen kann, nicht jedoch von einem Einfluss des einen auf den anderen.

Dieser Erläuterungsversuch in groben Zügen hatte den Zweck, ein Schlaglicht auf den Zusammenhang zwischen der Problematik »mechanische Zeit

– historische Zeit und der Problematik ›Trauerspiel – Tragödie‹ zu werfen, wobei beide Begriffspaare zueinander weniger in einer Beziehung von »struktureller Entsprechung« (*homologie structurelle*, Goldmann) als vielmehr in einer der Analogie und der Verschiebung stehen. In der Beziehung zwischen den beiden Begriffspaaren zeigt sich deutlich die klare Unterordnung der Ästhetik unter die Geschichtsphilosophie, die Benjamin vollzieht und die ihn *volens nolens* in die Tradition des hegelschen Denkens stellt. Benjamins Unterordnung der Kunst unter die Geschichte ist gegen das umgekehrte Unterordnungsverhältnis bei Nietzsche gerichtet, gegen den Ästhetizismus, den Benjamin in seinem Trauerspielbuch verwerfen wird. Diese Hierarchisierung von Geschichte und Kunst wird sich als eine Konstante des benjaminschen Denkens erweisen, die sich in zugespitzter und simplifizierter Form in seinen marxistischen Texten findet, so z.B. am Ende seines Essays über *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, wenn er auf die »Ästhetisierung der Politik« mit einer »Politisierung der Kunst« antwortet.³⁸ Was sich aber in Benjamins kurzem Text über *Trauerspiel und Tragödie* unmittelbar zeigt und die Besonderheit seines Denkens ausmacht, ist die doppelte Unterordnung der Ästhetik unter die Geschichtsphilosophie und unter die Religionsphilosophie und das Aufeinandertreffen aller drei Bereiche in den Begriffen des Trauerspiels und der Tragödie.

Mit seiner Grenzziehung zwischen Trauerspiel und Tragödie knüpft Benjamin außerdem an weitere Traditionen an, die hier nicht in Einzelheiten dargestellt werden können: an die der – spezifisch deutschen – Unterscheidung von Kultur und Zivilisation (auch wenn er sie nicht vollkommen befürwortet), an die der Unterscheidung zwischen dem ›Tragischen‹ und dem ›bloß Traurigen‹ wie sie sich vornehmlich in der deutschen philosophischen Ästhetik, insbesondere bei Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Simmel, Leopold Ziegler und anderen abzeichnet,³⁹ sowie auch an die Unterscheidung von verborgenem und geoffenbartem Gott in der Religionsphilosophie, die er nicht nur in der Bibel, sondern auch in den Schriften von Lukács und Rosenzweig zur Tragödie wiederfindet. Aus dem Zusammenstoß all dieser Traditionen wird er eine originelle Theorie des Trauerspiels und der Tragödie hervorbringen, die einen Erklärungsschlüssel zu seinen Schriften gibt⁴⁰ und der er in seinem ganzen Werk bis zu den geschichtsphilosophischen Thesen treu bleiben wird: dort erinnert er nämlich daran, dass »die Kalender nicht wie Uhren die Zeit zählen«⁴¹, wobei er als Illustration anführt, dass in der Juli-Revolution 1830 in Paris »an verschiedenen Stellen und unabhängig voneinander nach den Turmuhren geschossen wurde«⁴².

Aus dem Französischen von Andreas Fliedner

Anmerkungen

- 1 Dieser Text geht auf einen im Oktober 2015 auf dem Kongress der GSA (German Studies Association) in Washington auf Einladung von Yael Almog (ZfL Berlin) gehaltenen Vortrag zurück. Er fußt im wesentlichen auf Kapitel 2 meines Buches *Tragique et tristesse. Walter Benjamin. archéologue de la modernité*, Paris 2003. (Voraussichtlich demnächst in deutscher Übersetzung).
- 2 Siehe z.B. Marian Mićko, *Walter Benjamin und Georg Simmel*, Wiesbaden 2010, der den Artikel zur historischen Zeit kurz erwähnt.
- 3 Stefan Knoche, *Benjamin - Heidegger. Über Gewalt. Die Politisierung der Kunst*, Wien 2000, 11. Neben dieser anregenden Studie von Stefan Knoche, der die hier angesprochene frühe Heidegger-Rezeption von Benjamin ausführlich behandelt, sei zudem der Aufsatz von Anja Lemke erwähnt, *Quellpunkt der Poesie. Überlegungen zu Heidegger und Benjamin*, in: Ulrich Kinzel, *An den Rändern der Moral. Studien zur literarischen Ethik*, Würzburg 2008, 50–66.
- 4 Diese Versuche fingen schon zu Benjamins Lebzeiten an: 1938 wurde er trotz seiner bekannten politischen Positionen in der in Moskau erscheinenden *Internationalen Literatur* wegen seines Wahlverwandtschaften-Aufsatzes als »Gefolgsmann von Heidegger« herabgewürdigt (Brief an Gretel Adorno vom 20. Juli 1938 in: Walter Benjamin, *Briefe*, hg. von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno, Bd. 2, Frankfurt/Main 1966, 771; im Folgenden zitiert mit der Sigle *B*, Bandangabe und Seitenzahl direkt im Fließtext).
- 5 Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1780), in: ders., *Werkausgabe*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, Bd. 3, 210 f.
- 6 Ebd., 217.
- 7 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784), in: ders., *Werkausgabe*, Frankfurt/Main 1977, Bd. 11, 34.
- 8 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), *Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*, in: ders., *Werke*, hg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt/Main 1986, Bd. 9, 48.
- 9 Ebd., 49.
- 10 Ebd.
- 11 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann und Hans Schweppenhäuser, Frankfurt/Main 1974, I. 2, 701 (»Die Geschichte ist Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit, sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet«).
- 12 Ebd., 52.
- 13 Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen 2006, 428 ff.
- 14 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in: ders., *Werke*, Frankfurt/Main 1986, Bd. 3, 584 f.
- 15 Kierkegaard, *Der Begriff Angst*, übers. und hg. von Hans Rochol, Hamburg 1984, 93.
- 16 Ebd., 98.
- 17 Ebd., 96.
- 18 Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Stuttgart-Göttingen 1973, 192 f.
- 19 Ebd., 193.
- 20 Ebd.
- 21 Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in: ders., *Gesammelte Schrif-*

- ten, I. 1, 275. Dort zitiert Benjamin aus der Ausgabe: Henri Bergson, *Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen*, Jena 1911, 84 f.
- 22 Georg Simmel, *Das Problem der historischen Zeit* (1916), in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 15, hg. von Uta Kösser, Hans-Martin Kruckis und Otthein Rammstedt, Frankfurt/Main 2003, 289; im Folgenden zitiert mit der Sigle *P* und Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 23 Es sei hier daran erinnert, dass das einzige Buch Simmels, das zeit seines Lebens in Frankreich erschien, den Titel trug: *Mélanges de philosophie relativiste. Contribution à la culture philosophique*, übers. von Alix Guillain, Paris 1912.
- 24 Henri Bergson, *Matière et mémoire* (1896), Paris 1968, 230. Deutsch: *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*, übers. von Julius Frankenberger, Hamburg 1991, 204.
- 25 In diesem Punkt könnte man Simmel die wesentlich scharfsinnigeren Auffassungen Blochs gegenüberstellen, der einen Zeitbegriff skizziert, der sich an den Begriff des nicht-euklidischen Raums anlehnt. Vgl. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt 1975, hierin das Kapitel: *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*.
- 26 Dieser Positionswechsel veranlasste auch den jungen Bloch, mit Simmel zu brechen. Vgl. Arno Münster, *Utopie, Messianismus und Apokalypse im Frühwerk von Ernst Bloch*, Frankfurt 1982, 54 f.
- 27 Vgl. Erwin Panofsky, *Zum Problem der historischen Zeit*, in: ders., *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, Berlin 1964, 77 f. Vgl. zu diesem Punkt auch Krista R. Greffrath, *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, München 1981, 50 ff.
- 28 Martin Heidegger, *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 161 (1916). Wiederabgedruckt in: Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 1, *Frühe Schriften*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt/Main 1978, 415 ff; im Folgenden zitiert mit der Sigle *H* und Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 29 Es ist dabei interessant festzustellen, dass Benjamin hier einen *lapsus calami* begeht und Heideggers Text als *Das Problem der historischen Zeit* betitelt, ihn also mit Simmels Text durcheinanderbringt.
- 30 Hier ist stillschweigend Rickerts *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (Tübingen 1910) gemeint.
- 31 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1977, 22 ff. Dieser Text (aus dem Jahre 1937) wurde zwar später als Heideggers Vortrag verfasst, Heidegger war 1915 jedoch bereits mit dem Denken Husserls vertraut.
- 32 Galileo Galilei, *Discorsi*, zitiert in: *H*, 421.
- 33 Albert Einstein, *Zur Elektrodynamik bewegter Körper*, in: *Annalen der Physik*, 17 (1905), zitiert in: *H*, 423.
- 34 Hegel, *Enzyklopädie*, 52.
- 35 Heidegger, *Sein und Zeit*, insbesondere §72, 376–377 und §80, »Die besorgte Zeit und die Innerzeitigkeit«, wo er gerade auf seine Antrittsvorlesung von 1916 und auf den Aufsatz von Simmel zur historischen Zeit verweist (418, Anm. 1).
- 36 Walter Benjamin, *Trauerspiel und Tragödie*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, II. 1, Frankfurt/Main 1977, 133 ff; im Folgenden zitiert mit der Sigle *TT* und Seitenzahl direkt im Fließtext.
- 37 Auf die enge Beziehung zwischen Größe und Tragik haben bereits mehrere Autoren vor Benjamin hingewiesen, insbesondere Hegel (in Bezug auf Sokrates).

- 38 Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, I. 2, 469 bzw. 508 (je nach der Fassung).
- 39 Ich erlaube mir hier auf meinen Aufsatz *Tragik und Trauer bei Benjamin* in: Kathy Zarnegin (Hg.), *Buchstäblich traurig*, Basel 2004, 55–85 hinzuweisen.
- 40 Zur Aktualität der von Benjamin eingeleiteten Diskussion zu Trauerspiel und Tragödie siehe insbesondere Claude Haas, Daniel Weidner (Hg.), *Benjamins Trauerspiel. Theorie - Lektüren - Nachleben*, Berlin 2014.
- 41 Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, I. 2, 701 f.
- 42 Ebd. 702.