

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hrsg.)  
Benjamin-Studien 2



Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hrsg.)

# Benjamin-Studien 2

Wilhelm Fink

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

© 2011 Wilhelm Fink Verlag, München  
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)  
Internet: [www.fink.de](http://www.fink.de)

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

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

ISBN 978-3-7705-5071-5

MARIA TERESA COSTA

## Für ein Ethos des *destruktiven Charakters* im Ausgang von Walter Benjamin

### 1. Vorbemerkung

Walter Benjamin befindet sich 1930 an einem Wendepunkt seines Lebens. In den wenigen Jahren zwischen der Weltwirtschaftskrise und der nationalsozialistischen Machtergreifung, sieht er sich gezwungen, die eigene Existenz grundlegend zu überdenken, um eine neue Lebensform zu finden, die sich den wandelnden ökonomischen und sozialen Bedingungen anschließen könne.

Von der politischen und wirtschaftlichen Situation in Deutschland bis zur privaten Dimension seiner Existenz scheint Benjamin alles »in jenes äußerst ausge-spannte Zögern, das [ihm] in allen wichtigsten Lagen [seines] Daseins Natur ist« (GB III, 520 f.), zu führen.

Ein tiefer innerer Aufruhr beeinflusst jedoch keinesfalls auf negative Weise die textliche Produktivität Benjamins:

Erstaunlich bleibt seine Konzentrationsfähigkeit, die Offenheit für Geistiges, die Ausgewogenheit seines Stils in den Briefen und Aufsätzen dieses Jahres größter Aufregungen, Umwälzungen und enttäuschter Erwartungen in seinem Leben. Es war in ihm ein Fonds tiefer Ruhe, [...] den die schiefen Situationen, in die er damals geriet, und die Erschütterungen, die seinen Lebensweg aus der Bahn zu werfen angetan waren, nicht berührten. Gerade dieses Jahr bildete einen deutlichen Wendepunkt in seinem geistigen Leben und einen Höhepunkt intensiver Tätigkeit im Literarischen und Philosophischen.<sup>1</sup>

Getrieben vom Wunsch, neue Grundlagen für seine eigene Zukunft zu entwerfen und die Spuren einer von Leiden und Schwierigkeiten gezeichneten Vergangenheit auszulöschen, arbeitet Benjamin mit all seinen Kräften an einer Art *Atlas der Vergessenheit*. In einem Brief vom Januar 1930 – geschrieben in jenem Französisch, das für ihn die Sprache des Exils werden sollte – wendet er sich an Scholem. Dem Freund und Hüter seiner innersten Vertrautheiten offenbart er die soeben getroffene – aber innerlich wissend

---

<sup>1</sup> Gershom Scholem: *Walter Benjamin. Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1975, S. 197.

bereits definitive – Entscheidung, doch nicht nach Palästina auszuwandern, um das Studium der hebräischen Sprache fortzusetzen. Die vergangenen Jahre hatten ihn vielmehr in dem Vorhaben bestärkt, »le premier critique de la littérature allemande« (502) zu werden.

Nur die Schrift verschafft ihm Hoffnung für eine Zukunft, die sich übersät durch Katastrophen und Zerstörungen ankündigt. So wie er es selbst einige Jahre später in Bezug auf das Schreiben Kafkas sagen wird: Sein Unglück und seine Schönheit sind, dass sie selbst mehr als Allegorie werden mussten, und es sich damit um eine Schrift der Prophezeiungen handelt. Prophezeiung, Utopie, Erlösung und Aufschub sind die hebräischen Schlüsselbegriffe, die Benjamins Feder führen.

Zwischen 1930 und 1931 schreibt und entwirft Benjamin einige seiner scharfsinnigsten und originellsten Texte. Wenn wir in einer Sentenz das Knäuel von Erfahrungen zusammenfassen möchten, das die Schriften dieser Jahre verbindet, so könnten wir an den Titel der Zeitschrift im Kreis um Brecht erinnern: *Krise und Kritik*. In einer Schilderung seiner eigenen Verfassung dieses Jahres schreibt Benjamin an Scholem:

[T]rotzdem ich nicht die mindeste Vorstellung von dem habe, »was werden soll« – geht mirs gut. [...] [I]ch komme mir zum ersten Mal im meinem Leben erwachsen vor. Nicht nur: nicht jung mehr, sondern erwachsen indem ich eine der vielen in mir angelegten Daseinsformen nahezu realisiert habe. [...] Ich habe einen der – wahrscheinlich kurzen, vorübergehenden – Augenblicke erreicht, wo ich mich niemandem mehr abzufragen und die Bereitschaft habe, den verschiedensten Mobilisierungsbefehlen zu folgen. [...] Mein nächster Umgang ist seit ungefähr einem Jahr Gustav Glück, Direktor der Auslandsabteilung der Reichskreditgesellschaft, von dem Du eine Art Porträtabriß – cum grano salis zu verstehen – in dem »Destruktiven Charakter« findest, den ich Dir übersandte. Du erwähnest ihn nicht? (GB IV, 61 f.)

Der fragliche Text, das Fragment *Der destruktive Charakter*<sup>2</sup> aus dem Jahre 1931, das, wie es scheint, Benjamin sehr am Herzen lag, verdichtet in einem *Denkbild* all jene Motive, die seine Textproduktion der Krisis charakterisieren. Dass es sich tatsächlich um ein Portrait eines Freundes von Karl Kraus handelt, kann nicht mit Gewissheit angenommen werden. In jedem Fall ist Gustav Glück, jenseits

---

2 Über diesen kurzen Text, den man seit 2009 in der WuN, hg. v. Detlef Schöttker lesen kann, vgl. auch Dag T. Andersson: *Destruktion/Konstruktion*, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 2000, S. 147–185; Winfried Menninghaus: *Il discorso della distruzione*, in: Mauro Ponzi (Hg.): *L'angelo malinconico. Walter Benjamin e il Moderno*, Roma (Lithos) 2001, S. 227–242; Gerard Rault: *Le caractère destructeur. Esthétique, Théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris (Aubier) 1997.

aller Biographismen, der Name den Benjamin jener Figur eines Revolutionärs geben wollte, die dann die Zeit des Übergangs, der Wende und der Krise verkörpert. *Der destruktive Charakter* ist das hermeneutische Paradigma, das der Autor heraufbeschwört, um das Motiv des Grenzüberschritts aufzurufen. Er stellt das Bild fragiler und verloreener Umriss vor, in der sich jene essenzielle Spannung zwischen Vergangenheit und Zukunft aufhält, die die Gegenwart ist – eine Figur, der Benjamin in einigen entscheidenden Passagen seines Werks auch den Namen *Schwelle* verliehen hat.

Auf den folgenden Seiten soll eine hermeneutische Auslegung vorgenommen werden, die den destruktiven Charakter als eine Figur der Schwelle<sup>3</sup> begreift, d. h. als Figur einer dynamischen Koexistenz zwischen dialektischen Polen, die sich in einer produktiven Spannung befinden.

Der destruktive Charakter steht am Kreuzweg, an einem Ort, der auf eine mögliche Veränderung hindeutet. Nach dieser Perspektive wird Benjamins Denken in eine philosophische Tradition gestellt, die von Aristoteles bis hin zu Derrida die Kategorien der Potenz, der Möglichkeit und der Virtualität privilegiert.<sup>4</sup>

## 2. »Der destruktive Charakter«

Der Text ist zunächst Ausdruck einer Notwendigkeit der Erneuerung innerhalb einer historischen Periode, die als unlösbarer Bruch eintritt. In Erwartung der Wende erscheint der destruktive Charakter als die Verkörperung des Wandels selbst – als ein Bedürfnis, sich von der Vergangenheit zu befreien, ohne diese jedoch zu vergessen, indem ein kritisches Verhältnis zur Geschichte erhalten bleibt. Der destruktive Charakter kennt nur eine Parole: *Platz zu schaffen*; nur eine einzige Tätigkeit: *räumen*. Nichts sieht er mit Dauer und genau deshalb erblickt er überall einen Ausweg. Er findet sich immer am Kreuzweg, gezwungen das Feld zu räumen, indem er abbaut: »Das Bestehende legt er in Trümmer, nicht um der Trümmer, sondern um des Weges willen, der sich durch sie hindurchzieht« (WuN VIII, 97).

Demnach ist es ein *Extrempunkt* an dem der Zustand sich löst und zum einzig möglichen Ausweg führt: Platz machen und all das aus dem Weg räumen, was sich verschlossen hat, um sich zu öffnen, um neue Wege zu schaffen, neue

3 Für eine ausführliche Lektüre von Benjamins Denken der Schwelle vgl. Maria Teresa Costa: *Il carattere distruttivo. Walter Benjamin e il pensiero della soglia* (Der destruktive Charakter. Walter Benjamin und das Denken der Schwelle), Macerata (Quodlibet) 2008. Zum Thema der Schwelle vgl. Winfrid Menninghaus: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1986.

4 Zur Kategorie der Möglichkeit (»-barkeiten«) vgl. Samuel Weber: *Benjamin's -abilities*, Cambridge/Mass. (Harvard University Press) 2008.

Gestalten über den verstreuten Trümmern unter seinen Füßen aufzurichten. In dieser Phase des Übergangs von der alten zur neuen Welt muss der destruktive Charakter zeitgleich Traditionalist und Ikonoklast sein, Totengräber und Hebamme, und er muss fähig sein, die »essentielle Spannung« dieser beiden Welten auf sich zu nehmen.

Der destruktive Charakter manifestiert sich als solcher sowohl in Bezug zum Raum als auch zur Zeit. Im Hinblick auf den *Raum* hat er nur ein Bedürfnis: leerräumen, um einen Freiraum zu schaffen, von dem aus neue Gestalten entstehen können. Daher schreibt Benjamin: »[Ihm] schwebt kein Bild vor. Er hat wenig Bedürfnisse, und das wäre sein geringstes: zu wissen, was an Stelle des Zerstörten tritt« (95). Das bedeutet nicht, dass er keine Sensibilität für die Bilder hätte. Wenn ihm »kein Bild vorschwebt«, dann deshalb, weil er sich nicht beschränkt zu imitieren oder bereits bekannte Modelle zu re-produzieren. Dies heißt gleichsam nicht, dass der Destruktion nicht eine Schöpfung folgen könne, aber dass der destruktive Charakter ein nachfolgendes Bild im Akt des Denkens selbst herstellt. Er denkt selbst in Bildern und macht somit die Möglichkeiten des Wandels sichtbar. Er ist unaufhörlich in Tätigkeit und lebt die *Zeit* der Destruktion. Deswegen fühlt er nur mit Gewissheit den Anspruch, dass der Destruktion anfänglich »der leere Raum, der Platz, wo das Ding gestanden, das Opfer gelebt hat« (ebd.) folgen wird. In der Folge wird einer an diesem Platz sein. Er wird anfangen zu handeln, jedoch ohne ihn einzunehmen.

»Der destruktive Charakter verwischt sogar die Spuren der Zerstörung« (96), bekräftigt Benjamin, um so die Distanz zwischen der Figur des Zerstörers und dem sogenannten *Etui-Mensch*, der in seinem *Intérieur* wie in einem mit Samt ausgeschlagenen Gehäuse lebt, in dem es unmöglich ist, keine Spur zu hinterlassen.<sup>5</sup> Dem *Etui-Mensch* wird der leere Raum des Wandels entgegengestellt, der Revolution, die sich als *No Man's Land* offenbart, als eine Erde, auf die niemand sein Zeichen in besitzergreifender oder autoritärer Form gesetzt hat – und damit als Schwelle, die sich von der Destruktion zu einer möglichen Konstruktion hin öffnet. Sie zeigt in einer solchen Öffnung ihr rettendes und revolutionäres Potenzial. Dass die Schwelle nicht nur topographisch und räumlich ist, sondern auch zeitlich, wird deutlich in einem Fragment aus der *Passagen-Arbeit*, in der die Architektur zu einer historischen Signatur gerinnt: »Für was nicht alles das

---

5 Im Inneren der Gegenüberstellung von destruktivem Charakter und *Etui-Menschen* steht folgende Erkenntnis: »Das Mißverstandenwerden kann ihm [dem destruktiven Charakter] nichts anhaben.« Diesbezüglich hat Detlef Schöttker, der Herausgeber des achten Bandes der *WuN*, herausgestellt, wie dieses Motiv von einer Lektüre Nietzsches beeinflusst sein könnte. Im Abschnitt 381 der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche: »Zur Frage der Verständlichkeit: Man will nicht nur verstanden werden, wenn man schreibt, sondern ebenso gewiss auch nicht verstanden werden.« Die Beobachtung setzt den Akzent auf die Bedeutung der Möglichkeit für Benjamin und scheint daher die interpretative Linie der Autorin zu bestätigen.



neunzehnte Jahrhundert Gehäuse gefunden hat [...] und in Ermanglung von Gehäusen Schoner, Läufer, Decken und Überzüge. Das zwanzigste Jahrhundert machte mit seiner Porosität, Transparenz, seinem Freilicht- und Freiluftwesen dem Wohnen im alten Sinne ein Ende« (GS V, 292). Es ist kein Zufall, wenn der Erfinder des Ausdrucks »*Verwisch die Spuren!*« und der Theoretiker der Architektur aus Glas, Bertolt Brecht und Paul Scherbaart, die Seiten eines Aufsatzes aus dem Jahre 1933, *Erfahrung und Armut*, im Gestalt der »destruktiven Charaktere« bewohnen.<sup>6</sup>

Die beiden Texte aus den Jahren 1931 und 1933 scheinen in ihrem Abtasten zeigen zu wollen, dass *die Konstruktion die Destruktion* voraussetzt. Wenn in dem ersten Text das Bild des Zerstörers angeboten wird, der sogar die Spuren der Zerstörung verwischt, betrifft der zweite Text genau die Phase des Übergangs, die von der alten zur neuen Welt führt. Die Ausdrücke »Platz schaffen« und »räumen«, die für den destruktiven Charakter Leitsprüche darstellen, kündigen gegenüber der *Erfahrungsarmut* die Errichtung neuer Paradigmen an. Benjamin zeigt, wie der leere Raum, der auf die Destruktion folgt, sich in Entschlossenheit enthüllen könnte, um das *empasse* des Erfahrungsverlustes zu überwinden: Die Destruktion kann eine positive Konstruktion »voraus-setzen« und ihr »zu-sagen«.

Wie gesagt, konturiert dies zwei verschiedene Arten, wie man sich gegenüber der Tradition verhalten kann. Wenn für Benjamin weder eine totale Auslöschung der eigenen Erinnerung auf Seiten der Kultur sinnvoll erscheint und noch weniger eine Kultur, die sich in einem fortwährenden Selbstandenken immobilisiert, denkbar wäre, ist die Frage jedoch keinesfalls so einfach gestellt, wie es zunächst scheint. Der Text *Der destruktive Charakter* enthüllt eine subtile Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart und zeigt eine ganze Reihe von Fragezeichen von hoher Relevanz auf. Von Anbeginn kreist die Frage dabei um die Möglichkeit einer Versöhnung von Destruktion und Tradition, Geschichte und Erbe, Kultur und Erinnerung derselben.

Benjamin sagt, »der destruktive Charakter steht in der Front der Traditionalisten« und er führt fort: »Einige überliefern die Dinge, indem sie sie unantastbar machen und konservieren, andere die Situationen, indem sie sie handlich machen und liquidieren« (WuN VIII, 96). In einer anderen Version desselben Fragments bemerkt Benjamin: »Einige machen die Dinge tradierbar (das sind vor allem, die Sammler, konservative, konservierende Naturen), andere machen Situationen handlich, zitierbar sozusagen: das sind die destruktiven Charaktere« (220 f.).

---

<sup>6</sup> Die Beziehung zwischen *Der destruktive Charakter* und *Erfahrung und Armut* wurde bereits von der Benjaminforschung bemerkt. Vgl. u. a. Burkhardt Lindner: »Zur Traditionskrise, Technik, Medien«, in: ders. (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart u. a. (Metzler) 2006, S. 451 f.; WuN VIII, 416 u. 569. Auf den folgenden Seiten wird deutlich werden, inwieweit sich die Autorin von den gegenwärtigen Positionen abgrenzt, indem sie einen eigenständigen interpretativen Vorschlag anbietet.

Es scheint offensichtlich, die Gegenüberstellung des destruktiven Charakters und des Sammlers als Differenz zweier antithetisch-unvereinbarer Figuren wahrzunehmen. Dennoch zeigt sich bei einer aufmerksameren Beobachtung, dass diese Gegenüberstellung allein nicht genug von ihrer Tragweite begründet. Die Berufung auf den Begriff des Zitats hängt genau genommen nicht mit einem bewahrenden Bedürfnis zusammen, noch weniger mit einem konservativen, sondern vielmehr mit dem Wunsch »zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören« (GS II, 365). In der Tätigkeit des Sammelns von Zitaten ist eine subtile Spannung zwischen dem Wunsch, zu bewahren und dem Bedürfnis, zu zerstören zu erkennen.

In diesem Sinne offenbart sich das Sammeln von Zitaten als unvergleichlich wirkungsmächtig, um eine Zäsur im Inneren der Tradition zu bewirken. Die Sammelleidenschaft findet ihren Aufenthalt viel eher in den Interferenzen, in den Zwischenräumen und Intervallen. »Die wahre, sehr verkannte Leidenschaft des Sammlers ist immer anarchistisch, destruktiv. Denn dies ist ihre Dialektik: Mit der Treue zum Ding, zum Einzelnen, bei ihm Geborgenen, den eigensinnigen subversiven Protest gegen das Typische, Klassifizierbare zu verbinden« (GS III, 216).

Sammler und destruktiver Charakter setzten den Begriff des Zitats in Form eines operationalen Grundes um, weil sie in diesem eine dialektische Gespanntheit zwischen dem Impuls der Destruktion und der Spannung auf eine Rettung hin erblicken. Dies drückt sich explizit in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* aus: »Freilich fällt erst der erlösten Menschheit ihre Vergangenheit vollauf zu. Das will sagen: erst der erlösten Menschheit ist ihre Vergangenheit in jedem ihrer Momente zitierbar geworden« (WuN IXX, 31). Wenn wir nun die Theorie des Zitats überdenken, wie sie in den Texten *Der destruktive Charakter* und *Karl Kraus* zum Ausdruck kommt, lässt sich in Erinnerung rufen, dass die Kraft des Zitats nicht so sehr im »bewahren« besteht, sondern darin »zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören.« Jedoch bedeutet ein Wort zitieren auch »es beim Namen rufen«: »Es [das Zitat] ruft das Wort beim Namen auf, bricht es zerstörend aus dem Zusammenhang, eben damit aber ruft es dasselbe auch zurück an seinen Ursprung« (GS II, 362 f.). Ursprung und Destruktion durchdringen sich im Zitat. Wenn eine Befreiung von der Vergangenheit bedeutet, sie zitierfähig zu machen und im Verfahren des Zitats die destruktiven Kräfte mit einer Spannung zum Ursprung zu vereinen, dann verdeutlicht das für die von Benjamin erhoffte Verbindung mit der Vergangenheit folglich eine ungelöste Spannung zwischen Bewahrung und Zerstörung. Die Potenz von Benjamins Positionierung liegt genau in dieser Durchdringung jüdischer Herkunft zwischen Destruktion und Rettung.<sup>7</sup> In diesem Sinne wird in

---

7 Vgl. Giorgio Agamben: »Walter Benjamin e il demonico«, in: ders.: *La potenza del pensiero*, Vicenza (Neri Pozza) 2005, S. 205–235.

einer Notiz der *Manuskripte – Entwürfe und Fassungen* folgende Frage aufgeworfen: »Wie ist die Kritik an der Vergangenheit [...] mit deren Rettung zu vereinbaren? Die Ewigkeit der geschichtlichen Vorfälle festhalten, heißt eigentlich: sich an die Ewigkeit ihrer Vergängnis halten« (WuN IXX, 137). Um Destruktion und Konstruktion zusammen zu halten, ist es nötig sich im Stillstand zu üben – zu wissen, wie man in diesem Augenblick in Vorhalt des Neuen verbleibt, indem die Schwelle zwischen zwei Augenblicken als Koexistenz von Übergang und Zäsur wahrgenommen wird. Die Kraft der Destruktion ist demnach weniger dem Faktum zuzuschreiben, wonach sie einer neuen Konstruktion vorausgeht, sondern vielmehr der Erkenntnis, wonach sie einem anderen vorausgehen *kann*.<sup>8</sup> Die Wirksamkeit des destruktiven Charakters ist am Kreuzweg verortet – am Ort, der den Wandel vorankündigt, an einer Schwelle, in einem offenen Raum, frei von Grenzen<sup>9</sup>, in einer Zeit die nichts Endgültiges, Auf-lösendes kennt: Der leere Raum, den die Destruktion herstellt, muss sich nicht unmittelbar ausfüllen – die Erinnerung von dem, was war, muss nicht endgültig ausgelöscht werden. Das verweist auf die theologische Inspiration, die untergründig das Denken Benjamins prägt.<sup>10</sup> Wie der Theologe geleitet von der Erinnerung an eine sich im Voraus manifestierende Offenbarung arbeitet, so ruft auf dieselbe Weise die Figur der Schwelle, als Koexistenz von Bewegung und Ruhe, die sabbatianische Dimension der Untätigkeit auf.

### 3. Untätigkeit

Der Begriff der *Untätigkeit* kann Anlass zu Missverständnissen geben, wenn sich die Aufmerksamkeit zu sehr auf den Aspekt konzentriert, der von der

---

8 Dass der destruktive Charakter im Horizont der Möglichkeit tätig ist, wird u. a. durch einen Passus im Nachlass bestätigt. Trotz der Durchstreichung zeigen diese Notizen eine mögliche Perspektive im Denken Benjamins deutlich auf: »Mit diesem leeren Raume aber ist, für einen Augenblick zumindest alles möglich, jede Hoffnung aus ? ihm erlaubte denkbar geworden« (WuN VIII, 220).

9 Wie entsprechend hervorgehoben, konstituiert jener Scheideweg eine Grenzfigur, mittels derer es möglich ist, den Begriff der Rettung und damit eine bejahende Öffnung zur Zukunft zu denken. Vgl. Irving Wohlfarth: »Der ›Destruktive Charakter‹. Benjamin zwischen den Fronten«, in: Burckhardt Lindner (Hg.): »Links hatte noch alles sich zu enträtseln...« *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt a. M. 1978, S. 65–99.

10 Dass der »Nihilismus« des destruktiven Charakters von theologischer Herkunft sei, wurde ebenfalls von Irving Wohlfarth unterstrichen. Vgl. ders.: »Nihilismo contro nihilismo. Sull'attualità della ›politica mondiale‹ di Walter Benjamin«, in: Mauro Ponzì/Bernd Witte (Hg.): *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Turin (Aragno) 2006, S. 70. Wohlfarth warnt davor, die Arbeit zum destruktiven Charakter als »Destruktion für die Destruktion« zu konzipieren. Hingegen stellt er heraus, wie er in der Lage sei, diesen theologischen Anspruch in der Praxis zu verwirklichen.

Nichtaktivität, der Absenz einer Aktion und Aktivität herrührt.<sup>11</sup> Wenn dieser Begriff als das genaue Gegenteil zu der griechischen *energeia* und ihrer lateinischen Übertragung in *actus* verstanden wird, entfernt man sich von der eigentlichen Zielsetzung Benjamins. *En-ergeia* bedeutet ursprünglich *en ergo* und damit »im Werk« (über das lateinische *opus* und dann *actus*), und von da aus dann »im Akt«. Zur Beschreibung der Untätigkeit bedarf es daher einer Bestimmung eines »Machens ohne Werk«, einer Art von Tätigkeit, die sich nicht in der Aristotelischen Dichotomie zwischen *poiesis* (einer Tätigkeit, die ihr Ziel außerhalb ihrer selbst erfährt) und *praxis* (einer Tätigkeit, die ihr Ziel in sich selbst findet) bewegt und demnach losgelöst von einer Finalität, aber nicht frei von einem Ziel, existiert. Die Unterscheidung ist demnach äußerst subtil: Eine Tätigkeit entgegen eines Ziels untätig halten, bedeutet also nicht, ihr das Ziel auszulöschen. Es verdeutlicht vielmehr einen möglichen Gebrauch, der den alten nicht eliminiert, aber dafür unter einem neuen Licht erscheinen lässt.<sup>12</sup>

Aber kommen wir zunächst zum Verhältnis von Untätigkeit und Sabbatianismus. Im Judentum wird das Werk der Schöpfung weniger als sein Aufhören gefeiert (Gen 2,2–3). Dies findet seinen höchsten Ausdruck im wichtigsten jüdischen Fest, dem Sabbat (*shabat*). Der Sabbat hat sein theologisches Fundament in der *Einstellung* der göttlichen Schöpfung und reflektiert damit im Humanen die Untätigkeit Gottes: Im selben Sinne, wie Gott seine Tätigkeit am siebenten Tag der Schöpfung unterbricht, feiert der Mensch die göttlich-menschliche Untätigkeit, indem er den Sabbat heilig hält (Ex 20,11). Der Stillstand des Tätigseins beschwört im Sinne des Jüngsten Gerichts einen definitiven Stillstand herauf und damit die Erwartung des Messias. Im Brief an die Hebräer definiert Paulus von Tarsus dieses Aufhören, diese Suspendierung, als »Sabbatianismus« und somit als eine entscheidende Verbindung zwischen der eschatologischen Befindlichkeit, dem Sabbat und der Untätigkeit. In diesem Sinne stellt dieser Sabbat mehr dar, weil er nun das Paradigma der *kommenden Zeit* im Sinne der eschatologischen als ein Bild der Unendlichkeit ausdrückt. Das Fest zeigt sich als Zwischenraum, Intervall, Zäsur – als Zeit der Unterbrechungen der Zeiten, und das bedeutet gerade nicht als eine *bloß andere Zeit*. Der Sabbat ist damit nicht als gesonderter Tag gegeben, sondern als Wahrheit der Zeiten.

Auf der profanen Ebene drückt sich die Heiligsprechung des Sabbats in der feierlichen Dimension durch die Unterbrechung aller produktiven Aktivitäten

11 Das deutsche Wort »Untätigkeit« gibt den vorgestellten Sinn des Begriffs nur unzureichend wieder. Hier sollte als Äquivalent auch das französische *desœuvrement* bzw. das italienische *inoperosità* mitgelesen werden.

12 Vgl. Giorgio Agamben: *Nacktheiten*, übers. v. Andreas Hiepmo, Frankfurt a.M. (Fischer) 2010, S. 170.

im Hinblick auf einen Herrschaftsbereich über die Natur aus.<sup>13</sup> Es ist kein Zufall wenn der hebräische Begriff *menucha*, der das Ausruhen definiert, wortwörtlich »unproduktive Tätigkeit« (Untätigkeit) bedeutet. Es ist daher nötig, dass sich unsere Aufmerksamkeit für einen Moment auf diesen Punkt richtet. Eine Tätigkeit unterbrechen bedeutet nicht *müßig* sein, inaktiv sein, sondern lediglich das Vollbringen produktiver Tätigkeiten einzustellen, die in den Herrschaftsbereich über die Natur fallen. Die rabbinische Tradition zählt 39 Tätigkeiten (*melachot*) auf, denen sich ein Jude während des Sabbats enthalten soll. All diese Tätigkeiten eint eine gemeinsame produktive Finalität. Damit unterscheidet sich der Sabbat grundlegend vom Müßiggang. So kann man zwar nicht schaffen, aber man kann zerstören, man darf nicht kochen, aber man darf essen, man darf nicht schreiben, aber man darf lesen, studieren und beten. Es ist besonders wichtig, daran zu erinnern, dass der Sabbat gerade für das Studium einen Raum schafft, im Besonderen natürlich für das der *Torah*. Er schafft somit auch Raum für Erinnerung, Lektüre und Tradition. Der Sabbat bewegt sich grundsätzlich innerhalb der Polarität von Destruktion und Rettung: Man zerstört, weil man nicht mehr im Herrschaftsbereich über die Natur arbeitet, aber zeitgleich wiederbelebt man und rettet damit – man erlöst.

Das Studium der *Torah* ist in diesem Sinne das von Benjamin entlehnte Modell zur Lektüre von Tradition schlechthin. Nicht um die Tradition zu kanonisieren und damit zu kontrollieren, sondern um eben jene Idee der Tradition zu zerstören, indem jedoch eine Vorstellung vom Quell und vom Ursprung erhalten bleibt, die eine Tradition verstanden als bloße Überlieferung verdecken würde. Die Auslegung der *Torah* muss daher keine definitive Gültigkeit, sondern lediglich die Form der Frage erlangen.<sup>14</sup>

13 Indem wir uns damit auf die weltliche Ebene begeben, scheint es notwendig, einige Präzisierungen vorzunehmen. Das Denken Benjamins bewegt sich zwischen der Polarität von Theologie und Politik. Aus dieser Perspektive ist es notwendig, zur Kenntnis zu nehmen, dass der Sabbat auf der einen Seite seine jüdische Herkunft auf die Probe stellt, dass auf der anderen Seite aber der Aspekt der Unterbrechung ihn genauso mit dem Bereich der politischen Feiern verbindet – im Sinne einer Umwälzung, »Re-volution« und linearen Zeitlichkeit. Vgl. hierzu die Unterscheidung zwischen den Kalendern und den Uhren in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*. Zum Verhältnis von Fest und diskontinuierlicher Zeit vgl. Karol Kerényi: »Vom Wesen des Festes, Paideuma«, in: *Mitteilungen zur Kulturkunde* 2 (1938), S. 59–74; zum Karneval vgl. Florens Christian Rang: *Historische Psychologie des Karnevals*, hg. v. Lorenz Jäger, Berlin (Brinkmann & Bose) 1983; zum Verhältnis von Spiel und Unterbrechung vgl. Johan Huizinga: *Homo ludens. Von Ursprung der Kultur im Spiel*, Hamburg (Rowohlt) 2009.

14 In dem Buch *Halacha und Aggada* von Chaim Nachman Bialik, das Scholem zu Folge Benjamins Auslegung des Judentums tiefgreifend beeinflusste, behauptet Bialik, dass die beiden grundlegenden Kategorien des Talmud, Gesetz und Legende, nicht trennbar, sondern in der Praktik des jüdischen Lebens eng verwoben seien – so wie in der Auslegung der heiligen Texte. »Aggadah gibt einen Rat«, bemerkt Bialik in der von Scholem vorgeschlagenen Übersetzung. In seinem Aufsatz über den *Erzähler* wird Benjamin sagen, dass dieser Rat weniger die Antwort auf eine Frage, als der Vorschlag zu einer Fortsetzung der Erzählung sei.

Wenn wir uns nun auf die Ebene des menschlichen Tuns verlagern, verdeutlicht der Sabbat, dass, sofern sich der Mensch in der Vielfalt an Bedeutungen des Begriffs der Zerstörung in einem Zustand scheinbarer Ruhe hält, er somit in einen dynamischen Stillstand verfällt. Dann würde er sein eigenes Sein in der Form der Untätigkeit realisieren.

Wenn wir nun wieder das Bild der Schwelle aufnehmen, könnten wir sagen, dass der destruktive Charakter, verstanden als Beispiel der Untätigkeit, im Inneren einer spannungsreichen Dialektik als »das stillgestellte Bild eines Seins im Übergang«<sup>15</sup> situiert ist. Er hat die Fähigkeit in der Bewegung anzuhalten, den Übergang in eine neue Ordnung zum Stillstand zu bringen und die reine Möglichkeit in all ihren Formen kontemplativ wahrzunehmen. Die Kontemplation muss dabei von einer müßigen Form der Unbeweglichkeit unterschieden und vielmehr im strengen Sinn als eine (aktive) *Lebensform* gedacht werden.

In dem Moment, wo Benjamin die Notwendigkeit feststellt, dass der destruktive Charakter »immer frisch bei der Arbeit« (WuN VIII, 95) sei, erfährt die Zerstörung ein starkes Ungleichgewicht hin zur Dimension der Potenz. Der destruktive Charakter lernt von der Natur, dass wir Seiende im Übergang<sup>16</sup> sind und keinen Raum abschließend mit einem unserer »Werke« einnehmen können: »Die Natur ist es, die ihm das Tempo vorschreibt, indirekt wenigstens: denn er muss ihr zuvorkommen. Sonst wird sie selber die Zerstörung übernehmen« (ebd.). In diesem Sinne darf die Rettung nicht als Erfüllung, als ein Ende gedacht werden, sondern als agierender Bestandteil unseres fortwährenden Passierens und somit weniger in einer eschatologischen, als vielmehr in einer geschichtlichen Bedeutung. Die Spur der Interpretation, die, von Aristoteles kommend, Averroes und Dante gegeben haben, führt die Untätigkeit auf einen dynamischen Prozess zurück. Keineswegs nur um der Potenz und dem Akt damit eine erstrangige Position wiederzugeben, sondern auch um, durch Löschung des gegenwärtigen Gebrauchs, die Dispositive des Schon-Bekanntes und Repetierten zu entschärfen. Der *destruktive Charakter* muss aufhören, bereits bekannte Modelle zu imitieren, weder nach rechts noch nach links zu sehen und so von Neuem anzufangen. Dass freilich bedeutet nicht, dass er verweigern müsse, in die Vergangenheit zu blicken. In einer Notiz der *Passagen-Arbeit* scheint Benjamin das Aristotelische Prinzip der Unwiderrufbarkeit der Vergangenheit zu überwinden: »Das Eingedenken kann das Unabgeschlossene (das Glück) zu einem Abgeschlossenen und das Abgeschlossene (das Leid) zu einem Unabgeschlossenen machen« (GS V, 589). Die Geschichte wird nicht durch die Perspektive von logischen Prinzipien der Notwendigkeit und Widerspruchslosigkeit regiert. Vielmehr spielt sich alles auf der Ebene der Kontingenz ab. Die Erinnerung stimmt tatsächlich nie mit der

15 Vgl. Giorgio Agamben: *Nymphae*, hg. u. übers. v. Andreas Hiepko, Berlin (Merve) 2005, S. 31.

16 Vgl. Dario Gentili: »Soluzioni finali. Critica della Gewalt e critica del potere in Walter Benjamin«, in: Ponzi/Witte (Hg.): *Teologia e politica* (Anm. 10), S. 206 f.

Aktualität der Geschehenen noch des Ungeschehenen überein, sondern vielmehr mit ihrer beider Potenzierung in der Form einer Wiedergewinnung des Möglichen.<sup>17</sup>

#### 4. Fähig, möglich, virtuell

Bestimmt von binären Gegensätzen und antithetischen Dichotomien hat die westliche Kultur ein Denken ausgeprägt, das die Kategorien von Akt und Potenz als sich selbst ausschließend interpretiert. Innerhalb dieses Denkens gibt es eine Tradition, die dazu tendiert, den Begriff der Potenz zu privilegieren. Benjamin reiht sich in diese Tradition ein, doch er verrückt die Spuren. Mittels einer von Brecht entlehnten Zitiertechnik geht er voran, um »zu reinigen, aus dem Zusammenhang zu reißen, zu zerstören« (GS II, 365). Doch dieser Akt der Zerstörung ist von einer starken Spannung zum Ursprung hin bestimmt.

Der Begriff *dynamis*, im Lateinischen mit *potentia* (oder *vis* in der Übers. v. Leibniz) übertragen, bezeichnete gleichzeitig ein wirksames und mögliches Sein. Die beiden Aspekte sollten stets zusammen gehalten werden. Dies ist bei Aristoteles offensichtlich, wenn er etwa im vierten Buch der *Metaphysik* die Potenz als eine Fähigkeit zum Besitz (*hexis*) und zum Mangel (*steresis*) definiert: »Bald also scheint etwas durch ein Haben (*hexis*), bald durch eine Privation (*steresis*) vermögend zu sein. Wenn nun auch die Privation gewissermaßen ein Haben ist, so würde alles durch ein Haben möglich sein«<sup>18</sup> und damit eine Fähigkeit besitzen. Die *steresis* ist eine Form des Mangels, die weniger eine Absenz, ein Nicht-Dasein anzeigt (*apousia*), sondern eine Privation. Im Modus der Privation ist das Sein noch heraufbeschworen und präsent in seiner Absenz. Die Potenz hat damit einen zweifachen Charakter, der sich in den Modi des *Könnens* und *Könnens-nicht-zu* (*unterlassen können*) ausdrückt. Aber wie lässt nun der Vorgang einer *Potenz-nicht-zu* denken? Ein Abschnitt in *De anima* mag hier vielleicht eine Antwort geben, wenn die Potenz als Passivität, Empfänglichkeit und Erleiden (*pathos*) definiert wird. Aristoteles sagt, dass dies kein einfacher Begriff sei, weil er in einer ersten Bedeutung die Zerstörung, in einer zweiten aber die Erhaltung (*soteria*), von dem, was sich in der Potenz im Akt befindet, verdeutlicht.<sup>19</sup> Es gibt einen Teil der Potenz, der sich in den Akt überrettet. So zum Beispiel beschreibt Aristoteles an der Erfahrung der Potenz, der Erfahrung des Denkens, wie sie tatsächlich durch einen irreduziblen Rest ihrer selbst ermöglicht wird, der im Übergang zum Akt in einer Möglichkeit erhalten bleibt. Durch diesen Rest der Potenz werden damit im Übergehen zum Akt die eigentlichen Formen und Ausführungen überschritten.

17 Vgl. Giorgio Agamben: *Bartleby oder die Kontingenz gefolgt von: Die absolute Immanenz*, übers. v. Maria Zinfert/Andreas Hiepko, Berlin (Merve) 1998, S. 63 f.

18 Aristoteles: *Metaphysik*, V. 12, 1019 b 5–8.

19 Ders.: *De Anima*, 417 b 2–7.

Dass wirksames und mögliches Sein zwei untrennbare Aspekte der Potenz sind, ist allerdings keinesfalls eine Konstante in der Geschichte des abendländischen Denkens. Folgt man der Interpretation von Gilles Deleuze, so hat die moderne Machtstruktur die Menschen von dem ihnen als Möglichkeit Zustehendem getrennt. An diesem Punkt scheint es notwendig, darüber nachzudenken, inwieweit sich das *Mögliche* entschieden vom *Virtuellen* unterscheidet.<sup>20</sup> Wenn das Mögliche im Gegensatz zum Wirklichen gesetzt ist und genauer der Prozess des Möglichen ein Prozess der *Verwirklichung* ist, so kann das Virtuelle nicht dem Wirklichen entgegen gesetzt werden. Das Virtuelle besitzt eine ihm eigene vollwertige Realität unabhängig von einer jeden Opposition. Sein Prozess ist eine *Aktualisierung*. Das Mögliche verwirklicht sich in der Kontinuität einer Entelechie. Das Virtuelle aktualisiert sich, indem es sich differenziert. Das Mögliche zeigt das Wirkliche im Prozess. Es ist ein Bild des Wirklichen und es identifiziert sich mit diesem im Begriff. Das Virtuelle bricht hingegen mit den Kategorien der Identität und Ähnlichkeit, weil der Prozess der Aktualisierung ein Prozess der Differenzierung ist. Dies basiert in der Einschränkung nicht auf einer vorausgegangenen Möglichkeit. Der Prozess fällt immer mit einer »authentischen Schöpfung« zusammen. Es »besitzt die Realität einer zu erfüllenden Aufgabe, nämlich eines zu lösenden Problems; das Problem ist es, das die Lösungen ausrichtet, bedingt, erzeugt, diese aber ähneln nicht den Bedingungen des Problems.«<sup>21</sup>

In seiner Reflexion über den Begriff des Möglichen scheint das Denken von Jacques Derrida für einige Aspekte in eine sehr ähnliche Richtung zu gehen. Wenn man zur Kenntnis nimmt, dass sich nur das ereignen *kann*, was *möglich ist*, dann fällt man nach Derrida in eine logische Leere. Das Geschehen des Möglichen ist tatsächlich nichts anderes als eine Aktualisierung dessen, was in der Form der Möglichkeit präsent war. Damit war es voraussehbar, vorwegnehmbar und im Sinne eines notwendigen Ablaufs zu erwarten.<sup>22</sup> Damit es stattfindet, ist es nötig, dass man sich nicht auf den einfachen Übergang vom Möglichen zum Akt beschränkt. Es ist nötig, dass es mehr als nur möglich ist, dass es einen Überschuss oder einen Rest gibt, der eine Zäsur im Regime der reinen Möglichkeit zieht. Das Ereignis kann somit nicht in den Bereich der Möglichkeit zurückkehren, wenn nicht unter der Bedingung, dass jede Vorhersage, Repräsentation, Teleologie und Horizont der Erwartung unterbrochen seien.<sup>23</sup>

---

20 Vgl. Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, übers. v. Joseph Vogl, München (Fink), 1992, S. 267.

21 Ebd., S. 268.

22 Vgl. Jacques Derrida: »L'ordine della traccia«, Interview, hg. v. Gianfranco Dalmaso, in: *Fenomenologia e società* 2 (1999), S. 13.

23 Vgl. Jacques Derrida: *Sur parole. Instantanés philosophiques*, Paris (Édition de l'Aube) 1999, S. 49.



Zusammenfassend kann man sagen, dass es nicht reicht, von der Bedingung der Möglichkeit oder dem Horizont zu sprechen, um dem Ereignis, und damit der Geschichte, Rede und Antwort zu stehen. An diesem Punkt muss daher eine jede Form der Dichotomie abgebrochen werden, die Potenz und Akt, Mögliches und Wirkliches, Möglichkeit und Wirksamkeit zusammenfügen will. Es gilt an den Punkt zurückzugehen, an dem sich das Auftreten beider Kräfte einander gegenüber stellte. »Zum Denken gehört ebenso die Bewegung wie das Stillstellen der Gedanken« (GS V, 595), sagt Benjamin. Wenn die Fähigkeit des Denkens vor allem darin liegt zu unterbrechen, zu korrigieren und zu widerrufen, ist die Fähigkeit des Stillstands eine aktive und kritische Instanz des Widerstandes.<sup>24</sup> Somit wird die Potenz in ihrem Übergang zum Akt nicht zum Abschluss gebracht; es gibt einen Teil von ihr, der sich in der Form eines *Könnens-nicht-zu* aufrecht erhält. Die Potenz ist auch ein ›Erleiden‹ (*patenza*)<sup>25</sup>. Aber das Erleiden – ›leiden‹ (*patire*) im Sinne von *Pathos* – ist nicht nur eine Zerstörung, sondern *reine Erhaltung*. Das Denken wird erst ermöglicht durch das, was sich von der Potenz im Akt erhält: das *Können-nicht-zu*, jene Instanz des Widerstandes, die sich das Denken selbst gegenüber setzt. Getrennt von dem, was er kann, kann der Mensch trotz alledem widerstehen. Es ist demnach nötig zu wissen, wie man sich im tätigen Stillstand übt.

### 5. Die Potenz der »Destruction«

Die Tätigkeit des destruktiven Charakters wendet sich dem Grundsatz einer Wiederaufnahme zu, in der sich der Geschichte eine andersartig gestaltete Möglichkeit des Seins eröffnet. Deshalb muss er unablässlich an der Arbeit sein. Für den destruktiven Charakter würde es einfach keinen Sinn ergeben, den Begriff des »Werks« in seiner traditionellen Bedeutung zu verwenden. Tatsächlich agiert er nicht mehr in der teleologischen Perspektive, wohl aber innerhalb der *Geschichte*.

Und deshalb ist es für den destruktiven Charakter so wichtig »fortdauernd sich mit Leuten, mit Zeugen seiner Wirksamkeit [zu] umgeben« (WuN VIII, 96). »Der [...] zerstörende Akt ist immer ein Öffentlicher« (221). *Platz schaffen* und *räumen* sind von daher nötig, um einen leeren Raum zu schaffen, dem sich niemand bemächtigt – ein öffentlicher Raum, der allen und gleichsam niemandem angehört. Wenn die Schöpfung im strengen Sinn als private Tat eines Einzelnen

<sup>24</sup> Vgl. Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München (Piper) 1964.

<sup>25</sup> *Patire* heißt im Italienischen sowohl ›etwas leiden‹ oder ›erleiden‹, als auch ›gegen etwas empfindlich sein‹, im Sinne von *essere sensibile* (›empfindlich sein‹). Die Etymologie verweist zudem auf das griechische *Pathos* (›Leiden‹, ›Leidenschaft‹); Anm. des Übers. T. H.

charakterisiert wird, so muss der Tätigkeit des destruktiven Charakters eine besondere Art und Weise zugeschrieben werden. Vielleicht hat sie eine theologische Entstehungsgeschichte. Der leere Raum – *geschaffen* durch die zerstörende Arbeit – mag die Glaubenslehre der *creatio ex nihilo*<sup>26</sup> ins Gedächtnis rufen. Explizit könnte man sich auf eine eigentümliche Abweichung im Werk von Isaac Luria beziehen, der von Scholem als »der bedeutendste aller späteren Kabbalisten«<sup>27</sup> bezeichnet wurde. Luria differenziert sowohl von der Idee der *poiesis* – und damit von einer demiurgischen Konzeption der Herstellung des Werkes – als auch von der sogenannten *creatio a nihilo*. Es handelt sich demnach nicht um eine Sättigung, sondern um ein Herstellen des Raumes. Lurias Vorstellung des *zim zum* – einer Schöpfung als ein Zusammenziehen – scheint zumindest auf den ersten Blick das Problem der Beziehung zwischen Gott und dem Nichts zu lösen, womit die Vorstellung einer Genesis des Universums als Schöpfung und Emanation nicht mehr klargestellt erscheint. Der Ursprung des Universums, *En sof* – im wahrsten Sinne des Wortes *unendlich* –, spielt nicht auf etwas Festgelegtes an. Er ist frei von Festlegungen. Genau deshalb wurde gesagt, dass es sich als Nichts (*ayin*) manifestieren kann. Dieses Nichts hat keinen nihilistischen Charakter, da es alle unendlichen Möglichkeiten der Verwirklichungen in sich trägt. Es gilt als Nichts, da man sich auf keine bestimmte Festlegung und Determination festzulegen vermag. Aufgrund der eigenen Natur muss es in der Duplizität eines wirksamen und möglichen Seins die eigene unendliche Potenz aufzeigen. Logisch betrachtet impliziert die Idee der Schöpfung, so wie die Idee der Emanation, einen Raum, der sich zu expandieren vermag. Weil aber der Ursprung des Universums (*En sof*) unendlich ist, kann er auch keinen Raum außerhalb seiner selbst einnehmen. An diesem Punkt erfolgt die Intervention der Lehre vom *zim zum*. Um zu schöpfen, muss sich der Ursprung notwendigerweise zusammenziehen und Raum schaffen. Gott schöpft somit etwas im Entzug. Er hat Raum geschaffen, um die Welt zu befreien. Der Raum der Schöpfung kann nicht eingenommen werden. Er lässt keinen Besitz zu. Er ist ein *leerer Raum*.

Hier nun erweist es sich als evident, dass die Untätigkeit des destruktiven Charakters, am Grenzraum der Schwelle, des Sabbats, jene Öffnungen aufzeigt, die letztlich einen neuen Gebrauch der Objekte ermöglichen und damit einen Schlüssel zu einer anderen Lektüre des viel zu abgenutzten Begriffs der Zerstörung nahe legen. Zerstörung widersetzt sich nicht der Konstruktion, wenn sie auch zur *Möglichkeit* der Konstruktion eröffnet. Die Zerstörung nistet sich hingegen vielmehr in einem semantischen Feld ein, das auf verschiedene Begriffe anspielt: Untätigkeit,

26 Zu diesem Argument vgl. Dario Gentili: *Topografie politiche. Spazio urbano, cittadinanza, confini in Walter Benjamin e Jacques Derrida*, Macerata (Quodlibet) 2009, S. 152 ff.

27 Vgl. Gershom Scholem: »Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes«, in: ders.: *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1970, S. 85.

Erhaltung, Zitat, Stillstand, Zusammenziehung, Rettung und Erlösung. Im untätigen Handeln bürdet sich der destruktive Charakter nicht das Subjekt der Aktion auf. Er ist ein Mandatar, er handelt im öffentlichen Raum und will alle Formen des Innenlebens abschaffen, in denen sich der *Bürger* des 19. Jahrhunderts zurückzieht – hin zu einem Leben des Individuums im strengen Sinne. Er verzichtet ein »Charakter« im psychologischen und dramatischen Sinne des Begriffs zu sein. Er löscht die Spuren des bürgerlichen *Intérieurs*, ohne es jedoch zu besetzen. Er öffnet den Raum für eine Dimension eines möglichen anderen Gebrauchs.

## 6. Welche Form muss das Handeln annehmen?

Es gibt eine Differenz zwischen der Art und Weise eine ›Partei zu ergreifen‹ (*prendre parti*) und eine ›Stellung zu beziehen‹ (*prendre position*).<sup>28</sup> Im ersten Fall handelt es sich um ein Zustimmung zu einer bestimmten Ideologie. Man wird folglich zum Interpretieren einer eindeutigen Botschaft. Es kommt zur Hochzeit der Ideen einer Partei und einer philosophischen Strömung. Wer hingegen Stellung bezieht, erzeugt damit etwas Störendes, Unerwartetes und Neues, was damit auch die Botschaften stört. Auch dies ist, wenn man es so sagen will, eine *politische Geste*, aber es handelt sich um eine Form der Trennung von einer jeden festen Position und Strömung innerhalb dessen, was wir im Sinne der Vererbung die »Tradition« nennen könnten.

Die Geste des *destruktiven Charakter* ist genau dies. Es geht nicht darum, die Tradition, die Erinnerung und die Vergangenheit zu negieren, sondern mit ihr ein kritisches Verhältnis einzugehen und ihrem Kontext zu entwinden, indem man sie zitiert. Die Kritik zerstört nicht im Sinne der Vernichtung, sondern um Platz für die Möglichkeit der Veränderung, der Emanzipation und des Neuen zu schaffen. Es handelt sich um einen »positiven« Begriff der Zerstörung – um eine schöpferische Zerstörung eines Raumes. Es geht darum »Gebiete urbar zu machen, auf denen bisher nur der Wahnsinn wuchert. Vordringen mit der geschliffenen Axt der Vernunft und ohne rechts noch links zu sehen, um nicht dem Grauen anheimzufallen, das aus der Tiefe des Urwalds lockt« (GS V, 570 f.).

Die ethische Reichweite einer solchen Aussage ist offensichtlich. Eine so verstandene Ethik ist nicht an das Sein gebunden, sondern an die Potenz und die Möglichkeit. Es gilt sich daher vom Problem der Geste, des Tuns und dem, was wir gemacht haben und nicht gemacht haben, auf das Problem der Potenz zu verlagern – auf all das, was wir machen und nicht machen können, um so unsere Existenz

---

<sup>28</sup> Diese Unterscheidung hat Georges Didi-Huberman in Bezug auf Bertolt Brecht herausgearbeitet in: Georges Didi-Huberman: *Quand les images prennent position. L'Œil de l'histoire*, Bd. 1, Paris (Les Éditions de Minuit) 2009.

der Möglichkeit selbst zu verändern. Es gilt, sich von einer normativen Ethik zu verabschieden – hin zu einer Ethik, die keine gesetzliche Form hat, eine Ethik, die, im strengen Wortsinn des griechischen *hexis*, nur noch einen *Habitus* besitzt. Eine solche Ethik muss die Struktur einer *Lebensform* erlangen, in der das Gesetz durch eine (Ordens-)Regel ersetzt wird.<sup>29</sup> All das meint natürlich nicht, die Fakten zu negieren – zu negieren, dass diese geschehen sind. Es geht allerdings durchaus darum, die Möglichkeiten zu ergreifen, die jenseits einer reinen Faktizität liegen. Dies bedeutet letztlich *Denken*. Dass Benjamin, auf der Spur des jüdischen Denkens, den Begriff der Möglichkeit auch auf die vergangene Zeit überträgt, öffnet interessanterweise auch die Vergangenheit dem Denken der Potentialität. Den Juden war es nicht erlaubt, die Zukunft zu erforschen. In den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* heißt es: »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« (WuN IXX, 43). Der Messias kommt nicht am Ende der Geschichte, sondern unterbricht sie – er ist *in der Geschichte*.

Damit interessiert die »wahren« destruktiven Charaktere auch nicht die Erwartung einer ungewissen Zukunft, da diese, indem sie sich nicht auf einen bestimmten Inhalt richtet, zur Inaktivität zwingt. Die Erwartung muss sich aktiv auf eine *Darstellung* der *Jetzt-Zeit* richten, die der in den Stillstand versetzten *Potenz-im-Akt* entspricht. Jeder Augenblick birgt in sich die *energeia* des Messianischen. »Ist dem so, [...] dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. [...] Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *s c h w a c h e* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen« (31).

Aus dem Italienischen von Toni Hildebrandt

---

29 Das Mönchtum ist der erste historische Fall, in dem sich das Leben mit einer Regel identifiziert. Es ist kein Zufall, wenn genau mit dem Mönchtum der *Habitus* (i. S. des gr. Begriffs der *hexis*) zu einer konkreten Kleidung und einem Gewand wird. Zum Thema der Askese als Regel vgl. u. a. Elettra Stimilli: »Il carattere distruttivo dell'ascetismo«, in: *Le vie della distruzione. A partire da Il carattere distruttivo di Walter Benjamin*, hg. v. Seminario di studi benjaminiani, Macerata (Quodlibet) 2010, S. 123–142.