



universität
wien

Masterarbeit / Master's Thesis

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Geschichte zwischen Mythos und Messianischem.
Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit

verfasst von / submitted by
Daniel Kuran BA

Angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Arts (MA)

Wien, 2017 / Vienna 2017

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on the
Student record sheet:

A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on the
Student record sheet:

Masterstudium Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Univ.-Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Kurt Appel

Plagiatsverzicht

Hiermit erkläre ich, die vorgelegte Arbeit selbständig verfasst und ausschließlich die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt zu haben. Alle wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommenen Textpassagen und Gedankengänge sind durch genaue Angabe der Quelle in Form von Anmerkungen ausgewiesen. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind. Mir ist bekannt, dass jeder Fall von Plagiat zur Nicht-Bewertung der gesamten Abschlussarbeit führt und der Studienprogrammleitung gemeldet werden muss. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Danksagung

Mein Dank gilt allen voran meinen Eltern Wolfgang und Renate, die mich immer bedingungslos unterstützt haben, mir das Studium ermöglicht und zu jedem Zeitpunkt vollstes Vertrauen in mich gezeigt haben.

Darüber hinaus möchte ich meiner Freundin Elisabeth danken, die mir entscheidend geholfen hat, mich auf das Wesentliche zu konzentrieren und nicht nur immer Interesse an meiner Arbeit gezeigt hat, sondern mir auch einen menschlichen, von Liebe geprägten Rahmen geschenkt hat, den das Schreiben der Arbeit brauchte. Ohne sie wäre mir das Verfassen des Textes nicht möglich gewesen.

Ganz besonders möchte ich Kurt Appel danken, der für mich seit dem Beginn meines Studiums durch seine ungeheuer reichhaltigen Gedanken, Ideen und Texte die maßgebende Quelle für Inspiration und Ansporn zur Weiterentwicklung war. Darüber hinaus hat er mir durch seine Seminare, seinen menschlichen und offenen Umgang mit den Studierenden und durch seinen aufmerksamen Blick allererst die Universität als einen Ort der Anerkennung und des Selbstbewusstseins zugänglich werden lassen.

Nicht weniger gilt mein Dank Jakob Deibl, der großen Anteil an meiner gesamten Entwicklung auf dem Weg bis zu dieser Abschlussarbeit hatte und mir besonders durch die beeindruckende Originalität und Eigenständigkeit seines Denkens immer eines der größten Vorbilder im Schreiben und Denken war. Ich bin vor allem dankbar für seinen Einfluss, durch den es mir unmöglich wurde, die Interpretation von Texten unabhängig von den lebendigen und immer auf gemeinsame Verantwortung abzielenden Gesprächsräumen zu vollziehen.

Ich möchte mich herzlich bei meinen Studienkollegen und Studienkolleginnen bedanken, ganz besonders bei Isabella Bruckner, die mir nicht nur am Ende des Schreibprozesses wertvolle Rückmeldungen gegeben hat, sondern auch über viele Monate als intellektuelle Gesprächspartnerin zur Seite stand. Ganz besonders danken möchte ich auch Marlene Deibl für ihr ehrliches und unendliches Interesse, durch das Sie in vielen Gesprächen sehr wichtige Anregungen und Kommentare zu meiner Arbeit geliefert und in geistiger Anteilnahme den Weg der Arbeit über lange Zeit begleitet hat. Neben vielen Freunden, von denen ich im Studium lernen durfte, möchte ich vor allem Bastian Bruckner, Sylvère Buzingo, Mattia Coser, Stefan Deibl, Natalie Eder, Martin Eleven, Isabella Guanzini, Julius Günther, Friedrich Kern, Simeon Kuran, David Lindengrün, David Novakovits, Michael Thir, und Christoph Tröbinger danken, die mich in vielen Seminaren, Lesekreisen und Gesprächen geprägt und bereichert haben.

Diese Arbeit ist oft auch im Gedenken an Verstorbene verfasst worden. Dabei hat mich zuletzt oftmals der Gedanke an meinen Freund Lukas beschäftigt, der leider bereits mit 22 Jahren gestorben ist und dessen Namen hier zu erwähnen mir am Herzen liegt. In einer Diskussion mit Lukas, die in jungen Jahren wohl oftmals durch etwas Übereifer bestimmt sind, sagte er mir sinngemäß und ohne eine Spur von Ironie: „Wenn du meinst so gute Ideen zu haben, dann schreib sie auf.“ Jahre später habe ich erfahren, dass das lesbare Aufschreiben der eigenen Gedanken unheimlich schwer ist. Dabei habe ich gelernt, dass diese Schwierigkeit daher rührt, dass wir niemals *nur* für die Lebenden schreiben, sondern dass die ersten Adressaten die Toten sind, auf deren Anspruch wir antworten und der uns noch in der größten Gewissheit zu unterbrechen und ins Wort zu fallen vermag.

Inhalt

Einleitung.....	5
1. Kapitel: Die Verletzbarkeit der Toten.....	9
1.1 Grundbegriffe: Zeit und Geschichte.....	9
1.2 Verlust des jüdisch-christlichen Geschichtsnarratives durch die leere Zeit.....	12
1.3 Das Verhältnis von Mythos und Geschichte in Benjamins frühen Schriften.....	20
1.4 Das Nachleben des Mythos in der Geschichte.....	29
1.5 Der Mythos des Fortschritts.....	36
1.6 Die Verletzbarkeit der Toten als Eröffnung der Geschichte.....	42
2. Kapitel: Erwachen als Anfang der Zeit des anderen.....	50
2.1 Vorbemerkung.....	50
2.2 Die Zeit des Erwachens ausgehend von Benjamins Proust-Lektüre.....	51
2.3 Der Zufall und die Attrappe des „Ich“.....	55
2.4 Unwillkürliches Eingedenken und das Gewebe der Erinnerung.....	60
3. Kapitel: Jetztzeit und Metaphysik.....	63
3.1 Vorbemerkung.....	63
3.2 Die Kopernikanische Wendung geschichtlicher Anschauung.....	63
3.3 Die monadologische Struktur der Geschichte.....	66
3.4 Das dialektische Bild und die Zeit als Schema.....	78
3.5 Benjamins Kritik des Urteils.....	85
3.6 Das Jetzt der Erkennbarkeit und die Zeit als messianischer Stillstand.....	89
4. Kapitel: Messianische Rettung und die Praxis des Glücks.....	99
4.1 Vorbemerkung.....	99
4.2 Die Frucht, die Schale und der Kern – Ein Spiel aus Denkbildern.....	100
4.3 Der Engel... von Assisi.....	103
4.4 Rettung des Unrettbaren und die Idee des Glücks.....	108
4.5 Subjekt der Geschichte?.....	113
4.6 Die Mode und die Politik der Leiche.....	117
4.7 Das Fest und die Praxis des Glücks.....	120
5. Schluss.....	127
Literaturverzeichnis.....	135
Abstract (Deutsch).....	139
Abstract (English).....	140

Einleitung

Jede religionsphilosophische Untersuchung von Walter Benjamins Geschichtsphilosophie, wie sie sich in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*¹ und den Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk*² darstellt, läuft Gefahr, in eine unfruchtbare Dichotomie gedrängt zu werden. Denn viele der bisherigen Interpretationen dieses Themas wurden entweder unter dem Banner des Marxismus, oder unter dem der Theologie geführt. Die Deutungsversuche im Gefolge des Marxismus scheinen, wie die Einführung zu Benjamin von Sven Kramer beweist, unzureichend, wenn es um das Verständnis von Benjamins Messianismus geht, der hier zu einem „säkularisierten Erlösungsbegehren“³ gemacht wird. Wesentlich erstaunlicher jedoch ist es, dass die Interpretationen im Feld der Theologie, die sich stärker an Scholems Deutung Benjamins anschließen, ebenfalls größte Probleme haben, Benjamins messianischen Geschichts- und Zeitbegriff zu deuten, wovon Kurt Anglet ein Beispiel gibt.⁴ An dieser zweiten Interpretationslinie ist besonders das Versäumnis, eine Verbindung zwischen Benjamins messianischem Geschichtsbegriff und der Möglichkeit einer sinnvollen, menschlichen Praxis herzustellen, zu bemängeln. Daher ist es der Ansatz der vorliegenden Arbeit, diese unwegsame Opposition hinter sich zu lassen und stattdessen die Orientierung an demjenigen Verhältnis auszurichten, das Benjamins Philosophie in sämtlichen Phasen seines Schaffens durchzieht: dem Verhältnis zwischen Mythos und Messianischem⁵, das sich auch als Verhältnis zwischen Schicksal und Glück ansprechen lässt.

Die vorliegende Arbeit versucht, jener „Totalität der Erfahrung“⁶, von der Benjamin in seinem Text *Über das Programm der kommenden Philosophie* von 1917 spricht, mittels einer Philosophie der Zeit gerecht zu werden. Der Übergang von der Zeitdimension des Mythos zu der

¹ Benjamin GS I.2, S. 691-704. Zitiert aus: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften Bände 1-7*, Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hgs.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974. Im Folgenden zitiert als „Benjamin GS Band, Teil, Seite“.

² Benjamin GS V.1-2.

³ Kramer, Sven: *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius, Hamburg 2003, 4. ergänzte Auflage 2013, S. 40.

⁴ Anglet, Kurt: *Messianität und Geschichte: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995. Anglet kommt zu dem Schluss, dass das Messianische bei Benjamin nicht genau bestimmt werde und daher nur eine heuristische Funktion habe, um seinen Ansatz vom Historismus und Fortschrittsglauben abzugrenzen. Siehe: S. 96. Die Erlösung bleibe jedoch, so Anglet, bei Benjamin letztlich aus. Siehe: S. 256.

⁵ In Bezug auf Benjamin nicht vom Messias, sondern vom Messianischen zu sprechen kann sich auf die Deutung von Jürgen Ebach berufen, der darauf hinweist, dass das Messianische unabhängig von einer Messias-Person selbst bereits biblischen Ursprungs ist und nicht etwa eine nachträgliche Abstraktion darstellt. Vgl. Ebach, Jürgen: *Messias und Messianismus im Gespräch mit Walter Benjamin*, in: *Weltentfremdung – Weltoffenheit: Alternativen der Moderne. Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst* (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum Band 3), Schröter, Hartmut (Hg.), Lit Verlag, Berlin 2008, S. 107-122, hier: S. 118f.

⁶ Benjamin GS II.1, S. 157-171, hier: S. 170.

Zeitdimension Geschichte wird an den in Benjamins Werk zentralen Begriffen Schicksal, Zufall und Glück nachvollzogen. Alle drei Begriffe markieren die Tatsache, dass sich Zeit dem Zugriff auf sie entzieht, doch auf jeweils unterschiedliche Weise. Die Arbeit wird somit der Zeit an keiner Stelle habhaft werden, ganz im Gegenteil zielt sie jedoch auf die These ab, dass Zeit konsequent immer nur als Prozess des Entzugs der Zeit gedacht werden kann. Genau darin besteht die messianische Schicht der Zeit, die ihr nicht nachträglich zukommt, sondern der Zeit immer bereits immanent ist. Im Bereich des Messianischen beginnt Zeit gerade erst dort, wo sie sich entzieht, d. h. wo sie endet. Trotzdem kann sich diese Interpretation des Messianischen nicht mehr unmittelbar auf eine theologische Tradition stützen. Das christliche Geschichtsnarrativ ermöglichte dem Menschen (durch die Heilige Schrift, die Schöpfung und Apokalypse umfasst), sich in Beziehung zu Anfang und Ende der Zeit zu setzen, wodurch eine Ganzheit der vom Menschen erfahrenen Zeit gegeben war. Das Zerschneiden dieses Geschichtsnarratives, das jede unmittelbare Glaubwürdigkeit eingebüßt hat, führt allerdings keinen Fortschritt mit sich, sondern droht, den Menschen in die unerlöste Zeit des Mythos zurückfallen zu lassen, in welcher der unfreie Mensch der zernichtenden Macht der Zeit (Schicksal) ausgeliefert ist. Die übergreifende Hypothese dieser Arbeit lautet daher, dass Benjamins Geschichtsphilosophie eine neue, das chronologische Verständnis von Zeit übersteigende Erfahrung von Anfang und Ende der Zeit eröffnen kann. Benjamins Konzept der Jetztzeit kann als Herzstück einer neuen humanen Zeit, die zugleich eine ethische Praxis der *Treue* sowie einen menschlichen Blick auf Geschichte begründet, betrachtet werden.

Die Fragen, auf die diese Arbeit zu antworten beansprucht, beziehen sich alle auf Benjamins Verständnis der Zeit: Welches Verständnis von Zeit liegt den zentralen Begriffen von Benjamins Geschichtsphilosophie, wie dem Eingedenken, der Jetztzeit, dem Messianischen zugrunde? Die Frage, die der Verfasser dieser Arbeit in der Forschungsliteratur am wenigsten beachtet fand, ist, wie sich Benjamins Zeitauffassung, welche sich immer wieder des Begriffes der Monade bedient, zu der der klassischen Metaphysik verhält. Was kann Benjamins Zeitbegriff zu einer Metaphysik der Zeit beitragen und inwiefern korrigiert sie Letztere? Hinzu kommt die religionsphilosophische Frage, in welcher Weise Benjamin theologische Begriffe in die Geschichte aufnimmt und ob sein Denken ein unreflektiertes Verständnis derselben zu verhindern helfen kann? Endlich stehen alle Themenfelder dieser Arbeit unter der Frage, ob Benjamins Geschichtsphilosophie einen dem Menschen gerecht werdenden Blick auf Geschichte sowie eine ethische Praxis der Treue ermöglichen kann.

In seinem Text „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen“ schreibt Giorgio Agamben:

Die Geschichte ist nämlich nicht, wie es die herrschende Ideologie gern sieht, die Hingabe des Menschen an die lineare, kontinuierliche Zeit, sondern die Befreiung des Menschen von ihr [...].⁷

Die vorliegende Arbeit kann zu einem guten Teil auch als Versuch gelesen werden, die philosophische Grundlage für die Behauptung dieses Satzes aufzustellen. Denn die Texte Giorgio Agambens liefern zwar die gegenwärtig fruchtbarste und weitreichendste Aufnahme von Benjamins Philosophie – es gibt kaum einen Text Agambens, der nicht durch von Benjamin aufgeworfene Fragen berührt ist – jedoch gibt es bis auf wenige Texte kaum direkte Auseinandersetzungen Agambens mit Benjamin, die über kurze Hinweise hinausgehen. Somit sind Agambens Texte zwar auch für die hier verfolgten Fragen eine unverzichtbare Referenz, doch eine tragfähige, philosophische Auswertung von Agambens Lesart muss zu großen Teilen erst geleistet werden.⁸ Dennoch ist an dieser Stelle Agambens Werk *Die Zeit, die bleibt*⁹ hervorzuheben, weil es die größte Fülle an Bezügen zu Benjamin herstellt. Des Weiteren kann im deutschen Sprachraum auf eine äußerst breite Benjamin-Forschung zurückgegriffen werden. Das von Burkhardt Lindner herausgegebene *Benjamin Handbuch*¹⁰ vereint Beiträge zur Benjamin-Forschung von einigen der wichtigsten gegenwärtigen Autoren wie Honneth, Wohlfarth, Steiner, Honold oder Weigel. Darüber hinaus sind einige ältere Werke wie Scholems *Walter Benjamin und sein Engel*¹¹, oder Opitz' und Wizislas zweibändiges Werk *Benjamins Begriffe*¹² zu Klassikern der Benjamin-Literatur geworden. Der Begriff des Mythos wird zwar zumeist mit erwähnt, steht in der Benjamin-Forschung nur selten im Zentrum der Aufmerksamkeit. Eine Ausnahme stellt das Buch *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*¹³ von Menninghaus dar. Die genaue Hinterfragung der Zeitstruktur des Mythos fällt allerdings auch in diesem Werk knapp aus. Die Benjamin-Forschung vergisst zu oft, dass Benjamins philosophische Zeitkonzeption als eine unverzichtbare Grundlage für menschliche Praxis, sowie für das Verständnis von theologischen Begriffen wie Erlösung, oder Messianismus erst in seiner ontologischen Tiefe geklärt werden muss ohne insgeheim immer schon

⁷ Agamben, Giorgio: „Zeit und Geschichte. Kritik des Zeitpunkts und des Kontinuierlichen“, in: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Übersetzer: Giuriato, Davide, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, S. 151. Im Folgenden zitiert als: Agamben, *Kindheit und Geschichte*, Seite.

⁸ Diesbezüglich ist ein erster Schritt mit dem Sammelband *Benjamin-Agamben: Politik, Messianismus, Kabbala* getan. Siehe: Borsò, Vittoria (Hg.): *Benjamin-Agamben: Politik, Messianismus, Kabbala*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.

⁹ Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Übersetzer: Giuriato, Davide, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, 4. Auflage 2012. Im Folgenden zitiert als: Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, Seite.

¹⁰ Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011. Im Folgenden zitiert als: *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Seite.

¹¹ Scholem, Gershom: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Tiedemann, Rolf (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992. Im Folgenden zitiert als: Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, Seite.

¹² Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgs.), *Benjamins Begriffe* (erster und zweiter Band), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.

¹³ Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Im Folgenden zitiert als: Menninghaus: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Seite.

die Realität der leeren Zeit vorauszusetzen, bevor konkretere, politische Vereinnahmungen Benjamins überhaupt am Platz sind. Es kann nicht deutlicher als mit Agamben gesagt werden: „Die eigentliche Aufgabe einer authentischen Revolution besteht deshalb nie einfach darin, ‚die Welt zu verändern‘, sondern auch und vor allem darin, ‚die Zeit zu verändern‘.“¹⁴ Darüber hinaus ist es sehr auffällig, dass bei aller Breite der Benjamin-Forschung ein Thema kaum genügend Beachtung findet: Die Frage, wie sich Benjamins Zeit- und Geschichtskonzept zur metaphysischen Tradition, an der er sich vielfach orientiert, verhält.

Aus diesem Grund ist eine der Methoden dieser Arbeit die Konfrontation von Benjamins Gedanken mit klassisch metaphysischer Begrifflichkeit, die dadurch zugleich transformiert werden soll. Hierbei kann die Figur der Umkehrung metaphysischer Konzepte als ein verwendetes Schema angesehen werden. Im Allgemeinen zielt die Arbeit allerdings auf eine genaue Analyse von bestimmten Schlüsselstellen aus Benjamins *Über den Begriff der Geschichte*, sowie den Aufzeichnungen zum *Passagen-Werk*, die mit ersterem in engster Verbindung stehen. Dennoch müssen gerade zur Bestimmung der Begriffe Mythos, Schicksal, aber auch Monade frühere Texte, wie der *Ursprung des deutschen Trauerspiels*¹⁵, herangezogen werden.

Die Zielsetzung der Arbeit ist eine zweifache. *Erstens* sollen Benjamins Zeit- und Geschichtsbegriff in ihrer sowohl anfänglichen als auch messianischen und damit endlichen Dimension ihrem ganzen philosophischen Gewicht nach herausgestellt werden. *Zweitens* soll und muss dieses Unternehmen als Antwort auf eine Krise des gegenwärtigen Zeit- und Geschichtsbewusstseins, dem wichtige Geschichtsnarrative verloren gegangen sind und das den Menschen an eine leere und zernichtende Zeit zu verlieren droht, formuliert werden.

Auf die Einleitung folgt das erste Kapitel des Hauptteils mit dem Titel *Die Verletzbarkeit der Toten*. Darin wird der erste Bogen zwischen frühen und späten Schriften Benjamins gespannt und der Begriff des Mythos sowie sein Verhältnis zum Begriff der Geschichte untersucht. Dem Gedanken des Schicksals und der darin enthaltenen Zeitform kommt hier eine entscheidende Bedeutung zu. Die Überschrift „Verletzbarkeit der Toten“ verweist hierbei bereits auf das Ende des Kapitels, worin der Übergang zwischen Mythos und Geschichte deutlich hervortritt. Das zweite Kapitel *Erwachen als Anfang der Zeit des anderen* ist noch genau an diesem Übergang situiert und stellt eine vermittelnde Schwelle zwischen der Zeit des Mythos und der Jetztzeit dar. Mit Benjamins Proust-Lektüre wird hier besonders die Erfahrungsdimension von Zeit behandelt, die im darauffolgenden Kapitel auf Ebene der Erkenntnis in den Blick gefasst wird. Der Begriff des Zufalls stellt im zweiten Kapitel das leitende Motiv dar, das zwischen Mythos und (Neu-)Eröffnung von Geschichte steht. Das dritte Kapitel *Die Zeit des Erwachens und die Metaphysik: Annäherung an*

¹⁴ Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 131.

¹⁵ Benjamin GS I.1, S. 203-430.

die *Jetztzeit* bindet das bei Proust gewonnene Motiv des Erwachens an Benjamins Theorie der Zeit zurück, wie sie sich vor allem im *Passagen-Werk* finden lässt. Die Fragen nach Kontinuität und Diskontinuität der Zeit sowie die Frage nach der Bedeutung des dialektischen Bildes in Benjamins Denken der Zeit werden hier ausgiebig diskutiert und mit Leibniz und Kant als Gesprächspartnern verglichen. Das dritte Kapitel geht auf der theoretischen Ebene auf die Tiefendimension dessen ein, was „Jetzt der Erkennbarkeit“ und „Jetztzeit“ bedeuten und mündet in eine Interpretation der Jetztzeit als messianischer Stillstellung. Diesen messianischen Aspekt entwickelt das vierte Kapitel Messianische Rettung und die Praxis des Glücks weiter. Hierbei wird gegenüber der theoretischen die ästhetische Dimension eines Blicks der Geschichte betont. Am Ende werden die Konsequenzen für ein Verständnis von Praxis berücksichtigt. In diesem Kapitel bildet die Dimension des Glücks den leitenden Gedanken, der diejenigen des Schicksals und des Zufalls transformiert. Die wichtigsten Ergebnisse der Arbeit werden im Schlusskapitel zusammengefasst.

1. Kapitel: Die Verletzbarkeit der Toten

Am Eingang dieser Arbeit müssen die Begriffe sowie die Bereiche, in denen die folgenden Schritte angesiedelt sind, umrissen werden. Außerdem ist es nötig, die Fragen, die diese Arbeit aufwerfen möchte, scharf genug zu formulieren, um durch diese einen geglückten Einstieg in Walter Benjamins Texte zu ermöglichen. Das Ziel dieses Kapitels ist, diejenige Erfahrung aufzufinden, die überhaupt ein Verständnis für Geschichte im Sinne Walter Benjamins eröffnen kann und den roten Faden dieser Arbeit bilden wird.

1.1 Grundbegriffe: Zeit und Geschichte

Der Titel dieser Arbeit enthält sowohl den Begriff „Zeit“ als auch den Begriff „Geschichte“. Allerdings ist das Verhältnis dieser beiden Begriffe keineswegs ein selbstverständliches. Einerseits ist Geschichte nicht ohne Zeit denkbar, andererseits ist Zeit auch nicht ohne Geschichte denkbar (ist doch unsere Zeitvorstellung selbst geschichtlich entstanden). So heißt es in Jacob Taubes *Abendländische Eschatologie*: „Zeit und Geschichte setzen sich wechselseitig voraus.“¹⁶ Diese Arbeit setzt zunächst beim Begriff der Zeit an und betrachtet einen philosophischen

¹⁶ Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, (Batterien 45), Matthes & Seitz, Berlin 2007, S. 12. Im Folgenden zitiert als: Taubes: *Abendländische Eschatologie*, Seite.

Geschichtsbegriff als Ziel. Zeit soll geschichtlich gedacht werden können, was allerdings keinesfalls gesichert ist, weil Zeit, wie zu zeigen sein wird, auch ungeschichtlich gedacht werden kann. Tatsächlich muss ein philosophisch fundiertes Geschichtsverständnis als Forderung betrachtet werden, die von der herrschenden Zeitauffassung meist verfehlt wird. Umgekehrt hat das zur Folge, dass Geschichte zumeist nur in zeitenthobener Weise vorgestellt wird.

Im Hinblick auf eine philosophische Auseinandersetzung mit der Zeit können zur Orientierung drei Dimensionen genannt werden, die im Folgenden in stets neue Konstellationen miteinander treten werden. So kann Zeit die Sache einer theoretischen Reflexion sein. Auf dieser Ebene geht es um ein Denken der Zeit. Dieses ist allerdings auf engste Weise verbunden mit einer ästhetischen Betrachtung der Zeit. Diesbezüglich hat Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* darauf hingewiesen, dass wir uns die Zeit nicht anders als durch eine Linie, also mittels eines räumlichen Bildes vorstellen können.¹⁷ Es stellt sich also die Frage, ob jedes Denken der Zeit bereits mit einer Veranschaulichung derselben verbunden sein muss. Außerdem führt die herausragende Rolle, die das Bild in Benjamins Geschichtsphilosophie spielt, die Forderung mit sich, nicht nur eine Wahrnehmung der Zeit, sondern einen ganz bestimmten Blick der Geschichte zu entwickeln. Hinzu kommt, dass das Thema der Zeit eine praktische Dimension hat. Wie und ob menschliches Handeln als geschichtliches Handeln möglich ist, hängt zutiefst von dem jeweils vorausgesetzten Zeitverständnis ab. Gefordert ist deshalb ein Zeitverständnis, das ein freies, praktisches Verhalten des Menschen zu seiner Zeit ermöglicht. Besonders die Frage, wie und ob sich der Mensch frei zu seiner eigenen Vergangenheit verhalten kann, wird hier virulent. Diese drei Dimensionen (theoretische, ästhetische und praktische) werden in den folgenden Überlegungen nicht als getrennte auftreten, sondern bilden drei Achsen der Frage nach der Zeit, die sich ständig überkreuzen.

In diesem Kontext ist es besonders wichtig, festzuhalten, dass Geschichte trotzdem keineswegs als die Summe der eben genannten Dimensionen der philosophischen Zeitfrage gefasst werden kann. Vielmehr kann sich Geschichte erst durch ein Geschehnis eröffnen, das theoretische, ästhetische und praktische Dimensionen der Zeit immer schon verbindet und übersteigt: Dadurch, dass Zeit in die Sprache gehoben wird. Geschichte wird überhaupt erst möglich, wenn Zeit versprachlicht und damit erzählbar wird. Allerdings ist Geschichte auch hier nicht gesichert, weil sie nicht die einzige Weise ist, in der Zeit in die Sprache gehoben wird. Denn eine andere Erzählung der Zeit ist der Mythos. Mythen sind uns heute vor allem in ihrer aitiologischen Form, in welcher der Mythos vom Ursprung einer Sache erzählt wird, bekannt. So gibt es eine Unzahl von Gründungs- und Herkunftsmythen, die in einem landläufigen Verständnis des Mythos dadurch gekennzeichnet sind, nicht mit der tatsächlichen Realität übereinzustimmen. Dieses Verständnis des

¹⁷ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe*, (Philosophische Bibliothek Band 505), Meiner, Hamburg 1998, A 33/ B 50. Im Folgenden zitiert als: Kant, *KrV*, A / B.

Mythos beurteilt diesen bereits von einem Standpunkt, der außerhalb desselben steht. Um allerdings ein tieferes Verständnis des Mythos zu erlangen, ist ein anderer Aspekt desselben viel entscheidender: Der Mythos kann als eine Erzählung des Ursprungs angesehen werden, in welcher das Entsprungene vollkommen von diesem Ursprung durchherrscht wird. Im Mythos behält der Ursprung die absolute Macht über das von ihm Entsprungene, sodass dieses letztlich wieder in ihn zurückgeht, womit sich der Kreislauf schließt. Diesen Aspekt des Mythos hat wiederum Jacob Taubes sehr treffend beschrieben:

Der Mythos ist die ‚Erzählung‘ des Ursprungs. Der Mythos antwortet auf die Frage nach dem *Woher*. In der ewigen Wiederkehr des Gleichen fällt das Wohin mit dem Woher zusammen. Der Ursprung als das Ineins von Woher und Wohin ist die Mitte der mythischen Welt. Die umfassende Macht des Ursprungs ist die Natur, denn sie bannt alles Geschehen in den Kreislauf von Blüten und Welken.¹⁸

Im Mythos ist also nach Taubes alles Geschehen in den Kreislauf der Natur als dessen Ursprung zurückgebunden. Alles Geschehen steht im Kreislauf von Leben und Tod, Blüten und Welken, kann diesen Kreislauf nicht durchbrechen und verläuft damit in den Bahnen der Wiederkehr des immer Gleichen. Sofort wird deutlich, dass die Zeit im Mythos nicht nur in den Kreislauf der Natur (auch im Sinne der Jahreszeiten) eingehüllt ist, sondern auch in dem räumlichen Bild des Kreises *veranschaulicht* wird. Dieses Bild verweist auf ein *Denken* der Zeit, in dem es weder einen Anfang noch ein Ende gibt, sondern nur die ständige Wiederkehr des je schon vergangenen Ursprungs. Aus diesem Grund ist der Mythos eine Zeit, in der es überhaupt nur den Kreislauf der Vergangenheit in sich selbst gibt, der niemals von einer Gegenwart unterbrochen wird. Denn wo Gegenwartigkeit, in welcher Form auch immer, auftritt, besteht schon eine minimale Differenz zum Mythos, durch die dessen Verabschiedung möglich wird. Das bedeutet für die *praktische* Dimension der Zeit, dass die Gegenwart, je näher sie dem Mythos ist, desto stärker unter die Vergangenheit geknechtet ist, was bis zum völligen Verlust des freien Verhalten-Könnens zur Vergangenheit werden kann. Diese noch sehr fragile Bestimmung des Mythos diene der Einführung in die Grundbegriffe, in denen hier über Zeit nachgedacht wird. Mit Benjamin muss dieses Verständnis des Mythos an späterer Stelle differenziert und bereichert werden. Als grundsätzliches Merkmal des Mythos kann einstweilen festgehalten werden, dass die Zeit in ihm in die Natur gesunken ist.

Eine erste Weise, in der die mythische Erzählung der Zeit durchbrochen wird, sodass Geschichte erstmals zur Sprache kommen kann, ist die jüdisch-christliche Erzählung der Heilsgeschichte. Die Narration der Heilsgeschichte, die zwischen Schöpfung und Eschaton (das

¹⁸ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 21.

Letzte) verläuft, ermöglicht erstmals einen Anfang und ein Ende der Zeit zu denken.¹⁹ Dieses Denken der Zeit stellt dieselbe in dem Bild einer geraden Linie räumlich dar. Zu diesem Zeitverständnis schreibt Giorgio Agamben: „Die Schöpfung, das Jüngste Gericht und die Zwischenperiode, die sich vom einen zum anderen dieser beiden Ereignisse erstreckt, sind einzigartig.“²⁰ Damit ist gemeint, dass die Zeit hier erstmals aus der ewigen Wiederholung des mythischen Kreislaufs befreit ist, sodass sie nicht wiederkehrt, sondern ein einziges Mal abläuft. Diese Einmaligkeit ist eine Voraussetzung, um überhaupt ein mythisches Zeitverständnis hinter sich zu lassen und zu einer geschichtlich gedachten Zeit zu kommen. Allerdings ist Geschichte auch in diesem Denken der Zeit nicht sichergestellt. Denn das jüdisch-christliche Narrativ der Geschichte fällt, wie in den nächsten Abschnitten zu zeigen ist, immer wieder in den Mythos zurück und geht dabei selbst verloren. *Deshalb ist es eine wichtige Hypothese dieser Arbeit, dass Geschichte immer an der prekären Schwelle zum Mythos steht, immer in diesen zurückfallen kann und letztlich nur in ihrer messianischen Dimension, die am Umschlagspunkt zwischen Mythos und Geschichte steht, gefasst werden kann.* Im nächsten Abschnitt soll daher der Verlust der Erzählung der Heilsgeschichte aufgezeigt werden. Dieser Verlust hat in Form des Fortschrittsglaubens zu einer neuen Zeitvorstellung geführt, die Walter Benjamin als „leere Zeit“ bezeichnet, womit der Einstieg in Benjamins Texte bereitet sein wird.

1. 2 Verlust des jüdisch-christlichen Geschichtsnarratives durch die leere Zeit

Nachdem eine erste Sichtung der Grundbegriffe dieser Arbeit vorgenommen wurde, versucht das folgende Kapitel, aus einer aktuellen Problemlage heraus einen Zugang zu Walter Benjamins Geschichtsphilosophie zu gewinnen: Der aktuellen Krise des Bewusstseins von Geschichte und dem damit einhergehenden Rückfall des Zeitbewusstseins in den Mythos. Diese konkrete Problemlage kann Benjamins Dialektik zwischen Mythos und Geschichte in ihrer wirklichen, aktuellen Bedeutsamkeit lesbar machen.

Was mit dem jüdisch-christlichen Geschichtsnarrativ gemeint ist, wurde bisher nur in aller Oberflächlichkeit angedeutet und muss nun genauer bestimmt werden. Zu diesem Zweck kann diese Arbeit keine umfassende Interpretation liefern und jeder Versuch, eine solche auf beschränktem Raum zu liefern, wäre aussichtslos. Dagegen muss sich der vorliegende Text auf ein einzelnes Merkmal konzentrieren und daran arbeiten, die philosophische Bedeutung desselben Schritt für

¹⁹ Auch wenn die Bibel bekanntlich zwei Schöpfungsberichte enthält und deshalb keinesfalls eine Rückführung auf einen einfachen, chronologisch bestimmaren Ursprung vornimmt, bringt der Gedanke der Schöpfung überhaupt dennoch eine neue Dimension der Zeit ins Spiel. Zeit ist damit, wenn sie auch keinen einfachen Anfang hat, anfänglich gedacht.

²⁰ Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 135.

Schritt zu entfalten. Dieser Aspekt betrifft die Parusie, d. h. die Anwesenheit des Messias, mit der sowohl im Judentum als auch im Christentum die Apokalypse und das Ende der Geschichte verbunden sind. Wie Jacob Taubes festhält, kreuzen sich im christlichen Verständnis der Apokalypse ein jüdischer und ein christlicher Messianismus: „So kreuzen sich in der Apokalypse zwei Messiasvorstellungen: der streitbare zum Gericht über die Weltmacht kommende Messias des jüdischen Volkes, dessen Geburt noch erwartet wird, und der Messias in der Gestalt des Lammes, welches bereits erschienen ist.“²¹ Das bedeutet, dass das jüdisch-christliche Narrativ anders als das jüdische die paradoxe Behauptung aufstellt, dass die Ankunft des Messias bereits geschehen ist *und* erst geschehen wird bzw. dass das Ende der Geschichte schon stattgefunden hat, aber auch noch nicht stattgefunden hat. Selbstverständlich kann diese Paradoxie durch die Trennung in zwei Messias-Begriffe bzw. in eine erste und zweite Parusie geglättet werden. Allerdings ist es fruchtbarer, diese Paradoxie als solche aufrecht zu erhalten und sie zum Motor des Nachdenkens zu machen. Denn wenn Taubes andeutet, dass „[...] die ganze Geschichte des Christentums auf der Verzögerung der Parusie beruht [...]“²², dann muss dieser Hinweis auch so verstanden werden, dass das Geschichtsverständnis des Christentums davon abhängt, wie diese Verzögerung gedacht wird. Im Folgenden soll gezeigt werden, dass eine chronologisch-zeitliche Interpretation dieser Verzögerung, im Sinn eines „Zuvor“ (erste Parusie) und eines „Danach“ (zweite Parusie), einerseits zu einem Rückfall in die mythische Zeit, andererseits zu einem Zerschneiden des christlichen Geschichtsnarratives und dem Aufkommen einer leeren Zeit führt. Wenn dagegen mit Agamben ein vorausschauender Blick auf einen stärker philosophischen Standpunkt geworfen wird, der die genannte Paradoxie nicht in ein chronologisches Zeitverständnis auflöst, so ergibt sich folgende Perspektive:

Der Messias ist schon gekommen, das messianische Ereignis hat schon stattgefunden, aber seine Anwesenheit enthält in ihrem Innern eine andere Zeit, die deren *parousia* entfaltet, nicht um sie aufzuschieben, sondern um sie zu ergreifen. Deswegen kann, in Benjamins Worten, jede Sekunde ‚die kleine Pforte [sein], durch die der Messias eintreten kann‘. Der Messias macht immer schon seine Zeit – d. h. er macht seine Zeit und vollendet sie zugleich.²³

Diese Interpretation Agambens soll bereits verdeutlichen, dass Benjamins Messianismus nur im Sinn einer anderen, nicht-chronologischen, sondern messianischen Zeit verstanden werden kann. Das messianische Ereignis ist deshalb nicht einfach „in der Zeit“, sondern eröffnet Zeit neu. Doch um diese Thematik zu erreichen, muss die oben genannte Paradoxie einstweilen den Stachel bilden,

²¹ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 96.

²² Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 78.

²³ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 85.

der unsere Überlegungen überhaupt erst zu einem Grundverständnis von Geschichte im Sinne Benjamins treibt.

Wie steht es heute um das jüdisch-christliche Geschichtsnarrativ, das uns als erste Form der Ablösung vom Mythos begegnet ist? Obwohl die Theologie vielerorts an den Rand des gesellschaftlichen Bewusstseins geraten ist, wirken die Gedankenfiguren ihres Geschichtsverständnisses in unserer Kultur überall weiter. Betrachten wir nun die aktuelle Lage, indem wir einmal den in die Vergangenheit projizierten Messianismus (davor), und dann den in die Zukunft projizierten Messianismus (danach) hervorheben.

Wird der Fokus darauf gelegt, dass das messianische Ereignis bereits eingetreten ist, dann ergibt sich ein postapokalyptischer Blick auf die Geschichte, die damit als eine Geschichte nach dem Ende der Geschichte, als Epilog der Geschichte erscheint. Geschichte wird damit zu einer Erzählung der Zeit nach der Zeit²⁴, einer Erzählung, die bereits nach der entscheidenden Erlösung vom Tod stattfindet. Der Mensch droht jedoch, in diesem Narrativ zu einem Wesen zu werden, das den Tod immer schon besiegt hat, das immer schon nach seinem eigenen Tod lebt. Benjamin hat in seinem Erzähler-Aufsatz, in welchem er unter anderem das Verschwinden der Erzählung zugunsten des modernen Romans konstatiert, einen Topos, der heute aus zahlreichen Kinofilmen bekannt ist, aufgegriffen:

So wie im Innern des Menschen mit dem Ablauf des Lebens eine Folge von Bildern sich in Bewegung setzt – bestehend aus den Ansichten der eigenen Person, unter denen er, ohne es inne zu werden, sich selber begegnet ist –, so geht mit einem Mal in seinen Mienen und Blicken das Unvergeßliche auf und teilt allem, was ihn betraf, die Autorität mit, die auch der ärmste Schächer im Sterben für die Lebenden um ihn her besitzt. Am Ursprung des Erzählten steht diese Autorität.²⁵

Während das Vorüberziehen jener letzten Bilder im Blick des Sterbenden laut Benjamin das Unvergessliche hervortreten lässt, ist *der* Mensch, der seinen Tod immer schon überlebt hat, selbst gänzlich zum äußerlichen Bild geworden, das wie eine Totenmaske ohne jeden Blick für jenes Vorüberziehen ist. In einer Zeit nach dem Ende droht der Mensch somit immer seine Menschlichkeit zu verlieren und zum Gespenst seiner selbst zu werden.

In diesem Geschichtsbewusstsein einer Zeit nach der Zeit hat das zentrale messianische Ereignis schon stattgefunden, doch die Geschichte schreitet dennoch fort. Es bleibt hier als letzter Ausweg nur noch eine subjektive, individuelle Eschatologie, die in der Vorstellung besteht, dass der einzelne Mensch durch seinen Tod in die Zeitlosigkeit des Paradieses übergeht. Dieser Übergang in

²⁴ Vgl. zu dem Begriff einer „Zeit nach der Zeit“: Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“, in: Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin, *Das Testament der Zeit* (QD 278), Herder, Freiburg 2016, S. 77-111, hier: S. 81. Der Sammelband wird im Folgenden zitiert als: Appel / Dirscherl: *Das Testament der Zeit*, Seite.

²⁵ Benjamin GS II.2, S. 449f.

eine zeitlose Ewigkeit ist jedoch der Topos, an dem sich endgültig der Verlust des Geschichtsbewusstseins in diesem christlichen Narrativ bekundet. In diesem Zusammenhang ist es eine kaum überschätzbare Einsicht, die Kant in *Das Ende aller Dinge* liefert, wenn er den vernichtenden Charakter dieser Zeitlosigkeit hervorhebt:

Daß aber einmal ein Zeitpunkt eintreten wird, da alle Veränderung [sic!] (und mit ihr die Zeit selbst) aufhört, ist eine die Einbildungskraft empörende Vorstellung. Alsdann wird nämlich die ganze Natur starr und gleichsam versteinert; der letzte Gedanke, das letzte Gefühl bleiben alsdann in dem denkenden Subjekt stehend und ohne Wechsel immer dieselben. *Für ein Wesen, welches sich seines Daseins und der Größe desselben (als Dauer) nur in der Zeit bewußt werden kann, muß ein solches Leben, wenn es anders Leben heißen mag, der Vernichtung gleich scheinen* [Hervorhebung von mir, D. K.]: weil es, um sich in einen solchen Zustand hineinzudenken, doch überhaupt etwas denken muß, *Denken* aber ein Reflektieren enthält, welches selbst nur in der Zeit geschehen kann. – Die Bewohner der anderen Welt werden daher so vorgestellt, wie sie nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle) entweder immer dasselbe Lied, ihr Hallelujah, oder ewig eben dieselben Jammertöne anstimmen (XIX, 1-6; XX, 15): wodurch der gänzliche Mangel alles Wechsels in ihrem Zustande angezeigt werden soll.²⁶

Kant zeigt in diesem Zitat, dass die empörende Vorstellung von einem Aufhören der Zeit zu einem bestimmten Zeitpunkt sowie die Vorstellung eines zeitlosen Zustandes überhaupt strenggenommen nicht einmal gedacht werden können. Damit ist diesem Aspekt des christlichen Geschichtsnarratives das Fundament genommen. Jedoch ist die viel entscheidendere Einsicht Kants hier die, dass jener zeitlose Zustand für den Menschen einer Vernichtung des Lebens gleichkäme. In der zeitlosen Ewigkeit ist kein Leben möglich. Kant entlarvt damit die zutiefst unmenschliche Dimension dieser Paradieses-Vorstellung. An dieser zeitlosen Ewigkeit, zu deren bloßer Vorgeschichte die individuelle Geschichte, die an sich nur mehr Nachgeschichte der Geschichte war, nun geworden ist, entpuppt sich der mythische Charakter der Zeit, in den dieses Geschichtsnarrativ zurückgefallen ist. Doch während im Mythos noch eine ewige Wiederkehr des Kreislaufes der Natur vorhanden war, ist die ewige Wiederholung desselben hier so auf die Spitze getrieben, dass selbst die Natur erstarrt und versteinert, selbst der Kreislauf des Lebens einer Vernichtung gewichen ist. Hieran zeigt sich erst die zutiefst inhumane Seite dieses Geschichtsnarratives einer Zeit(losigkeit) nach der Zeit. Denn der Protagonist dieser Zeit, der bereits erlöste Mensch, der seinen Tod in alle (zeitlose) Ewigkeit überlebt hat, ist zugleich ein Mensch, der immer schon gestorben ist ohne zu sterben. Daher gleicht der Mensch dieser Geschichtsauffassung, worauf gegenwärtig Appel immer wieder hinweist, einem Zombie, der das Sterben verlernt hat. Die Welt dieser Geschichtsauffassung steht, so Appel, „[...] unter dem Zeichen der Suche nach dem unwiederbringlich verlorenen Tod. *Die*

²⁶ Kant, Immanuel: „Das Ende aller Dinge“, in: *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausgabe 1985, S. 166-182, hier: S. 175. Der Aufsatzband wird im Folgenden zitiert als: Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Seite.

*Angst ist nicht mehr eine solche der Endlichkeit, sondern zunehmend eine des Unendlichen, sie gilt nicht mehr dem Ende der Geschichte oder dessen ‚danach‘, sondern dessen unwiederbringlichem Verlust.*²⁷ Der Mensch, der heute immer mehr den Bezug zu seiner Endlichkeit verliert und deshalb mit dem Sterben nicht mehr zu Rande kommt, ist wie ein lebender Toter. Er hat sich selbst immer schon überlebt. Die Angst vor dem Verlust der Endlichkeit verrät eine gefährliche Tendenz dieser Geschichtsauffassung. Es ist die Tendenz einer Zeit, in der die Toten nur mehr als unverwundbare Zombies oder unsterbliche, aber unmenschliche Heroen auftauchen. Anders gesagt ist es eine Zeit, in der es für die Toten als solche, d. h. in ihrer Sterblichkeit keinen Platz mehr gibt. Die Kehrseite der Faszination für die Repräsentation der Toten ist der Verlust der Beziehung zu den Toten in ihrer Entzogenheit. Weder das Vergessen, noch die rückhaltlose Repräsentation vermag den Toten in ihrer Verletzbarkeit gerecht zu werden, weshalb eben diese Verletzbarkeit eine entscheidende Komponente der vorliegenden Arbeit bilden wird. Es ist die Frage zu stellen, ob unsere Geschichte noch Geschichte der Lebenden und der Toten zu sein vermag, oder ob wir insgeheim immer schon voraussetzen, dass Geschichte immer Geschichte der Lebenden ist.

Die zentrale gesellschaftliche Aufmerksamkeit, die dem Begriff des Terrors gegenwärtig zukommt, verweist auf einen wunden Punkt des Umgangs der Gesellschaft mit der Endlichkeit und dem Tod. Denn im modernen Terror, der bereits in seinem Auftreten in der französischen Revolution mit der Ablösung der Genealogie eines Herrscherhauses zusammenhing, begegnet eine besondere Form der Bedrohung. Denn der Terror verweist immer auf die Erfahrung des Todes im Allgemeinen.²⁸ Das heißt, in ihm kann der Tod etwa nicht mehr durch eine Genealogie distanziert und die Toten so zu heldenhaften Vorfahren eines Geschlechts werden, weil die Opfer der Anschläge im Öffentlichen als Nutzer eines für die Allgemeinheit geschaffenen Raumes sterben. Der „Schrecken“ liegt darin, dass der Terror im Grunde nie nur diesen Einzelnen, sondern potenziell jeden trifft. Wobei der Schrecken ebenso darin besteht, dass die Singularität der Opfer darin verloren zu gehen droht. Von diesen Opfern im Öffentlichen bleibt daher immer ein gespenstisches Abbild des Toten, das nicht vollständig in das Private integriert werden kann und sich potenziell auf die Allgemeinheit überträgt.

²⁷ Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“, in: Appel / Dirscherl: *Das Testament der Zeit*, S. 77-111, hier: S. 81.

²⁸ Dass der Terror die Negation des Einzelnen im abstrakt Allgemeinen und darin den kältesten, leersten Tod bedeutet, hat bereits Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* im Kapitel „Die absolute Freiheit und der Schrecken“ auf scharfsinnige Weise erkannt. Dort heißt es: „Das Verhältnis also dieser beiden [des Einzelnen und des Allgemeinen, D. K.], da sie unteilbar absolut für sich sind und also keinen Teil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpfen, ist die ganz unvermittelte reine Negation, und zwar die Negation des Einzelnen als Seienden in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der Tod, und zwar ein Tod, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absolut freien Selbsts [d. h. auch frei von jeder Einbindung in Abstammung oder Genealogie, D. K.]; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchbauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wasser.“ Siehe: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, S. 436.

Es ist eine der wichtigsten Einsichten Agambens, dass eine neue Funktionsweise von Souveränität die Gesellschaft bestimmt, die den Menschen zum Überlebenden seines eigenen Todes macht und ihn so seiner Endlichkeit entkleidet.²⁹ Ein Symptom dafür ist der Satz, den Francois Hollande bei einer Rede nach den Attentaten des 13. November 2015 in Paris äußerte: „Nachdem man unsere Toten begraben hat, wird es nötig sein, die Lebenden zu reparieren (Après avoir enterré nos morts, il faudra réparer les vivants).“³⁰ Dieser Satz soll hier nicht kritisiert werden, aber er gibt dennoch eine Tendenz zu erkennen: Die Lebenden werden den Toten angenähert, so als ob sie kaputt wären, und in einem Bereich zwischen Leben und Tod angesiedelt; die Souveränität sieht ihre Aufgabe darin, sie überleben zu machen, indem sie wie Maschinen repariert werden. Diese Form der Machtausübung ist ein Symptom einer Zeitauffassung, in der Geschichte als Nachgeschichte immer schon ihre Bedeutung zu verlieren droht. Geschichte droht damit verloren zu gehen.

Diese Perspektive, die die bereits geschehene Erlösung in den Vordergrund stellt, wurde hier methodisch von dem Gegenstück, der Projektion der Erlösung in die Zukunft, abgetrennt. Tatsächlich laufen diese beiden Projektionen in der jüdisch-christlichen Tradition aber parallel ab. Diejenige Position, die die Erlösung durch den Messias als zukünftiges Ereignis betrachtet, ist in der abendländischen Geschichte ständig gegenwärtig. So brach die Erwartung der nahen Apokalypse, wie Taubes zeigt, von Joachim von Floris bis zu den Täuferbewegungen der frühen Neuzeit immer wieder hervor.³¹ Allerdings bringt diese Auffassung folgendes Problem mit sich, das letztlich zu einem entscheidenden Bruch in der Aufklärung führte: Wird das messianische Ereignis in chronologischer Weise in die Zukunft projiziert, dann wird daraus ein ewiger Aufschub, ein Ereignis, das nie eintreten kann. Denn, wenn die Vorstellung vermieden werden soll, dass das Ende der Zeit zu einem bestimmten chronologischen Zeitpunkt aufträte, was nach Kant die Einbildungskraft empört, dann muss die Aufklärung die Eschatologie auf eine rein symbolische, subjektive Bedeutung reduzieren. In einer rein chronologischen Zeitauffassung kann ein Zeitloses nicht an einem bestimmten Punkt in der Zeit angesiedelt werden, sonst wäre es kein Zeitloses. Wenn das Ende der Zeit nicht in der Zeit liegen kann, dann kann jedoch auch nicht von einem wirklichen Ende der Zeit die Rede sein. Deshalb verabschiedet die Aufklärung den Gedanken an ein tatsächliches Ende der Zeit und formt die Eschatologie zu einer transzendentalen Eschatologie um.

²⁹ Vgl dazu Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Übersetzer: Monhardt, Stefan, Suhrkamp, Frankfurt am Main ⁵2013, S. 135f. Dort heißt es: „[...] nicht mehr *sterben machen* oder *leben machen*, sondern *überleben machen*. Nicht das Leben oder der Tod, sondern die Erzeugung eines modulierbaren und virtuell unendlichen Überlebens ist die entscheidende Leistung der Bio-Macht unserer Zeit.“

³⁰ Siehe: Bretton, Laure / Chaumeil, Marc: „Après avoir enterré nos morts, il faudra réparer les vivants“, in : *Libération* 27. 11. 2015, verfügbar unter: http://www.liberation.fr/france/2015/11/27/apres-avoir-enterre-nos-morts-il-faudra-reparer-les-vivants_1416766 [20.05.2017].

³¹ Vergleiche dazu vor allem das Kapitel „Die theologische Eschatologie Europas“ in: Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 113-164.

So schreibt Kant der Apokalypse in seiner Religionsschrift zwar zu, ihre „gute symbolische Bedeutung“ vor der Vernunft zu haben, doch das bedeutet, dass diese Vorstellung nur geduldet wird, insofern sie das vernünftige Streben der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen auf Erden unterstützt.³² Die Welt kann so betrachtet werden als gäbe es ein Ende der Zeit, wenn das den moralischen Fortschritt befördert, während dieser jedoch keinesfalls in ein Ende der Zeit mündet, sondern in eine ethische Gemeinschaft, deren Verwirklichung immanent gedacht wird und der Zeit keinen Abbruch tut. Hiermit wird die Eschatologie zu einem rein subjektiven Faktor einer zur Zeit des Fortschritts gewandelten Zeitvorstellung. In dieser verläuft die Zeit nicht mehr zwischen einem Anfang und einem Ende, sondern wird entgrenzt und ist damit als offen gedacht. Diese Offenheit der Zeit, die für die Geschichtsschreiber der Aufklärung plötzlich nach allen Richtungen ihre Grenzen verliert, ist ein neues Moment, das für eine wahrhaft geschichtliche und humane Dimension der Zeit unentbehrlich ist. Jedoch entzieht sich diese Offenheit der Zeit sofort und geht dadurch verloren, dass die Zeit nun als Gesetzmäßigkeit des Fortschritts gedacht wird. In dieser Gesetzmäßigkeit wird die Sterblichkeit des Menschen neu zum Problem, wie Taubes ausführt: „Das Gesetz des Fortschritts aber wird durch die Haltung der Zuversicht getragen. Das Einzelne muss seine Schranken überwinden. Weil sich der Einzelne vollenden muss, dieses Leben aber dazu nicht ausreicht, wird die Annahme der Unsterblichkeit ‚notwendig‘.“³³ Diese Notwendigkeit führt einerseits zu Kants Postulat von der Unsterblichkeit der Seele in der *Kritik der praktischen Vernunft*, das sich aus der Notwendigkeit der unendlichen Annäherung des Menschen an das moralische Gesetz ergibt.³⁴ Andererseits führt dieses Gesetz des Fortschrittes – und das ist für diese Arbeit noch viel entscheidender – auch zu einer Dissoziation der Zeit des Fortschritts vom menschlichen Leben. Damit wird die Zeit zu einer unendlichen Zeit, die jedes menschliche Leben übersteigt, über jedes endliche Ereignis noch hinausgeht und sich so als reine, leere Form von allem Inhalt trennt. Die Zeit wird damit zu einem leeren Behälter der Ereignisse, der keinen notwendigen Bezug auf menschliches Leben mehr hat. Darüber hinaus lässt sich dieser leere Behälter, je mehr er durch eine Gesetzmäßigkeit des Fortschritts gedacht wird, nur noch durch naturwissenschaftliche Gesetzmäßigkeiten erschließen. In dieser Weise wird der Mensch gänzlich an den Rand der Zeit gedrängt, er erscheint im Vergleich zur ungeheuren, entgrenzten Zeit des Universums nur noch wie ein Bruchteil der letzten Sekunde dieser Zeit, wie Benjamin diesen Umstand durch den Mund eines Biologen in der letzten der geschichtstheoretischen Thesen ausdrückt.³⁵ Doch in dem Maß, in dem sich diese unendliche Zeit einer gesetzmäßigen Berechenbarkeit erschließt, schwindet auch die

³² Vergleiche dazu: Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Malter, Rudolf (Hg.), Reclam, Stuttgart 1974, B 182-B 206.

³³ Taubes, *Abendländische Eschatologie*, S. 170.

³⁴ Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Kopper, Joachim (Hg.), Reclam, Stuttgart 1961, S. 178-180. Im Folgenden zitiert als: Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Seite [Seiten der Originalausgabe].

³⁵ Benjamin GS I.2, S. 703.

Offenheit dieser Zeit, die ihre wichtigste Neuerung gegenüber einer rein mythischen oder rein theologischen Zeitvorstellung ausmachte. Indem die Zeit nur noch quantifiziert in den Blick kommt, verliert sie jeden qualitativen Unterschied und wird zu einer (an die Unendlichkeit der Zahlen gebundenen) unendlichen Reproduktion der stets gleichen, leeren Zeit. Diese Zeit, die damit leer und homogen zu nennen ist, findet ihren lebensweltlichen Niederschlag, wie Agamben erkannt hat, in der Maschinerie der modernen, industriellen Arbeitswelt:

Diese Darstellung einer homogenen, geradlinigen und leeren Zeit entsteht aus der Erfahrung der Arbeit in Manufakturen und erhärtet sich in der modernen Mechanik, die den Vorrang der geradlinigen und homogenen gegenüber der zirkulären Bewegung festhält. Die Erfahrung der toten Zeit, die der Erfahrung nicht zugänglich ist und die das Leben in den großen modernen Städten und Fabriken kennzeichnet, scheint die Vorstellung zu unterstützen, wonach der flüchtige Zeitpunkt die einzig menschliche Zeit wäre. Das Zuvor und das Danach, die für die Antike noch ganz ungewisse und leere Bezeichnungen darstellten und die für das Christentum ihren Sinn nur im Hinblick auf das Ende der Zeit erhielten, werden nun in sich und für sich zum *Sinn*: und dieser Sinn wird als das wirklich Geschichtliche vorgestellt.³⁶

Agamben zeigt hier, dass die Zeit in der Moderne zu einer chronologischen Maschine geworden ist, die ihren Sinn nur in der leeren chronologischen Ordnung des Nacheinanders hat. Die Zeit ist hier eine Maschine, die ihren Sinn allein in der ständigen Reproduktion ihrer eigenen Sinnlosigkeit hat. Das Phänomen, das wir hier vor uns haben, ist nichts anderes als ein auf die Linie ausgerollter, geradliniger Mythos: Die ständige, maschinelle Reproduktion des immer Gleichen; jedoch mit dem Unterschied, dass es sich hier um einen völlig entleerten Mythos handelt, der nicht mehr die Zirkularität der Natur in sich enthält, sondern nur die leere Form der Zeit in einem unendlichen Leerlauf wiederholt. Diese Zeit kann sich aufgrund ihrer inneren Leere nicht mehr auf sich selbst zurückwenden und damit zum Kreislauf werden, sie hat sich immer schon verpasst. Dasjenige Moment der Zeit, das in der Fortschrittsideologie, die heute ständig vom Neuen spricht, niemals vorkommen kann, ist das Neue, denn dazu müsste jene Anbetung des Fortschritts erst unterbrochen werden. Das ist die einzige Chance, den Zugang zum Neuen zurückzugewinnen. Ganz im Gegenteil zu seiner eigenen Rhetorik kennt der Fortschrittsglaube in Wahrheit nur die eine Zeitdimension der Gegenwart, die er ununterbrochen fortschreibt. Die damit verbundene, technische Utopie von künstlichen Intelligenzen und Cyberorganismen, mit denen der Mensch davon träumt, den Tod eines Tages überwinden zu können, sind Versuche, den Menschen in seiner Vollständigkeit zu *repräsentieren*. Der Mensch wird damit seiner Zeitlichkeit entkleidet und seiner Endlichkeit beraubt, was, wenn das gelingen würde, als schlimmste Form der Gewalt gesehen werden müsste. Die Kehrseite dieser Illusion ist, dass die Sterblichkeit des Menschen in jeder Fortschrittsgeschichte zu

³⁶ Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 138f.

einem undurchschaubaren Schicksal wird, dessen Sinn nicht eingesehen werden kann. Kant ist sich dieser Problematik bewusst, wenn er in dem Text *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* peinlich berührt darüber spricht, dass die früheren Generationen (doch bei einem unendlichen Fortschritt umfasst das nicht weniger als *alle* Menschen!) sterben müssen, ohne an dem Ziel des weltbürgerlichen Staates Anteil zu haben:

Befremdend bleibt es immer hiebei: Daß die ältern Generationen nur scheinen um der späteren willen ihr mühseliges Geschäft zu treiben, um nämlich diesen eine Stufe zu bereiten, von der diese das Bauwerk, welches die Natur zur Absicht hat, höher bringen könnten; und daß doch nur die Spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können.³⁷

In dem Befremdenden, von dem Kant spricht, entpuppt sich ein Geschichtsverständnis, in dem der glücklose Mensch wieder unter eine schicksalshafte Macht (hier der Plan der Natur) geraten ist, deren Sinn sich nicht einsehen lässt und von der sich nichts weiter sagen lässt als, dass sie notwendig ist. Die Gewalt des Schicksals ist, wie das nächste Kapitel zeigen muss, das Zentrum einer mythischen Zeitauffassung und deutet hier auf den Verlust einer geschichtlichen Zeit im Fortschrittsglauben hin. In diesem Fortschrittsglauben ist das Leben des Menschen, das stets zu kurz ist, um das Ziel zu erreichen, längst wieder zu dem Faden geworden, den die Moiren schon vor aller Geschichte durchtrennt haben.

1.3 Das Verhältnis von Mythos und Geschichte in Benjamins frühen Schriften

Es ist nun notwendig geworden, die Begriffe Mythos und Geschichte mit Benjamin näher zu bestimmen. Bisher wurde versucht, durch den Aufweis der aktuellen Relevanz dieser Begriffe einen Boden für die Interpretation von Benjamins Texten zu bereiten. Nun muss sich das Wechselspiel zwischen Mythos und Geschichte in Benjamins frühen Schriften selbst konkretisieren.

Zunächst ist es schwer, in Benjamins Texten eine Definition des Mythos auszumachen.³⁸ Das liegt auch daran, dass Benjamin sich kaum jemals dem Mythos selbst zuwendet, sondern auf vielfache Weise das Hineinwirken des Mythos in andere Bereiche beschreibt, in denen er selbst allerdings schon Versuche zur Überwindung desselben erkennt. Aus diesem Grund müssen die

³⁷ Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 21-39, hier: S. 25.

³⁸ Eine gute Zusammenfassung über die Entstehung und Veränderung von Benjamins Nachdenken über den Mythos gibt Günter Hartung. Siehe: Hartung, Günter: „Mythos“, in: *Benjamins Begriffe* (zweiter Band), Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgs.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 552-572. Der Sammelband wird im Folgenden zitiert als: *Benjamins Begriffe 2*, Seite.

einzelnen Bestimmungen des Mythos wie verstreute Bruchstücke in Benjamins frühen Texten aufgesucht werden. Hierbei kommt, neben dem frühen Text *Schicksal und Charakter*³⁹ (1919), dem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*⁴⁰ (1921) besondere Bedeutung zu. Zusätzlich ist Benjamins Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels*⁴¹ (1923-1925) als ein erster Höhepunkt seines Schaffens anzusehen, in die viele seiner frühesten Gedankengänge in bereits entwickelter Form aufgenommen wurden.

Menninghaus orientiert sich in seinem Werk *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos* an Benjamins spätem Passagen-Werk, in dem seine frühe Auseinandersetzung mit dem Mythos aber bereits weiterentwickelt wurde. Hier soll dagegen die Auffassung vertreten werden, dass der frühe Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt* für Benjamins Überlegungen zum Verhältnis von Mythos und Geschichte für alle weiteren Entwicklungen des Begriffes entscheidend ist. Dieser Text zählt nicht nur zu den am schwersten verständlichen, sondern auch zu den einflussreichsten Texten Benjamins. Für zwei der wichtigsten Strömungen der neueren Philosophie spielte dieser Text eine Schlüsselrolle. Zum einen geht Giorgio Agambens *homo sacer*-Projekt zu einem wesentlichen Teil auf die in diesem Aufsatz von 1921 geäußerte Forderung, den Ursprung des „[...] Dogmas von der Heiligkeit des Lebens [...]“⁴² zu erforschen, zurück. Zum anderen stützte sich die politische Wende der Dekonstruktion sehr stark auf die Interpretation von *Zur Kritik der Gewalt*, die Derrida in seinem Buch *Gesetzeskraft*⁴³ gegeben hat. Während diese Philosophen Benjamins Text zum Ausgangspunkt für ihre eigenen Theorien machen, die weit über Benjamin hinausgehen, liefert Sigrid Weigel in ihrem Buch *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*⁴⁴ die beste Interpretation dieses Textes im engeren Sinn.

Skizzieren wir nun die Stoßrichtung von Benjamins Aufsatz, um dann die Stelle aufzufinden, an der der Mythos auftritt. Benjamin versteht hier unter „Gewalt“ jede Gewalt, die in den Bereich sittlicher Verhältnisse eingreift.⁴⁵ In dieser Weise wird im Deutschen etwa von „Staatsgewalt“ oder „Gewaltentrennung“ gesprochen (damit ist also nicht in erster Linie physische Gewalt gemeint). Darüber hinaus steht das Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit vom ersten Satz an zur Verhandlung, weil diese beiden Begriffe für Benjamin die Sphäre des Sittlichen überhaupt erst konstituieren.⁴⁶ Benjamins These ist, dass die weitverbreitete Auffassung, Gewalt könne als

³⁹ Benjamin GS II.1, S. 171-179.

⁴⁰ Benjamin GS II.1, S. 179-203. Hartungs Ausführungen bestätigen die Bedeutung des Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt*, weil der Mythos in diesem seine geschichtsphilosophische Prägung erlangt. Vgl. Hartung, *Mythos*, S. 562.

⁴¹ Benjamin GS I.1, S. 203-430.

⁴² Benjamin GS II.1, S. 202.

⁴³ Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Übersetzer: Düttmann, Alexander García, Surhkamp, Frankfurt am Main 1992.

⁴⁴ Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2008, hier: S. 88-109. Im Folgenden zitiert als: Weigel: *Walter Benjamins. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, Seite.

⁴⁵ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 179.

⁴⁶ Vgl. ebd.

berechtigtes Mittel (d. h. als Rechtsgewalt) zu gerechten Zwecken eingesetzt werden, unhaltbar ist. So wie Benjamins Vorgehen sich oftmals an einer Kritik am Mittel-Zweck-Schema orientiert, so versucht er auch hier, Recht und Gerechtigkeit aus ihrer Verkoppelung in einem Mittel-Zweck-Verhältnis zu lösen. Aus diesem Grund sucht Benjamin eine vorrechtliche Form von Gewalt, die nicht Mittel zu irgendeinem Zweck ist und die als Ursprung jeder Rechtssetzung gelten kann. Er findet diese im (griechischen) Mythos, der hier untrennbar mit einer schicksalhaften Manifestation der Götter verbunden ist. Was ist damit gemeint? Benjamin sieht in der Gewalt, die die griechischen Götter an den Menschen verübten, die Urform aller Rechtsgewalt, die bis in unser heutiges Recht fortwirkt. Für unsere Zwecke sind vor allem drei Aspekte dieser Urform entscheidend, mit denen wir uns im Folgenden von der Diskussion über Recht und Gerechtigkeit fortbewegen, um Benjamins Mythos-Verständnis zu erläutern. Diese drei Aspekte sind: Die mythische Gewalt ist *erstens* intentionslose Manifestation, sie ist *zweitens* ungerecht und sie tritt *drittens* als Schicksal auf. Diese drei Aspekte lassen sich am Niobe-Mythos⁴⁷, den Benjamin als herausragendes Beispiel für die mythische Gewalt angibt, erklären.

Dass die mythische Gewalt eine intentionslose Manifestation ist, bedeutet dass diese Gewalt kein Mittel ist, mit dem die Erreichung eines Zwecks intendiert wird. Das Ziel der Götter ist weder, Niobe Gerechtigkeit beizubringen, noch sie zu größerer Bescheidenheit gegenüber Leto zu erziehen. Allerdings ist die Gewalt der Götter nicht einmal nur der reine Zorn der Götter über Niobes Überheblichkeit, sondern ist noch viel unmittelbarer, was Benjamin so ausdrückt: „Die mythische Gewalt in ihrer urbildlichen Form ist bloße Manifestation der Götter. Nicht Mittel ihrer Zwecke, kaum Manifestation ihres Willens, am ersten Manifestation ihres Daseins.“⁴⁸ Die mythische Gewalt verfolgt keinerlei Zweck, weil sie die Manifestation des bloßen, intentionslosen Seins der Götter ist. Diese Gewalt ist nichts anderes als das personifizierte Dasein der Unsterblichen (Apollo und Artemis), das sich wiederum nur im Tod der Sterblichen (der Kinder Niobes) ausdrückt. Der schicksalhafte Tod des Menschen *ist* die mythische Gewalt. Für die Überlegungen zum Recht bedeutet das, dass dieses sich immer nur äußerlich durch den Vorwand, Mittel zum Zweck der Gerechtigkeit zu sein, legitimiert, während in seinem ursprünglichen Kern immer die unmittelbare Manifestation von Macht über endliches Leben steht. Im Gegensatz zu diesem Vorwand behauptet Benjamin einen „unversöhnlichen Widerstreit“⁴⁹ zwischen berechtigten Mitteln (d. h. der Rechtsgewalt) und dem vorgeblichen Zweck der Gerechtigkeit, weil die mythische Gewalt

⁴⁷ Diese Sage erzählt die Geschichte von Niobe, die aus dem verfluchten Geschlecht der Tantaliden stammt. Niobe rühmte sich aufgrund ihrer vielen Kinder (sieben Töchter und sieben Söhne) gegenüber der Titanin Leto, die nur zwei Kinder (Apollo und Artemis) hatte. Daraufhin brachten Apollo und Artemis alle Kinder der Niobe mit ihren Pfeilen um. Niobes Ehemann brachte sich aus Trauer darüber um, während Niobe selbst von den Göttern zwar am Leben gelassen wurde, sich aber vor Schmerz in einen Stein verwandelte, der trotzdem nicht aufhörte, Tränen zu weinen.

⁴⁸ Benjamin GS II.1, S. 197.

⁴⁹ Benjamin GS II.1, S. 196.

(als Urform des Rechts) grundsätzlich nie gerecht sein kann. Denn es geht bei dieser mythischen Gewalt immer schon um die Instandsetzung von Macht über das menschliche Leben, eine Macht die von Höherstehenden, hier die griechischen Götter, über Schwächere, hier die sterblichen Menschen, ausgeübt wird. So sehr diese Gewalt auch vorgibt, auf Gerechtigkeit gerichtet zu sein, sie bleibt für Benjamin in ihrem Ursprung immer der Ausdruck eines Machtgefälles: „Rechtsetzung ist Machtsetzung und insofern ein Akt von unmittelbarer Manifestation der Gewalt.“⁵⁰ Diese Machtausübung über das sterbliche Leben steht im Zentrum der mythischen Gewalt. Die Ungerechtigkeit derselben vermittelt sich nun vor allem über ihre Schicksalshaftigkeit. Für alle weiteren Schritte ist es unverzichtbar, das Schicksal als Schlüsselkategorie für den Mythos bei Benjamin genau zu bestimmen.

Indem die mythische Gewalt als Urform der rechtssetzenden Gewalt bestimmt wird, ist diese unterschieden von der Strafe, die als rechtserhaltende Gewalt den (vorgeblichen) Zweck hat, das bestehende Recht zu verteidigen. Die mythische Gewalt tritt deshalb nicht im Namen einer bestehenden Rechtsordnung auf, die Niobe übertreten hätte (denn das wäre eine Strafe), sondern nur im Namen des Schicksals, das überhaupt erst eine Rechtsordnung einsetzt. Somit bestimmt Benjamin das Schicksal als „Sühne“ im Gegensatz zur Strafe:

Denn jener Eingriff des Rechts, den die Verletzung des ungeschriebenen und unbekanntes Gesetzes heraufbeschwört, heißt zum Unterschied von der Strafe die Sühne. Aber so *unglücklich* [Hervorhebung von mir, D. K.] sie den Ahnungslosen treffen mag, ihr Eintritt ist im Sinne des Rechts nicht Zufall, sondern Schicksal, das sich hier nochmals in seiner planvollen Zweideutigkeit darstellt.⁵¹

Wir werden bald auf die noch unerklärte „Zweideutigkeit“ vom Ende dieses Zitats zurückkommen. Doch zuerst ist es wichtig, festzuhalten, dass sich die Gewalt des Schicksals in der Form der Sühne und nicht in der einer Strafe äußert. Die Sühne ergibt sich nicht wie die Strafe aus der Verletzung einer vorgegebenen Norm. Niobe hat mit ihrem Hochmut kein Recht verletzt, kein Gesetz übertreten. Genau genommen hat sie sich damit nicht einmal schuldig gemacht, sodass diese Schuld dann in einem zweiten Schritt verurteilt werden könnte. Vielmehr *entspricht das Schicksal einer eigenen Zeitstruktur*, in der die Verurteilung der Verschuldung des Menschen merkwürdigerweise vorhergeht: „Das Schicksal zeigt sich also in der Betrachtung eines Lebens als eines Verurteilten, im Grunde als eines, das erst verurteilt und darauf schuldig wurde.“⁵² Wie kann diese scheinbar verkehrte Ordnung von Verurteilung und Verschuldung verstanden werden? Wichtig ist, dass die Verschuldung im Schicksal nicht dem freien Handeln des Menschen entspringt, sondern einer Verurteilung, deren Grund dem Menschen gänzlich entzogen ist. Wo der Mensch mit dem Schicksal

⁵⁰ Benjamin GS II.1, S. 198.

⁵¹ Benjamin GS II.1, S. 198f.

⁵² Benjamin GS II.1, S. 175.

konfrontiert ist, dort ist er immer schon verurteilt, weil das Schicksal erst diejenige Rechtsordnung (d. h. Machtstruktur) einsetzt, unter der der Mensch schuldig erscheint. Damit ist der Mensch im Schicksal mit einer je schon geschehenen Vergangenheit konfrontiert, der gegenüber er sich nicht frei verhalten kann, weil es dafür immer bereits zu spät ist. Die Verschuldung des mythischen Menschen ist nichts anderes als der Ausdruck dieses Zu-Spät-Seins, durch welches der Mensch zum Träger der Last einer Vergangenheit wird, die nie gegenwärtig war. Diese uneinholbare Vergangenheit, mit der der Mensch im Schicksal konfrontiert ist, stellt sich in der Niobe-Sage in dem Fluch der Tantaliden dar, dessen Vererbung, geschichtsphilosophisch ausgedrückt, nichts anderes ist als die reine, ununterbrochene Vergangenheit des Mythos, die auf dem Menschen lastet.⁵³ Es ist genau diese Zeitstruktur des Schicksals, die erst erkennen lässt, wie sich die ewige Wiederkehr des Gleichen, d. h. eine reine Vergangenheit am menschlichen Leben manifestiert. Wird diese Dimension der Zeit des Mythos – und wie sie den Menschen trifft – nicht beachtet, dann läuft die Auseinandersetzung immer Gefahr, sich wie Menninghaus zu einer positiven Bewertung der mythischen ewigen Wiederkehr hinreißen zu lassen und sie überdies mit Benjamins Glücks-Begriff zu verwechseln.⁵⁴

Die Tatsache, dass der Mensch dort, wo er mit dem Schicksal konfrontiert ist, immer nur als schon Verurteilter auftreten kann, bedeutet auch, dass es kein „gutes Schicksal“ gibt. Denn ein gutes Schicksal wäre „Glück“, das in Benjamins Verständnis der Ordnung des Schicksals bereits entgegengesetzt wäre und nicht dem Mythos, sondern dem Bereich der Geschichte angehört. Schicksal und Glück sind für Benjamin Gegensätze. Ein „glückliches Schicksal“ wäre in Benjamins Verständnis dieser Begriffe ein Widerspruch. Der Grund dafür ist, dass es in der Bedeutung von Schicksal selbst liegt, dass es in ihm keine Norm gibt, die gehalten oder gebrochen werden kann, sondern nur eine reine Verurteilung ohne Norm. „Es ist vielmehr nur ein Abfall von dem Schicksal, in dem das Schicksal sich vollzieht und erweist“⁵⁵ lautet ein Satz aus Hermann Cohens *Ethik des reinen Willens*, die Benjamin als Referenz für sein Schicksal-Verständnis angibt. Das Schicksal trifft also immer nur den, den es verurteilt. Hinzu kommt, dass das Schicksal auch vom Zufall zu unterscheiden ist, wenn auch nicht so deutlich wie vom Glück. Denn während der Zufall keinem Plan folgt, ist das Schicksal von Beginn an darauf ausgerichtet, menschliches Leben einer Macht zu unterwerfen, die der Einsicht absolut (objektiv, nicht nur subjektiv wie im Zufall) entzogen ist. Wie genau sieht diese Unterwerfung aus?

⁵³ Dass das Schicksal im Gegensatz zur göttlichen Gewalt, die bereits die Gegenwärtigkeit kennt, eine andere Zeit- und Geschichtsstruktur hat, hat Sigrid Weigel in ihrem Buch schon angedeutet, aber nicht weiter ausgeführt. Vergleiche: Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 104.

⁵⁴ Vgl. Menninghaus: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, S. 94-108, hier besonders: 106f.

⁵⁵ Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, (System der Philosophie. Zweiter Teil), Bruno Cassirer, Berlin 3. Aufl. 1921, S. 366. Benjamin zitiert Cohen im Rahmen seiner Erörterungen zum Schicksal an folgender Stelle: Benjamin GS II.1, S. 199.

Die Frage kann nur beantwortet werden, indem nun konkretisiert wird, was die Macht des Schicksals in Bezug auf das menschliche Leben bedeutet, was in den Kern des hier erörterten Mythos-Verständnisses führen kann. Die im obigen Zitat erwähnte Zweideutigkeit spielt dafür eine wichtige Rolle. Diese hängt mit dem Verhältnis von Schuld und Sühne zusammen. In der mythischen Gewalt hängen Schuld und Sühne laut Benjamin so eng zusammen, dass diese Gewalt „[...] verschuldend und sühnend zugleich [...]“⁵⁶ ist. Was soll das bedeuten? In dem Beispiel der Niobe-Sage darf die Schuld keinesfalls mit dem Hochmut der Niobe verwechselt werden, denn dazu kann sie sich frei verhalten. Das, was hier mit Schuld angesprochen ist, manifestiert sich vielmehr in der sühnenden Gewalt der Götter: Der Tod von Niobes Kindern erscheint hier als Sühne *und* Schuld des endlichen Menschen zugleich. Im Mythos ist deshalb der Tod nichts anderes als die Weise, in der seine Schuld sich manifestiert. Jedoch muss an dieser Stelle nun berücksichtigt werden, dass die Sühne in der Niobe-Sage so vor sich geht, dass Niobe selbst nicht getötet wird. Diese Seite an der Erzählung ist zweideutig. Denn darin kann einerseits ein Gnadentat der Götter erblickt werden, andererseits drückt sich in Niobes Verhängnis die schlimmste Gewalt des Schicksals aus. Weshalb? Benjamin deutet Niobes Schicksal als den rechtssetzenden Charakter der mythischen Gewalt, die hier das *bloße Leben* Niobes verschont, womit eine Grenze zwischen Göttern und Menschen (als neue Rechtsgrenze) zurückbleibt:

Trotzdem sie [die Gewalt, D. K.] Niobes Kindern den blutigen Tod bringt, hält sie vor dem Leben der Mutter ein, welches sie durch das Ende der Kinder nur verschuldeter als vordem als ewigen stummen Träger der Schuld wie auch als Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern zurückläßt.⁵⁷

Nun können wir die Zweideutigkeit fassen: Sie besteht nicht nur in dem Zusammenfallen von Schuld und Sühne, sondern auch darin, dass die Verschonung des bloßen Lebens zwar wie ein minimaler Anteil an Gerechtigkeitssinn scheinen mag, in Wahrheit aber nur die Steigerung der Schuld ins Extreme ist. Nachdem die mythische Gewalt nach Benjamin mit ihrer Manifestation nicht abdankt⁵⁸, sondern rechtssetzend ist, wird das bloße Leben in die Maschinerie des Rechts hineingezogen und ist dessen Macht nun in keiner Weise mehr entzogen. Dieser Umstand ist der Grund für Benjamins Misstrauen gegenüber dem Dogma der Heiligkeit des Lebens. Denn er ahnt dahinter die größtmögliche Verfügungsgewalt über das bloße Leben. Dieser Strang führt direkt in Agambens *homo sacer*-Projekt. Diese größtmögliche Verfügungsgewalt drückt sich in der Niobe-Sage so aus, dass Niobe zum „ewigen stummen Träger der Schuld“ wird und außerdem zum „Markstein der Grenze zwischen Menschen und Göttern“. Benjamin nimmt hier mit dem Wort

⁵⁶ Benjamin GS II.1, S. 199.

⁵⁷ Benjamin GS II.1, S. 197.

⁵⁸ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 197f.

„Markstein“ die Erzählung von der Verwandlung Niobes in einen Stein, der ewig Tränen weint, auf. Das bloße Leben der Niobe, das die Götter zurücklassen, ist durch diese Verwandlung vollständig in die Natur zurückgesunken und als Grenzstein im natürlichen Kosmos fixiert. Ihre Trauer ist in der stummen Klage der Natur⁵⁹ verewigt. Doch vor allem – und das ist das Entscheidende – ist ihre Sterblichkeit in eine extreme Sterblichkeit in Permanenz gesteigert, weil sie zum Markstein der Sterblichkeit des Menschen gegenüber den unsterblichen Göttern überhaupt geworden ist. *Niobe ist dem Tod in ihrem Schicksal am radikalsten ausgesetzt, weil ihr der eigene Tod entzogen ist.* Das ist die schreckliche Kehrseite dessen, was hier bloßes Leben genannt wird. Darin ist auch die Einsicht zu verorten, dass der Zugriff der Macht auf das menschliche Leben dort am radikalsten ist, wo diese ihm seine eigene Sterblichkeit entzieht. Niobe ist ihr eigenes Sterben-Können entzogen, wodurch sie zur Markierung einer versteinerten, verewigten Sterblichkeit wird. Diese Sterblichkeit kann nicht vergehen. Es gibt daher im Mythos kein Vergehen des Vergehens und keinen Tod des Todes, sondern nur einen im Element der Natur positivierten, versteinerten Tod. Der Tod ist im Mythos daher genauso ewig wie der ewige Kreislauf der Natur.⁶⁰

Wir müssen das Schicksal der Niobe, das äußerlich den Anschein von Gnade haben mag (daher die Zweideutigkeit), als das wesentliche Moment der mythischen Gewalt erkennen: Diese reduziert den Menschen auf das bloße Leben und lässt ihn damit gänzlich in die Natur einsinken, wobei seine Sterblichkeit zum Ausdruck seiner Schuld wird. Daher kann Benjamin in *Schicksal und Charakter* über das Schicksal schreiben, es betreffe „[...] den natürlichen Menschen, besser: die Natur im Menschen [...]“⁶¹. Benjamin bedient sich dieser Formulierung, um auszudrücken, dass der Mensch als bloß natürlicher Mensch in Wahrheit mehr Natur als Mensch ist, er hat sich selbst unter der mythischen Macht der Ersteren verloren. Während wir im ersten Unterkapitel der Arbeit erkannten, dass die Zeit im Mythos in die Natur mit ihren ewigen Kreisläufen zurückgefallen ist und damit auf ununterbrochene Vergangenheit reduziert wurde, sehen wir hier nun denselben Umstand vom Menschen aus betrachtet: Dieser wird im Mythos auf die Natur in ihm reduziert und sein bloßes Leben somit Träger des Schicksals.

Eine der Schwierigkeiten, sich Benjamins Mythos-Begriff zu verdeutlichen, hat damit zu tun, dass dieser den Mythos nie in Reinform bespricht, sondern immer nur im Zusammenhang mit geistesgeschichtlichen Phänomenen, in denen er bereits eine Überwindung des Mythischen entdeckt. Dieser Umstand weist bereits darauf hin, dass es einen reinen Mythos alleine nicht geben

⁵⁹ Vgl. dazu *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie*, Benjamin GS II.1, S. 137-140.

⁶⁰ Es wäre ein Leichtes, diesen Aspekt noch an anderen Mythen aufzuzeigen. So zeigt etwa der Mythos von Hyakinthos, der nach seinem Tod zur Blume, zur Hyazinthe wird, dass der Tod im Mythos in den Kreislauf der Natur zurückführt, in dem er ständig repräsentiert wird. Auf noch deutlichere Weise ist die Erzählung von Persephone eine Darstellung dessen, dass ihr Tod im Kreislauf der Jahreszeiten, in denen sie zwischen Erde und Unterwelt wechselt, repräsentiert und ständig wiederholt wird.

⁶¹ Benjamin GS II.1, S. 176.

kann, sondern immer nur ein Zurückfallen aus dem Geschichtlichen in den Mythos. Die Gegenkonzeptionen zum Mythos wechseln in Benjamins Texten oft: Einmal ist die Tragödie die erste Form der Loslösung des Menschen vom Mythos (so in *Schicksal und Charakter*⁶²), ein anderes Mal wird im Märchen (wenn auch nur ansatzweise) eine Lösung des Menschen aus dem Mythos vermutet (so im Erzähler-Aufsatz⁶³). In dem Wechsel dieser Gegenkonzepte ist ein un abgeschlossenes Suchen Benjamins erkennbar. In *Zur Kritik der Gewalt* ist sich dessen Autor überraschend sicher darin, dem Mythos Gott entgegenzusetzen: „Wie in allen Bereichen dem Mythos Gott, so tritt der mythischen Gewalt die göttliche entgegen.“⁶⁴ Nun bleibt diese göttliche Gewalt, die in beinahe jeder Benjamin-Interpretation ein fester Garant der Ratlosigkeit ist, noch viel fragmentarischer und uneindeutiger als die mythische Gewalt. Wir müssen uns im Folgenden darauf beschränken, den einzigen Aspekt hervorzuheben, der eine sinnvolle Dichotomie zwischen mythischer und göttlicher Gewalt erlaubt. Dieser Aspekt wird uns ermöglichen, die entscheidende Kernthese für die Unterscheidung von Mythos und Geschichte bei Benjamin zu formulieren.

Am Ende seines Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt* denkt Benjamin über das göttliche Gebot „Du sollst nicht töten“ nach.⁶⁵ Der wichtigste Unterschied zwischen mythischer und göttlicher Gewalt lässt sich an den unterschiedlichen Begründungsstrategien für dieses Gebot darstellen. Es ist bereits darauf hingewiesen worden, dass die mythische Gewalt neues Recht setzt, indem sie das bloße Leben der Niobe nicht tötet, sondern es als natürliche Markierung der Schuld des Menschen gegenüber den Unsterblichen einsetzt. Außerdem wurde die Skepsis Benjamins gegenüber dem Dogma von der Heiligkeit des Lebens angesprochen. Der Grund dieser Skepsis ist die unübersehbare Verwandtschaft dieses Dogmas mit der mythischen Gewalt: „Zuletzt gibt es zu denken, daß, was hier heilig gesprochen wird, dem alten mythischen Denken nach der gezeichnete Träger der Verschuldung ist: das bloße Leben.“⁶⁶ Das Dogma von der Heiligkeit des Lebens würde das Gebot „Du sollst nicht töten“ also durch die Sicherung des bloßen Lebens im Menschen begründen. Fern davon, die mit dieser Begründung beabsichtigte humane Intention zu verkennen, offenbart Benjamin doch die darin liegende, mythische Gefahr, den Menschen auf dieses bloße Leben zu reduzieren und ihn damit, genau wie Niobe, der Macht der Herrschenden in der radikalsten Form auszusetzen. Aus diesem Grund stellt sich die Frage – keinesfalls nach einem anderen Gebot, sondern – nach einer anderen Begründung dieses Gebots. Als spezifisch göttliches Gebot, das heißt in der Sphäre der göttlichen Gewalt, ist die Begründung des Gebots nach Benjamin nicht in dem zu suchen, „[...] was die Tat am Gemordeten, sondern in dem, was sie an Gott und am

⁶² Benjamin GS II.1, S. 174f.

⁶³ Benjamin GS II.2, S. 458.

⁶⁴ Benjamin GS II.1, S. 199.

⁶⁵ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 200ff.

⁶⁶ Benjamin GS II.1, S. 202.

Täter selbst tut.“⁶⁷ Eine alternative Begründung des Gebotes wäre also, statt in der Sicherung des bloßen Lebens, in der Wahrung der Menschlichkeit des Täters zu suchen. Diese Menschlichkeit besteht gerade nicht in der gottgleichen Macht, die über das bloße Leben des anderen verfügen kann. Erst dadurch, dass der Mensch von dieser Machtphantasie und der Reduktion des anderen auf ein bloßes Leben ablässt, ist er Mensch, Mensch weder als gottgleiches noch als bloßes Leben. Das hat Sigrid Weigel auf scharfsinnige Weise gesehen, wenn sie in ihrer Interpretation dieser Thematik schreibt: „Die Unantastbarkeit des Menschenlebens begründet sich für Benjamin so gerade nicht aus dem bloßen natürlichen Leben, sondern aus einer Teilhabe des Menschen an einem Leben, das mehr ist als das bloße, natürliche Leben.“⁶⁸ Damit ist die göttliche Gewalt, wenn schon nicht mehr über diese gesagt werden kann, klar mit dem Anspruch verbunden, den Menschen, im Gegensatz zum Mythos, nicht auf sein bloßes Leben zu reduzieren. Durch diese Unterscheidung von mythischer und göttlicher Gewalt können wir nun den wichtigsten Satz des Aufsatzes *Zur Kritik der Gewalt* als Forderung lesbar machen, der letztlich nur ein humanes Geschichtskonzept gerecht werden kann. Er lautet: „Der Mensch fällt eben um keinen Preis zusammen mit dem bloßen Leben des Menschen, so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften, ja nicht einmal mit der Einzigkeit seiner leiblichen Person.“⁶⁹ Die hier eröffnete Differenz zwischen dem Menschen und dem bloßen Leben des Menschen muss zum Maßstab unserer geschichtsphilosophischen Überlegungen werden: Der Mensch fällt weder mit dem bloßen Leben (der Natur in ihm), noch mit seinen Eigenschaften oder Zuständen zusammen, weil der Mensch das ist, was niemals auf eine seiner Repräsentationen reduziert werden kann. *Der Mensch ist nur Mensch in der Differenz von allen seinen positivierbaren Zuständen in der Zeit.* Worin die Differenz des Menschen von seinem bloßen Leben besteht, wird von Benjamin nicht näher angegeben. Er spricht nur von einem Verweis des Lebensbegriffes auf zwei getrennte Sphären⁷⁰, die Weigel in Anschluss daran als eine Ordnung des Natürlichen und eine Ordnung des Heiligen bestimmt⁷¹. Doch wie können wir diese wichtige Erkenntnis über die Doppelbedeutung des Lebensbegriffes geschichtsphilosophisch verstehen? Es kommt darauf an, die folgende These konsequent zu vertreten: *Das, was den Menschen von dem bloßen, natürlichen Leben in ihm unterscheidet, ist seine Zeitlichkeit, die sich jeder Repräsentation versperrt und ihren tiefsten Ausdruck in der Sterblichkeit hat, die letztlich nur in einer geschichtlich verstandenen Zeit bewahrt werden kann.* Diese Zeitlichkeit muss sich allerdings, wann immer sie in einem Bild fixiert wird, entziehen und den Menschen so in die mythische Zeit der Natur zurückfallen lassen. Die Forderung an ein Geschichtsverständnis, die sich hieraus ergibt, ist die Forderung, eine humane Zeit zu

⁶⁷ Benjamin GS II.1, S. 201.

⁶⁸ Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 105.

⁶⁹ Benjamin GS II.1, S. 201.

⁷⁰ Vgl. ebd.

⁷¹ Vgl. Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 10, sowie S. 105.

denken, in der der Mensch nicht wie im Mythos zum bloßen Leben herabsinkt. Denn dieses wird, seiner Zeitlichkeit entledigt, von der unmenschlichen Macht des Schicksals als der reinen, uneinholbaren, ununterbrochenen Vergangenheit getroffen. Geschichte im Gegensatz zum Mythos kann sich damit erst ergeben, wo die Zeitlichkeit des Menschen gewahrt, nicht aber in einem fixierten Bild positiviert wird.

Wir können an dieser Stelle die Kategorien der mythischen und der göttlichen Gewalt verabschieden.⁷² Sie dienten dazu, aus ihrer Differenz das Spannungsgefüge zwischen Mythos und Geschichte in Benjamins Texten zu öffnen. Damit wurden Mythos und Geschichte nicht nur in Bezug auf die Zeit, sondern in Bezug auf die Zeitlichkeit des Menschen in ein erstes Verhältnis gebracht. Der nächste Schritt ist es, Mythos und Geschichte nicht mehr wie zwei getrennte Sphären zu behandeln, sondern das Nachleben des Mythos in der Geschichte – und auch in einem christlichen Geschichtsverständnis – anhand des Buches *Ursprung des deutschen Trauerspiels* zu beschreiben.

1.4 Das Nachleben des Mythos in der Geschichte

Im letzten Kapitel konnten wir den engen Zusammenhang von Mythos und Schicksal aufweisen und zeigen, was die mythische Gewalt des Schicksals in Bezug auf das menschliche Leben bedeutet. Nun kommt es darauf an, das Fortwirken des Mythos in der Geschichte zu erfassen. Zu diesem Vorhaben wenden wir uns nun nicht mehr Benjamins Theorie des Rechts, sondern vor allem seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* zu. In diesem Buch werden die Begriffe Mythos und Geschichte nicht direkt, sondern, wie in vielen von Benjamins Texten, in Zusammenhang mit bestimmten Kunstformen ins Spiel gebracht. Ein wichtiges Anliegen von Benjamins Buch ist es, die Gattung des barocken Trauerspiels klar von der antiken Tragödie zu unterscheiden. Diesen beiden dramaturgischen Formen entsprechen die zwei geschichtsphilosophischen Kategorien Mythos und Geschichte:

⁷² Für eine weiter reichende Bestimmung der göttlichen Gewalt als es im Haupttext möglich ist, kann darauf verwiesen werden, dass der Schlüssel zum Verständnis derselben darin liegt, dass sie den Menschen, anders als der Mythos, nicht in seinem bloßen Leben fixiert. Wenn die mythische Gewalt darin besteht, die Sterblichkeit des Menschen zu radikalieren, indem diese zugleich entzeitlicht und im bloßen Leben naturalisiert wird, dann besteht das Göttliche der göttlichen Gewalt darin, das bloße Leben des Menschen frei zu geben, um seine Zeitlichkeit zu retten. In diesem Sinn muss auch der vernichtende und letale Charakter der göttlichen Gewalt, der jeden Leser des Aufsatzes zunächst erschauern lässt, gedeutet werden: „Insofern ist es zwar berechtigt, diese Gewalt auch vernichtend zu nennen; sie ist dies aber nur relativ, in Rücksicht auf Güter, Recht, Leben u. dgl., niemals absolut in Rücksicht auf die Seele des Lebendigen.“ Siehe: Benjamin GS II.1, S. 200. Der letale Charakter der göttlichen Gewalt hieße damit in Bezug auf die Niobe-Sage, dass Niobe *nicht* zum ewigen Markstein ihrer Schuld und Trauer wird, als welcher ihr der eigene Tod entzogen bleibt, sondern dass sie als Mensch in ihrer Zeitlichkeit sterben kann anstatt in die unmenschliche Ewigkeit der Natur gesogen zu werden.

Das geschichtliche Leben wie es jene Epoche [der Barock, D. K.] sich darstellt ist sein [des Trauerspiels, D. K.] Gehalt, sein wahrer Gegenstand. Es unterscheidet sich darin von der Tragödie. Denn deren Gegenstand ist nicht Geschichte, sondern Mythos, und die tragische Stellung wird den *dramatis personae* nicht durch den Stand – das absolute Königtum – sondern durch die vorgeschichtliche Epoche ihres Daseins – vergangenes Heroentum – angewiesen.⁷³

In der Bestimmung der Tragödie, die Benjamin an vielen Stellen zur Unterscheidung vom barocken Trauerspiel heranzieht, können die Kategorie des Mythos und sein Verhältnis zu Zeit und Geschichte weiter konkretisiert werden.

Es wurde bereits festgehalten, dass das Schicksal, welches den Menschen als bloßes Leben in den Zusammenhang der Natur zurücksinken lässt, im Zentrum des Mythos steht. Hinzu kommt nun die Einsicht, dass das Schicksal nicht einfach mit der Gewalt der Natur zusammenfällt: „Es [das Schicksal, D. K.] ist die elementare Naturgewalt im historischen Geschehen, das selber nicht durchaus Natur ist, weil noch der Schöpfungsstand die Gnadensonne widerstrahlt.“⁷⁴ Sieht man einmal davon ab, dass wir es hier bereits mit einer christlichen Auffassung von Geschichte im Barock zu tun haben, dann enthält dieser Satz die wichtige Einsicht, dass es das mythische Schicksal nie in Reinform gibt, sondern immer nur in der Geschichte, in die es von außerhalb hinein ragt. Genauso wie das Schicksal nicht den Menschen, sondern die Natur *im Menschen* betrifft, so wirkt es nicht als Natur, sondern als Naturgewalt *in der Geschichte*.⁷⁵

Darüber hinaus ist das Schicksal mit einem ganz bestimmten Verständnis dessen, was Benjamin „Schuldzusammenhang“ nennt, verbunden. So heißt es in *Schicksal und Charakter* prägnant: „Schicksal ist der Schuldzusammenhang des Lebendigen.“⁷⁶ Dieser Schuldzusammenhang bedeutet keinesfalls, dass der Mensch aus freier Handlung irgendetwas falsch gemacht oder einen Fehltritt begangen hätte und deshalb verschuldet ist. Es bedeutet ganz im Gegenteil, dass unter dem mythischen Schicksal das bloße, endliche Dasein des Menschen die Manifestation seiner Schuld ist. Im Mythos ist der Mensch paradoxer- und ungerechterweise an etwas schuld, wofür er nichts kann.⁷⁷ Das liegt daran, dass das Schicksal, mit dem diese Schuld unmittelbar über ihn hereinbricht, den Menschen sogar jedes Anspruches auf etwas, das über sein faktisches, natürliches Dasein hinausgeht, beraubt.⁷⁸ Der Mensch ist durch das Schicksal vollkommen auf sein bloßes Leben zurückgeworfen. Da sein bloßes, natürliches Dasein voll auf ihn

⁷³ Benjamin GS I.1, S. 242 f.

⁷⁴ Benjamin GS I.1, S. 308.

⁷⁵ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 176.

⁷⁶ Benjamin GS II.1, S. 175.

⁷⁷ Der Grund dafür ist auch, dass diese Schuld sich nicht wie in unserem gewohnten Schuldverständnis auf das praktische Verhalten bezieht, sondern auf das Sein, das endliche Dasein: Der Mensch im Mythos ist nicht Schuld dadurch, dass er etwas getan hat, sondern dadurch und darin, dass er ist.

⁷⁸ Wäre der Mensch im Mythos nicht selbst an seinem Schicksal schuld, so würde er sein bloßes Dasein zumindest durch den unabgebotenen Anspruch auf Gerechtigkeit hin übersteigen. Das ist erst im Bereich der Geschichte denkbar.

zurückfällt, trägt er nicht nur selbst die Schuld an diesem Schicksal, sondern ist mit der natürlichen Manifestation dieser Schuld identisch. In Bezug auf den Niobe-Mythos wurde oben schon erkannt, dass diese Schuld sich zunächst im Tod der Sterblichen (gegenüber den unsterblichen Göttern) ausdrückt. Die Gewalt des Schicksals drückt sich am klarsten im Tod des Menschen aus, über den er in keiner Weise hinausweist und zu dem er sich daher nicht mehr frei verhalten kann. In diesem Sinn ist auch folgender Satz aus dem Trauerspiel-Buch zu verstehen: „Schicksal rollt dem Tode zu. Er ist nicht Strafe sondern Sühne, ein Ausdruck der Verfallenheit des verschuldeten Lebens an das Gesetz des Natürlichen.“⁷⁹ Es ist das natürliche Schicksal des Lebendigen, sterblich zu sein. Dadurch ist es ganz unter das Gesetz des zyklischen Kreislaufs der Natur, des Kreislaufs von Leben und Tod, zurückgebannt. Die Zeitform dieses Lebens ist daher die ununterbrochene Vergangenheit, die sich ewig wiederholt.

Zusätzlich zu diesen Charakteristiken des Schicksalsbegriffes, die wir hier nochmals wiederholt haben, zeigt sich in *Ursprung des deutschen Trauerspiels* nun der eigene Zeitcharakter des Schicksals deutlicher als bisher. Dafür können wir an unsere erste Bestimmung der Zeit des Mythos als Zeit der Natur, die sich in dem räumlichen Bild des Kreises veranschaulichen lässt, anschließen. So ist das Schicksal für Benjamin Ausdruck dieser sich ewig wiederholenden Zeit: „Da nun das Schicksal, die wahre Ordnung der ewigen Wiederkunft, nur uneigentlich, nämlich parasitär, zeitlich zu nennen ist, suchen seine Manifestationen den Zeit-Raum auf.“⁸⁰ Interessant ist in diesem Zitat zunächst die Aussage, dass die Ordnung des Schicksals nur uneigentlich zeitlich sei. Sie ist uneigentlich zeitlich, weil sie sich als ewige Wiederkehr des immer Gleichen wie eine völlig unveränderliche, in Stein gemeißelte Vergangenheit darstellt. Dass sie außerdem parasitär ist, wird bereits verständlich durch den obigen Hinweis darauf, dass es den Mythos nie in Reinform, sondern immer nur in der Geschichte gibt. Das Schicksal speist sich wie ein Parasit an der Zeitlichkeit des Menschen – der, wie wir bereits wissen, nie mit dem bloßen Leben in ihm identisch ist –, um diese bis zu ihrem Nullpunkt in den Naturzusammenhang zurück zu bannen. Des Weiteren heißt es an einer Stelle in *Schicksal und Charakter*, die Benjamin im Trauerspiel-Buch selbst zitiert:

Sie [die Zeit des Schicksals, D. K.] ist eine unselbständige Zeit, die auf die Zeit eines höhern, weniger naturhaften Lebens parasitär angewiesen ist. Sie hat keine Gegenwart, denn schicksalshafte Augenblicke gibt es nur in schlechten Romanen, und auch Vergangenheit und Zukunft kennt sie nur in eigentümlichen Abwandlungen.⁸¹

Während wir auf die eigentümliche Abwandlung der Zukunft in dieser mythischen Zeitordnung noch zu sprechen kommen werden, ist besonders der Hinweis, dass diese Zeitordnung keine

⁷⁹ Benjamin GS I.1, S. 310.

⁸⁰ Benjamin GS I.1, S. 313 f.

⁸¹ Benjamin GS II.1, S. 176.

Gegenwart kennt, hervorzuheben. Niemals von einer Gegenwart unterbrochen, ist der ewige Leerlauf der Vergangenheit auch nur eine eigentümliche Abwandlung der Vergangenheit, die als solche erst im Bereich der Geschichte begegnen kann.

Weiterführend ist aber besonders die These aus dem obigen Zitat des Trauerspiel-Buches erhellend, dass die uneigentlich zeitliche Ordnung des Schicksals Manifestationen des Zeit-Raums aufsucht. Zwar wurde schon eingangs darauf aufmerksam gemacht, dass Zeit unserer anschaulichen Vorstellung immer nur durch räumliche Bilder zugänglich ist, doch die Weise, in der der Mythos nun sein Fortwirken in der Geschichte entfaltet, ermöglicht nun, diese Verräumlichung spezifischer zu erfassen. Denn der Zeit-Raum, der hier in den Blick rückt, lässt die Anschauung der Zeit nun als *Schauplatz* der Geschichte fassbar werden. Dieser Gedanke führt außerdem direkt in die transformierte Gestalt des Mythos in der christlichen Geschichtsauffassung hinein. Wie sich zeigt, hat Benjamin nicht nur das Fortleben antiker Göttergestalten in den christlichen Allegorien beschrieben,⁸² sondern auch die uneigentliche Zeitlichkeit des Schicksals in der christlichen Geschichtsauffassung. Dieser Sachverhalt wird gerade dort sichtbar, wo Natur und Geschichte nicht als bezugsloser Gegensatz auftreten, sondern in einer ganz bestimmten Verbindung, die Benjamin in einer Passage des Trauerspiel-Buches über das barocke Schäferspiel vorführt:

Denn nicht die Antithese von Geschichte und Natur, sondern restlose Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstande hat in der Weltflucht des Barock das letzte Wort. Dem trostlosen Laufe der Weltchronik tritt nicht Ewigkeit sondern die Restauration paradiesischer Zeitlosigkeit entgegen. Die Geschichte wandert in den Schauplatz hinein. Und gerade Schäferspiele streuen die Geschichte wie Samen in den Mutterboden aus.⁸³

An diesen Zeilen tritt dem modernen Leser zuerst der Ausdruck „Säkularisierung des Historischen“ verblüffend gegenüber. Ist das Historische denn nicht säkular? Gibt es einen sakralen Kern im Historischen selbst? Und noch verblüffender scheint die Aussage, dass das Historische gerade im Schöpfungsstand, der doch beim ersten Hören viel eher sakrale Konnotationen auslöst, säkularisiert wird. Diese Säkularisierung will sagen, dass es in dem Hineinwandern der Geschichte in den Schauplatz zu einer Remythisierung der Geschichte kommt, sodass der uneigentliche Zeitcharakter des Schicksals nun in der Form der paradiesischen Zeitlosigkeit auftritt. Was

⁸² Eine besonders wichtige Stelle hierzu findet sich im Trauerspiel-Buch: „Abgestorbenheit der Gestalten und Abgezogenheit der Begriffe sind also für die allegorische Verwandlung des Pantheons in eine Welt magischer Begriffskreaturen die Voraussetzung. Auf ihr beruht die Vorstellung des Amor ‚als Dämon der Unkeuschheit mit Fledermausflügeln und Krallen bei Giotto‘, beruht das Fortleben der Fabelwesen, wie Faun, Zentaur, Sirene und Harpyie als allegorischer Figuren im Kreis der christlichen Hölle.“ Siehe: Benjamin GS I.1, S. 399 f. Auf diese Stelle bezieht sich außerdem Agambens These, dass sich Benjamins Auffassung des *Angelus Novus* stark auf das dämonische Wesen des Eros, wie es bei Giotto auftaucht, bezieht. Vgl. hierzu: Agamben, Giorgio: „Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins“, in: *Die Macht des Denkens*. Gesammelte Essays, Übersetzer: Giacomazzi, Giorgio, S. Fischer, Frankfurt am Main 2013, S. 268-271, hier: 242 f. Der Aufsatzband wird im Folgenden zitiert als: Agamben, *Die Macht des Denkens*, Seite.

⁸³ Benjamin GS I.1, S. 270 f.

Benjamin über die Manifestation des mythischen Schicksals im Zeit-Raum sagte, taucht hier im Ort des Paradieses wieder auf, in dem die Geschichte und mit ihr die Zeit in die Verräumlichung des Schauplatzes eingegangen sind. In diesem Sinne hat Weigel völlig recht, wenn sie diese Remythisierung der Geschichte in der Figur einer „theologischen Topologie“⁸⁴ (die sich bei Benjamin sowohl in Gestalt der Hölle als auch des Paradieses eröffnet) fasst und darüber hinaus auf das topologische Denken in Benjamins Säkularisierungstheorie allgemein aufmerksam macht: „Benjamins Auseinandersetzung mit der Säkularisierung folgt einem topographischen Denken, in dem geschichtliche Konstellationen als Denkbild und als Schauplatz erscheinen, in den die Geschichte hineingewandert ist.“⁸⁵ Die hier angesprochene Verbindung von Schauplatz und Denkbild – das Bild ist bekanntlich einer der wichtigsten Motive in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen – muss nicht nur in Bezug auf Benjamins Säkularisierungsverständnis, sondern unbedingt auch für seine Geschichtsphilosophie hervorgehoben werden. Das Bild und der Topos stellen einen wichtigen Konnex zwischen mythischer Zeitlosigkeit und Geschichte her, der an späterer Stelle noch genauer zu erörtern sein wird. Schließlich umfasst das sprachliche Bild, dass die Geschichte wie ein Samen in den Mutterboden gestreut werde, eine beinahe wörtliche Veranschaulichung des Zurücksinkens der Zeit in die Natur, in den ewigen Zyklus des Wachsens und Welkens, wie dies auch in der bisherigen Betrachtung für den Mythos bestimmend war.

Dieses Eingehen der Geschichte in den natürlichen Schauplatz führt Benjamin in seinen kunstphilosophischen Überlegungen des Trauerspielbuches in der Dichotomie von Allegorie und Symbol fort, wobei die Allegorie⁸⁶ die Seite der in den natürlichen Schauplatz gewanderten Geschichte ausmacht. Für unsere Fragen ist diesbezüglich vor allem wichtig, dass Benjamin (an die Gedanken Friedrich Creuzers anschließend) den Unterschied von Symbol und Allegorie auch in einem unterschiedlichen *Zeit*-Charakter fasst und damit entscheidende Motive seiner späteren Geschichtsphilosophie vorwegnimmt: Während das Symbol plötzlich und blitzartig auftritt, entspricht der Allegorie vielmehr ein statisches, topologisches Erscheinungsbild:

Unter der entscheidenden Kategorie der Zeit, welche in dieses Gebiet der Semiotik getragen zu haben die große romantische Einsicht dieser Denker [die Rede ist von Görres und Creuzer, D. K.] war, läßt das Verhältnis von Symbol und Allegorie eindringlich und formelhaft sich festlegen. Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrter Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die

⁸⁴ Vgl. Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 32.

⁸⁵ Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 50.

⁸⁶ In der Allegorie bedeutet die Bedeutung dessen, was dargestellt wird, immer den Abstand des Darstellenden von dieser Bedeutung mit. Das Darstellende hat damit von vornherein immer die Bedeutung des Unabgeschlossenen, Fragmentarischen und Unerlösten.

Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe aus.⁸⁷

Der Zeit-Charakter des Symbols ist ein flüchtiger, plötzlicher, der hier mit dem Begriff Erlösung verbunden ist. Um diese Erlösung im Symbol geht es Benjamin im Trauerspiel-Buch nicht. Vielmehr steht die Allegorie im Mittelpunkt. Der Zeit-Charakter der Allegorie ist dadurch bestimmt, dass die geschichtliche Zeit in ihr ganz in den topologisch gedachten Schauplatz (die erstarrte Urlandschaft) eingegangen ist, der – und das ist das neue Moment der Allegorie – nun als *facies hippocratica*, als Antlitz des Sterbenden, erscheint. Das schon im Schicksal begegnende Unzeitige (bzw. nur parasitär Zeitliche) ist hier in der Allegorie neu entworfen, weil die Geschichte nicht nur ganz in den Zyklus der Natur, sondern in die unerlöste, verfallene Natur eingegangen ist, was für Benjamin das allegorische Motiv des Totenkopfes am genauesten auch in Bezug auf die Geschichtlichkeit des einzelnen Menschen ausdrückt. Diese allegorische Zeitlichkeit entspricht einem zutiefst melancholischen Blick auf die Geschichte, wie er oft in einer existentialistisch-pessimistischen Haltung zur Schau getragen wird. Es ist dieser Blick, für den die Geschichte als sinnloses, tödliches Trümmerfeld erscheint. Allerdings ist es für die vorliegende Arbeit am wichtigsten, dass es sich bei dieser Remythisierung der Geschichte bereits um einen transformierten, aber auch radikalisierten Mythos handelt: Im Gegensatz zum antiken Mythos mit seiner allbelebten Natur, in der sogar das Anorganische belebt erscheint, ist die Geschichte hier in eine von Tod und Verfall gezeichnete Natur gesunken. Es handelt sich um einen radikal mortalisierten Mythos. Dieser ist möglich, weil seine uneigentliche Zeitlichkeit hier nicht mehr als ewiger Kreislauf des Lebens auftritt, sondern als versteinerte Vergänglichkeit, für die Benjamin die Ruine als paradigmatische Allegorie nennt: „Mit ihr [der Ruine, D. K.] hat sinnlich die Geschichte in den Schauplatz sich verzogen. Und zwar prägt, so gestaltet, die Geschichte nicht als Prozeß eines ewigen Lebens, vielmehr als Vorgang unaufhaltsamen Verfalls sich aus.“⁸⁸ Für diese Geschichtsauffassung ist nicht der ewige Kreislauf des Lebens, sondern der ebenso ewige, ununterbrochene Vorgang des Verfalls das sich in alle Ewigkeit wiederholende Gesicht der Geschichte, das wie die *facies hippocratica* im Moment des Todes erstarrt erscheint. Für diesen Blick ist die Geschichte deshalb der paradoxe Ausdruck eines Vergehens, das nie vergeht.⁸⁹

Verfolgen wir dieses Fortleben des Mythos in einer christlichen Geschichtsauffassung weiter, dann ergibt sich auch bezüglich des Gedankens der schicksalshaften Schuld eine interessante Verschiebung. Wenn Benjamin das weiter oben erläuterte Schuldverständnis im Trauerspiel-Buch

⁸⁷ Benjamin GS I.1, S. 343.

⁸⁸ Benjamin GS I.1, S. 353.

⁸⁹ Dieser Ausdruck eines Vergehens, das selbst nicht vergeht, könnte in Anschluss an Hegels Bestimmung des (schlechten) Endlichen in der *Wissenschaft der Logik* gewählt werden. Siehe: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 5), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2012, S. 140 f.

als Kern des mythischen Schicksals beschreibt, dann gibt er in einer Einfügung die Erbsünde als das christliche Pendant dazu an.⁹⁰ Worin besteht diese Parallele? Die mythische Schuld, die ihren Träger schicksalhaft trifft, war nicht das Resultat irgendeines Fehlers im freien Verhalten des Menschen, sondern traf ihn wie die unhintergehbare Macht einer reinen Vergangenheit, der gegenüber es kein freies Verhalten geben kann. Wo der Mensch mit dem Schicksal konfrontiert wird, ist er *schon* immer schuldig, ohne diesem „schon“ jemals zuvor kommen zu können. Wenn die Erbsünde als Mythos in eine paradiesische Zeitlosigkeit verlegt wird, dann übernimmt sie die Rolle der unhintergehbaren Vergangenheit, die mit der gleichen Gewalt dem Menschen aufliegt wie der Tantaliden-Fluch im griechischen Mythos. In diesem war das bloße, endliche Leben des Menschen die Manifestation der Schuld. Dieser Umstand spiegelt sich in Bezug auf die Erbsünde in einem Gedanken wieder, den Benjamin in seinem Kafka-Essay ausführt: Der Träger der Erbsünde ist – so heißt es in einer Überlegung zum Vater-Sohn-Verhältnis bei Kafka – nicht etwa der Vater, sondern der Sohn, weil er in seinem Dasein die Manifestation dieser Erbsünde ist.⁹¹ Wiederum taucht hier das eigentümliche Schuldverständnis auf, das auf eine paradoxe Schuld verweist, für die der Mensch nichts kann und die in seinem bloßen Leben seine Manifestation hat. Allerdings erhält der Schuldzusammenhang des Lebendigen auch hier wieder eine neue Facette, weil er sich nicht mehr in einem unendlichen Kreislauf aus Leben und Tod abspielt, sondern wie Weigel schreibt: „Ohne Wissen um ihre christliche Herkunft [denn im Kafka-Essay spielt das Vergessen dieser Herkunft eine wichtige Rolle, D. K.] erscheint die ‚Erbsünde‘ als Schuldzusammenhang des Lebens und setzt einen ‚immerwährende[n] Prozeß‘ in Gang.“⁹² Der Schuldzusammenhang des Lebendigen ist hier in einen Mythos überführt, der wie auf eine gerade, unendliche Linie ausgerollt erscheint. Geschichte wird somit zu einem endlosen Erbvorgang, in dem der Mensch allerdings immer einer unhintergehbaren Vergangenheit, der gegenüber er sich nicht frei verhalten kann, ausgesetzt bleibt. Geschichte ist in dieser Sicht einerseits auf einen unendlichen Prozess im Sinne des endlosen Progresses, andererseits auch auf einen endlosen Prozess im Sinne einer nie endenden Verurteilung des Geschehens reduziert. In dieser Perspektive gibt es keinen Blick auf Geschichte, der nicht in allem Schuldhaftes vorfinden würde.

Der Mensch ist auf diesem Standpunkt in einer (unzeitigen) Natur-Geschichte gefangen, in der er wie im Mythos auf sein bloßes Leben reduziert wird, mit dem wichtigen Unterschied, dass dieses Leben nicht mehr einfach sterblich, sondern in seiner Todverfallenheit und Vergänglichkeit festgehalten ist. Die Sterblichkeit des Menschen ist in diesem Geschichtsbild, ähnlich wie bereits bei der versteinerten Niobe, einer Art Sterblichkeit in Permanenz ausgesetzt, der ihr eigenes

⁹⁰ Benjamin GS I.1, S. 308.

⁹¹ Vgl. Benjamin GS II.2, S. 412.

⁹² Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 196. Das Wort „Prozess“ hat in diesem Kontext die doppelte Bedeutung von Gerichtsverhandlung und Ablauf.

Vergehen entzogen bleibt. Diese Geschichtsauffassung ist zwar insofern über den Mythos hinaus, als es eine lineare Entwicklung gibt, aber das Neue bleibt darin nur die ununterbrochene Wiederholung des Immer-Gleichen.

1.5 Der Mythos des Fortschritts

Im folgenden Kapitel muss der Kontext für die Überwindung des Mythos in Benjamins später Geschichtsphilosophie abgesteckt werden. Wenn von Walter Benjamins Geschichtsphilosophie die Rede ist, dann liegt die Aufmerksamkeit meist auf den Thesen *Über den Begriff der Geschichte*, oder zumindest auf den Thesen, die 1950 in die zuerst veröffentlichte Fassung aufgenommen wurden.⁹³ Allerdings sind diese Thesen, ähnlich wie die meisten anderen Arbeiten Benjamins aus den 1930er Jahren, ein Ausläufer eines großen, unvollendeten Buch-Projektes, an dem Benjamin während des gesamten letzten Jahrzehnt seines Lebens arbeitete. Was von diesem Buch-Projekt heute erhalten ist, ist eine kaum überschaubare Menge an kurzen Notizen und extrahierten Zitaten, die unter dem Titel *Passagen-Werk*⁹⁴ bekannt sind, weil Benjamin die Pariser Passagen des 19. Jahrhunderts zum Ausgangspunkt seiner Reflexionen machte. Die geschichtsphilosophischen Thesen, die als einer von Benjamins letzten Texten gelten, stehen zur Passagenarbeit in einem ähnlichen Verhältnis wie die *Erkenntniskritische Vorrede* zum Trauerspiel-Buch, in das diese einleitet.⁹⁵ Die Thesen über den Begriff der Geschichte müssen daher in Zusammenhang mit der Passagenarbeit gelesen werden. Nur so kann Benjamins Geschichtsverständnis in diesen Thesen als Antwort auf die seit langem verfolgte Frage nach dem Durchbrechen des Mythos verständlich werden.

An einer Stelle der Passagenarbeit behauptet Benjamin, in dieser Arbeit gehe es „[...] um Auflösung der ‚Mythologie‘ in den Geschichtsraum. Das freilich kann nur geschehen durch die Erweckung eines noch nicht bewußten Wissens vom Gewesenen [sic!].“⁹⁶ In diesem Zitat schreibt Benjamin das Wort „Mythologie“ in Anführungszeichen, was uns auf eine Schwierigkeit verweist: Im Passagenwerk entwickelt Benjamin ein Verständnis des Mythos, der in Auseinandersetzung mit vielen Gesprächspartnern ebenso viele verschiedene Facetten kennt, die jedoch in diesem fragmentarisch gebliebenen Werk kaum einmal gebündelt werden. Die Positionen, mit denen

⁹³ Vergleiche dazu: Die Anmerkungen der Herausgeber in: Benjamin GS I.3, S. 1223-1229. Und siehe: Benjamin GS I.2, S. 691-704.

⁹⁴ Benjamin GS V.1-V. 2. Irving Wohlfarth gibt eine hilfreiche Einteilung dieses umfassenden Werkes in mehrere Schaffensperioden: Siehe: Wohlfarth, Irving: „Die Passagenarbeit“, in: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Lindner, Burkhardt (Hg), J. B. Metzler, Stuttgart/ Weimar 2011, S. 251-274.

⁹⁵ Vergleiche dazu den Brief von Benjamin an Scholem aus dem Mai 1935, zitiert aus: Benjamin GS I.3, S. 1224. Vergleiche außerdem die Erkenntniskritische Vorrede zum Trauerspiel-Buch: Benjamin GS I.1, S. 207-238.

⁹⁶ Benjamin GS V.1, S. 571f.

Benjamin sich befasst, reichen von Louis Aragon und dem Surrealismus über Baudelaire, Marx, Nietzsche, Blanqui, bis zu Jung und der Psychoanalyse. Um sich in dieser Vielzahl von Bezügen nicht wie in einem Labyrinth zu verirren, ist es ratsam, die Passagenarbeit, die tatsächlich in vielem einer textuellen Topographie der Stadt Paris gleicht, zunächst mit schnellem Schritt durch einige Abkürzungen zu durchqueren und dafür den Ariadnefaden der bisherigen Mythos-Bestimmungen nicht zu verlieren.

Der Begriff des Mythos in Benjamins Passagenarbeit betrifft keinen antiken Mythos mehr, sondern vielmehr einen Mythos der Moderne. Paris als der Schauplatz der französischen Revolution wird zum vorrangigen Topos eines Mythos des Fortschritts im Gefolge der Aufklärung. Dabei wird der Traum immer stärker zum zentralen Motiv, um die eigene Zeitform dieses Fortschrittsmythos zu begreifen. Zum einen ist der Traum in Benjamins durchaus psychoanalytischem Verständnis die Manifestation einer verdrängten, aufgestauten Vergangenheit, die nie einem Bewusstsein gegenwärtig war. Zum anderen stellt der Traum durch das für Benjamin zentrale Michelet-Zitat „Chaque époque rêve la suivante“ (Jede Epoche träumt die Folgende) zugleich eine Beziehung auf Zukunft dar. Im Traum zeigt sich damit eine Form der Vermischung der Zeitdimensionen von Vergangenheit und Zukunft innerhalb dieses modernen Mythos:

In dem Traum, in dem jeder Epoche die ihr folgende in Bildern vor Augen tritt, erscheint die letztere vermählt mit Elementen der Urgeschichte, das heißt einer klassenlosen Gesellschaft. Deren Erfahrungen, welche im Unbewußten des Kollektivs ihr Depot haben, erzeugen in Durchdringung mit dem Neuen die Utopie, die in tausend Konfigurationen des Lebens, von den dauernden Bauten bis zu den flüchtigen Moden, ihre Spur hinterlassen hat.⁹⁷

Im Kontext des Fortschrittsdenkens des 19. Jahrhunderts tritt uns hier erstmals die zeitliche Dimension der Zukunft gegenüber. War der Mythos noch als reine Vergangenheit bestimmt, so gibt es hier im Unterschied zu diesem die Traum- und Wunschbilder des Neuen. Allerdings steht diese Dimension der Zukunft ständig unter der Gefahr, in den Mythos zurückzufallen, insofern sie, als Utopie gefasst, mit einer längst-vergangenen Urgeschichte zusammenfällt. So wäre die Utopie selbst wiederum nur die mythische Wiederholung des Uralten. Mit dem Begriff der Urgeschichte führt Benjamin den Gedanken der „erstarrten Urlandschaft“ der Geschichte aus der barocken Allegorie weiter. Diese Form der in den Schauplatz eingegangenen Geschichte hatte einen unzeitigen, vielmehr räumlich-topologischen Charakter, der sich beispielsweise im Mythos paradiesischer Zeitlosigkeit ausdrückte. Die Traumbilder einer urgeschichtlichen, klassenlosen Gesellschaft, wie sie hier für die marxistische Geschichtsauffassung angesprochen werden, lassen die Zukunft somit in eine zeitlose, mythische Vergangenheit zurückfallen. In diesen Traumbildern

⁹⁷ Benjamin GS V.1, S. 47.

bedient sich darum die mythische Vergangenheit vielmehr eines Phantasmas der Zukunft auf parasitäre Weise, um sich selbst zu reproduzieren. Aus diesem Grund kennt das Fortschrittsdenken eigentlich keine Zukunft, sondern nur einen Mythos der Zukunft, dem allerdings die Offenheit des Neuen völlig fehlt. Die Fortschrittsutopie eines paradiesischen Endzustandes, in diesem unzeitigen Sinn verstanden, hat (wie Kant wusste) eine zutiefst unmenschliche und vernichtende Seite, weil ihre Verwirklichung den Menschen seiner Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit berauben würde. Allerdings muss auch festgehalten werden, dass eine Verwirklichung dieser unzeitigen Fortschrittsutopie in der Geschichte gar nicht möglich ist. Denn so wie der antike Mythos den Menschen durch das Schicksal der Schuld mit einer uneinholbaren Vergangenheit, die niemals gegenwärtig war, konfrontierte, so konfrontiert der Fortschrittsmythos mit einer uneinholbaren Zukunft, die niemals gegenwärtig sein wird. Das Schicksal, das laut Benjamin keine Gegenwart und nur eigentümliche Abwandlungen von Vergangenheit und Zukunft kennt, wirft den Menschen hier in einen unendlichen Progress, weil das zeitlose Ideal in der Zeit prinzipiell nicht erreicht werden kann. Den Gründen hierfür und der Zeitvorstellung, die diesem Progress zugrunde liegt, wird gleich nachzuforschen sein. Zuvor gilt es allerdings nochmals festzuhalten, weshalb das Fortschrittsdenken und der Mythos für Benjamin übereinkommen. Obwohl das Fortschrittsdenken scheinbar auf das Neue ausgerichtet ist und daher geradezu als Antithese zur mythischen Wiederkehr des Alten aufgefasst werden könnte, kommt er für den von Benjamin entworfenen „dialektischen Begriff der historischen Zeit“ mit dem Mythos überein,⁹⁸ weil das Neue in der Form der Fortschrittsutopie nur wie die Spiegelung jener mythischen Vergangenheit auf die andere Seite des Zeitstrahls ist.

Der Grund dafür, dass eine Annäherung an jene mythische Utopie des Fortschritts immer vergeblich bleiben muss, ist nicht nur, dass unendliche, überhöhte Ideale eben nur eine unendliche Annäherung zulassen, sondern primär eine bestimmte Zeitvorstellung, die mit diesem aufgeklärten Fortschrittsdenken verwandt ist. Diese Zeitvorstellung ergibt sich aus einer Rationalisierung und Verwissenschaftlichung der Zeit, die, wie Benjamin bemerkt, Ähnlichkeit zu Überlegungen aufweist, die er bereits im Trauerspiel-Buch untersucht hatte. So notiert er in der Passagenarbeit: „Der Frage nachgehen, ob ein Zusammenhang zwischen der Säkularisation der Zeit im Raume und der allegorischen Anschauung besteht. Die erstere ist jedenfalls, wie an der letzten Schrift von Blanqui klar wird, im ‚naturwissenschaftlichen Weltbild‘ der zweiten Jahrhunderthälfte versteckt.“⁹⁹ Während im Trauerspiel-Buch noch die Rede war von der „Säkularisierung des Historischen im Schöpfungsstand“, taucht hier nun die „Säkularisation der Zeit im Raume“ auf. Darüber hinaus wird die allegorische Anschauung der erstarrten Urlandschaft der Geschichte, der Geschichte als *facies hippocratica*, in Verbindung gebracht mit der naturwissenschaftlichen Verräumlichung der Zeit im

⁹⁸ Vgl. Benjamin GS V.1, S. 178.

⁹⁹ Benjamin GS V.1, S. 590.

19. Jahrhundert. Als ein Symptom dieser naturwissenschaftlichen Anschauung der Zeit wird Blanquis Schrift *L'éternité par les astres* (1872)¹⁰⁰ genannt, ein phantastisch-kosmologischer Entwurf, in dem der Mensch in ein endloses, sich in alle Ewigkeit wiederholendes Universum geworfen erscheint. Eine Stelle dieses Werkes, die Benjamin in seinen Aufzeichnungen zitiert hat, lautet: „Même monotonie, même immobilisme dans les astres étrangers. L'univers se répète sans fin et piaffe sur place. L'éternité joue imperturbablement dans l'infini les mêmes représentations.“¹⁰¹ Dass in diesen Sätzen die ewige Wiederkehr des Mythos anklingt, ist offensichtlich. Doch interessanter ist, dass die Zeit hier ins Astronomische *ausgedehnt* und umfassend repräsentierbar geworden ist. Dieser naturwissenschaftlichen Weltanschauung entspricht der Glaube an eine Zeit, die vollständig repräsentiert werden kann, ein Glaube, der uns heute in der Meinung begegnet, die Zeit könne auf die räumliche Linie des Zeitstrahls im Koordinatensystem reduziert werden. Die Zeit wird in dieser räumlichen Anschauung zu einer völlig berechenbaren Chronologie, d. h. auf eine bloße Ordnung des Nacheinander reduziert. Die Zeit kennt in dieser Anschauung nichts Geheimes und Arkanes mehr, sondern ist umfassend repräsentierbar und berechenbar geworden.

Es ist diese rationalisierte Zeitauffassung, die den Fortschrittsmythen im Gefolge der Aufklärung zugrunde liegt, die aber auch ihre Leere und Gefährlichkeit erst sichtbar machen. Denn die naturwissenschaftliche Berechenbarkeit der Zeit veranlasst den Glauben, es gäbe ein Gesetz der Geschichte, wie es Naturgesetze gibt, den Glauben, die Geschichte müsse notwendig nach einem Gesetz des Fortschritts ablaufen. In der These XIII aus *Über den Begriff der Geschichte* führt Benjamin diese Vorstellung eines notwendigen, unaufhaltbaren Fortschritts der Menschheitsgeschichte (egal ob diese eine gerade, spiralförmige oder sonst wie verräumlichte Anschauung der Zeit durchläuft) auf die Vorstellung einer leeren und homogenen Zeit zurück: „Die Vorstellung eines Fortschritts des Menschengeschlechts in der Geschichte ist von der Vorstellung ihres eine homogene und leere Zeit durchlaufenden Fortgangs nicht abzulösen.“¹⁰² Was ist diese leere und homogene Zeit? In ihr können wir nun die triste Kehrseite des Fortschrittsoptimismus erkennen. Sie ist leer, weil sie als bloße chronologische Ordnung des Nacheinanders nur mehr die leere Form ist, in der die Ereignisse ablaufen. Dieser Vorstellung gleicht die Zeit einem leeren Behälter, in den die Ereignisse der Geschichte, als ob sie Dinge wären, hineinfallen. Diese Zeit ist

¹⁰⁰ Benjamin zitiert an vielen Stellen der *Passagenarbeit* die Ausgabe: Blanqui, Louis-August: *L'éternité par les astres Hypothèse astronomique*, Paris 1872. Dort wird auch die Phantasie entsponnen, dass die lebenden Menschen Ebenbilder haben, die auf anderen, weit entfernten Sternen mit den Verstorbenen zusammenleben. So heißt es in einem Satz, den Benjamin zitiert: „Au fond, elle est mélancolique cette éternité de l'homme par les astres, et plus triste encore cette séquestration des mondes-frères par l'inexorable barrière de l'espace.“ („Im Grunde ist sie melancholisch diese Ewigkeit des Menschen bei den Sternen, und trauriger noch die Beraubung der Bruder-Welten durch die unerbittliche Barriere des Raumes.“), [Übersetzung von mir D. K.] Siehe: Benjamin GS V.1, S. 172.

¹⁰¹ Zitiert aus Benjamin GS V.1, S. 172. Deutsch: „Dieselbe Monotonie, dieselbe Unbeweglichkeit in den fremden Sternen. Das Universum wiederholt sich ohne Ende und (ohne) Ungeduld auf der Stelle. Die Ewigkeit spielt unerschütterlich in Unendlichkeit dieselben Repräsentationen.“ [Übersetzung von mir D. K.]

¹⁰² Benjamin GS I.2, S. 701.

deshalb homogen, weil sie als leere Form von jedem bestimmten Inhalt unterschieden ist und sich in ihrer Leere somit immer gleich bleibt. Darin steckt die Voraussetzung für eine vollständig quantifizierte Zeit, die als eine Zahlenreihe erscheint und jeden qualitativen Unterschied verloren hat. Indem diese bloße *Zeit-Form* über jeden bestimmten Inhalt hinausgeht, muss die Zeit grundsätzlich als unendlich gedacht werden. In dieser grenzenlosen Zeit ist die Aufgabe des Fortschritts der Menschheit unter der Schirmherrschaft einer „unendlichen Perfektibilität“¹⁰³ (Vervollkommnungsfähigkeit) des Menschen unabschließbar und vergeblich. Der Mensch des Fortschrittsglaubens kann sich für den glücklichsten Menschen halten, weil er sein Leben lang nichts anderes tut, als sich dem utopischen Ideal zu nähern, doch er kann sich genauso gut für den unglücklichsten Menschen halten, weil er von diesem Ideal immer unendlich weit entfernt bleibt und in dieser Hinsicht gar keinen Fortschritt macht. Sein Glück entpuppt sich als Illusion, genau wie sich das utopische Traumbild des Fortschrittsmythos als Trugbild erweist, dessen Kehrseite die absolute Leere ist: Denn tatsächlich ist das einzige, worauf die leere und homogene Zeit zuläuft, die ewige Wiederholung der eigenen Leere. Die mythische Wiederkehr ist hier in die ewige Wiederkehr dieser leeren und homogenen Zeit verwandelt. Der mythische Kreislauf der Natur ist zwar durch eine lineare Zeitform durchbrochen. Doch das Potential einer geschichtlichen Offenheit, das in diesem Bruch bereits angelegt ist, wird für den Preis der Berechenbarkeit eingetauscht gegen: Leere.

Das utopische Traumbild des Fortschritts ist innen absolut leer. Sein Mythos ist der Mythos einer vollkommen langweiligen, monotonen Zeit, die selbst vom Zyklus der Natur entleert ist. Im Kontext des antiken Mythos fanden wir den ewigen Kreislauf einer allbelebten Natur, im Barock den melancholischen Mythos eines ewigen Verfallsprozesses der vergänglichen Natur, doch im 19. Jahrhundert finden wir einen entleerten Mythos. Dieser Mythos hat, wenn überhaupt, höchstens noch die industrielle Technik zum Inhalt: So schreibt Benjamin in seine *Passagenarbeit* einen Satz von Engels über den Industriearbeiter: „Der trübselige Schlendrian einer endlosen Arbeitsqual, worin derselbe mechanische Process immer wieder durchgemacht wird, gleicht der Arbeit des Sisyphus; die Last der Arbeit, gleich dem Felsen, fällt immer wieder auf den abgematteten Arbeiter zurück.“¹⁰⁴ Es ist diese an den Fließbändern der Industriefabrik gewonnene Erfahrung der homogenen und leeren Zeit, die der gegenwärtigen naturwissenschaftlichen Weltanschauung zugrunde liegt. Wo versucht wird, diese leere und homogene Zeit äußerlich wieder mit dem Leben der Natur zu erfüllen, dort begegnet uns die Theorie der Evolution des Lebens. Diese Theorie kann noch so wahr sein und außerdem eine der größten Errungenschaften der neuzeitlichen Naturwissenschaften, doch sie kann niemals die Zeit der Geschichte ersetzen. Wo dies dennoch

¹⁰³ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 700.

¹⁰⁴ Zitiert aus: Benjamin GS V.1, S. 162, Benjamin zitiert den Satz aus: Engels, Friedrich: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 2. Auflage 1848, S. 217.

behauptet wird, dort zeigt sich wiederum die Gewalt des Mythos über das menschliche Leben. Wo die Evolutionstheorie Geschichte ersetzt, dort versucht der Mensch, der eigenen Endlichkeit in einer pseudo-bescheidenen Geste zu entkommen, indem er sich, wenn nicht zu einem großen, so doch zumindest zu einem kleinen Teil einer großen Entwicklung des Lebens macht.¹⁰⁵ Diese unendliche Entwicklung ist jedoch, weil ihr Resultat nichts weiter ist als immer weitere Entwicklung, eine Entwicklung, die tatsächlich nichts ent-wickelt, die nichts heraus-wickelt und die vielmehr nur die absolute Leere und Bedeutungslosigkeit des Todes als innersten Kern hat. Es könnte daher diese absolut gesetzte Evolution genauso eine Entwicklung des Todes statt einer Entwicklung des Lebens genannt werden. Vor der eigenen Endlichkeit und Sterblichkeit kann sich der Mensch daher nicht in den Strom der Evolution flüchten. Ganz im Gegenteil ist er dieser Sterblichkeit dadurch noch schlimmer ausgesetzt, weil sein Tod zu einem äußerlichen Datum wird, das diesen Evolutionsstrom nicht zu unterbrechen vermag. Genau wie das bloße Leben im Mythos zum stummen Markstein der ewigen Sterblichkeit wurde, so wird der Tod des einzelnen Menschen hier in einem vollkommen stummen Zeitpunkt der unendlichen Chronologie positiviert. Die Sterblichkeit ist somit als bloßes quantitatives Datum im Nullpunkt ihrer Bedeutung fixiert. Johann Baptist Metz hat daher das Wesentliche getroffen, wenn er in seinen an Benjamin angelehnten *Unzeitgemäßen Thesen zur Apokalyptik* behauptet, dass der Tod des Menschen in der evolutiven Zeitvorstellung noch tödlicher geworden sei.¹⁰⁶ Denn in der Chronologie, sei es des Fortschritts, sei es der Evolution, ist das menschliche Leben als Ganzes zu einem unbedeutenden Abschnitt einer Zeitvorstellung geworden, über die Metz mit Recht sagt: „[...] ihr ist am Ende alles gleich gültig wie dem Tod. Nichts, was war, ist vor ihrer gnadenlosen, gleichgültigen Kontinuität zu retten.“¹⁰⁷ Eine Durchbrechung des Mythos kann es erst geben, wo der Tod des Menschen dieser gnadenlosen Kontinuität der Zeit einen Bruch einzufügen vermag.

Das Fortschrittsdenken schien zum ersten Mal die Dimension der Zukunft ins Spiel zu bringen und den Mythos so zu durchbrechen. Doch es entpuppte sich als ein über die Naturwissenschaft vermittelter Mythos, der in Wahrheit in einer vollständigen Repräsentation der Zeit besteht. Der Mythos des Fortschritts besteht in Wirklichkeit in einer gänzlichen Vergegenwärtigung der Zeit, die somit weder Vergangenheit noch Zukunft kennt, sondern nur deren Repräsentationen. Aus den Aufzeichnungen zu den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wird klar, dass diese Tendenz der Vergegenwärtigung der Geschichte ein Hauptkritikpunkt Benjamins ist:

¹⁰⁵ Der Anteil an diesem großen Entwicklungsprozess mag noch so klein gemacht werden, doch er ist alles andere als bescheiden und sogar ethisch höchst fragwürdig, insofern der Mensch sich darin letztendlich mit der absoluten Macht des Stärkeren identifiziert.

¹⁰⁶ Vgl. Metz, Johann Baptist: „Hoffnung als Naherwartung – oder: Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik“, in: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 5. Auflage 1992, S. 165-174, hier: S. 172 f. Im Folgenden zitiert als: Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Seite.

¹⁰⁷ Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, S. 169.

Mit anderen Worten: das Vorhaben, ‚Gesetze‘ für den Ablauf der Ereignisse in der Geschichte ausfindig zu machen, ist nicht die einzige und noch weniger die subtilste Art, die Historiographie der Naturwissenschaft anzugleichen. Die Vorstellung, es sei die Aufgabe des Historikers das Vergangene zu ‚vergegenwärtigen‘ macht sich der gleichen Erschleichung schuldig und ist doch viel weniger leicht durchschaubar.¹⁰⁸

Der Historiker, der die Vergangenheit vergegenwärtigt, versucht, sich hierdurch ein Geschichtsbewusstsein zu erschließen. Doch tatsächlich handelt es sich bei dem Vorhaben, die Vergangenheit sowie die gesamte Zeit als Chronologie zu re-präsentieren, um das Vorhaben einer Gegenwart, die sich in sich selbst abschließt und keine andere Zeit als eben die eigene Gegenwart kennt. Durch die Repräsentationen urgeschichtlicher Bilder, die dem Fortschrittsmythos zu utopischen Traumbildern der Zukunft werden, versucht die Gegenwart ihre eigene Leere zu füllen, die sich in der Auffassung einer leeren Zeit ausdrückt. Es handelt sich dabei um die Leere einer Zeit, die nicht nur jeden Bezug zu ihrer Natur, sondern auch ihr Geschichtsbewusstsein verloren hat.

1.6 Die Verletzbarkeit der Toten als Eröffnung der Geschichte

Handelten die bisherigen Unterkapitel von der Abgrenzung des Mythos von der Geschichte sowie vom Fortleben des Mythos in der Geschichte, so muss das folgende Kapitel erstmals den Bereich des Mythos durchbrechen, um die Erfahrung einer geschichtlichen Zeit zu eröffnen. Die These dieses Kapitels lautet, dass die in der Überschrift erst angekündigte Verletzbarkeit der Toten diejenige Erfahrung ist, die uns im weiteren Verlauf der Arbeit überhaupt Geschichte zu denken ermöglicht.

Der Kontext, in dem Benjamins späte Geschichtsphilosophie entstand, zeigte besonders im vorherigen Kapitel, dass ein solches Denken der Geschichte nur möglich ist, wenn die moderne Erfahrung einer leeren und homogenen Zeit unterbrochen wird durch die Erfahrung einer erfüllten Zeit. Nun ist es von entscheidender Bedeutung, zu beachten, dass die Kritik an der Vorstellung einer leeren Zeit nicht erst in Benjamins Spätphilosophie entstanden ist, sondern sich bereits in sehr frühen Texten finden lässt. Wird außerdem die berühmte Briefstelle beachtet, an der Benjamin von den *Thesen Über den Begriff der Geschichte* behauptet, er habe die darin enthaltenen Gedanken zwanzig Jahre lange in sich verwahrt,¹⁰⁹ dann ist klar, dass die Frage nach der leeren Zeit, genau wie das Verhältnis von Mythos und Geschichte, für Benjamins Denken immer ein zentrales Thema blieb.

¹⁰⁸ Benjamin GS I.2, S. 1231.

¹⁰⁹ Vgl. Benjamin GS I.3, S. 1226.

Schon in dem kurzen Text *Trauerspiel und Tragödie*¹¹⁰ von 1916, also 24 Jahre vor *Über den Begriff der Geschichte*, finden sich wichtige Gedanken zur Zeitform der Geschichte und zu dem, was dort „unerfüllte Zeit“ genannt wird. Dieser Text ist eine Vorarbeit zum *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und versucht, wichtige Unterschiede zwischen antiker Tragödie und barockem Trauerspiel zu erarbeiten. Doch bevor der Text näher auf die Bestimmungen der Tragödie eingeht, werden Überlegungen zur Zeitform der Geschichte angestellt, die für seine gesamte Geschichtsphilosophie von kaum zu überschätzender Tragweite sind. So wird die Zeit der Geschichte zunächst als eine unendliche und unerfüllte Zeit bestimmt, was an die Beschreibungen der leeren und homogenen Zeit erinnert:

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. Die Zeit ist für das empirische Geschehen nur eine Form, aber was wichtiger ist, eine als Form unerfüllte.¹¹¹

Die Behauptung, dass die Zeit unendlich in jeder Richtung sei, weist auf eine entgrenzte Zeit hin, die weder Anfang noch Ende hat. Die Unerfülltheit dieser unendlichen Zeit legt nahe, dass sie, genau wie die leere und homogene Zeit, als bloße, leere Form gedacht wird, in welche die Ereignisse hineinfallen. Darüber hinaus kann kein empirisches Ereignis eine notwendige Beziehung zu seiner Lage in dieser Zeit haben, sondern diese Lage fällt ihm zu, indem es in eine Zeit hineinfällt, der dieses Ereignis in ihrer bloß formalen Leerheit gleichgültig ist. Indem kein endliches Ereignis diese Zeit zu erfüllen vermag, ist die Bedeutung jedes einzelnen Ereignisses verschwindend gegenüber der Macht der unendlichen, unerfüllten Zeit. Umgekehrt vermag es kein Geschehnis, die Zeit in ihrer Ganzheit zu erfassen und in sich zu versammeln.¹¹² Auf diesem Standpunkt bleibt die unendliche Zeit eine rein negative Macht, die jedes innerzeitliche Ereignis in eine Äußerlichkeit und Zufälligkeit herabsetzt. In dieser leeren, unerfüllten Zeit wäre der Tod des Menschen zu einem äußerlichen, zufälligen und bedeutungslosen Vorkommnis herabgesetzt, das die Zeit in keiner Weise berühren könnte.

Hinzu kommt, dass Benjamin die Zeit der Geschichte von einer rein mechanisch verstandenen Zeit abgrenzt: „Ein anderes ist aber die Zeit der Geschichte als die der Mechanik.“¹¹³ Denn die letztere ist kaum mehr als ein Maßstab für räumliche Veränderungen. Während eine solche

¹¹⁰ Benjamin GS II.1, S. 133-137.

¹¹¹ Benjamin GS II.1, S. 134.

¹¹² Vgl. ebd.

¹¹³ Ebd.

Zeit der Mechanik, in der die Verräumlichung absolut geworden ist, keine *erfüllte Zeit* kennt¹¹⁴, gibt es in der Zeit der Geschichte zumindest die Möglichkeit der erfüllten Zeit, jedoch nicht durch empirische Ereignisse, sondern: „Ein solches Geschehen, das im Sinne der Geschichte vollkommen sei, ist vielmehr durchaus ein empirisches Unbestimmtes, nämlich eine Idee. Diese Idee der erfüllten Zeit heißt in der Bibel als deren beherrschende historische Idee: die messianische Zeit.“¹¹⁵ Die messianische Zeit, die hier noch jeder Erklärung harret, wird uns in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* wieder begegnen. Der Frage, was mit der „erfüllten Zeit“ gemeint ist, können wir uns durch den Hinweis annähern, dass neben der messianischen Zeit interessanterweise noch eine andere behauptet wird, nämlich die Idee der tragischen Zeit: „Die tragische Zeit verhält sich zur letzteren [der messianischen, D. K.], wie die individuell erfüllte zur göttlich erfüllten Zeit.“¹¹⁶ Wenn auch die messianische Zeit durch diesen Vergleich noch rätselhafter wird als zuvor, so ist es dennoch höchst aufschlussreich, dass Benjamin hier, ganz im Gegensatz zu seiner späteren Geschichtsphilosophie, die tragische Zeit als eine nicht kollektive, sondern individuelle Variante der erfüllten Zeit nennt. Können uns die Ausführungen zur tragischen Zeit einen Schlüssel in die Hand geben, um auch die messianisch erfüllte Zeit zu erschließen? Kann daraus wiederum der entscheidende Gedanke zur Überschreitung des Mythos einer leeren und homogenen Zeit hin auf die Erfahrung von Geschichte gewonnen werden?

Die Tragödie ist in Benjamins Denken, wie Bettine Menke richtig formuliert, stets eine Umformung und zumindest eine erste, ansatzweise Überwindung des Mythos.¹¹⁷ Es stellt sich daher auch die Frage, inwieweit das Subjekt der Tragödie, der tragische Held, das mythische Schicksal zu durchbrechen vermag. Die tragisch erfüllte Zeit ist nun eine individuell erfüllte Zeit, weil in der Tragödie alles Geschehen durch die Zeit des tragischen Helden bestimmt wird. Das bedeutet, dass in der Tragödie alle Ereignisse, alle Taten und das ganze Dasein des Helden, wie Benjamin sagt, eine „Funktion“ dieser durch den Helden erfüllten Zeit sind, alles ereignet sich im Licht des tragischen Helden.¹¹⁸ Allerdings entkommt dieser Held – noch nicht den mythischen Mächten entronnen – dem Schicksal des Todes nicht, sondern sein ganzes Dasein ist von diesem Tod her bestimmt, welcher der innerste Ausdruck seiner Zeit(lichkeit) ist: „Sein Leben rollt ja aus dem Tode ab, der nicht sein Ende, sondern seine Form ist.“¹¹⁹ Obwohl gerade die eigenen Taten und das eigene Dasein den Helden in sein tödliches Schicksal (das in Wirklichkeit immer schon zuvor entschieden ist) verstricken, bleibt sein Tod selbst in einer paradoxen Schweben. So sagt Benjamin

¹¹⁴ Denn diese wäre mit einem angefüllten Raum identisch, der allerdings als unendlicher Raum *tatsächlich* nie erfüllt sein könnte.

¹¹⁵ Benjamin GS II.1, S. 134.

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Vgl. Menke, Bettine: „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, in: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, S. 210-229, hier: S. 212.

¹¹⁸ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 135.

¹¹⁹ Benjamin GS I.1, S. 293.

vom tragischen Helden: „Er stirbt an Unsterblichkeit.“¹²⁰ Mit dieser paradoxen Formel drückt Benjamin aus, dass der Held das Schicksal ironischerweise nur in seinem schicksalhaften Tod durchbricht, weil sein Dasein genau dort, wo es verstummt, in das Wort und die Erzählung der Gemeinde gerettet wird.¹²¹ Die Ironie ist, dass gerade sein unsterbliches, heroisches Dasein den Helden in den Tod geführt hat. In der Gemeinde ist der Heros unsterblich, aber was an ihm unsterblich ist, ist nichts anderes als sein Tod. Deshalb ist im tragischen Tod des Helden, zwar nicht für ihn selbst, aber für die Gemeinschaft um ihn herum, die mythische Gewalt der Götter erstmals durchbrochen, denn „[...] in der Tragödie besinnt sich der heidnische Mensch, daß er besser ist als seine Götter, aber diese Erkenntnis verschlägt ihm die Sprache, sie bleibt dumpf.“¹²² Der tragische Held erkennt, indem er sein Leben den Satzungen der Götter opfert, die Ungerechtigkeit derselben und wird – anders als Niobe, die zum stummen Markstein wurde und als weinender Stein in die sprachlose Klage der Natur versank – zum stummen Ankläger der Götter, dessen Schweigen selbst zum Anspruch an die Gemeinde wird, die dieses ins Wort setzt. Somit ist der tragische Tod eine erste Weise des Zerbrechens des mythischen Schicksals und zugleich eine erste Form der erfüllten Zeit. Allerdings bleibt diese Form der Zeit immer nur eine individuell erfüllte, die nur für den tragischen Heros gilt, der letztlich keine menschliche Gestalt, sondern ein Halbgott ist. Außerdem bleibt der Bruch mit dem mythischen Schicksal zweideutig, weil er nicht über das paradoxe „Sterben an Unsterblichkeit“, das sich bestenfalls in Ironie auflösen lässt, hinauskommt. Dennoch kann festgehalten werden, dass ein Bruch mit dem Gedanken des mythischen Schicksals nur möglich ist, indem der Mensch in ein anderes Verhältnis zu seiner eigenen Sterblichkeit gelangt.

Vor diesem Hintergrund können wir nun ansetzen, um den Übergang vom Mythos zur Geschichte zu wagen. Hierbei wenden wir uns erstmals näher den berühmten Thesen *Über den Begriff der Geschichte* von 1940 zu. Von diesem Text, der aufgrund seiner Bekanntheit oft für sich allein genommen wird, gilt, wie Ralf Konersmann angemerkt hat, dass er durchaus mit früheren Texten Benjamins in Zusammenhang interpretiert werden sollte.¹²³ Im Zusammenhang der hier aufgeworfenen Fragen ist besonders die These VI von besonderer Relevanz. Diese These steht in engem Zusammenhang mit der These V, die den Begriff des Bildes der Vergangenheit eingeführt hat: „Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei.“¹²⁴ Nur in dem flüchtigen Moment dieses vorbeihuschenden Bildes kann sich nach Benjamin wahre Erkenntnis der Geschichte eröffnen. Nun

¹²⁰ Benjamin GS II.1, S. 134 f.

¹²¹ Vgl. Benjamin GS I.1, S. 287 f. Es heißt dort wörtlich: „Je weiter das tragische Wort hinter der Situation zurückbleibt – die tragisch nicht mehr heißen darf, wo es sie erreicht – desto mehr ist der Held den alten Satzungen entronnen, denen er, wo sie am Ende ihn ereilen, nur den stummen Schatten seines Wesens, jenes Selbst als Opfer hinwirft, während die Seele ins Wort einer fernen Gemeinschaft hinübergerettet ist.“

¹²² Benjamin GS II.1, S. 175.

¹²³ Vgl. Konersmann, Ralf: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Fischer, Frankfurt am Main 1991, S. 12. Im Folgenden zitiert als: Konersmann: *Erstarrte Unruhe*, Seite.

¹²⁴ Benjamin GS I.2, S. 695.

konkretisiert die These VI, die hier in vollem Umfang zitiert werden soll, diesen flüchtigen Moment als gefährlichen Augenblick:

Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen ‚wie es denn eigentlich gewesen ist‘. Es heißt, sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt. Dem historischen Materialismus geht es darum, ein Bild der Vergangenheit festzuhalten, wie es sich im Augenblick der Gefahr dem historischen Subjekt unversehens einstellt. Die Gefahr droht sowohl dem Bestand der Tradition wie ihren Empfängern. Für beide ist sie ein und dieselbe: sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse herzugeben. In jeder Epoche muß versucht werden, die Überlieferung von neuem dem Konformismus abzugewinnen, der im Begriff steht, sie zu überwältigen. Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist. Nur *dem* Geschichtsschreiber wohnt die Gabe bei, im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen, der davon durchdrungen ist: auch die Toten werden vor dem Feind, wenn er siegt, nicht sicher sein. Und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört.¹²⁵

Obwohl diese These viele unterschiedliche Aspekte anspricht, wie die Kritik am Historismus Rankes oder Benjamins Messias-Verständnis, ist das bestimmende Thema dennoch die „Gefahr“, auf die hier zuerst der Blick gerichtet werden soll. Die konkrete historische Komponente dieser Gefahr, die Walter Benjamin drohte, darf in der Interpretation dieser Sätze nicht vergessen werden. Benjamin schrieb sie als linker Intellektueller (und als Sohn jüdischer Eltern) 1940 in Paris nieder, wenige Monate bevor Frankreich von den Nationalsozialisten besetzt wurde. Der Feind, der zu siegen nicht aufgehört hatte, war für Benjamin 1940 ein ganz konkreter, der sein Leben bedrohte und ihn schließlich in den Selbstmord trieb.

Weder Benjamins Denken, noch die Aneignung der Vergangenheit in der historischen Erkenntnis erfolgt daher auf einem ungefährlichen, neutralen Boden. Es gibt in der Situation der Gefahr keinen letzten gesicherten Haltepunkt, kein letztes Fundament. Die Gefahr wird vor allem durch die Behauptung näher bestimmt, sie drohe sowohl dem Bestand der Tradition als auch ihren Empfängern und bestünde darin, sich zum Werkzeug der herrschenden Klasse machen zu lassen. Die Gefahr für die Empfänger der Tradition ist klar bestimmbar: Der Empfänger der Tradition, der unkritisch an eine objektiv gegebene Vergangenheit glaubt, läuft Gefahr, sich dem Konformismus zu unterwerfen und die jeweils herrschende Ideologie zu untermauern; er schreibt die Geschichte der Sieger fort. Doch worin besteht die Gefahr für das Überlieferte, also für das Gewesene selbst? Die Formulierung, die Gefahr drohe dem „Bestand der Tradition“ darf nicht zu der falschen Annahme verleiten, die Gefahr bestehe einfach im Abbrechen der Tradierung oder im Vergessen der Vergangenheit. Die Gefahr steckt nicht im Abbruch der Überlieferung, sondern besteht in einer bestimmten Art der Überlieferung, die die Vergangenheit zum Werkzeug der herrschenden Klasse

¹²⁵ Ebd.

macht.¹²⁶ In einer Notiz der *Passagenarbeit* heißt es: „Es gibt eine Überlieferung, die Katastrophe ist.“¹²⁷ Hier ist schon ersichtlich, dass die Gefahr, die der Überlieferung droht, nicht einfach das Vergessen oder die Nicht-Überlieferung sein kann, vielmehr wohnt die Gefahr der Überlieferung selbst inne. So warnt Benjamin hier vor einer Überlieferung, die das Gewesene als „Erbe“ zu würdigen vorgibt, es in Wirklichkeit aber nur für die eigenen Zwecke instrumentalisiert und somit dem Anspruch der Geschichte nicht gerecht wird. Dem „Geschichtsbild“ wohnt vielleicht noch mehr als einer rein sprachlichen Tradierung die Gefahr inne, als unabhängige Wirklichkeit ausgegeben zu werden, insofern der Anspruch auf unmittelbare Abbildung ständig den Bildcharakter des Bildes selbst zu leugnen droht.¹²⁸ Allerdings gibt Benjamin in derselben Notiz auch einen Hinweis auf die mögliche *Rettung* vor dieser Gefahr, was uns einem Verständnis jener rätselhaften Hoffnung am Ende der These VI näher bringen kann. Die Rede ist hier nicht von der Rettung der Vergangenheit, sondern allgemeiner von den „Phänomenen“, doch durch den Bezug zur Überlieferung können wir darunter jenes Bild der Vergangenheit verstehen. Der entscheidende Satz in der Notiz lautet: „Sie [die Phänomene, D. K.] werden durch die Aufweisung des Sprungs in ihnen gerettet.“¹²⁹ Von welchem „Sprung“ ist hier die Rede? Gibt es einen Sprung, der das wahre Bild der Vergangenheit durchzieht? Vielleicht erhalten wir Aufschluss darüber wenn wir das Wort an die These VI zurückreichen. Diese sagt uns, dass wir die Bedeutung jenes Sprungs nur erkennen können, wenn wir die Behauptung ernst nehmen, dass selbst das Gewesene noch einer Gefahr ausgesetzt sein kann. Doch wie kann das Gewesene selbst noch einer Gefahr ausgesetzt sein? Denn diese Gefahr ist tatsächlich eine, die das Gewesene selbst betrifft, und die nicht auf den Empfänger der Tradition bezogen werden kann. Denn, genau wie Benjamin an vielen Stellen betont, dass die Unvergesslichkeit dem unvergesslichen Leben selbst zukommt,¹³⁰ unabhängig von einem erinnernden oder vergessenden Subjekt, so kommt auch hier die Gefährdung dem Gewesenen selbst zu. So heißt es am Ende der These VI doch, dass selbst die Toten nicht sicher sein werden, dass selbst die Toten als solche noch einer Gefahr ausgesetzt sind. Diese Gefahr rückt uns durch eine interessante Bemerkung aus dem Trauerspiel-Buch noch näher: „Alles Moralische ist gebunden ans Leben in seinem drastischen Sinn, dort nämlich, wo es im Tode als Stätte der Gefahr schlechtweg sich innehat.“¹³¹ Der Tod als Stätte der Gefahr ist genau der Ort, an dem selbst die Toten noch einen

¹²⁶ So könnte zum Beispiel daran gedacht werden, dass die Toten zu Märtyrer-Helden einer menschenverachtenden Bewegung stilisiert und so zu Instrumenten einer furchtbaren Ideologie werden.

¹²⁷ Benjamin GS V.1, S. 591.

¹²⁸ Vgl. dazu Deibl, Marlene: „Mythos als Gestus von Repräsentation. Eine Annäherung“, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages beim 5. Gießener Studierendenkolloquium (IGNIS 2015): „Der Mythos vom Mythos – Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften“, S. 8. Dort wird auf erhellende Weise geschildert: „Damit sind Bilder gefährlich, weil sie die Grundstruktur des Bildseins leugnen.“

¹²⁹ Benjamin GS V.1, S. 591.

¹³⁰ Vgl. den kurzen Text „Der Idiot“ von Dostojewskij“, siehe: Benjamin GS II.1, S. 239.

¹³¹ Benjamin GS I.1, S. 284.

moralischen Anspruch stellen, weil selbst sie noch der Gefährdung und Verletzbarkeit ausgesetzt sind.

Können wir die Behauptung von der Gefährdung der Toten ernst nehmen, ohne uns in eine bloß metaphorische Lesart zu flüchten? Trauen wir dieser Textstelle eine grundsätzliche Wahrheit zu, dann fügt sie einen Sprung in die Vorstellung einer chronologischen, leeren Zeit ein. Der Text sagt uns, dass die Toten über ihren Tod hinaus nicht sicher sind, sondern verletzbar bleiben. Das bedeutet, dass die Toten wirklich tot sind, aber ihre Verletzbarkeit erschöpft sich nicht in diesem Tod, sondern *unterläuft* diesen noch. Die Verletzbarkeit und Sterblichkeit des Menschen, die im Mythos positiviert und somit verewigt wurden, sind – auch wenn dies paradox scheinen mag – *noch weniger* als der Tod. Sie unterlaufen den Tod verstanden als chronologisch fixierbares Ende. Es gibt also einen Rest an Sterblichkeit, der sich im Ende des Lebens in der chronologischen Zeitrechnung „nicht ausgeht“. Eine Art Überschuss an Sterblichkeit. *In dieser Sterblichkeit besteht die Differenz des Menschen zu seinem bloßen, natürlichen Leben, auf das ihn der Mythos reduzierte.* Es handelt sich dabei aber nicht um einen Sieg über den Tod durch eine heroische Unsterblichkeit wie es beim tragischen Helden angedeutet war, sondern vielmehr um eine Art *Übersterblichkeit*, die den Tod, verstanden als chronologisches Ende, unterläuft. Theologisch formuliert kann Auferstehung (und damit Erlösung) somit nicht in einem Sieg über den Tod durch eine starke Unverletzbarkeit bestehen, sondern nur in einer schwachen Verletzbarkeit, die jede Erwartung radikal *unterbietet*, die noch weniger ist als das chronologische Aufhören, und die dieses somit von innen heraus sprengt, oder vielmehr implodieren lässt. Die Endlichkeit des Menschen erschöpft sich somit nicht in einem chronologischen Verständnis von Ende, aber nicht weil sie mehr, sondern weil sie *noch weniger* ist als dieses.

Die Verletzbarkeit der Toten kann bezüglich der Metaphysik auch als die Umkehrung von Kants Postulat von der Unsterblichkeit der Seele figuriert werden. Denn bei Kant führt die unendliche Annäherung des Willens an die völlige Angemessenheit an das moralische Gesetz zu einem unendlichen Progress, der sich selbst über die Sterblichkeit in der Sinnenwelt hinaus kontinuieriert.¹³² In der Verletzbarkeit der Toten allerdings fügt die Sterblichkeit dem unendlichen, chronologischen Progress einen Sprung zu, wodurch die Sterblichkeit über diesen Progress hinausgeht. Wenn also bei Kant der unendliche Progress über die Sterblichkeit hinausgeht, geht hier die Sterblichkeit über den unendlichen Progress hinaus, jedoch nicht in einer wiederum räumlichen Weise, nicht in einem chronologisch gefassten „danach“. Diese Sterblichkeit entzieht sich der Verräumlichung, wie auch einer chronologischen-zeitlichen Verortung. Denn diese Sterblichkeit ist als Ausdruck der Zeit genau das, was den Menschen von seinem bloßen Leben unterscheidet und daher in keiner seiner positivierbaren Zustände und Eigenschaften fassbar ist. Der frühe Versuch

¹³² Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 178-180 [218-223].

über die tragische Zeit kam zwar über die Paradoxie des „Sterbens an Unsterblichkeit“ nicht hinaus. Jedoch lieferte er wichtige Einsichten: Der Mensch kann die Last mythischer Schuld (die Last der reinen Vergangenheit) nur durch ein verwandeltes Verhältnis zu seinem eigenen Tod durchbrechen. Nur indem sein Tod über die Banden des bloßen Lebens hinaus den Anspruch der Menschlichkeit zu stellen vermag, ist die mythische Gewalt des Schicksals durchbrochen. Doch die wahrhaft geschichtliche Kehrseite der tragischen Zeit war nicht die Unsterblichkeit des Helden, sondern die Sterblichkeit der Toten, die selbst den Tod unterbietet und eine Endlichkeit denken lässt, die in der chronologischen Zeitrechnung nicht verortbar ist.

Aus diesem Grund ist die Sterblichkeit des Menschen auch nicht in einem fixierten Bild darstellbar, sondern sie ist das, was allen utopischen Bildern einer paradiesischen Zeitlosigkeit einen Sprung zufügt. Nur ausgehend hiervon lässt sich jene Hoffnung deuten, die der Geschichtsschreiber laut Benjamin entfachen kann: Sie fällt zusammen mit der „letzten Hoffnung“, von der Benjamin in seinem Aufsatz über Goethe sagt: „Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben.“¹³³ Diesen Funken der Hoffnung vermag der Geschichtsschreiber zu entfachen, indem er den *Anspruch*, den selbst die Toten noch stellen, zur Sprache bringt. Allerdings entzieht sich diese Hoffnung jeder Fixierung in einem Bild, wie Sigrid Weigel das in vortrefflicher Weise ausdrückt, wenn sie schreibt:

Diese Art ‚letzte Hoffnung‘, deren Erscheinung sich gleichzeitig mit dem ‚Gesiegelten Ende‘ ereignet, lässt sich nicht in einem Bild – wie dem eines dereinstigen Erwachens aus dem Tode – festhalten und stillstellen. Als ‚paradoxeste, flüchtigste Hoffnung‘ sperrt sie sich der Übertragung in eine positive Vorstellung oder in die Sprache rhetorischer Konvention.¹³⁴

Die Sterblichkeit des Menschen verweist auf eine Hoffnung, die sich jeder positiven Vorstellung, jeder Fixierung in einem Bild entzieht und somit dem Traumbild eines eschatologischen Erwachens der Toten am Ende der Geschichte einen Sprung einfügt. Sie hat aber insofern eine messianische Dimension als sie uns die Erfahrung einer Endlichkeit eröffnet, die aber kein chronologisches Aufhören bedeutet. Die „letzte Hoffnung“ ermöglicht erstmals eine Erfahrung der erfüllten Zeit, indem sie der Gegenwart eine Beziehung zu den Toten zurück gibt, die in der leeren, chronologischen Zeitauffassung schon verloren schien. Diese Erfahrung einer erfüllten Zeit wird nun allerdings nicht mehr in eine ferne, utopische Zukunft projiziert, sondern eröffnet sich einer Gegenwart, die als Unterbrechung der leeren und homogenen Zeit gefasst werden muss. Das ist die erste uns begegnende Form einer Vergegenwärtigung, die keine Re-präsentation ist. Durch diesen

¹³³ Benjamin GS I.1, S. 201. Die Hoffnung besteht hier nicht neben oder trotz der Hoffnungslosigkeit, sondern ergibt sich nur aus der letzteren, insofern diese den Schein der Hoffnung bis zum Letzten verschwinden lässt, aber dadurch zugleich erst legitimiert.

¹³⁴ Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 116 f.

Schritt ist nun die Voraussetzung erfüllt, um Benjamins Konzeption der Jetztzeit zu deuten und damit endgültig den Bereich der Geschichte zu betreten.

Die Hoffnung um der Hoffnungslosen willen ist wie das Bild der Geschichte ein Bild dessen, was absolut nicht in einem Bild fixiert werden kann und das den bisherigen Veranschaulichungen der Zeit einen Bruch einfügt, der den Bereich der Geschichte gegenüber dem des Mythos öffnet. Zwar wird im Folgenden deutlich werden, dass der Mythos auch im Bereich der Geschichte seine Rolle spielt und nie ganz verschwinden darf, doch an der hier erarbeiteten Stelle ist seine Absolutheit gebrochen.

2. Kapitel: Erwachen als Anfang der Zeit des anderen

2.1 Vorbemerkung

Der Gedankengang der Arbeit hat gezeigt, dass erst die Erfahrung der Verletzbarkeit der Toten es vermag, die mythisch bestimmte Zeit auf eine menschliche Zeit hin zu öffnen. Diese Erfahrung ist allerdings bisher nur negativ in Abgrenzung zu und als Unterbrechung einer chronologischen Zeitauffassung umschrieben worden. Sie harrt noch einer sprachlichen Entfaltung, welche diese Erfahrung in einem konkreteren und existenzielleren Sinn begreifen lässt. Im Voraus muss jedoch bemerkt werden, dass die größte Schwierigkeit bei diesem Versuch die Gefahr darstellt, den kleinen Sprung, der sich in der mythischen Zeit aufgetan hat, schon bei der ersten Annäherung wiederum durch das chronologische Denken zu vereinnahmen. In diesem Fall würde das, was als Verletzbarkeit der Toten beschrieben wurde, augenblicklich in die Vermittlungsstrukturen der gewohnten, chronologischen Zeit zurückfallen, wodurch der vorliegende Versuch gescheitert wäre. Daher beginnt das nächste Kapitel mit dem Motiv einer unmittelbaren Erfahrung, die zunächst alle Vermittlungsstrukturen sowie alle praktischen und theoretischen Bewältigungsversuche unterbricht: dem Erwachen. Denn die Erfahrung des Erwachens konfrontiert mit einer Unmittelbarkeit, die so unmittelbar ist, dass sie sämtlichen denkerischen und handelnden Verarbeitungen immer schon voraus liegt. Eine zweite Gefahr ergibt sich außerdem dadurch, dass dieses Immer-schon-Vorausliegende wiederum mit der ewigen und uneinholbaren Vergangenheit des Mythos zusammenfällt. Daher darf die Unmittelbarkeit des Erwachens nicht isoliert, sondern muss wiederum vermittelt werden, allerdings ohne seinen unterbrechenden Charakter zu verlieren. In diesem Sinne versuchen die nächsten Seiten Schritt für Schritt die Erfahrung des Erwachens als

(Neu-)Anfang einer Zeit des anderen Menschen, unter welchem immer auch der Verstorbene verstanden werden muss, auszulegen.

2.2 Die Zeit des Erwachens ausgehend von Benjamins Proust-Lektüre

Wie kann jene Zeit der Verletzbarkeit der Toten, die sich nicht in der chronologischen Zeit abbilden lässt, überhaupt erfahren werden und kann sie überhaupt abgebildet werden? Diesen Fragen versucht das folgende Kapitel, in Anschluss an Benjamins Verständnis von Marcel Prousts *A la Recherche du Temps perdu* nachzugehen. Hierbei sollen anhand von einigen wichtigen Passagen aus dem Werk Prousts diejenigen Momente aufgezeigt werden, die Benjamins Geschichts- und Zeitverständnis wesentlich geprägt haben.

Das Erwachen aus dem Traum, das den Prozess der Erinnerung in Prousts Werk einleitet, ist zu einem klassischen Topos in der Benjamin-Literatur geworden. Denn Benjamin hat dieses zunächst surrealistische Motiv zusammen mit seiner Bedeutung bei Proust an vielen Stellen in seine Geschichtsphilosophie übernommen. So heißt es im Passagen-Werk:

Sollte Erwachen die Synthesis sein aus der Thesis des Traumbewußtseins und der Antithesis des Wachbewußtseins? Dann wäre der Moment des Erwachens identisch mit dem ‚Jetzt der Erkennbarkeit‘, in dem die Dinge ihre wahre – surrealistische – Miene aufsetzen. So ist bei Proust wichtig der Einsatz des ganzen Lebens an der im höchsten Grade dialektischen Bruchstelle des Lebens, dem Erwachen. Proust beginnt mit einer Darstellung des Raums des Erwachenden.¹³⁵

Wie dieses Zitat zeigt, stellt die Schwellenfigur des Erwachens einen Topos dar, an dem sich zahlreiche Gedankenstränge Benjamins kreuzen. Die vorliegende Arbeit muss sich allerdings darauf beschränken, zu zeigen, weshalb die dialektische Bruchstelle des Erwachens bei Proust so entscheidend für das „Jetzt der Erkennbarkeit“ bei Benjamin ist. Es wird somit die These vertreten, dass Benjamins Zeitverständnis wesentlich durch Marcel Prousts Werk geprägt wurde.

Die Darstellung des Raums des Erwachenden, von der Benjamin im obigen Zitat spricht, lautet bei Proust wie folgt:

Vielleicht beziehen die Dinge um uns ihre Unbeweglichkeit nur aus unserer Gewißheit, daß sie es sind und keine anderen, aus der Starrheit des Denkens, mit der wir ihnen begegnen. Wenn ich jedenfalls in dieser Weise erwachte und mein Geist geschäftig und erfolglos zu ermitteln versuchte, wo ich war, kreiste in der Finsternis alles um mich her, die Dinge, die Länder, die Jahre. Noch zu steif, um sich zu rühren, suchte mein Körper je nach Art seiner Ermüdung sich die Lage seiner Glieder bewußt zu machen, um daraus die Richtung

¹³⁵ Benjamin GS V.1, S. 579.

der Wand, die Stellung der Möbel abzuleiten und die Behausung, in der er sich befand, zu rekonstruieren und zu benennen. Sein Gedächtnis, das Gedächtnis seiner Seiten, seiner Knie und Schultern bot ihm nacheinander eine Reihe von Zimmern, in denen er schon geschlafen hatte, an, während rings um ihn die unsichtbaren Wände im Dunkel kreisten und ihren Platz je nach der Form des vorgestellten Raumes wechselten. Und bevor mein Denken, das an der Schwelle der Zeiten und Formen zögerte, die Wohnung durch ein Vergleichen der Umstände eindeutig festgestellt hatte, erinnerte er – mein Körper – sich von einem jeden an die Art des Bettes, die Lage der Türen, die Fensteröffnungen, das Vorhandensein eines Flurs, gleichzeitig mit dem Gedanken, den ich beim Einschlummern gehabt hatte und beim Erwachen wiederfand.¹³⁶

In der Unmittelbarkeit des Erwachens erscheint dem Erzähler die Zeit zunächst als eine Bewegung („kreiste in der Finsternis alles um mich her“), die sich einer Fixierung und Definition durch das Denken entzieht. Dieses noch nicht verortbare Kreisen (der Dinge, Länder, Jahre) erhält aber erst eine Bedeutung für den Erzähler, wenn es sich zu einer Verräumlichung entfaltet. Das geschieht in diesem Passus durch das, was Proust als Gedächtnis des Körpers bezeichnet. Der Körper des Erwachenden, der vom Erzähler selbst als ein ihm *äußerlicher* beschrieben wird („sein Gedächtnis“), ist nicht der versteinerte Körper der Niobe, sondern ruft durch seine jeweiligen Lagen und Regungen Bilder von den Räumen hervor, die der Erzähler während seines Lebens bewohnt hat. Dieses Gedächtnis des Körpers ist die erste Form eines äußeren Gedächtnisses, auf das Proust immer wieder zurückkommen wird und das den Erzähler immer wieder mit einer Zeit konfrontiert, die von *außen* kommt, nicht in der eigenen Verfügung steht und einer eindeutigen Feststellung des Denkens entzogen bleibt. Es ist gleichwohl diese Erfahrung einer äußeren Zeit, die jenseits des eigenen Willens steht, die das willentliche Gedächtnis herausfordert, jene Bilder der entzogenen Zeit einzuholen und anzueignen, ohne sie jemals ganz einholen zu können.

Prousts Werk dreht sich also um ein unwillkürliches Erinnern (*mémoire involontaire*), das sich dem willentlichen Zugriff des Gedächtnisses hartnäckig entzieht und diesem nie voll einverleibt werden kann.¹³⁷ Insofern es bei der *mémoire involontaire* aber um etwas geht, das sich unserem Gedächtnis immer wieder entzieht, ist das Vergessen für dieselbe ebenso wesentlich wie das Erinnern. Das hat Benjamin erkannt, indem er in seinem Text *Zum Bilde Prousts* schreibt: „Steht nicht das ungewollte Eingedenken, Prousts *mémoire involontaire* dem Vergessen viel näher

¹³⁶ Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 1. In Swanns Welt. Im Schatten junger Mädchenblüte*, Übersetzerin: Rechel-Mertens, Eva, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 12f. Im Folgenden zitiert als: Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Titel des Bandes*, Seite. Auf das französische Original bzw. auf andere Übersetzungen wird nur in einzelnen Fällen hingewiesen.

¹³⁷ Auf den ersten Seiten von *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* führt Proust den Leser sozusagen in die Grundbegriffe seines Werkes ein und schreibt dort an einer Stelle: „Aber da alles, was ich mir davon ins Gedächtnis rufen könnte, mir dann nur durch bewußtes, durch intellektuelles Erinnern gekommen wäre und da die auf diese Weise vermittelte Kunde von der Vergangenheit ihr Wesen nicht erfaßt, hätte ich niemals Lust gehabt, an das übrige Combray zu denken. Alles das war in Wirklichkeit tot für mich.“ Siehe: Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, In Swanns Welt*, S. 62.

als dem, was meist Erinnerung genannt wird?“¹³⁸ Denn das, was meist Erinnerung genannt wird, läuft immer schon Gefahr, die Vergangenheit in einem solchen Maße anzueignen und zu beherrschen, dass es diese nicht in ihrem Vergessen-Sein anerkennen kann. Der Erzähler in Prousts Werk hingegen erfährt in der *mémoire involontaire* nicht einfach die Erinnerung an einen zuvor vergessenen Inhalt, sondern vielmehr die Erinnerung daran, dass vergessen wurde – er erinnert das Vergessene als Vergessenes. Die exemplarische Stelle zu diesem Topos bei Proust lautet:

Da diese [die Gewohnheit, D. K.] alles abschwächt, bringt uns gerade das, was wir bis dahin vergessen hatten (weil es zu unbedeutend war und wir ihm auf diese Weise seine ganze Kraft belassen haben), am stärksten die Erinnerung an ein Wesen zurück. Daher lebt der beste Teil unseres Erinnerns außerhalb von uns, in dem feuchten Hauch eines Regentages, dem Geruch eines ungelüfteten Raums, dem Duft eines ersten Feuers im Kamin, das heißt überall da, wo wir von uns selbst das wiederfinden, was unsere Intelligenz als unverwendbar abgelehnt hatte, die letzte Reserve, die beste, der Vergangenheit, die, wenn all unsere Tränen versiegt sind, uns immer noch neue entlocken wird. *Außerhalb von uns? In uns, besser gesagt* [Hervorhebung D. K.]; doch unseren Blicken entzogen, in einer mehr oder weniger langanhaltenden Vergessenheit. Dank diesem Vergessen allein können wir von Zeit zu Zeit das wiederfinden, was wir gewesen sind, den Dingen gegenüberstehen wie jenes Wesen von einst, von neuem leiden, weil wir nicht wir selbst mehr sind, sondern der andere, der liebte, was uns jetzt gleichgültig ist. Vom hellen Licht der gewöhnlichen Erinnerung beschienen, verblassen die Bilder der Vergangenheit nach und nach, sie verschwinden, es bleibt von ihnen nichts, wir finden sie nicht mehr. Oder wir fänden sie vielmehr nicht, wenn nicht ein paar Worte (wie ‚Direktor im Postministerium‘), sorgfältig in Vergessen gebettet, in uns konserviert worden wären, so wie man in der Bibliothèque Nationale ein Exemplar eines Buches deponiert, das sonst möglicherweise unauffindbar würde.¹³⁹

Bekannt ist die biographisch bemerkenswerte Pointe, dass der Proust-Leser Benjamin vor seinem Tod tatsächlich einige seiner Texte in der *Bibliothèque Nationale* verstecken ließ, um sie vor der Vernichtung der Nationalsozialisten zu bewahren. Darüber hinaus zeigt dieses Zitat jedoch, dass die von der „gewöhnlichen Erinnerung“ unterschiedene unwillkürliche Erinnerung in Benjamins Worten ein „Penelopewerk des Vergessens“¹⁴⁰ darstellt, das wie ein gewebtes Tuch unauflöslich mit dem Erinnern verflochten ist. Diese Dialektik von Erinnerung und Vergessen führt im Zentrum dieser Passage auch zu einer unentscheidbaren Oszillation zwischen Außen und Innen. Das Vergessene, das außerhalb unserer selbst ist, wird nur in uns erinnert, allerdings nur als Äußeres, wodurch es uns selbst ein Außen, eine Unterbrechung einzuschreiben vermag („weil wir nicht wir selbst mehr sind, sondern der andere“).

¹³⁸ Benjamin GS II.1, S. 311.

¹³⁹ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 846. Benjamin, von dem uns einige Schriften nur deshalb erhalten sind, weil sie in der *Bibliothèque Nationale* in Paris deponiert wurden, kannte diesen Textauschnitts Proust wohl so gut wie kaum ein anderer, zumal er diesen Band von Prousts Werk selbst aus dem Französischen übersetzt hat.

¹⁴⁰ Benjamin GS II.1, S. 311.

Je mehr sich diese Oszillation zwischen Innen und Außen steigert, desto näher werden wir im Folgenden dem, was in Benjamins Geschichtsphilosophie „Glück“ genannt wird, kommen. Vorerst müssen allerdings einige Streiflichter zu diesem Glücksbegriff genügen, der erst in späteren Kapiteln voll ausgeführt werden kann. Benjamin spricht in seinem Aufsatz zu Proust von dessen enormem Glücksverlangen, das sein gesamtes Werk durchzieht und unterscheidet zugleich zwei Glücksgestalten:

Eine hymnische und eine elegische Glücksgestalt. Die eine: das Unerhörte, das Niedagewesene, der Gipfel der Seligkeit. Die andere: das ewige Nocheinmal, die ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks. Diese elegische Glücksidee, die man auch die eleatische nenne könnte, ist es, die für Proust das Dasein in einen Bannwald der Erinnerung verwandelt.¹⁴¹

Die elegische Glücksgestalt tendiert dazu, an eine an sich bestehende Vergangenheit außerhalb von uns zu glauben und scheitert ewig daran, diese wieder einzuholen. In dem Grad, in dem bei Proust die Vorstellung eines äußeren Gedächtnisses und somit einer unabhängigen Vergangenheit, die da draußen wie eine Ressource an sich besteht, vorherrscht, in dem Grad fällt seine Erfahrung ständig von der des Glücks in die des Zufalls zurück. Denn bei Proust bleibt es letztlich der äußerlichen Instanz des Zufalls überlassen, ob wir die Gegenstände wiederfinden, die die Erinnerung an die verlorene Zeit in uns hervorrufen können.¹⁴² Wenn die ewige (glücklose) Suche nach der verlorenen Vergangenheit allerdings dem *äußeren* Zufall überlassen bleibt, dann droht der Gedankengang in eine schicksalshafte Zeitstruktur umzukippen, weil der Mensch wiederum der Macht einer Vergangenheit ausgesetzt ist, die seiner Praxis in jeder Hinsicht entzogen bleibt. Obgleich die Begriffe Schicksal, Zufall und Glück auf den ersten Blick in die gleiche Richtung zu deuten scheinen, ist es der Unterschied dieser drei Formen, in denen ein Geschehen der Verfügungsgewalt des Menschen entzogen ist, der Benjamins Geschichtsauffassung erst verständlich macht. Ein nötiger Schritt zur Erarbeitung von Benjamins Glücksbegriff ist es daher, das „Eingedenken“ (als zentralen Begriff von Benjamins Geschichtsphilosophie) von der *mémoire involontaire* und der Rolle des Zufalls in letzterer zu unterscheiden.

¹⁴¹ Benjamin GS II.1, S. 313.

¹⁴² Vgl. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, In *Swanns Welt*, S. 63.

2.3 Der Zufall und die Attrappe des „Ich“

Krista R. Greffrath hat dem Einfluss Prousts auf Benjamins Denken in ihrem Buch *Metaphorischer Materialismus* einige Aufmerksamkeit geschenkt.¹⁴³ Greffrath geht in ihrem Buch von der These aus, dass Benjamins Geschichtsphilosophie eine Übertragung der Proustschen Erinnerungsästhetik von dem Bereich der individuellen Geschichte auf den der kollektiven Geschichte darstellt.¹⁴⁴ Allerdings macht sie auch darauf aufmerksam, dass Benjamin sich in *Über einige Motive bei Baudelaire*¹⁴⁵ von der Verknüpfung von *mémoire involontaire* mit dem Zufall distanziert. Benjamin zitierend schreibt Greffrath:

Benjamin, der in seiner Baudelaire-Arbeit die Stelle kommentiert (I, 610), distanziert sich zugleich von dieser Proustschen Bestimmung der *mémoire involontaire*. In der Abhängigkeit des Begriffs vom Zufall erkennt er ‚die Spuren der Situation, aus der heraus er gebildet wurde. Er gehört zum Inventar der vielfältig isolierten Privatperson. Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion‘ (I, 611).¹⁴⁶

Der Begriff des Zufalls gehört zum Inventar der isolierten Privatperson, weil er wie ein Schicksal ist, das allerdings keine allgemeingültige und objektive Instanz (wie im Mythos) mehr darstellt, sondern nur ein subjektives Schicksal des Vereinzelten. Der isolierte Einzelne, der vom Zufall getroffen wird, wird somit auch nicht zum Helden einer Gemeinschaft, weil der Zufall nur eine subjektive Bedeutung hat und somit einem völlig leeren Schicksal gleicht, das nur aus je zufälligen Einzelfällen besteht, jedoch keine allgemeine Bedeutung für den Betroffenen offenbart. Da es Benjamin nicht um diese vereinzelte Erfahrung, sondern vielmehr um eine kollektive, geht, folgert Greffrath eine Trennung der unwillkürlichen Erinnerung vom Zufall: „Unwillkürlich ist das Bild der Vergangenheit, aber nicht zufällig. Es ist unwillkürlich, weil es nicht der willkürlichen Einfühlung des Interpreten entspringt, sondern an einen bestimmten Augenblick der Erkennbarkeit, eben das historische ‚Jetzt‘ gebunden ist.“¹⁴⁷ So ist das Eingedenken der Vergangenheit laut Greffrath nicht zufällig, sondern durch einen historischen Augenblick der Erkennbarkeit gegeben. Das unwillkürliche Bild der Vergangenheit ist dann selbstverständlich nicht mehr für den Vereinzelten, sondern für ein Kollektiv, spricht Benjamin in den Aufzeichnungen zu den geschichtsphilosophischen Thesen doch von der „[...] unwillkürliche[n] Erinnerung der Menschheit

¹⁴³ Greffrath, Krista R., *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, Fink, München 1981. Im Folgenden zitiert als: Greffrath: *Metaphorischer Materialismus*, Seite.

¹⁴⁴ Vgl. ebd. S. 66.

¹⁴⁵ Benjamin GS I.2, S. 605-653.

¹⁴⁶ Greffrath, *Metaphorischer Materialismus*, S. 70.

¹⁴⁷ Greffrath, *Metaphorischer Materialismus*, S. 70f.

[...]“¹⁴⁸. Zwar ist dieser Interpretation Greffraths zuzustimmen, doch sie erklärt kaum, wie das Moment des Zufalls in Benjamins Geschichtsverständnis tatsächlich überwunden wird. Darüber hinaus muss deutlich gemacht werden, dass der Schritt von der individuellen Ebene auf die kollektive keinesfalls durch eine bloße Verallgemeinerung getan ist. Es ist vielmehr zu beachten, dass der Übergang von der individuellen *mémoire involontaire* zum kollektiven Eingedenken innere Verschiebungen im Verständnis der Zeit mit sich bringt, die für eine adäquate Erfassung des Benjaminschen Eingedenkens unbedingt genauer erörtert werden müssen. Es gilt daher, Prousts Ausführungen zum Zufall erneut zu interpretieren.

Die berühmte Beschreibung, mit der Proust den Zufall als zentrales Moment einführt, lautet wie folgt:

Ich finde den keltischen Aberglauben sehr vernünftig, nach dem die Seelen der Lieben, die uns verlassen haben, in irgendein Wesen untergeordneter Art gebannt bleiben, ein Tier, eine Pflanze, ein unbelebtes Ding, dennoch verloren für uns bis zu dem Tage, der für viele niemals kommt, wo wir zufällig an dem Baum vorbeigehen oder in den Besitz des Dinges gelangen, in dem sie eingeschlossen sind. Dann horchen sie bebend auf, sie rufen uns an, und sobald wir sie erkennen, ist der Zauber gebrochen. Befreit durch uns besiegen sie den Tod und kehren ins Leben zurück. Ebenso ist es mit unserer Vergangenheit. Vergebens versuchen wir sie wieder heraufzubeschwören, unser Geist bemüht sich umsonst. Sie verbirgt sich außerhalb seines Machtbereichs und unerkennbar für ihn in irgendeinem stofflichen Gegenstand (oder der Empfindung, die dieser Gegenstand in uns weckt); in welchem, ahnen wir nicht. Ob wir diesem Gegenstand aber vor unserem Tode begegnen oder nie auf ihn stoßen, hängt einzig vom Zufall ab.¹⁴⁹

Ist es Zufall, dass sich Proust des keltischen Aberglaubens bedient, die Toten würden uns noch nach ihrem Tod anrufen, um unsere besondere Beziehung zur Vergangenheit zu charakterisieren? Es ist gerade die Erfahrung eines Anspruchs, den die Toten über ihren Tod hinaus stellen, der eine Dimension der Zeit verdeutlicht, die sich dem Gedächtnis entzieht. Es handelt sich um eine Form der Zeit, in der die Vergangenheit nicht als gesetztes Objekt unseres Geistes, sondern als verlorene Zeit, die gerade aufgrund ihrer Verlorenheit einen Anspruch an uns stellt, begegnet. Es ist in jeder Hinsicht entscheidend zu bemerken, dass diese Erfahrung der Zeit eine ist, die – so wie es der keltische Aberglaube ausdrückt – vom anderen Menschen her kommt – und zwar von dem Menschen, der uns entzogen ist – und doch in uns selbst erfahren wird. Proust ist selbst in diesen grundlegenden und einführenden Ausführungen unentschieden darüber, ob sich die Vergangenheit außerhalb („in irgendeinem stofflichen Gegenstand“) oder in uns („oder der Empfindung, die dieser Gegenstand in uns weckt“) befindet. Solange der Glaube vorherrschend bleibt, dass sich die Vergangenheit in einem äußeren Gegenstand fixieren ließe, solange wird dieser Glaube das

¹⁴⁸ Benjamin GS I.3, S. 1233 Einfügung in eckiger Klammer vom Verfasser.

¹⁴⁹ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, In Swanns Welt*, S. 62f.

Phantasma einer an sich existierenden Vergangenheit hervorrufen, die zum Beispiel als „erstes Glück“ zum Objekt des elegischen Glücksverlangens wird. Der Zufall folgt in dem obigen Zitat direkt aus der Fixierung der Vergangenheit in einem Gegenstand, der nicht unter einer Verfügungsgewalt steht. Die willentliche Erinnerung muss immer daran scheitern, jenes erste Glück einzuholen, schon weil sie als Er-innerung jene Äußerlichkeit vernichtet und die Vergangenheit ihrer Entzogenheit entkleidet, auf die es ankommt. Zu hell ist das Licht, das die willentliche Erinnerung, und das zweckmäßige Handeln überhaupt, auf das Vergessene werfen, um es in seiner Andersheit anerkennen zu können, so Benjamin: „Aber jeder Tag löst mit dem zweckgebundenen Handeln und, noch mehr, mit zweckverhaftetem Erinnern das Geflecht, die Ornamente des Vergessens auf.“¹⁵⁰ Nicht nur das zweckgebundene Erinnern, sondern auch die Gewöhnung ist es, die all jene Projektionen und fixierten Bilder hervorrufen, die das Werk Prousts durchziehen. So projiziert Swann das Bild Sephoras aus den Fresken der Sixtinischen Kapelle auf seine Frau Odette, was ihm erlaubt, sie zu bewundern.¹⁵¹ So projiziert der Erzähler immer wieder seine eigene Liebe auf Gilberte, um sich der Illusion hinzugeben, sie könne ihn zurück lieben.¹⁵² So projiziert der Erzähler ein fixes Bild auf seine Großmutter nachdem diese gestorben ist.¹⁵³ Zumeist versuchen wir, uns durch die Erinnerung nur selbst zu bestätigen und spiegeln nur unsere eigene Macht in der scheinbar völlig transparenten Vergangenheit wieder. Der zweckgebundenen Erinnerung mit ihren Projektionen begegnet die unwillkürliche Erinnerung jedoch nicht als Glücksmoment, sondern als furchtbares und schicksalhaftes Hereinbrechen eines Bildes. So etwa als der Erzähler einen unliebsamen Brief von Gilberte erhält:

Das Bild unserer Freundin, das wir für alt und echt gehalten haben, ist in Wirklichkeit von uns selbst zu vielen Malen überarbeitet. Die grausame Erinnerung datiert nicht vom gleichen Augenblick wie das restaurierte Bild, sie stammt aus einer anderen Zeit, sie ist eine der wenigen Zeuginnen einer furchtbaren Vergangenheit. Da aber diese Vergangenheit auch weiterhin besteht außer in uns selbst, die wir uns darin gefallen, sie durch ein märchenhaftes goldenes Zeitalter, ein Paradies zu ersetzen, in dem alles sich versöhnt, rufen uns diese Erinnerungen, diese Briefe in die Wirklichkeit zurück und müßten uns durch den plötzlichen Schmerz, den sie uns bereiten, bewußt machen, wie weit wir uns von ihr in den wahnwitzigen Hoffnungen der täglichen Erwartung haben fortreiben lassen.¹⁵⁴

Die grausame Erinnerung konfrontiert mit einer furchtbaren Vergangenheit als einer Zeit, die unserem Gedächtnis, vor allem jedoch unserer Praxis, entzogen bleibt. Wenn es keine andere Haltung zur verlorenen Zeit als die der zweckgebundenen und willentlichen Erinnerung gäbe, dann

¹⁵⁰ Benjamin GS II.1, S. 311.

¹⁵¹ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, In Swanns Welt*, S. 296-298.

¹⁵² Vgl. Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 801.

¹⁵³ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Sodom und Gomorra*, S. 2256.

¹⁵⁴ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Im Schatten junger Mädchenblüte*, S. 825.

würde der Mensch in Prousts Werk tatsächlich in eine mythische Welt zurückfallen, in der ihn die Masse des Vergessenen immer wieder schicksalhaft und grausam überfällt.¹⁵⁵ In diesem Fall würde das Bild der Erinnerung zum Boten einer dem Menschen nie erreichbaren, entzogenen Vergangenheit, die ihre Macht über ihn ausübt. Die Frage ist jedoch, ob ein anderer Umgang mit der verlorenen Zeit möglich ist.

Die These, die nun zu belegen ist, lautet, dass das, was Benjamin an einer Stelle seines Proust-Aufsatzes „unwillkürliches Eingedenken“¹⁵⁶ nennt, einen anderen Blick auf das Vergessene eröffnet als die eben betrachtete zweckgebundene Erinnerung. Wir können das Eingedenken als eine Form der Erinnerung bestimmen, die die Vergangenheit weder in einem äußeren Gegenstand noch in einem fixierten Bild zu positivieren versucht. Das Eingedenken verweist damit nicht auf eine objektiv gegebene Vergangenheit, die irgendwo außerhalb unserer selbst zu finden wäre. Deshalb kann Benjamin auch schreiben: „Denn hier [in Prousts Werk, D. K.] spielt für den erinnernden Autor die Hauptrolle gar nicht, was er erlebt hat, sondern das Weben seiner Erinnerung, die Penelopearbeit des Eingedenkens.“¹⁵⁷ Im Eingedenken, das, wie oben bereits gesehen, ebenso eine Penelopearbeit des Vergessens darstellt, bahnt sich ein Erinnern an, das nicht versucht, das Vergessene seines Vergessen-Seins zu entheben, sondern es in seiner Entzogenheit anerkennt. Das fordert jedoch, die Andersheit derjenigen Zeit, die von außen und vom anderen her kommt, nicht wiederum in ihrer Äußerlichkeit zu positivieren, sondern als Anderes im Eigenen – und nur im Eigenen – zu entdecken. Es geht deshalb nicht um ein objektives Erlebnis oder eine an sich seiende Vergangenheit, auf welche das Eingedenken sich beziehen könnte.¹⁵⁸ Es bezieht sich vielmehr nur auf die von ihm selbst gewebte Textur, in der nicht nur Erinnern und Vergessen, sondern auch Erinnern und Erinnertes ununterscheidbar werden. Darin liegt der Sinn der seltsamen Metapher Benjamins von dem Strumpf, der „[...] wenn er im Wäschekasten, eingerollt, ‚Tasche‘ und ‚Mitgebrachtes‘ zugleich ist.“¹⁵⁹ Das *Ein*-gedenken, das Benjamin hier in Auseinandersetzung mit Proust entwickelt, ist bestrebt, die Trennung von Tasche/ Mitgebrachtem oder Erinnern/ Erinnertem aufzuheben und „[...] Tasche und was drin liegt, mit *einem* Griff in etwas Drittes zu verwandeln: in den Strumpf, so war Proust unersättlich, die Attrappe, das Ich, mit einem Griffe zu entleeren, um immer wieder jenes Dritte: das Bild, das seine Neugier, nein, sein Heimweh stillte,

¹⁵⁵ Eine dementsprechende Welt hat Benjamin in der Literatur Kafkas gesehen. So schreibt er in seinem Kafka-Essay: „Seine [Kafkas, D.K.] Romane spielen in einer Sumpfwelt. Die Kreatur erscheint bei ihm auf der Stufe, die Bachofen als die hetärische bezeichnet. Daß diese Stufe vergessen ist, besagt nicht, daß sie in die Gegenwart nicht hineinragt. Vielmehr: gegenwärtig ist sie durch diese Vergessenheit. [...] Jedes Vergessene mischt sich mit dem Vergessenen der Vorwelt, geht mit ihm zahllose, ungewisse, wechselnde Verbindungen zu immer wieder neuen Ausgeburten ein.“ Siehe: Benjamin GS II.2, S. 430.

¹⁵⁶ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 323.

¹⁵⁷ Benjamin GS II.1, S. 311.

¹⁵⁸ Im nächsten Kapitel erst wird mit Benjamin gezeigt werden, dass es eine solche an sich seiende Vergangenheit, auf die sich das Eingedenken als fixen Punkt beziehen könnte, überhaupt nicht gibt.

¹⁵⁹ Benjamin GS II.1, S. 314.

einzubringen.“¹⁶⁰ Das Verständnis von Benjamins „Eingedenken“ hängt voll und ganz davon ab, jenes Dritte, das Bild, nicht als eine statische Synthesis, sondern als das sich-entziehende und in keiner Weise festhaltbare Bild zu denken. Das bedeutet aber, das Bild als ein verlorenes Bild, gleichsam ein *nicht abbildbares Bild* zu erkennen. Diese Erfahrung des Bildes tut sich allerdings nur auf, wenn der andere in keiner Weise mehr durch Projektionen distanziert (und somit *draußen* gehalten) werden kann, sondern im Herzen des Eigenen erfahren wird. In Prousts Werk ist diese Erfahrung zum höchsten Grad gesteigert, wo sich das Moment des anderen Menschen und das Moment der verlorenen Zeit kreuzen: in der unwillkürlichen Erinnerung des Verstorbenen. Um das zu veranschaulichen, heben wir am Ende dieses Unterkapitels nochmals einige Stellen aus jener Passage hervor, in der der Erzähler Prousts in Balbec plötzlich vom Antlitz seiner verstorbenen Großmutter getroffen wird:

Ein tiefgreifender Umsturz vollzog sich nun in meiner ganzen Person. Da ich schon am ersten Abend einen Anfall von Herzschwäche hatte, versuchte ich, meinem Leiden dadurch zu begegnen, daß ich mich sehr langsam und vorsichtig bückte, um die Schuhe auszuziehen. Aber kaum hatte ich den ersten Knopf meiner Stiefeletten berührt, als die Brust mir von einer unbekanntem, göttlichen Gegenwart schwell, Schluchzen schüttelte mich, und Tränen stürzten aus meinen Augen hervor.[...] In meiner Erinnerung fand ich, in meiner Ermattung über mich geneigt, das zärtliche, das besorgte, das enttäuschte Antlitz meiner Großmutter wieder, so wie sie an jenem ersten Ankunftsabend [in Balbec, D. K.] gewesen war; das Gesicht meiner Großmutter, *nicht derjenigen*, die ich – wie ich mit Staunen und Reue festgestellt – so wenig betrauert hatte und die von jener nur den Namen hatte, *sondern meiner wirklichen Großmutter*, deren lebendige Realität sich zum ersten Mal seit jenem Tag in der Champs-Élysée, an dem der Schlag sie getroffen hatte, in einer unwillkürlichen und vollständigen Erinnerung wiederfand. *Diese Realität besteht für uns nicht, solange sie nicht durch unser Denken neuerschaffen ist.* (Sonst würden Menschen, die an einem gigantischen Kampf teilgenommen haben, samt und sonders große epische Dichter sein.) Und so, in einem wahnsinnigen Verlangen, mich in ihre Arme zu stürzen, erfuhr ich erst jetzt, in diesem Augenblick, mehr als ein Jahr nach ihrer Beerdigung – auf Grund jenes Anachronismus, durch den so oft der Kalender der Tatsachen mit dem Kalender der Gefühle nicht zusammenfällt –, *daß sie gestorben war.* [...] Denn mit den *Störungen des Gedächtnisses* ist eine Intermittenz, ein Versagen auch des Herzens verbunden. [...] Da aber derjenige, der ich soeben von neuem geworden war, seit jenem fernen Abend nicht existiert hatte, an dem mir meine Großmutter bei meiner Ankunft in Balbec beim Auskleiden geholfen hatte, hing ich ganz natürlich nicht an dem gegenwärtigen Tag, von dem dieses Ich nichts wußte, sondern – *als ob es in der Zeit verschiedene und parallele Abläufe gäbe* – unterbrechungslos und unmittelbar an den ersten Abend von einst anknüpfend an der Minute fest, da meine Großmutter sich über mich gebeugt hatte. Das seit so langer Zeit verschwundene Ich, das ich damals war, war von neuem so nahe bei mir, daß ich noch die Worte zu hören glaubte, die unmittelbar vorausgegangen und dennoch nicht mehr als ein Trugbild waren, so wie ein noch nicht vollwachter Mensch ganz dicht neben sich die Geräusche seines im Schwinden begriffenen Traumes zu vernehmen meint. [...] *Ich entdeckte es jetzt, weil mir erst, als ich sie zum ersten Mal lebendig, wahrhaft, mein Herz bis zum Springen erfüllend*

¹⁶⁰ Ebd.

endlich wieder fand, zu Bewußtsein kam, daß ich sie für immer verloren hatte. [Alle Hervorhebungen von mir, D. K.]¹⁶¹

Die Erfahrung, die der Erzähler mit dem erinnerten Bild seiner Großmutter macht, ist nicht auf die Restauration einer an sich existierenden Vergangenheit ausgerichtet. Er verfolgt nicht den Zweck, jenen ersten Ankunftsabend in Balbec in all seinen Details wiederzugewinnen. Vielmehr geht es um das Antlitz seiner wirklichen Großmutter, einer Realität, die erst durch den Akt der Erinnerung selbst *neu-geschaffen* (nicht willentlich erzeugt!) wird und die sich deshalb nicht auf eine chronologische Vergangenheit bezieht. Der Protagonist erkennt, dass die Bilder, die er sich nach dem Tod seiner Großmutter von ihr gemacht hatte, nicht ihre Wirklichkeit tangiert haben, dass das chronologische Ende des Lebens (ihre Beerdigung) ihn nicht ermessen hat lassen, was er erst jetzt erfährt: *dass sie gestorben war*. Erst jetzt, nach ihrem Tod, vermag er die Erfahrung ihrer Sterblichkeit zu entfalten und zu erkennen, was diese in Wahrheit bedeutet: eine Zeitlichkeit, die sich nicht dem Gedächtnis einfügen lässt („Störung des Gedächtnisses“) und dessen Projektionen unterbricht. Die innere Intermittenz des Herzens ersetzt das körperliche Symptom (der Herzschwäche) und löst sich somit von dem Gedächtnis des Körpers als äußeren Träger der Vergangenheit, mit dem unsere Ausführungen begannen. Es ist diese Intermittenz, die außerdem durch die Erfahrung eines anderen Ichs, das er nicht mehr ist, eine Differenz in die Identität des Erzählers einschreibt, sodass er sich plötzlich selbst ein *anderer* geworden ist. Entscheidend ist, dass diese unwillkürliche und vollständige Erinnerung, wie Proust sie nennt, dem Erzähler seine „wirkliche Großmutter“ keinesfalls als ein konservierbares Positivum wiedererinnern lässt. Er erinnert vielmehr nur ein Vergessen, er erinnert sich, dass er die wahre Zeitlichkeit seiner Großmutter hinter den Projektionen seines gewohnten Gedächtnisses vergessen hatte. Er gewinnt nichts als die Anerkennung seines Verlustes – und diese ändert alles. Von dem Antlitz eines geliebten Menschen bleibt ihm nach dieser Erfahrung kein festhaltbares Bild zurück, weil das Wiederfinden desselben von dem Bewusstsein ihrer Entzogenheit („dass ich sie für immer verloren hatte“) ununterscheidbar wird.

2.4 Unwillkürliches Eingedenken und das Gewebe der Erinnerung

Man könnte die Frage stellen, weshalb Proust diese unwillkürliche Erinnerung eine „vollständige“ nennt. Bedeutet nicht das Bewusstsein des Verlustes und der Entzogenheit, dass diese Erinnerung ewig unabgeschlossen bleibt und nie vollständig werden kann? Nein. Denn das

¹⁶¹ Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit, Sodom und Gomorra*, S. 256-258.

wäre nur der Fall, hielte man weiter an dem Phantasma fest, dass sich die Vergangenheit in einer chronologischen Entwicklung irgendwann doch als gänzlich positiviert einholen lassen könne. Jene Vollständigkeit, von der die Rede ist, besteht aber vielmehr darin, von diesem Phantasma ablassen zu können und die Erfahrung einer Zeit einzuholen, die sich als ganze durch ihren eigenen Entzug übergibt, ohne ein fixierbares Bild zurückzulassen. So schreibt Benjamin:

Eben darum hat man, um dem innersten Schwingen in dieser Dichtung sich wissend anheimzugeben, in eine besondere und tiefste Schicht dieses unwillkürlichen Eingedenkens sich zu versetzen, in welcher die Momente der Erinnerung nicht mehr einzeln, als Bilder, sondern bildlos und ungeformt, unbestimmt und gewichtig von einem Ganzen so uns Kunde geben wie dem Fischer die Schwere des Netzes von seinem Fang.¹⁶²

An dieser bedeutsamen Stelle spricht Benjamin vom unwillkürlichen *Eingedenken*, das sich nicht, wie man meinen könnte, auf Momente der Vergangenheit bezieht, sondern auf Momente der Erinnerung. Aus diesem Grund tauchen in ihm auch keine vereinzelt Bilder im Sinne von Abbildungen der Vergangenheit auf. Die Momente der Erinnerung sind vielmehr wie bildlose Bilder, die, wie das Antlitz der Großmutter, auf ihren eigenen (zeitlichen) Entzug verweisen. Sie sind nicht Bilder *von* einer vergangenen Zeit, sondern tragen viel eher eine Zeit in sich, geben ihre Bestimmbarkeit und ihre feste Form, durch die sie als vereinzelt erscheinen, auf, um von einem Ganzen Kunde zu geben. Dieses Ganze ist nichts anderes als die Zeit, die diese Bilder enthalten und die wir eben als Zeit des anderen zu beschreiben versucht haben. Damit ist gemeint, dass diese Zeit in den narzistischen Projektionen der willentlichen Erinnerung verloren geht und nur durch die Begegnung mit dem anderen Menschen in seiner Entzogenheit immer neu eröffnet werden kann. In diesen Neu-Eröffnungen, die wie ein Erwachen aus den Traumbildern der eigenen Projektion ist, erhält die Zeit nun erstmals einen anfänglichen Charakter, der das Gewesene neu zu erschaffen vermag. Das Gewesene (hier im Unterschied zum Vergangenen) ist damit eine Wirklichkeit, die für uns nicht bestanden hat, bevor sie nicht durch das Eingedenken neu erschaffen wurde. Damit ist keinesfalls gemeint, dass die Vergangenheit einfach willkürlich erfunden werden könnte, sondern nur, dass sie niemals in einer unabänderlichen Form positiviert werden kann. Vielmehr begegnet das Gewesene wie ein Text, der unwillkürlich diktiert wird und in das Gewebe (*textum*) der Erinnerung eingeschrieben eine bisher nicht existente Bedeutung erlangt, wie ein Zitat, das aus seinem Zusammenhang gerissen und in einen anderen Text eingefügt eine neue Bedeutung offenbart. In diesem Sinn fängt die Zeit des anderen die Vergangenheit neu an. Das Gewesene ereignet sich somit als Gewesenes nur im Jetzt des Eingedenkens, weshalb die hier entworfene Zeit des anderen die erste Spur zu dem, was Benjamin Jetztzeit nennt, darstellt.

¹⁶² Benjamin GS II.1, S. 323.

Greffrath hat richtig gesehen, dass es bei Benjamin sowohl zu einer Wende ins Kollektive als auch zu einer Distanzierung vom Begriff des Zufalls kommt. Doch es war zu ergänzen, wie diese beiden Momente zusammenhängen. Wenn Greffrath vom unwillkürlichen Bild der Vergangenheit sagt, dass dieses nicht zufällig sei, dann deshalb, weil dieses Bild der Vergangenheit im unwillkürlichen Eingedenken Benjamins nicht mehr in einem äußeren Gegenstand isoliert werden kann, der immer einer isolierten Einzelperson gegenüberstände. Ein solcher äußerer Gegenstand würde der Praxis der Erinnerung immer ein Stück weit unerreichbar bleiben und so die Illusion einer verobjektivierten, gleichsam verdinglichten Vergangenheit erzeugen. Benjamin geht es aber nicht um eine solche isolierte, an sich seiende Vergangenheit, sondern um das Gewebe der Erinnerung als solches. Der Zufall, der als ein vollkommen bedeutungsleeres und vereinzelt Schicksal erkannt wurde, ist hier deshalb nicht angebracht, weil sich eine *neue Bedeutung* der Vergangenheit aus deren Einschreibung in den Text der Erinnerung ergibt. Die räumliche Äußerlichkeit, die zunächst als äußeres (z. B. körperliches) Gedächtnis aufgetreten war, ist hier verwandelt in eine Zeit, die von außen und zwar vom anderen herkommt, sich aber nicht in ihrer Äußerlichkeit festhalten lässt, sondern sich nur als Äußeres im Inneren, als anderes im Eigenen, als Vergessen im Erinnern oder als Entzug im Wiederfinden ereignet. Die Äußerlichkeit, die unserer Willkür entzogen ist, verwandelt sich in eine Andersheit, die nicht draußen gehalten werden kann, sondern einen zeitlichen Entzug *in* uns entfaltet. Diese Entfaltung markiert den Anfang einer Zeit, die vom anderen Menschen herkommt, sei es des anderen Toten, der sich dem willentlichen Gedächtnis entzieht, sei es des namenlosen Opfers, das sich der Tradition entzieht. Die vielbeschworene Übertragung von der individuellen auf eine kollektive Ebene (von Proust zur Geschichtsphilosophie) bleibt oberflächlich ohne die (intersubjektive) Wende zu einer Zeit, die uns vom anderen Menschen her eröffnet wird. Erst dadurch, dass der Eingedenkende in diesem Geschehnis *sich selbst ein anderer* wird, ist es möglich, aus den Projektionen der „Attrappe“ (siehe oben) des vereinzelt Ichs zu erwachen und in ein gemeinschaftliches Eingedenken einbezogen zu werden. In weiterer Folge wird sich zeigen, dass der Zufall in Benjamins späterer Geschichtsphilosophie dem Begriff des Glücks weicht, in welchem die Vergangenheit – anders als im Schicksal und im Zufall – nicht mehr jeder menschlichen Praxis entzogen ist, sondern eine ganz bestimmte Praxis des Eingedenkens erfordern wird.

Das Erwachen aus den Traumbildern des willentlichen Gedächtnisses konfrontierte mit einem unmittelbaren Bild der *mémoire involontaire*, das uns einer verloren geglaubten Zeit begegnen ließ. Doch es zeigte sich, dass dieses unmittelbare Bild gerade nicht fixiert werden kann, sondern seine Wahrheit nur in seinem Verschwinden erhält, in welchem es bildlos auf die Zeit verweist. Das unmittelbare Bild der *mémoire involontaire* war deshalb in Wahrheit immer schon das durch die Zeit des anderen vermittelte dialektische Bild. Die Zeiterfahrung, die in diesem

dialektischen Bild steckt, wurde in diesem Unterkapitel an den literarischen Spuren Prousts entwickelt, doch im folgenden Unterkapitel gilt es, um mit Benjamins Metaphorik zu sprechen, das gewebte Netz auch im Meer der Metaphysik auszuwerfen, um zu sehen was sich darin einholen lässt. Daher soll im nächsten Abschnitt gefragt werden, welche genuin philosophische Zeitauffassung sich aus den Momenten des Erwachens, des dialektischen Bildes und des Eingedenkens ergibt.

3. Kapitel: Jetztzeit und Metaphysik

3.1 Vorbemerkung

Die Verletzbarkeit der Toten hat uns aus dem Mythos einer rein chronologischen Zeit erwachen lassen. Denn diese bedeutete, dass die Toten nicht einfach „nach“ ihrem Tod, sondern gerade durch ihn verletzbar bleiben, ohne sich jedoch in einer Chronologie zu kontinuieren. Die Zeit konnte damit erstmals nicht mehr als bloße Ordnung des „davor“ und „danach“ verstanden werden, sondern enthielt eine Dimension, die sich einer Repräsentation in solcher Ordnung entzieht. Diese Dimension wiederum eröffnete ein unwillkürliches Eingedenken, dem im vorhergehenden Kapitel mit Proust auf der Ebene literarisch vermittelter Erfahrung nachgegangen wurde. Dieser Erfahrung entspricht auf der theoretischen Ebene ein Modus der Erkenntnis, der von Benjamin mit dem „Jetzt einer Erkennbarkeit“ benannt wird und uns näher an das Denken der Jetztzeit heran bringt. Im Kontext der Jetztzeit wird sich das, was mit dem Titel einer „Zeit des anderen“ bezeichnet ist, umgekehrt auch als anderes der Zeit ergeben: In diesem wird sich nach und nach die mythische Zeitlosigkeit in verwandelter Form als messianische „Grenze“ der Zeit wieder erkennen lassen. Die Anführungszeichen vor dieser „Grenze“ deuten allerdings bereits die Gefahr an, in ein chronologisches Verständnis derselben und damit in einen messianischen Mythos zurück zu fallen, weshalb zuvor einige Zwischenschritte nötig sind.

3.2 Die Kopernikanische Wendung geschichtlicher Anschauung

Nicht nur in frühen Texten, wie *Über das Programm einer kommenden Philosophie*, sondern auch in späteren Arbeiten wie dem *Passagen-Werk* Benjamins zeichnet sich das Vorhaben ab, in

Anlehnung an Kant einen neuen Typ der (geschichtlichen) Erkenntnis zu ergründen. An die Thematik des Erwachens bei Proust anschließend spricht Benjamin im *Passagen-Werk* von einer kopernikanischen Wende:

Die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung ist diese: man hielt für den fixen Punkt das „Gewesene“ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewußtseins werden. Die Politik erhält den Primat über die Geschichte. Die Fakten werden etwas, was uns soeben erst zustieß, sie festzustellen ist Sache der Erinnerung. Und in der Tat ist Erwachen der exemplarische Fall des Erinnerns: der Fall, in welchem es uns glückt, des Nächsten, Banalsten, Naheliegendsten uns zu erinnern. Was Proust mit dem experimentierenden Umstellen der Möbel im morgendlichen Halbschlummer meint, Bloch als das Dunkel des gelebten Augenblicks erkennt, ist nichts anderes als was hier in der Ebene des Geschichtlichen, und kollektiv, gesichert werden soll. Es gibt Noch-nicht-bewußtes-Wissen vom Gewesenen, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat.¹⁶³

Benjamin verabschiedet sich hier – wie schon im Fall des unwillkürlichen Eingedenkens – von dem Glauben an eine an sich und unabhängig von der Gegenwart bestehende Vergangenheit. Das Gewesene ist kein feststehender, fixer Punkt, an den die Gegenwart sich annähern könnte. Zwar kehrt sich das Verhältnis zwischen Gegenwart und Gewesenen um, aber Benjamin vermeidet auch die Aussage, dass die Gegenwart nun der fixe, gleichsam objektivere Punkt sei. Vielmehr geht es ihm um die Bewegung eines dialektischen Umschlages, in dem das Gewesene in einer völlig neuen Art und Weise erscheint: es wird mit Aktualität aufgeladen („etwas, was uns soeben erst zustieß“) und stößt so, in verjüngter Gestalt, in das gegenwärtige Bewusstsein herein. Das Gewesene ist damit weder ein isoliertes Objekt noch ist es abgeschlossen. Das Gewesene ist nicht fertig. Es hat in Wahrheit nie aufgehört, sich zu ereignen, denn gerade *als Gewesenes* vollzieht es sich erst in der Gegenwart.

Selbstverständlich bleibt auch unser Verständnis von „Gegenwart“ durch diese Wendung nicht unberührt, weshalb wir sie zunehmend von dem her verstehen müssen, was Benjamin „Jetzt der Erkennbarkeit“ nennt. Zunächst kündigt sich allerdings mit dem „Einfall des erwachten Bewusstseins“ eine erste Form der Vergegenwärtigung an, die gerade nicht in der Re-präsentation der Vergangenheit und der Aneignung der gesamten Geschichte durch eine in sich geschlossene Gegenwart besteht. Gegenwart öffnet sich hier überhaupt erst für eine mögliche Anerkennung des Gewesenen als solches. Deshalb wird Geschichte in der kopernikanischen Wende Benjamins auch keineswegs „subjektiv“ in dem Sinn, dass die Vergangenheit einfach vom gegenwärtigen Bewusstsein beliebig erfunden werden könnte. Ganz im Gegenteil erhält das Gewesene dadurch

¹⁶³ Benjamin GS V.1, S. 490f.

allererst seinen unhintergehbaren Wahrheitsanspruch zurück, dass es nicht von der Gegenwart in einer grauen Vorvergangenheit distanziert werden kann. Passend zu diesem Wahrheitsanspruch wendet sich die eben zitierte Passage Benjamins am Ende einem Wissen zu, dessen „Förderung die Struktur des Erwachens hat“ und das sich damit schon denkend über die unmittelbare Erfahrung des Erwachens hinaus bewegt. Das Erwachen fördert diese Art des Noch-nicht-bewussten Wissens vom Gewesenen, weil es die Struktur der diesem Wissen entsprechenden Erkenntnis hat: „Das Jetzt der Erkennbarkeit ist der Augenblick des Erwachens.“¹⁶⁴

Doch was ist mit dieser Parallele zwischen Erwachen und Erkenntnis in einem „Jetzt“ genau gemeint und worin besteht die Entsprechung? Zum einen stellt das Erwachen eine Zäsur, ja eine Unterbrechung des Traumes dar, zum anderen aber wird der Traum erst im Moment des Erwachens als ein solcher bewusst, worin die Bruchstücke der Traumbilder zugleich in eine neue Konstellation eingehen können.¹⁶⁵ Nun lässt sich im „Konvolut N“ des *Passagen-Werks* aufzeigen, dass die Gegenwart diese beiden Bedeutungen des Erwachens, die der Unterbrechung und die der Neustrukturierung, übernimmt. Wir können somit das Erwachen wie eine Schablone auf den Begriff der Gegenwart abbilden, um diejenigen Aspekte desselben zum Vorschein zu bringen, die das Jetzt der Erkennbarkeit konstituieren. So rührt die bekannte Aufspaltung des Kontinuums der Geschichte (vgl. Thesen XIV-XVII) von der Gegenwart her, weshalb Benjamin diese an einer Stelle mit Sprengstoff vergleicht: „Er [der historische Materialist, der Anwalt von Benjamins Geschichtsauffassung, Anm. D. K.] sprengt aber auch die Homogenität [sic!] der Epoche auf. Er durchsetzt sie mit Ekrasit, d. i. Gegenwart.“¹⁶⁶ Es ist die Gegenwart, die das Kontinuum der Epoche und des Geschichtsverlaufs aufsprengt und damit aus dem Traum einer fixierten, von der Gegenwart unabhängigen Geschichte erwacht. Die Gegenwart vermag es aber auch, dem Geschichtsverlauf in genau dieser Unterbrechung eine neue Struktur einzuschreiben, so Benjamin: „Es ist die Gegenwart, die das Geschehen in Vor- und Nachgeschichte polarisiert.“¹⁶⁷ Wäre die Vergangenheit vollkommen unabhängig und isoliert von der Gegenwart – was streng genommen für uns Gegenwärtige gar nicht vorstellbar ist – dann wäre die Geschichte nichts als ein Kontinuum, dem eine ein für alle Mal feststehende, unabänderliche Bedeutung zukäme. Doch wenn das Gewesene, wie Benjamin sagt, „zum Einfall des erwachten Bewusstseins“ wird – und das heißt, dass es in das gegenwärtige Bewusstsein einfällt – und sich noch „jetzt“ ereignet, indem es eine neue Bedeutung, die bisher nicht existierte, aus sich heraus legt, dann wird dieses „Jetzt“ zu einer Art Schnitt.¹⁶⁸ Es ist dieser

¹⁶⁴ Benjamin GS V.1, S. 608.

¹⁶⁵ Benjamin schreibt im *Passagen-Werk*: „Die Verwertung der Traumelemente beim Aufwachen ist der Kanon der Dialektik. Sie ist vorbildlich für den Denker und verbindlich für den Historiker.“ Siehe: Benjamin GS V.1, S. 580.

¹⁶⁶ Benjamin GS V.1, S. 592f. Ekrasit ist ein Sprengstoff. Im Französischen bedeutet *écraser* „zermahlen“ oder „zerdrücken“.

¹⁶⁷ Benjamin GS V.1, S. 588.

¹⁶⁸ Vgl. Benjamin GS V.1, S. 587f.

Schnitt, der die Geschichte zentriert und als Pole (Vor- und Nachgeschichte) um einen Umschlagspunkt herum versammelt, der ihnen erst ihre Bedeutung zukommen lässt. Benjamin schreibt: „Und so polarisiert der historische Tatbestand sich nach Vor- und Nachgeschichte immer von neuem, nie auf die gleiche Weise. Und er tut es außerhalb seiner in der Aktualität selbst; [...]“¹⁶⁹ Der Begriff Aktualität und die Formulierung, dass der historische Tatbestand sich außerhalb seiner polarisiere, zeigen an, dass die Polarisierung nicht mehr chronologisch in der Vergangenheit oder in der Gegenwart verortet werden kann, sondern außerhalb seiner selbst in der Aktualität eines „Jetzt“, das beide in eine Beziehung bringt. Denn würde diese Polarisierung und Zentralisierung der Geschichte wiederum mit einem Zeitpunkt in einer linearen Chronologie identifiziert werden, dann würde sofort die Frage auftauchen, ob denn die Vergangenheit in einer unendlichen Entwicklung unendlich viele verschiedene Bedeutungen annehmen könne, somit ewig ungeschlossen bleibe und ob es dann noch ein Wahrheitskriterium für die Bedeutung der Geschichte gebe. Allein Benjamins Blick geht gerade *nicht* auf eine nachträgliche Veränderung der Vergangenheit *innerhalb* einer kontinuierlichen Chronologie. Der Gedanke einer Trennung der Geschichte in Vor- und Nachgeschichte in der Aktualität ist überhaupt nur dann legitim, wenn die Aktualität einen diskontinuierlichen Charakter hat, der diese Chronologie unterbricht. Die Tatsache, dass das Gewesene sich im Jetzt noch ereignet, dass es in die Gegenwart herein fällt, widerspricht bereits einem chronologischen Denken und erlaubt so eine Neustrukturierung der Geschichte, die sich nur an der je singulären Weise, in der uns das Gewesene trifft und angeht, bemessen kann. Das unterbrechende Moment wird also zur Bedingung der Neustrukturierung.

3.3 Die monadologische Struktur der Geschichte

Erst durch die Betonung der Diskontinuität wird deutlich, was Benjamin mit der an vielen Stellen beschriebenen „monadologischen Struktur“ meint, denn:

Daß der Gegenstand der Geschichte aus dem Kontinuum des Geschichtsverlaufes herausgesprengt werde, das wird von seiner monadologischen Struktur gefordert. Diese tritt erst am herausgesprengten Gegenstand zu Tage. [...] Kraft dieser monadologischen Struktur des historischen Gegenstandes findet er in seinem Innern die eigene Vorgeschichte und Nachgeschichte repräsentiert.¹⁷⁰

Die Rede ist hier von einer „monadologischen Struktur“, weil der Gegenstand der Geschichte seine ganze Vor- und Nachgeschichte in sich repräsentiert findet, so wie die Monade in

¹⁶⁹ Ebd.

¹⁷⁰ Benjamin GS V.1, S. 594.

Leibniz' Philosophie das ganze Universum in sich perzipiert. Ob diese Parallele haltbar ist, muss sich noch zeigen, aber zunächst macht die monadologische Struktur besser verständlich, was mit der Vor- und Nachgeschichte gemeint ist: Der historische Gegenstand ist hier kein Teil einer Reihe von Geschehnissen, die in einer linearen und leeren Chronologie ablaufen würden. Die Vor- und Nachgeschichte besteht überhaupt nicht außerhalb des (jeweils in einem Jetzt erkannten) historischen Gegenstandes, sondern bildet die geschichtliche Struktur in seinem Inneren und wird dem Erkennenden so erst durch ihn hindurch eröffnet. Würde uns Geschichte nicht immer schon durch einen bestimmten historischen Gegenstand, der die gegenwärtig Eingedenkenden aus irgendeinem Grund anspricht, eröffnet, dann hätte sie nie Bedeutung und nichts könnte je von ihr ausgesagt werden. Dass das Gewesene in seiner Geschichtlichkeit für eine Gegenwart Bedeutung erlangen kann, hängt also mit dieser monadologischen Struktur der geschichtlichen Zeit zusammen, die nun noch genauer befragt werden muss. Im Folgenden wird versucht, die Entwicklung von Benjamins Bezugnahmen auf Leibniz' Monadenbegriff zu verschiedenen Schaffensperioden nachzuzeichnen.

Eine erste Parallele zu Leibniz ist bereits in Benjamins früher Kritik an einer leeren, unerfüllten Zeit zu sehen. Die Kritik an einer Zeit der Mechanik, die sich nur an innerzeitlich vorgestellten, räumlichen Veränderungen festmachen lässt und daher eine leere Form bleiben muss, wie Benjamin das in dem frühen Text *Trauerspiel und Tragödie*¹⁷¹ festhält, hat durchaus Ähnlichkeit zu einer Grundintention von Leibniz' Philosophie. Diese Grundintention besteht in der Kritik an der Annahme einer leeren Zeit bzw. eines leeren Raumes, die wie bloße Behälter wären. Dagegen können Zeit und Raum für Leibniz letztlich niemals als leere Behälter, sondern nur von der Monade her begriffen werden, weil Zeit und Raum nichts anderes als der Ausdruck der Relationen der Monade sind.¹⁷² Die Zeit ist hierin niemals eine leere Form, sondern eine durch die Beziehungen der Monade zum gesamten Universum erfüllte Zeit.

Benjamin hat den Begriff der Monade schon in seiner Habilitationsschrift *Ursprung des deutschen Trauerspiels* von 1928 aufgenommen. In der „Erkenntniskritische[n] Vorrede“ zu diesem Werk entwickelt der Autor ein Verständnis der Idee als „[...] objektive Interpretation der Phänomene [...]“¹⁷³. Damit ist gemeint, dass eine Idee im Verständnis Benjamins kein rein abstrakter, subjektiver Gedanke ist, sondern etwas, das nur in einer bestimmten Konfiguration, d. h. in einem Zueinander-in-Beziehung-Stehen einzelner Phänomene zur Darstellung kommt.¹⁷⁴

¹⁷¹ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 134.

¹⁷² Diese Dimension von Leibniz' Philosophie wird auch in der Interpretation Appels als wesentlicher Beitrag von Leibniz für ein Denken der Zeit aufgefasst. Siehe: Appel, Kurt: „Die Zeit als Zeitigung des Seins und die Verabschiedung einer entleerten Zeit in der Monadenlehre von Leibniz“, in: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit in Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, S. 40-63. Im Folgenden zitiert als: Appel: *Zeit und Gott*, Seite.

¹⁷³ Benjamin GS I.1, S. 215.

¹⁷⁴ Vgl. Benjamin GS I.1, S. 214.

Benjamin veranschaulicht dieses Verhältnis durch einen Vergleich: „Die Ideen verhalten sich zu den Dingen wie die Sternbilder zu den Sternen.“¹⁷⁵ Die Idee ist somit weder der abstrahierte Begriff der Dinge noch die Summe derselben noch fügt es ihnen etwas Positives hinzu, sondern sie ist nur ihre Zusammengehörigkeit in einem Bild. Dass Benjamin die Ideen außerdem als „ewige Konstellationen“¹⁷⁶ bezeichnet, lässt darauf schließen, dass in dieser Erkenntnistheorie von 1928 ein außerzeitliches, sogar klassisch metaphysisch anmutendes Moment eine große Rolle spielt. Doch bereits in der „Erkenntniskritische[n] Vorrede“ bringt die Idee des Ursprungs – die erst die Originalität dieser Vorrede ausmacht – eine zeitliche und geschichtliche Wendung des Ideenbegriffes ins Spiel. An dieser Stelle tauchen auch die Überlegungen zur Vor- und Nachgeschichte schon auf:

In jedem Ursprungsphänomen bestimmt sich die Gestalt, unter welcher immer wieder eine Idee mit der geschichtlichen Welt sich auseinandersetzt, bis sie in der Totalität ihrer Geschichte vollendet daliegt. Also hebt sich der Ursprung aus dem tatsächlichen Befunde nicht heraus, sondern er betrifft dessen Vor- und Nachgeschichte.¹⁷⁷

Zunächst ist der Ursprung für Benjamin keinesfalls als ein chronologischer Anfang zu deuten, dagegen ist er ein „[...] dem Werden und Vergehen Entspringendes [...]“¹⁷⁸. Deshalb ist der Ursprung auch nicht als Außerzeitliches von dem tatsächlichen geschichtlichen Befund (dem jeweiligen geschichtlichen Phänomen) abgehoben, sondern bringt, damit die Idee transformierend, seine Vor- und Nachgeschichte in eine bestimmte Konstellation. Der Ursprung ist damit nicht in einem „vor“ und „nach“ verortbar, vielmehr ist er das, was das Verhältnis eines „davor“ zu einem „danach“ aufhebt und zugleich eröffnet. Denn obwohl Benjamin die Idee des Ursprungs historisch denkt, ist darin Geschichte als chronologisches Geschehen zugleich aufgehoben:

Denn das in der Idee des Ursprungs Ergriffene hat Geschichte nur noch als einen Gehalt, nicht mehr als ein Geschehen, von dem es betroffen würde. Innen erst kennt es Geschichte, und zwar nicht mehr im uferlosen, sondern in dem aufs wesenhafte Sein bezogenen Sinne, der sie als dessen Vor- und Nachgeschichte zu kennzeichnen gestattet.¹⁷⁹

An diesem Zitat ist der Gedanke von Geschichte als eines inneren Gehalts hervorzuheben. Geschichte wird damit nicht mehr als uferlose, d. h. als unendliche leere Form gedacht, sondern als Gehalt, der sich im Inneren eines einzelnen Phänomens verdichtet und in dem sie als ein Ganzes

¹⁷⁵ Ebd.

¹⁷⁶ Vgl. Benjamin GS I.1, S. 215.

¹⁷⁷ Benjamin GS I.1, S. 226.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Benjamin GS I.1, S. 227.

erscheint. Die Geschichte als ein durch eine Konstellation von Vor- und Nachgeschichte vermitteltes Ganzes, verortet im Inneren eines geschichtlichen Seins, ist dasjenige Moment, das Benjamin zum Rückgriff auf die Monade motiviert:

Die Idee ist Monade. Das Sein, das da mit Vor- und Nachgeschichte in sie eingeht, gibt in der eigenen verborgen die verkürzte und verdunkelte Figur der übrigen Ideenwelt, so wie bei den Monaden der ‚Metaphysischen Abhandlung‘ von 1686 in einer jeweils alle andern undeutlich mitgegeben sind. [...] Die Idee ist Monade – das heißt in Kürze: jede Idee enthält das Bild der Welt. Ihrer Darstellung ist zur Aufgabe nichts Geringeres gesetzt, als dieses Bild der Welt in seiner Verkürzung zu zeichnen.¹⁸⁰

Das, was Benjamin zuerst eigentlich anhand des Begriffes des Ursprungs und des Verhältnisses von Vor- und Nachgeschichte entwickelt hatte, wird hier noch in eine eigentümlich klassisch wirkende Ideen-Sphäre zurück versetzt. Zu betonen ist hierbei das Motiv der Verkürzung, das innerhalb weniger Zeilen zweimal angesprochen wird: Die Monade bedeutet für Benjamin das Bild eines Ganzen in seiner Verkürzung. Ob sich dieses Verständnis stark von dem Begriff der Monade bei Leibniz unterscheidet und wo Differenzen zu diesem liegen, muss noch erörtert werden. Doch zunächst gilt es zu beachten, dass sich die monadologische Struktur, die 1928 noch der Idee zukommt, bis zu den *Thesen über den Begriff der Geschichte* weiterentwickelt hat und dort zunehmend auf die Zeit der Geschichte selbst übertragen wird.

In dem bereits oben behandelten Aufsatz *Zum Bilde Prousts* taucht genau jenes Verhältnis zwischen Vor- und Nachgeschichte auf, das den monadologischen Charakter der Idee ausmachte. Doch sie wird auf die Struktur des Erinnerns selbst übertragen: Benjamin erwähnt zuerst die Angewohnheit Prousts, die Druckfahnen seines Verlegers ohne Korrekturen, jedoch an den Rändern voll beschrieben mit neuem Text, zurück zu schicken, um so eine „Gesetzlichkeit des Erinnerns“ anschaulich zu machen: „So wirkte die Gesetzlichkeit des Erinnerns noch im Umfang des Werkes sich aus. Denn ein erlebtes Ereignis ist endlich, zumindest in der einen Sphäre des Erlebens beschlossen, ein erinnertes schrankenlos, weil nur Schlüssel zu allem was vor ihm und zu allem was nach ihm kam.“¹⁸¹ Da die Erinnerung kein bloßes Abbild eines vorgängigen Erlebnisses (geschweige denn irgendeines vorgegebenen Seins) ist, strukturiert und konstruiert sie vielmehr das Erinnerte von Neuem, wobei dieses in eine Sphäre gehoben wird, in der es nicht mehr ein abgrenzbares, innerzeitliches Erlebnis ist, sondern sich als Schlüssel zu seiner gesamten Vor- und Nachgeschichte enthüllt. In der Erinnerung ereignet sich daher – insofern das Erinnerte tatsächlich jener öffnende *Schlüssel* zu allem vor ihm und allem nach ihm ist – eine Neu-Eröffnung, ein erneutes Anfangen der gesamten Vor- und Nachgeschichte. Doch ist diese nicht mehr als

¹⁸⁰ Benjamin GS I.1, S. 228.

¹⁸¹ Benjamin GS II.1, S. 312.

chronologischer Verlauf zu verstehen, sondern als Gehalt im Inneren des Er-innerten. Wir kommen durch diese Einsicht jenem Ganzen näher, auf das die Momente der Erinnerung (nach dem obigen Zitat) bildlos verweisen, wie die Schwere des Netzes den Fischer auf seinen Fang, denn das Erinnernte stellt sich somit als der Verweis auf das Ganze seiner (Vor- und Nach-) Geschichte dar. Die monadologische Verflechtung von Vor- und Nachgeschichte kehrt hier also übertragen auf die Struktur der Erinnerung selbst wieder, diesmal jedoch ohne eine außerzeitliche Komponente, wie sie die Idee im Trauerspielbuch darstellte. Dass der Monadenbegriff Benjamins somit noch stärker verzeitlicht wurde, kann trotzdem erst dann begriffen werden, wenn das Ganze, auf das er hindeutet, nicht wiederum als eine positivierbare, zeitlose Summe aller Ereignisse gefasst wird. Um diese Gefahr zu vermeiden, bietet sich die XVII. der geschichtsphilosophischen Thesen zur Interpretation an. Wie taucht dort jenes Ganze der Geschichte auf?

Die XVII. These, die von ihrem Autor selbst als absolut zentral für den ganzen Versuch der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* angesehen wurde,¹⁸² beginnt mit dem Thema der Universalgeschichte, um dann zum Gedanken der Monade fortzufahren. Der erste Satz lautet: „Der Historismus gipfelt von rechtswegen in der Universalgeschichte.“¹⁸³ Zum einen ist damit zwar eine klare Distanzierung vom Gedanken einer Universalgeschichte gegeben, weil der Historismus einen der Hauptgegner auf dem „Schachbrett der Thesen“ darstellt, bei dem der Begriff der Geschichte auf dem Spiel steht. Zum anderen darf das nicht zu der Annahme verleiten, dass Benjamin das Motiv der Universalgeschichte grundsätzlich ablehnen würde, denn sein Vorhaben ist viel eher eine Aufnahme und Transformation dieses Motives. Das zeigt nicht nur die dritte These, die davon spricht, dass der erlösten Menschheit die Geschichte in jedem ihrer Momente zitierbar werde¹⁸⁴, sondern auch die Stelle im *Passagen-Werk*, an der es heißt: „Der *echte* [Hervorhebung D. K.] Begriff der Universalgeschichte ist ein messianischer.“¹⁸⁵ Die Rede von dem *echten* Begriff der Universalgeschichte sollte darauf aufmerksam machen, dass es Benjamin in der XVII. These nicht um eine Verwerfung, wohl aber um ein anderes Verständnis von Universalgeschichte geht.¹⁸⁶ Bevor sich uns der messianische Charakter der echten Universalgeschichte erschließen kann, muss gefragt werden, worin der Unterschied zur historistischen Universalgeschichte besteht. Von der Universalgeschichte des Historismus behauptet Benjamin, sie habe „[...] keine theoretische Armatur. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere

¹⁸² Benjamin schrieb im April 1940 in einem Brief an Gretel Adorno über die geschichtsphilosophischen Thesen: „In jedem Fall möchte ich Dich besonders auf die 17te Reflexion hinweisen; sie ist es, die den vorgegebenen aber schlüssigen Zusammenhang dieser Betrachtungen mit meinen bisherigen Arbeiten müßte erkennen lassen [...]“. Siehe: Benjamin GS I.3, S. 1226.

¹⁸³ Benjamin GS I.2, S. 702.

¹⁸⁴ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 694.

¹⁸⁵ Benjamin GS V.1, S. 608.

¹⁸⁶ Zu Benjamins Verhältnis gegenüber dem Historismus vergleiche: Konersmann, Ralf: „Historismus“, in: *Erstarrte Unruhe*, S. 90-111. Konersmann zeigt hier, dass Benjamin durchaus entscheidende Impulse des Historismus, wie den Gedanken der Epochenparität, aufnimmt.

Zeit auszufüllen.“¹⁸⁷ In diesem platten Verständnis ist die Universalgeschichte nichts anderes als die Summe aller Fakten. Diese werden aufgeboten (die Terminologie erinnert an militärische Sprechweisen, z. B. ein „Truppenaufgebot“), so als ob sie absolut verfügbar und für eigene Zwecke verwendbar wären. Die Methode beschränkt sich auf die Addition von Gegebenem, dessen Bestehen gesichert ist. Darüber hinaus zeigt das Wort „ausfüllen“ in dem Zitat, dass die Zeit dieser Universalgeschichte als ein bereits gegebenes, leeres Kontinuum (daher homogen) vorgestellt wird. Wie die mathematische Addition ins Unendliche geht, so muss sich auch dieses Auffüllen der leeren Zeit in ein unendliches Kontinuum verlaufen, in dem es nie ein Ende geben kann. Dem stellt Benjamin sein Verständnis einer materialistischen Geschichtsschreibung entgegen, in dem sich nun im Jahr 1940 die Idee einer monadologischen Struktur der Geschichte nochmals ausprägen wird. Die XVII. These fährt fort:

Der materialistischen Geschichtsschreibung ihrerseits liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde. Zum Denken gehört nicht nur die Bewegung der Gedanken sondern ebenso ihre Stillstellung. Wo das Denken in einer von Spannungen gesättigten Konstellation plötzlich einhält, da erteilt es derselben einen Chock, durch den es sich als Monade kristallisiert. Der historische Materialist geht an einen geschichtlichen Gegenstand einzig und allein da heran, wo er ihm als Monade entgegentritt. In dieser Struktur erkennt er das Zeichen einer messianischen Stillstellung des Geschehens [...].¹⁸⁸

Der materialistischen Geschichtsschreibung liegt ein konstruktives Prinzip zugrunde, weil sie nicht glaubt, auf eine an sich bestehende Vergangenheit („Fakten“) zurückgreifen zu können. Im Gegensatz dazu hat sie die Geschichte in ihrem Denken erst neu zu schöpfen, zu konstruieren. Wiederum ist damit keine phantastische, willkürliche Erfindung der Geschichte gemeint, sondern das Sich-Ereignen des Gewesenen im Eingedenken (und auch dieses enthält ein Denken). Der Chock betrifft den Moment, in dem dieses (Einge-)Denken still gestellt wird und in eine Konstellation mit dem Gedachten eingeht, welches somit nicht mehr als bloßes Objekt distanziert werden kann. Das ist der Sinn der eigentümlichen Satzstellung, der gemäß das Denken der Konstellation einen Chock erteilt, um *sich* (!) als Monade zu kristallisieren. Dass das Denken sich so in seinem Gegenstand versenkt und in eine Konstellation mit dem Gedachten eingeht, entspricht der Struktur der Leibnizschen Monade, die – durch ihre Perzeptionen bestimmt – immer schon eine Einheit von Subjekt und Objekt darstellt.¹⁸⁹ Weiter ist es beachtenswert, dass der Gedanke der Monade, der hier vollständig und ohne Einfluss einer ewigen Idee auf den Bereich der Geschichte übertragen wurde, dennoch gerade nur in dem Moment einer (messianischen) Stillstellung des Geschehens auftaucht. Wird die Monade also nicht nur geschichtlich, sondern auch zeitlich gedacht,

¹⁸⁷ Benjamin GS I.2, S. 702.

¹⁸⁸ Benjamin GS I.2, S. 702f.

¹⁸⁹ Vergleiche dazu: Appel, Kurt: *Zeit und Gott*, S. 43f.

oder besteht sie gerade nur im Moment der Stillstellung der Zeit? Unsere These ist, dass Benjamins geschichtliche Monade daran hängt, diese messianische¹⁹⁰ Stillstellung des (chronologischen) Geschehens nicht als Aufhebung, sondern gerade als tiefsten Ausdruck der Zeit zu deuten.

Diese These kann nur gestützt werden, wenn nun die Unterschiede zu Leibniz' Denken der Monade offen gelegt werden. Dass die Monade erst an dem Gegenstand, der aus dem Kontinuum der Geschichte herausgesprengt ist, und außerdem nur in der Stillstellung des Geschehens zu Tage tritt, hebt das Moment der Diskontinuität hervor und steht damit im Gegensatz zu Leibniz' Begriff der Monade. Bei Leibniz ist die Monade als in sich kontinuierlich bestimmt, insofern nach §10 der *Monadologie* die Veränderung in jeder Monade kontinuierlich ist.¹⁹¹ Darüber hinaus bedeutet die berühmte These von der Fensterlosigkeit der Monade (§ 7) nicht, dass ein diskontinuierliches Verhältnis zwischen den Monaden bestünde. Die Fensterlosigkeit wendet vielmehr nur die Vorstellung einer verdinglichten Monade ab, auf die äußerlich Kräfte wie auf ein Objekt wirken könnten. Die Monade dagegen, die unter keinen Umständen ein bloßes Ding ist, ist durch ihre innere Tätigkeit – somit die Trennung von Innen und Außen ad absurdum führend – vielmehr selbst seine gesamte Äußerlichkeit. Die Fensterlosigkeit bereitet daher nur die Einführung des *inneren* Prinzips der Monade vor, das sich in Appetit, Perzeption und Apperzeption aufschlüsselt.¹⁹² Genau dieses innere Prinzip ist es aber, das die kontinuierliche Verbindung jeder Monade mit dem ganzen Universum ausmacht und je nach dem Grad der Deutlichkeit der Perzeptionen entweder verworren oder deutlich ausdrückt.¹⁹³ Dass jede Monade durch ihre Beziehungen alle anderen ausdrückt und in Leibniz' Worten ein „[...] immerwährender lebendiger Spiegel des Universums ist“¹⁹⁴, verweist auf den kontinuierlichen und lückenlosen Zusammenhang von allem (und damit auch des zeitlichen Zusammenhangs).

Das Prinzip, das diesen lückenlosen Zusammenhalt garantiert, ist das des zureichenden Grundes, welches für Leibniz dasjenige Prinzip all unserer Vernunftschlüsse darstellt, das, im Gegensatz zum Prinzip des ausgeschlossenen Widerspruchs, nicht nur für streng logische Vernunftwahrheiten, sondern auch für die kontingenten Tatsachenwahrheiten – und das heißt auch für den Bereich der Geschichte – Geltung hat.¹⁹⁵ Dieses Prinzip bestimmt nicht nur die kontinuierliche Verknüpfung von Körpern mit Körpern und Gedanken mit Gedanken, sondern auch die Verknüpfung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Doch in den Paragraphen 22 und 23

¹⁹⁰ Erst hierdurch kann Benjamins Messianismus, der keinesfalls mit einer außerzeitlichen Ewigkeit zusammenfällt, angemessen interpretiert werden.

¹⁹¹ Vgl. Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie. Französisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht*, Reclam, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2008, S. 15/ § 10. Im Folgenden zitiert als Leibniz, *Monadologie*, §.

¹⁹² Vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 7, §§ 11-15.

¹⁹³ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, §§ 59-60.

¹⁹⁴ Leibniz, *Monadologie*, § 56.

¹⁹⁵ Vgl. Leibniz, *Monadologie* §§ 31-36.

der Monadologie zeigt sich, wie das Motiv des Erwachens auf fast unmerkliche Weise den Gedanken der Kontinuität bedroht. Leibniz beschäftigt sich an dieser Stelle mit dem Phänomen, dass wir uns im Zustand der Betäubung oder in einem tiefen Schlaf keiner unterscheidbaren Perzeptionen bewusst sind und schreibt dazu:

Und da jeder gegenwärtige Zustand einer einfachen Substanz von Natur aus eine Folge seines vorhergehenden Zustands ist, so daß die Gegenwart darin mit der Zukunft schwanger geht; muß man, da man sich ja nach dem Erwachen aus der Betäubung seiner Perzeptionen bewußt ist, unmittelbar vorher welche gehabt haben, obwohl man sich ihrer nicht bewußt gewesen ist. Denn eine Perzeption kann von Natur aus nur von einer anderen herrühren, wie eine Bewegung natürlicherweise nur von einer anderen kommen kann.¹⁹⁶

Das Erwachen scheint zumindest mit der Möglichkeit zu konfrontieren, dass eine Perzeption unvermittelt anfängt, womit es eine Lücke in der Kontinuität der Perzeptionen gegeben hätte. Die Möglichkeit eines solchen Sprungs in der Kontinuität der Perzeptionen wird aber sofort abgewendet durch den Hinweis auf die kontinuierliche Verknüpfung von Bewegungen überhaupt, die später durch den Satz des zureichenden Grundes versichert wird. Die Behauptung, dass die Monade Perzeptionen haben muss, selbst wenn sie sich derselben nicht bewusst ist, ist der Grund dafür, dass nach Leibniz selbst die ganz nackten Monaden (*Monades toutes nues*¹⁹⁷) – man könnte hierbei an das Anorganische denken – Perzeptionen haben und auf diese Weise einer ständig betäubten Monade gleichen. In Paragraph 21 der Monadologie behauptet Leibniz: „Der Tod kann Tiere zeitweilig in diesen Zustand [der Ohnmacht oder Betäubung, D. K.] versetzen.“¹⁹⁸ In Hinblick auf die niederen (nicht menschlichen) Monaden scheint der Tod als strenges Ende für Leibniz in Wahrheit nicht zu existieren, vielmehr ist er nur eine Umwandlung zu einer Monade mit weniger deutlicher Perzeption. Immer wenn Leibniz in seinen Schriften den antiken Gedanken der Seelenwanderung zurückweist, leugnet er auch den Tod im strengen Sinn. So etwa wenn er schreibt, „[...] daß es auch keine letztliche Auslöschung noch gänzlichen Tod in metaphysischer Strenge genommen geben kann; und daß es folglich statt einer Seelenwanderung nur eine Umwandlung eines und desselben Tieres gibt [...]“¹⁹⁹

Obleich die vernünftigen, zur Reflexion befähigten Monaden (der Mensch), wie Leibniz an derselben Stelle sagt, anderen Gesetzmäßigkeiten unterliegen, weil sie durch die Befähigung zur

¹⁹⁶ Leibniz, *Monadologie*, §§ 22-23.

¹⁹⁷ Leibniz, *Monadologie*, § 24.

¹⁹⁸ Leibniz, *Monadologie*, § 21.

¹⁹⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt“, in: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 2000, S. 210-221, hier: S. 214. Der Aufsatzband wird im Folgenden zitiert als: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, Seite.

Moral Bürger der Gesellschaft der Geister (das heißt des intelligiblen Reichs der Gnade) sind,²⁰⁰ scheint das körperliche Leben gänzlich ohne den Tod gedacht zu werden. Wir sind hier mit dem Gedanken eines Lebens konfrontiert, das, außer in der Schöpfung oder Vernichtung durch einen außerzeitlichen Gott,²⁰¹ in der Zeit keinen Anfang und kein Ende kennt. Hierdurch wird das Leben bei Leibniz durch eine eigentümliche Unverletzbarkeit bestimmt. In dieser Vorstellung kann es keine Verletzbarkeit der Toten geben, weil es keine letztendliche Verletzbarkeit des Lebens gibt. Der Grund dafür ist eine unter dem Vorrang der Kontinuität gedachte, lückenlose Verknüpfung der Welt der Monaden.

In Benjamins Philosophie wird der historische Gegenstand erst im Moment der Diskontinuität als Monade erkennbar, sodass in seinem Inneren seine gesamte Vor- und Nachgeschichte lesbar wird. Erst da, wo der Glaube an eine objektiv gegebene Kontinuität der Zeit, mittels derer sich die herrschenden Ideologien zu legitimieren versuchen, zerbricht, wird die monadologische Struktur des Gewesenen erkennbar. Geschichte ist darin nicht mehr der chronologisch geordnete Inhalt eines Kontinuums der Zeit, sondern erscheint als Gehalt, der auf ein Ganzes verweist. Doch was ist nun überhaupt dieses Ganze, wenn es nicht die additive Summe aller Fakten sein soll? In Paragraph 61 der Monadologie schreibt Leibniz: „Und folglich verspürt jeder Körper alles, was sich im Universum ereignet, so daß jemand, der alles übersieht, in jedem lesen könnte, was sich überall ereignet, und selbst das, was geschehen ist oder geschehen wird, indem er in der Gegenwart bemerkt, was hinsichtlich der Zeiten ebenso entfernt ist wie hinsichtlich der Orte [...]“.“²⁰² Die Frage, ob diese vollständige Verknüpfung des Universums zu einer absoluten Repräsentation von allem wird, muss sich an der Auslegung von Leibniz' Verständnis der absoluten Monade Gottes entscheiden. Wenn es auch nicht die einzige mögliche Lesart ist, so wird im Folgenden dennoch vertreten, dass einige Stellen bei Leibniz nahelegen, Gott als eine außerzeitliche Monade mit einem absolut urteilenden Blick zu denken.²⁰³ Die vollständige Repräsentation von allem, was geschehen ist und geschehen wird, in jeder Monade bezieht sich nach dieser Interpretation auf einen göttlichen Beobachter, der selbst außerhalb der Zeit steht. Nur ein ewiger Blick, der alles übersieht, könnte in jedem einzelnen die Gesamtheit dessen, was sich ereignet hat, entziffern. Die endlichen Monaden sind für Leibniz je nach dem Grad ihrer Vollkommenheit von diesem absoluten Blick mehr oder weniger weit entfernt, weil sie jeweils nur das lesen können, was

²⁰⁰ Vgl. Leibniz: „Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt“, in: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, S. 214f.

²⁰¹ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 7.

²⁰² Leibniz, *Monadologie*, § 61.

²⁰³ Eine ganz andere Deutung von Leibniz, in der die Monade als unendliche Bewegung der Faltung gedacht wird, in der es gerade keinen totalen, außerzeitlichen Gesichtspunkt mehr gibt, ist bei Deleuze zu finden. Vgl. Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Übersetzer: Schneider, Ulrich Johannes, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015. Zum „Gesichtspunkt“ vergleiche besonders S. 37.

von ihnen deutlich perzipiert wird.²⁰⁴ Dennoch ist es in der *Metaphysischen Abhandlung* von 1686, auf die sich Benjamin ausdrücklich bezieht, völlig klar, dass jede Monade nur deshalb Spiegel des gesamten Universums ist, weil jede auf ihre Art eine Nachahmung der absoluten und außerzeitlichen Monade Gottes ist. Die entsprechende Stelle lautet:

Man kann sogar sagen, daß jede Substanz in irgendeiner Weise das Gepräge der unendlichen Weisheit und Allmacht Gottes trägt und ihn nachahmt, soweit sie es vermag. Denn sie drückt, wenn auch verworren, alles das aus, was im Universum geschieht, Vergangenes, Gegenwärtiges oder Zukünftiges, und das hat eine gewisse Ähnlichkeit mit einer unendlichen Perzeption oder einem unendlichen Bewußtsein; und da alle anderen Substanzen diese eine in ihrer Weise ausdrücken und sich ihr anpassen, so läßt sich sagen, daß sie, in Nachahmung der Allmacht des Schöpfers, ihre Macht auf alle anderen Substanzen erstreckt.²⁰⁵

Dieses Zitat zeigt, dass die Struktur der Monade immer auf einen absoluten und außerzeitlichen Blick bezogen bleibt. Dadurch ergibt sich in der Philosophie von Leibniz die Gefahr, die Monade als ein, wie auch immer verworrenes Abbild einer totalen Repräsentation des Universums zu deuten. Die Zeit – Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, die von dem absoluten Beobachter wie eine Inschrift in der Monade gelesen werden könnten – taucht daher in Leibniz' Monaden-Konzeption immer nur in Beziehung auf das andere der Zeit, nämlich die Ewigkeit auf. Mit Appel könnte man sagen, dass die Zeit bei Leibniz nur Mittel der Ewigkeit bleibt.²⁰⁶ Darin würde aber der je kontingente, selbst zeitlich bedingte Blick auf Geschichte, dem es einzig möglich ist, das Gewesene als Gewesenes (also in seiner Entzogenheit) wahrzunehmen, vernichtet werden. Jedes Bild der Geschichte wäre immer nur verworrenes Abbild des absoluten Bildes.

Doch die Erkenntnis des historischen Materialisten vollzieht sich bei Benjamin weder außerhalb der Zeit – sie ereignet sich selbst in einer Gegenwart, einem Jetzt der Erkennbarkeit – noch ist sie eine Einschränkung eines möglichen außerzeitlichen Blickes auf die Geschichte. Es findet sich keine ewige Position in der Konstellation, die Benjamin als monadologisch beschreibt. Deshalb kann die Ganzheit, auf die die Monade verweist, auch keine Repräsentation von allem, was sich je ereignete, sein. Doch welches Ganze könnte dann überhaupt gemeint sein, wenn es nur verschiedene endliche Standpunkte gibt? Stellte man sich beispielweise die Französische Revolution als einen historischen Gegenstand vor und versuchte dann, den gesamten Geschichtsverlauf durch sie hindurch zu lesen, indem man die Welt, die von ihr verändert wurde, als ihre Vorgeschichte und die veränderte Welt, die durch sie begonnen wurde, als ihre

²⁰⁴ Vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 61.

²⁰⁵ Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Metaphysische Abhandlung“, in: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, S. 147-192, hier: S. 156.

²⁰⁶ Appel schreibt über die Zeit bei Leibniz: „Die Zeit ist also Mittel der Ewigkeit, aber doch nur, um dieser zu weichen.“ Siehe: Appel, *Zeit und Gott*, S. 63.

Nachgeschichte bestimmte; so würde uns jeder Historiker sofort darüber belehren, dass das nur eine sehr verkürzte Perspektive von einem zeitlich und räumlich sehr beschränkten Standpunkt aus sei, weil zum Beispiel der größte Teil der Menschen auf dem Land lebte, von den Ereignissen der Revolution unmittelbar nicht tangiert wurde und somit weder in ihre Vor- noch in ihre Nachgeschichte passe. Ein allumfassender Blick auf die Geschichte ist also jedem zeitlich situiertem Standpunkt verschlossen. Doch das Erstaunliche ist, dass die Monade bei Benjamin niemals auf einen solchen allumfassenden Blick auf die Welt, sondern just auf die Verkürzungen als solche abzielt. Die weiter oben zitierte Definition der Monade als Bild der Welt in seiner Verkürzung darf nicht als Einschränkung eines Bildes der Welt ohne Verkürzung verstanden werden. Ein vorgeblich unverkürztes, ewiges Bild der Vergangenheit wäre nur eines, das eine herrschende Geschichtsauslegung zu zementieren versucht, was Benjamin dem Historismus zuschreibt.²⁰⁷ Dagegen sind die Verkürzungseffekte für Benjamins Verständnis der Monade zentral. Denn sie verweisen nicht auf ein Ganzes (der Welt bzw. der Geschichte), das durch diese Verkürzung eingeschränkt oder verdeckt würde, sondern auf ein Ganzes, das erst durch diese Verkürzung entsteht, genauer: das in der Verkürzung, d. h. im Entzug des Ganzen besteht. Was verkürzt ist, das trägt per se in sich die Negativität eines „Weniger als alles“. In der Verkürzung wird die Endlichkeit des Standpunktes in der Sache selbst ansichtig. Diese Dimension der Verkürzung – in einem breiten Sinn verstanden – reicht bis zu der Behauptung in der XVIII. These, dass die Jetztzeit die Geschichte der ganzen Menschheit in einer „ungeheuren *Abbréviation*“ zusammenfasse.²⁰⁸ Das Ganze der Geschichte taucht für Benjamin überhaupt nur in dieser Entzugsdimension der Verkürzung auf. *Es ist ein Ganzes, das nur in seinem eigenen Verschwinden besteht. Es taucht nur in der Negation seiner äußerlichen Abbildungsversuche auf. Insofern könnte man in einem (ironischen) Rekurs auf Aristoteles von einem Ganzen sprechen, das in jedem Fall weniger ist als die Summe seiner Teile.* Indem das Zentrum der Monade nicht mehr von einer außerzeitlichen, ewigen Position besetzt wird, muss sich zeigen, *dass dieses monadologische Ganze des Geschichtsverlaufs nichts anderes ist als die Zeit, welche sich entzieht.* Das offenbart sich uns bei einer genaueren Betrachtung des Endes der XVII. These.

Die Mehrzahl der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* vereint ein gemeinsames Merkmal: Entweder durch ein Zitat, oder aber durch ein sprachliches Bild ist diesen Thesen an einer Stelle ein Umbruch, ein Versetzungsschritt, eingefügt. Das Zitat bzw. das Bild versetzt den Gedanken plötzlich in eine andere Sphäre, die sich zwar verstehen, jedoch nicht restlos rational einholen lässt. Auf diese Weise wird verhindert, dass der theoretische Gedankengang des Textes ganz mit sich zusammenfällt – womit im Extremfall der Gedanke formalisiert und der Text beseitigt

²⁰⁷ In der XVI. These heißt es: „Der Historismus stellt das ‚ewige‘ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht.“ Siehe: Benjamin GS I.2, S. 702.

²⁰⁸ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 703. Die Hervorhebung des Wortes *Abbréviation* stammt von mir D. K.

werden könnte. Dem Text, der durch diese Versetzungen offen für unterschiedliche Interpretationen bleibt, ist damit die Figur der Diskontinuität nicht nur zwischen den Thesen, sondern in der einzelnen These selbst eingeschrieben. Am Ende der XVII. These wird zunächst beschrieben, wie der historische Materialist den historischen Gegenstand aus dem Kontinuum der Geschichte herauszusprengen habe: „[...] so sprengt er ein bestimmtes Leben aus der Epoche, so ein bestimmtes Werk aus dem Lebenswerk. Der Ertrag seines Verfahrens besteht darin, daß *im* Werk das Lebenswerk, *im* Lebenswerk die Epoche und *in* der Epoche der gesamte Geschichtsverlauf aufbewahrt ist und aufgehoben.“²⁰⁹ Diese Stelle kann zunächst wie eine methodische Anweisung für den Historiker gelesen werden. Indem dieser sich auf ein Werk wie auf einen einzelnen Splitter der Geschichte bezieht, ohne diesen in einem Kontinuum der Zeit zu verorten, setzt er zwar die Gesamtheit der Geschichte aufs Spiel und überbietet diese sogar, doch der Ertrag dieses kühnen Verhaltens ist, dass der, zunächst verlorene, gesamte Geschichtsverlauf plötzlich *in* einem Einzelnen wiedergewonnen wird. Auf den ersten Blick sieht die Formulierung Benjamins so aus, als ob der gesamte Geschichtsverlauf, im Sinne einer chronologischen Gesamtheit von innerzeitlichen Ereignissen, in einer einzelnen Epoche aufbewahrt wäre – auf welche Weise auch immer das möglich sein sollte. Doch das darauf folgende Bild bricht mit dieser methodischen Lesart und transformiert den Gehalt des eben Gelesenen: „Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*.“²¹⁰ Im Inneren des historisch Begriffenen ist keinerlei Ansammlung innerzeitlicher Ereignisse zu finden, sondern als letzter Inhalt findet sich nur die Zeit selbst, womit unmissverständlich das Verständnis der Zeit als leere Form eines anderen Inhalts verabschiedet wird. Im Inneren der monadologischen Struktur des historisch Begriffenen ist keine präsentierbare Summe von Ereignissen, sondern nur ein Ganzes der Zeit, das sich uns an diesem Punkt noch nicht anders offenbart als in einem sprachlichen Bild, in dem der gesamte Geschichtsverlauf aufgehoben, d. h. auch negiert, ist. Diese Wendung ist im wörtlichen Sinne paradox (*para-doxa*, gegen die gängige Meinung / gegen den Schein), weil sich die Zeit darin verborgen, unter der scheinbaren Oberfläche, nämlich als Samen offenbart, was dem gewohnten Geschmack, die Zeit zu verstehen, widerspricht („des Geschmacks entratend“).

²⁰⁹ Ebd.

²¹⁰ Ebd.

3.4 Das dialektische Bild und die Zeit als Schema

Wir sehen wie der Gedankengang der XVII. These eine eigenartige Verschiebung ins Bild erfährt, in welchem seine Bedeutung gleichsam verborgen ist und nicht mehr unmittelbar logisch bestimmt werden kann. Benjamin versteht das Bild genau im Sinne dieser Zäsur des Gedankens: „Wo das Denken in einer von Spannung gesättigten Konstellation zum Stillstand kommt, da erscheint das dialektische Bild. Es ist die Zäsur in der Denkbewegung.“²¹¹ Das dialektische Bild als Stillstand des Denkens führt zur Engführung des ästhetischen mit dem theoretischen Strang der vorliegenden Arbeit, in der das Denken der Zeit mit einem Schwellenbereich zu konfrontieren ist, der seine eigene Grenze markiert. Denn die wahrhaft geschichtliche Dimension der Zeit liegt für Benjamin im Bild und kann nur erfahren werden, wenn sich das Denken diesem Grenzbereich aussetzt.

Im vorherigen Kapitel wurde anhand der *memoire involontaire* und dem einhergehenden Moment des Erwachens die Sphäre der narzistischen Traum- und Projektionsbilder durchbrochen und die Erfahrung eines „bildlosen Bildes“ freigelegt. Dieses radikal dem zeitlichen Entzug ausgesetzte Bild eröffnete zunächst die unmittelbare Erfahrung eines (Neu-)Anfangs des Gewesenen, weshalb Benjamin in einer Rede über Proust sagen kann, es handle sich dabei um Bilder, „[...] die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten.“²¹² Diese Ebene des Bildes offenbart einen nicht-chronologischen verstehbaren, anfänglichen Charakter der Zeit. Jedoch erschöpft sich die Zeitliche Dimension des Bildes nicht in diesem. An einer Stelle im *Passagen-Werk* sagt Benjamin vom dialektischen Bild ohne Umschweif: „In ihm steckt die Zeit.“²¹³ Das dialektische Bild ist nicht nur von Zeit durchdrungen, sondern hat selbst eine zeitliche Erscheinungsweise. Das wird von Benjamin auf subtile Weise in der V. geschichtsphilosophischen These entfaltet. Dort taucht das dialektische Bild unter der Bezeichnung des „Bildes der Vergangenheit“ auf und wird vom Geschichts-bild des Historismus abgegrenzt:

Das wahre Bild der Vergangenheit *huscht* vorbei. Nur als Bild, das auf Nimmerwiedersehen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt, ist die Vergangenheit festzuhalten. „Die Wahrheit wird uns nicht davonlaufen“ – dieses Wort, das von Gottfried Keller stammt, bezeichnet im Geschichtsbild des Historismus genau die Stelle, an der es vom historischen Materialismus durchschlagen wird.²¹⁴

Die sich-entziehende, plötzliche Erscheinungsweise des wahren Bildes der Vergangenheit wird betont (es „huscht vorbei“). Das Geschichtsbild, das dagegen von einem gesicherten Bestand

²¹¹ Benjamin GS V.1, S. 595.

²¹² Benjamin GS II.3, S. 1064.

²¹³ Benjamin GS V.2, S. 1037.

²¹⁴ Benjamin GS I.2, S. 695.

ausgeht, wird durchschlagen. Dabei arbeitet Benjamin geschickt mit einer räumlichen Metaphorik („genau die Stelle“), an der durch einen plötzlichen Schlag die Zeit einbricht wie in eine beruhigte Gewissheit, die plötzlich einen Riss erfährt. Wenn das Geschichtsbild des Historismus ein Abbild der Fakten ist, sodass diese ständig verfügbar, gesichert und repräsentierbar sind, dann ist es von größter Wichtigkeit, zu beachten, dass das wahre Bild der Vergangenheit für Benjamin gerade kein Abbild der Vergangenheit ist. Es ist überhaupt kein „Bild von“, weder von der Vergangenheit noch von der Zeit. Vielmehr ist das Bild – und deshalb steckt die Zeit in ihm – die Weise, in der Zeit erfahren wird, das Medium, durch das das Gewesene in die Gegenwart selbst hereinstößt. Es handelt sich dabei um eine Unterbrechung der referenziellen Funktion des „Bildes von etwas“, das somit nichts repräsentiert.

Die Formulierung, dass das Bild der Vergangenheit das Geschichtsbild des Historismus durchschlägt, lässt auf eine Art Eigenleben der Vergangenheit schließen, was bedeuten würde, dass diese doch einen von der Gegenwart unabhängigen Bestand habe und von letzterer nur passiv rezipiert würde. Allerdings wurde weiter oben in Bezug auf die kopernikanische Wende der geschichtlichen Anschauung behauptet, dass das Gewesene gerade keinen von der Gegenwart unabhängigen Bestand habe. Dort war die Rede davon, dass „[...] das Gewesene zum dialektischen Umschlag, zum Einfall des erwachten Bewusstseins [...]“²¹⁵ werde. Ist das Bild der Vergangenheit also etwas Äußerliches, was das Bewusstsein rezeptiv aufnimmt oder etwas Inneres, das dem Einfall des Bewusstseins entspricht? Horst Folkers zeigt auf, dass sich Benjamins Gedanke dieser Alternative entzieht, weil das Wort Einfall in mehr als einer Bedeutung verstanden werden muss: Es bedeutet nicht nur einen spontanen Einfall (im Sinne einer Idee, die jemand hat), sondern auch ein Zustoßen wie es in dem Wort „Hunneneinfall“ lesbar wird.²¹⁶ In diesem Sinne ist der Einfall auch ein Einbrechen in das erwachte Bewusstsein von außen, eine Unterbrechung und ein Durchschlagen seiner geglätteten Gewissheit. Folkers hebt außerdem hervor: „Der Akt des Erinnerns, der Einfall des Bewusstseins, ist der Indifferenzpunkt von Spontaneität und Rezeptivität.“²¹⁷ Die zeitliche Erscheinungsweise des wahren Bildes der Vergangenheit entzieht sich der klassisch-metaphysischen Unterscheidung in Rezeptivität und Spontaneität. Denn das Gewesene ist weder eine spontane Idee (die Vergangenheit kann man sich nicht aussuchen) noch ist sie ein äußerer, positivierbarer Gegenstand, der jenseits seines Hereinbrechens in die Gegenwart bestünde, es ist tatsächlich nur jener dialektische Umschlag (siehe oben), jenes Durchschlagen als solches. Es ist zu beachten, dass das Benjaminsche Bild sich damit Kants Verständnis des Schemas als Brücke zwischen

²¹⁵ Benjamin GS V.1, S. 490f.

²¹⁶ Vgl. Folkers, Horst: „Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung“, in: Assmann, Aleida (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Fischer, Frankfurt am Main 1993, S. 363-377, hier: S. 369.

²¹⁷ Ebd.

Intelligiblem und Sinnlichem bzw. zwischen Spontaneität des Verstandes und Rezeptivität der Sinne annähert (wir kommen darauf zurück).

Vor diesem Hintergrund scheint die Definition der Zeit als ein (in Zahlen fortschreitendes) Abbild (*eikon*) der Ewigkeit, die Platon im *Timaios* vornahm, besondere Relevanz zu gewinnen.²¹⁸ Hat die Zeit selbst den Charakter eines Bildes und wenn ja wie ist diese Bildlichkeit zu verstehen? Ist sie notwendig ein Abbild von etwas? Ist sie notwendig auf Ewigkeit bezogen? In der Tradition neuzeitlicher Metaphysik lässt sich zeigen, dass die Annahme, dass die Zeit immer nur als ein auf das Außerzeitliche Bezogenes auftritt, zu einer Spaltung des Denkens in einen zeitlichen und einen überzeitlichen Teil führt. Das Gedächtnis (das sprachlich mit dem Denken zusammenhängt) steht dabei der Vernunft bzw. dem Verstand gegenüber. In der Anmerkung zum Lehrsatz 18 im zweiten Teil von Spinozas *Ethik* wird das Gedächtnis als eine Verknüpfung der Ideen nach der Ordnung der Affektionen des menschlichen Körpers im Gegensatz zur Verknüpfung der Ideen nach der Ordnung des Verstandes (*intellectus*) bestimmt.²¹⁹ Während die Ordnung und Verknüpfung der Ideen gemäß des Verstandes dieselbe ist wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge und damit allgemein gültig (II, Lehrsatz 7)²²⁰, ordnet das Gedächtnis die Ideen nach der Zeit als einem bloßen Hilfsmittel der Vorstellung (*auxilia imaginationis*), der letztlich aber keine Wahrheit zukommt. Die Zeit bleibt der eigentlich anzustrebenden Erkenntnis äußerlich. Auch im Paragraph 26 der *Monadologie* von Leibniz wird das Gedächtnis als ein Vermögen bestimmt, das eine Verknüpfung der Perzeptionen erzeugt, welche die Vernunft nachahmt.²²¹ Das bedeutet, dass das Gedächtnis als eine Imitation, als eine unvollkommenere Version der Vernunft in den Blick kommt. Es bleibt damit immer bezogen auf die notwendigen und ewigen Wahrheiten der Vernunft.²²² Wenn in dieser Traditionslinie also immer zumindest ein Bereich des Denkens in einem außerzeitlichen Bereich verortet wurde, dann stellt Kants *Kritik der reinen Vernunft*²²³ einen absoluten Umbruch innerhalb dieser Tradition dar. Denn die Kategorien menschlichen Denkens werden in Kants Überlegungen zum Schematismus radikal verzeitlicht und die Rolle, die die Einbildungskraft dabei spielt, kann uns auf den richtigen Weg bringen, um das Verhältnis von Zeit und Bildlichkeit bei Benjamin zu verstehen.

Dass Kant von den beiden Erkenntnisstämmen Sinnlichkeit und Verstand ausgeht, stellt ihn in seiner *Kritik der reinen Vernunft* bereits früh vor das Problem, wie die reinen Verstandesbegriffe (Kategorien) auf den Bereich der Sinnlichkeit angewandt werden können. Kants Schematismus ist

²¹⁸ Vgl. Platon, *Timaios* 37 d. Zitiert aus: Platon, *Timaios – Kritias – Philebos*, Übersetzer: Müller, Hieronymus/Schleiermacher, Friedrich (Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, Bd. 7), Darmstadt 1972, S. 55.

²¹⁹ Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik. Lateinisch/ Deutsch*, Übersetzer: Stern, Jakob, Reclam, Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausgabe 2007, S. 169. Im Folgenden zitiert mit: Spinoza, *Ethik*, Teil, Lehrsatz, Seite.

²²⁰ Spinoza, *Ethik*, II, Lehrsatz 7, S. 123.

²²¹ Leibniz, *Monadologie*, § 26.

²²² Vgl. Leibniz, *Monadologie*, § 29, § 33.

²²³ Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, (Philosophische Bibliothek Band 505), Meiner, Hamburg 1998. Im Folgenden zitiert mit: Kant, *KrV*, A / B.

der Versuch, die vermittelnde, weder ganz sinnliche noch ganz intellektuelle, Brücke zwischen beiden Bereichen zu bilden, ohne welche sowohl Sinnlichkeit als auch Verstand letztlich vollkommen bedeutungslos blieben.²²⁴ Die Zeit steht hierbei im Zentrum, weil sie auf unersetzliche Weise die Einheit dieser Bereiche ausmacht. Der vierte Punkt der „metaphysischen Erörterung des Begriffs der Zeit“ macht deutlich, dass Kant von einer einzigen Zeit ausgeht, während verschiedene Zeiten nur Teile der einen Zeit sind, die zudem aufgrund der Eindimensionalität der Zeit nur nacheinander sein können.²²⁵ Die Zeit ist somit eine Einheit, die in jeder Vorstellung von Mannigfaltigkeit überhaupt enthalten ist und der somit, wie den Begriffen, Allgemeinheit zukommt, obwohl sie kein Begriff ist (weil einzelne Teile der Zeit nicht unter der Zeit subsumiert werden, sondern sie „in“ ihr sind), sondern reine Anschauung.²²⁶ Die Zeit in ihrer Sonderstellung als reine Anschauung a priori allein vermag es, einen Bereich zu öffnen, der weder sinnlich noch intellektuell ist. Doch genau das vermag sie weder als bloß gedachter Begriff der Zeit noch als sinnliche Veranschaulichung der Zeit, sondern nur als Schema. Dieses wird von Kant als ein Produkt der Einbildungskraft bestimmt und vom Bild unterschieden: „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis der letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden.“²²⁷ Diese Unterscheidung vom Bild mag verwundern. Denn einerseits wurde zuvor die Einbildungskraft allgemein als das bezeichnet, was das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild bringt.²²⁸ Andererseits wird selbst das Schema als das Verfahren bezeichnet; „[...] einem Begriff sein Bild zu verschaffen [...]“²²⁹. Doch es kommt Kant darauf an, dass das Schema als transzendente Zeitbestimmung zwar eine Nähe zum Bild hat, aber doch von dem Bild im Sinne der reproduktiven Einbildungskraft unterschieden wird. Denn die reproduktive Einbildungskraft beruht auf Bedingungen der Erfahrung²³⁰ und kann damit nicht jener reinen Anschauung, welche die Zeit charakterisiert, entsprechen. Heidegger arbeitet in *Kant und das Problem der Metaphysik* sehr schön heraus, dass Kant das Schema als „reines Bild“ bezeichnet, um es unbedingt vom Bild, verstanden als Abbild, zu unterscheiden.²³¹ Das Schema-Bild ist kein Abbild, weder das eines empirisch erfahrenen Gegenstandes noch ein Abbild eines Begriffes. Das Schema ist vielmehr die Zeit (als reine Anschauung) im Medium des reinen Bildes oder wie Heidegger schreibt: „Die Zeit aber ist als reine Anschauung solches, was vor aller Erfahrung einen

²²⁴ Vgl. Kant, *KrV*, A 138 / B 177.

²²⁵ Vgl. Kant, *KrV*, A 31-32 / B 47.

²²⁶ Vgl. Kant, *KrV*, A 138-139 / B 177-178.

²²⁷ Kant, *KrV*, A 140 / B 179.

²²⁸ Kant, *KrV*, A 120.

²²⁹ Kant, *KrV*, A 140 / B 179-180.

²³⁰ Vgl. Kant, *KrV*, A 118.

²³¹ Vgl. Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 72010, S. 97. Im Folgenden zitiert als: Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Seite.

Anblick verschafft. Der in solcher reinen Anschauung sich gebende reine Anblick (für Kant das reine Nacheinander der Jetztfolge) muß daher reines Bild genannt werden.“²³² Das Schema als transzendente Zeitbestimmung *gibt* vor jeder Erfahrung und d. h. vor jeglicher Möglichkeit eines äußeren Gegenstandes einen Anblick. Dieses reine Bild lässt das Subjekt etwas *vernehmen* bevor es überhaupt irgendeine bestimmbar äusserliche Instanz geben könnte, von der das Vernommene stammen würde. Wie Heidegger weiter ausführt, ist das Schema die einzige Anblicksmöglichkeit reiner Verstandesbegriffe, von welcher gilt: „Diese einzige Anblicksmöglichkeit zeigt selbst in sich nichts anderes als immer nur Zeit und Zeithaftes.“²³³ Das Schema ist also weder ein Abbild der Zeit noch ist es ein Gegenstand der in der Zeit als äußerer Form gegeben wäre, vielmehr ist es als solches die Weise, in der Zeit dem Subjekt *gegeben* ist. Diese Gegebenheitsweise der Zeit führt zugleich dazu, dass sämtliche Kategorien unseres Wissens und Erkennens nur als zeithafte Bestimmungen Bedeutung haben können. Die Zeit ist damit nicht als leere Form für einen unzeitlichen Inhalt gedacht, sondern erfüllt zugleich jeden möglichen Inhalt erst mit Bedeutung. Im Schematismus ist daher die Möglichkeit einer erfüllten Zeit angelegt.

Es ist entscheidend festzuhalten, dass die Zeit hierbei als das verstanden wird, was das Kantische Subjekt *erstens* überhaupt mit der Möglichkeit des Gegeben-Seins eines kategorial bestimmbar Gegenstandes konfrontiert. *Zweitens* ist die Zeit als Selbstaffektion²³⁴ dasjenige, was im Subjekt überhaupt die Möglichkeit einräumt, sich selbst (als Erscheinung) gegeben zu sein, was somit als intellektuelle oder zeitlose Anschauung unmöglich ist. Die Zeit ist im ersten Fall das, was eine Äußerlichkeit *in* das Subjekt einschreibt bevor es überhaupt einen positivierbaren äußeren Gegenstand geben könnte. Sie ist eine Äußerlichkeit, die nicht außen fixiert werden kann und somit genauso nur innen ist. Genau deshalb ist sie im zweiten Fall dasjenige, wodurch in das Subjekt eine Differenz, eine Dissonanz²³⁵ eingefügt ist bevor dieses Subjekt, in welche die Differenz eingefügt ist überhaupt gegeben sein könnte. Sie ist eine Unterbrechung im Selbst, das *sich selbst* nur als diese Unterbrechung gegeben ist. Die Zeit stellt somit eine ursprüngliche Dissonanz im Subjekt dar,

²³² Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 103.

²³³ Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 104.

²³⁴ Kant, *KrV*, B 67-68.

²³⁵ In einem der frühesten Texte Benjamins, der den Titel „Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin“ trägt, drückt dieser seine Gedanken noch ganz in (Neu-)Kantischen Begriffspaaren (Raum-Zeit, Stoff-Form, Anschauung-Denken) aus. Hierbei ist besonders eine frühe Form des späteren Bildbegriffes interessant, die Benjamin als Bilddissonanz bezeichnet. Es handelt sich dabei um die Interpretation von Hölderlins Verszeile: „Geht auf Wahren dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?“ (Siehe: Benjamin GS II.1, S. 114.). Die Dissonanz zwischen Intellektuellem (das Wahre) und äußerer Anschauung (Teppichen) sieht Benjamin in dem Gang als innerer zeitlicher Bewegung verbunden. Benjamin schreibt konkret: „Diese Dissonanzen heben im dichterischen Gefüge die aller räumlichen Beziehung einwohnende zeitliche Identität und damit die absolut bestimmende Natur des geistigen Daseins innerhalb der identischen Erstreckung hervor.“ (Siehe Benjamin GS II.1, S. 117). In diesem sehr sperrigen Satz Benjamins lässt sich dennoch der Gedanke hervorheben, dass eine im sprachlichen Bild zum Vorschein kommende Dissonanz zwischen Intellektuellem und Anschauung, Innerem und Äußerem, eben als solche Dissonanz Ausdruck einer zeitlichen Identität ist. Damit ist eine Zeit angesprochen, die sich durch eine Bilddissonanz, einen Bruch im sprachlichen Bild zum Ausdruck bringt.

durch welche dieses erst Subjekt ist. Ein solches Subjekt könnte mit einer Formulierung von Deibl als eines beschrieben werden, das „in sich den nötigen Raum für Abbildungen frei hält und sich so selbst *bildet* [Hervorhebung, D. K.].“²³⁶ Es bildet sich damit durch die freigelassene Lücke in ihm selbst. Die Zeit ist hierbei nur jenes schon bei Benjamin gefundene Umschlagen, jenes Durchbrechen eines Äußeren im Inneren als solches, ohne jedoch im Äußeren oder im Inneren verortbar zu sein. Das ist auch der Grund weshalb die Frage, ob die Zeit objektiv oder subjektiv sei, grundsätzlich an der Zeit vorbeigeht. Es kann festgehalten werden, dass Zeit nicht unabhängig von einem Subjekt ist, jedoch auch nicht unabhängig von dem, was durch dieses Subjekt gerade nicht repräsentiert werden kann.

Vor dem Hintergrund des Vergleiches mit Kants Verständnis des Schemas ist es nun möglich die Zeitauffassung, die in Benjamins Begriff des Bildes enthalten ist, abzuheben und von Kants Zeitverständnis klar zu unterscheiden. Kant bezeichnet das Schema an einer entscheidenden Stelle, an der es vom Bild der empirischen Einbildungskraft unterschieden wird, als ein „Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori“²³⁷. Diese Zwischenstellung des Schemas zwischen Bild und Schrift – das Wort Monogramm verweist nicht nur auf Schrift, sondern vielmehr ein Schrift-Bild, das sich der einfachen Wiederholbarkeit im System der Schrift widersetzt – entspricht genau dem dialektischen Bild Benjamins, von dem er schreibt: „Nur dialektische Bilder sind echte (d.h.: nicht archaische) Bilder; und der Ort, an dem man sie antrifft, ist die Sprache.“²³⁸ Das dialektische Bild, das in der Sprache anzutreffen ist, erweist darüber hinaus durch seinen zentralen Aspekt der Lesbarkeit einen schriftlichen Charakter: „Der historische Index der Bilder sagt nämlich nicht nur, daß sie einer bestimmten Zeit angehören, er sagt vor allem, daß sie erst in einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen.“²³⁹ Die „bestimmte Zeit“, in der die Bilder zur Lesbarkeit kommen, ist nicht einfach mit einer historischen Epoche gleichzusetzen, sondern kann sich erst aus dem Verständnis der in diesem Bild enthaltenen Jetztzeit ergeben. Darüber hinaus stößt man in diesem Zitat auf einen Aspekt, der in Kants Zeitauffassung, wie sie in der *Kritik der reinen Vernunft* ausgearbeitet ist, nicht gefunden werden kann. Das Schema, so sehr es eine transzendente Zeitbestimmung ist, hat keinerlei historischen Index. Denn bei Kant geht es nicht um eine historische Bestimmung der Zeit, vielmehr geht es ihm um die Zeit als Bedingung der Möglichkeit wissenschaftlicher Urteile über innerzeitliche Gegenstände. Daher wird das Schema, das wir zunächst – soweit dies überhaupt gelingen kann – ohne Bezug auf die Kategorien behandelt haben, bei Kant sofort zu Zeitbestimmungen gemäß den einzelnen Verstandeskategorien, die wiederum auf den Arten des

²³⁶ Deibl, Marlene: „Mythos als Gestus von Repräsentation. Eine Annäherung“, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages beim 5. Gießener Studierendenkolloquium (IGNIS 2015): „Der Mythos vom Mythos – Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften“, S. 9.

²³⁷ Kant, *KrV* A 141-142 / B 181.

²³⁸ Benjamin GS V.1, S. 577.

²³⁹ Ebd.

Urteils gründen. Die Schemata der Kategorien Quantität, Qualität, Relation und Modalität erlauben es einem Subjekt, sich Zeitliches zum Gegenstand seines Urteils zu machen. Zwar ist das Objekt dieses urteilenden Subjekts durch zeitliche Bestimmungen konstituiert, aber der urteilende Standpunkt dieses Subjekts selbst wird nicht auf seine geschichtliche Situierung hin befragt. So zeitlich die Erkenntnis bei Kant bestimmt ist, so ahistorisch und darum auch wieder außerzeitlich ist sie.

Der deutsche Philosoph Hans-Dieter Bahr hat in seinem Buch *Zeit der Muße – Zeit der Musen*²⁴⁰ eine äußerst aufschlussreiche Kritik von Kants Bestimmung der Schemata der Zeit geliefert. Zwei Aspekte dieser Kritik sind für die hier angestellten Überlegungen hervorzuheben. *Erstens* zeigt Bahr auf, dass Kant an entscheidenden Stellen „unvorsichtigerweise“ die Zeit selbst mit einzelnen kategorial bestimmten Schemata identifiziert.²⁴¹ Hierbei ist die Identifizierung der Zeit mit einem Schema der Kategorie der Relation besonders folgenschwer, sodass Kant zur Behauptung kommt:

[...] die Zeit selber, gedacht als Substanz, beharre und ändere sich nicht, nur die Erscheinungen ‚in der Zeit‘ seien dem Wandel unterworfen. Zeit wird hier irrtümlich mit dem Zeitlichkeitsschema des Dauerns gleichgesetzt, als wäre sie selbst etwas Zeitliches ‚in der Zeit‘.²⁴²

Die Zeit wird durch diese Gleichsetzung selbst zu „Etwas“ zu einem Gegenstand, der als unwandelbar und bleibend bestimmt wird. Dieser „unvorsichtigen“ Gleichsetzung gegenüber sieht Bahr die Leistung Kants gerade darin, gezeigt zu haben, dass die Zeit selbst sich gerade nicht durch die schematisierten Kategorien fassen lässt, sondern nur als „unbegreiflich sich entziehende und gleichwohl gegebene verständlich wird“²⁴³. Diese Sichtweise hängt bereits mit dem *zweiten* wichtigen Aspekt zusammen: Wenn das Schema – das sowohl Anschauung als auch intellektuell ist – die Anschauung der reinen Anschauungsform der Zeit (also eine Anschauung der Anschauung) ist, dann stellt sich mit Bahr unweigerlich die Frage nach dem zeitlichen Vollzug dieser „Anschauung der Anschauung“. Bahr schreibt:

²⁴⁰ Bahr, Hans-Dieter: *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Attempto, Tübingen 2008, S. 118-123. Im Folgenden zitiert als: Bahr: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, Seite.

²⁴¹ Vgl. Bahr: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, S. 121f.

²⁴² Ebd. S. 121. Die Stelle in der *Kritik der reinen Vernunft*, auf die sich Bahr bezieht, lautet: „Die Zeit verläuft sich nicht, sondern in ihr verläuft sich das Dasein des Wandelbaren. Der Zeit also, *die selbst unwandelbar und bleibend ist* [Hervorhebung D. K.], korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein, d.i. die Substanz, und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein der Erscheinungen der Zeit nach bestimmt werden.“ Siehe: Kant, *KrV A 144 / B 183*.

²⁴³ Bahr: *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, S. 122.

Wie aber verhält es sich mit der „Anschauung der Anschauung“ im Vollzug selbst, durch welche Kant glaubt annehmen zu können, Zeit selbst sei gegeben? Ist sich nicht der Zeitanschauende des zeitlichen Auftauchens und Verschwindens seiner eigenen Zeitlichkeit des Anschauens bewußt?²⁴⁴

Diese Fragen machen deutlich, dass das Schema als Anschauung der Zeit dann, wenn es kategorial fixiert wird, auf der Voraussetzung eines urteilenden Subjekts beruht, welches sich seines eigenen zeitlichen Vollzuges nicht bewusst ist. Es wird nicht bedacht, dass die Weise des Gegeben-Seins von Zeit selbst ein zeitlicher Vollzug ist, womit die Zeit dem Subjekt nicht nur gegeben, sondern darin auch zeitlich entzogen ist. Dieser Aspekt taucht bei Kant nicht auf, weil das Gegeben-Sein von Zeit nur in Hinblick auf ihre Verfügbarkeit für ein urteilendes Subjekts gedacht wird.

3.5 Benjamins Kritik des Urteils

Kants Denken geht vom Urteil aus. Dieses besteht in der Verknüpfung eines Subjekts mit einem Prädikat und dient als Instrument, um eine Aussage über Etwas (Subjekt) als Etwas (Prädikat) machen zu können. Von der Urteilstafel leitet Kant die Kategorientafel ab, die, wie wir oben gesehen haben, wiederum entscheidend für die Bestimmung der Schemata der Zeitlichkeit ist. In dem frühen Text *Über das Programm der kommenden Philosophie*²⁴⁵ (1917) übt Benjamin Kritik an Kants Philosophie, weil diese auf einem nur einseitig-mechanistisch verstandenen Erfahrungsbegriff aufbaue, jedoch anderen Erfahrungsdimensionen wie der religiösen Erfahrung nicht gerecht werden würde. Benjamin, dessen Überlegungen hier im Kontext des Neukantianismus der Marburger Schule zu verorten sind, kritisiert Kants Tafel der Kategorien und erklärt daran anschließend:

Gerade hierbei wird sich dann die Umformung des Erkenntnisbegriffes in der Gewinnung eines neuen Begriffs von Erfahrung ankündigen, da die aristotelischen Kategorien einerseits willkürlich aufgestellt, andererseits aber durch Kant ganz einseitig im Hinblick auf eine mechanische Erfahrung ausgebeutet worden sind.²⁴⁶

Wie dieses Zitat zeigt, gehen die Transformation von Erkenntnisbegriff und Erfahrungsbegriff Hand-in-Hand miteinander. Es ist die Frage zu stellen, ob ein neuer Erfahrungsbegriff auch eine andere Erfahrung der Zeit als bei Kant ermöglichen würde. Eine konkrete Transformation von

²⁴⁴ Ebd.

²⁴⁵ Benjamin GS II.1, S. 157-171.

²⁴⁶ Benjamin GS II.1, S. 166.

Kants philosophischem System hat Benjamin nie ausgearbeitet. Dennoch findet sich in dem „Programm“ von 1917 ein interessanter Hinweis:

Die große Umbildung und Korrektur die an dem einseitig mathematisch-mechanistisch orientierten Erkenntnisbegriff vorzunehmen ist, kann nur durch eine Beziehung der Erkenntnis auf die Sprache wie sie schon zu Kants Lebzeiten Hamann versucht hat gewonnen werden.²⁴⁷

Auch wenn auf Hamanns Sprachphilosophie in diesem Kontext nicht weiter eingegangen werden kann, erweist sich der Hinweis auf die Beziehung von Erkenntnis und Sprache als ein entscheidendes Motiv Benjamins. Die Kritik an Kants Erkenntnisbegriff kann sich nicht etwa über eine veränderte Auffassung der Kategorien ergeben, sondern nur durch eine Reflexion auf die Sprachauffassung, welche dem Urteil als der maßgebenden Form der Kantischen Erkenntnis zugrunde liegt. Der Ansatz Benjamins zeichnet sich gerade dadurch aus, dass er das Urteil in seiner frühen Sprachphilosophie in ein geschichtstheologisches Narrativ einbettet und der Sprache des Urteils damit einen begrenzten Ort zu geben vermag. In dem berühmt gewordenen Text *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*²⁴⁸ (1916) entfaltet Benjamin eine komplexe Sprachtheorie, die um den Namen als das Wesen der Sprache des Menschen kreist. Dem Namen kommt hierbei die Bedeutung zu, „daß er das innerste Wesen der Sprache selbst ist. Der Name ist dasjenige, durch das sich nichts mehr, und in dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt.“²⁴⁹ Im Namen verweist die Sprache nicht mehr auf einen äußeren Gegenstand, sondern tut nur sich selbst als Sprache kund, in ihm begegnet eine Realität, die voll und ganz Sprache ist. In der zweiten Hälfte des Aufsatzes greift Benjamin auf den Beginn der Genesis zurück, weil er in dieser einige Wahrheiten über die Natur der Sprache ausgedrückt findet. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist Benjamins Deutung des Sündenfalls: Das Essen vom Baum der Erkenntnis über Gut und Böse bedeutet hierbei den Übergang von der Namenssprache in einen anderen „Sprachgeist“, in dem die Sprache nicht mehr sich selbst mitteilt: „Das Wort soll *etwas* mitteilen (außer sich selbst). Das ist wirklich der Sündenfall des Sprachgeistes.“²⁵⁰ Der Versuch, durch das Essen vom Baum der Erkenntnis „wie Gott zu werden“ (Gen 3,5) lässt die Menschen auf dieses Wort verfallen, das allerdings nur eine Parodie und eine „unschöpferische Nachahmung“ des schöpferischen Gotteswortes darstellt.²⁵¹ Denn während das göttliche Wort unmittelbar eine Welt schafft und der Name als die dem Menschen von Gott zugeeignete Sprache nur sich selbst als reine Sprache schöpft, bezieht sich das Wort nach dem Sündenfall nur äußerlich auf ein schon

²⁴⁷ Benjamin GS II.1, S. 168.

²⁴⁸ Benjamin GS II.1, S. 140-157.

²⁴⁹ Benjamin GS II.1 S. 144.

²⁵⁰ Benjamin GS II.1 S. 153.

²⁵¹ Vgl. ebd.

vorausgesetztes, scheinbar außersprachliches *Etwas*. Dieses Wort ist deshalb eine schlechte Parodie des göttlichen Wortes, weil es dieses Etwas, auf das es sich bezieht, gerade nicht schöpferisch hervorbringt, sondern immer schon voraussetzen muss. Damit ist allerdings auch die Grundlage für die Struktur des Urteils gegeben, *etwas* (Subjekt) als *etwas* (Prädikat) auszusagen. Ein genialer Zug an Benjamins Interpretation des Sündenfalls ist, dass er die Sprachauffassung des Urteils aus dem richtenden Wort, welches aus dem Paradies vertreibt, herleitet. Die Strafe hierbei ist nicht die Vertreibung aus dem (ohnehin vorgestellten) Paradies, sondern die Strafe ist die Sprachauffassung dieses richtenden Wortes selbst. Die wichtigste Passage dazu lautet:

Dieses richtende Wort verstößt die ersten Menschen aus dem Paradies; sie selbst haben es exzitiert, zufolge einem ewigen Gesetz, nach welchem dieses richtende Wort die Erweckung seiner selbst als die einzige, tiefste Schuld bestraft – und erwartet. Im Sündenfall, da die ewige Reinheit des Namens angetastet wurde, erhob sich die strengere Reinheit des richtenden Wortes, des Urteils. [...] Indem der Mensch aus der reinen Sprache des Namens heraustritt, macht er die Sprache zum Mittel (nämlich einer ihm unangemessenen Erkenntnis), damit auch an einem Teile jedenfalls zum *bloßen* Zeichen; [...].²⁵²

Die Sprache wird im Urteil zum Mittel, zum bloßen Instrument, um Erkenntnisse *über* Etwas (Außersprachliches) auszusprechen. Dass diese Form der Erkenntnis dem Menschen unangemessen sei, könnte auf den ersten Blick rasch durch den überhöhten Versuch, dadurch wie Gott zu werden, erklärt sein. Doch bei genauerer Betrachtung steckt noch mehr in diesem Gedanken: Denn bemerkenswert ist vor allem, dass Benjamin hier behauptet, dass das richtende Wort (das Urteil) einzig und allein die Erweckung seiner selbst bestraft. Es handelt sich damit um genau dieselbe Struktur, die im griechischen Mythos entdeckt wurde, in welcher Schuld und Strafe völlig zusammenfallen. Bestraft wird nur das Hervorrufen der Strafe. Verurteilt wird nur das Exzitieren des Urteils. Das bedeutet aber, dass das Urteil gar nicht auf die eine oder die andere Art ausfallen kann, sondern es ist – einzig das Hervorrufen seiner selbst verurteilend – immer *Verurteilung*. In dieser Konstellation kann der Mensch vor dem Urteil niemals unschuldig sein, sondern, wo er vor dem Urteil steht, ist er immer schon im Voraus schuldig. *Das Urteil ist somit per se Verurteilung*. Der Mensch ist in ihm mit einer Schuld konfrontiert, die ihm immer schon uneinholbar vorausliegt, womit er wie der Mensch im Mythos immer schon in einem Zu-Spät gefangen ist. Benjamin zeigt selbst die Parallele zur mythischen Gewalt (des Rechtes) auf, wenn er schreibt:

²⁵² Ebd.

Der Baum der Erkenntnis stand nicht wegen der Aufschlüsse über Gut und Böse, die er zu geben vermocht hätte, im Garten Gottes, sondern als Wahrzeichen des Gerichts über den Fragenden. Diese ungeheure Ironie ist das Kennzeichen des mythischen Ursprungs des Rechtes.²⁵³

Allerdings wird hier der Charakter der mythischen Gewalt aus einer anderen Perspektive ansichtig als bisher: Die Erkenntnisform des Urteils ist selbst bereits die Strafe für den Versuch, sich eine göttliche Erkenntnis anzumaßen. Das heißt, dass Benjamin die Strafe, wie bereits angedeutet, nicht darin sieht, dass der Mensch von Gott verurteilt wird, sondern dass er im richtenden Wort eine Sprachauffassung erfährt, die er nun selbst übernehmen muss und damit selbst zum (Ver-)Urteilenden wird. Die Erkenntnis des Urteils ist deshalb dem Menschen unangemessen, weil er darin selbst an die Stelle der mythischen Gewalt getreten ist. Sie ist *dem Menschen unangemessen*, weil die urteilende Erkenntnis den Menschen immer auf *Etwas* reduzieren und ihn damit zum bloßen Leben (im Sinne des Positivierbaren) machen muss. Die Pointe besteht also darin, dass der Mensch in dem Versuch, den göttlichen Standpunkt der Erkenntnis einzunehmen, gerade nicht zum schöpferischen Gott wird, sondern zum mythischen Gott, der sich im Urteil manifestiert.

Dieser Ansatz Benjamins hat große Bedeutung für eine Geschichtsphilosophie: Unabhängig davon, ob eine reine Namenssprache je existiert haben mag oder nicht, enthält er die Einsicht, dass wir die Geschichte dort, wo wir sie unter dem Blick des Urteils betrachten, immer schon nur verurteilen können. Unter dem Blick des Urteils wird sich in der Geschichte nie etwas anderes finden lassen als das bloße Leben und das Trauerspiel der Naturgeschichte, in das es zurückgesunken ist. Das Urteil über Gut und Böse kann den Opfern der Katastrophen der Geschichte gerade nicht in ihrer Verletzbarkeit gerecht werden, sondern wird sie immer nur als bloßes Leben vor sich finden. Darin ist keine Kritik an einem ethischen Zugang zur Geschichte zu sehen, sondern vielmehr die Forderung, dass ein wahrhaft ethischer Zugang zur Geschichte *jenseits des Urteils* (mit seinem Anspruch auf absolute Erkenntnis) übernommen werden *muss*. Solange nicht von dem vermeintlich absoluten Standpunkt des Urteils abgelassen wird, eröffnet sich keine Sicht auf die Verletzbarkeit und Zeitlichkeit des Menschen, die sich nicht positivieren lassen.

Durch Benjamins geschichtstheologisches Narrativ ist (unabhängig von der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit der Paradieserzählung) die Einsicht gewonnen, dass die Erkenntnisform des Urteils nicht die einzige dem Menschen mögliche Erkenntnis ist und der Absolutheitsanspruch des Urteils durch dieses Narrativ selbst schon gebrochen ist. Eine dem Menschen – und nach dem Credo dieser Arbeit der Geschichte – angemessene Form der Erkenntnis verlangt, von einem gottgleichen, außerzeitlichen Standpunkt abzulassen. Sie kann nur über einen radikal endlichen und radikal verzeitlichten Blick gewonnen werden. Das fordert, in Hinsicht auf die von Bahr geäußerte

²⁵³ Benjamin GS II.1 S. 154.

Kant-Kritik, jedoch eine Verzeitlichung der Wahrnehmung von Zeit. Wir sind damit vor die Aufgabe gestellt, unsere Zeitbestimmungen, welche die Zeit als Etwas zu beurteilen versuchen, selbst zu verzeitlichen.

3.6 Das Jetzt der Erkennbarkeit und die Zeit als messianischer Stillstand

Der im *Passagen-Werk* entwickelte Begriff des „Jetzt einer Erkennbarkeit“ steht auf der einen Seite zwar bereits in einem anderen Kontext als die soeben untersuchten Fragen der frühen Essays aus den Jahren 1916/17. Die Reflexionen über das Jetzt der Erkennbarkeit, wie sie sich im „Konvolut N“ des *Passagen-Werks* finden lassen, waren als eine Theorie historischer Erkenntnis angelegt, wie sie im Rest des Werks selbst bezüglich des 19. Jahrhunderts vollzogen werden sollte. Genau wie die *Passagen* ist diese Theorie in vielem Fragment geblieben. Auf der anderen Seite ist es gerade die Geschichtsphilosophie, die im „Konvolut N“ sowie in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* (beide überschneiden sich zum Teil) formuliert ist, welche am stärksten die Motive seiner frühen philosophisch-theologischen Schriften wiederaufnimmt. Insofern ist es gerechtfertigt, den Begriff des Jetzt der Erkennbarkeit vor dem Hintergrund der Kritik am Urteil zu interpretieren, und zwar als eine endliche, durch die Zeit selbst bestimmte Wahrnehmungsweise der Zeit. Das soll im Folgenden unternommen werden mit dem Ziel, tiefere Einsicht in Benjamins Verständnis der Jetztzeit zu gewinnen, wobei die Frage, wie der Begriff des Jetzt gedacht wird, im Vordergrund steht.²⁵⁴ Dabei soll an wenigen ausgewählten Stellen zum besseren Verständnis Benjamins ein Kontrast zu Aristoteles Bestimmung des „Jetzt“ in der *Physik* aufgezeigt werden.

In der V. der geschichtsphilosophischen Thesen konnte bereits gesehen werden, dass der Begriff der „Erkennbarkeit“ mit dem plötzlichen Hereinbrechen des wahren Bildes der Vergangenheit, das zugleich das beruhigte Geschichtsbild der Gegenwart durchbricht, zusammenhängt. Das Jetzt der Erkennbarkeit hat allerdings mit einer Transformation, die die Zeitdimensionen – Gegenwart und Vergangenheit – im Moment dieses Hereinbrechens erfahren, zu tun. Im *Passagen-Werk* wird folgende Formulierung an mehreren Stellen wiederholt:

Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt.²⁵⁵

²⁵⁴ Die Frage nach einer konkreten Methodik für historische Forschung ist ein anderes Thema, das eine eigene Auseinandersetzung fordern würde. In diesem Teil der Arbeit geht es vorrangig um die Denk- und Wahrnehmungsweise von Zeit und Geschichte im Allgemeinen.

²⁵⁵ Benjamin GS V.1, S. 576.

Diese Stelle drückt aus, dass im Jetzt der Erkennbarkeit weder die Gegenwart, noch die Vergangenheit den Vorrang hat. Weder ist die Gegenwart das Grundlegendere, aus deren Perspektive die Vergangenheit allein betrachtet wird, noch erscheint die Gegenwart allein aus der Perspektive der Vergangenheit. Keines der beiden ist das Zugrundeliegende. Deshalb kann es hier auch kein Urteil geben, das die Gegenwart (Subjekt) als durch die Vergangenheit (Prädikat) bestimmt, oder die Vergangenheit (Subjekt) als durch die Gegenwart (Prädikat) bestimmt aussagen könnte. Vergangenheit und Gegenwart scheinen nicht nur ineinander so als ob sie für sich bestehende, getrennte Selbständige wären. Vielmehr gehen sie ganz in eine Beziehung zum jeweils anderen ein und treten damit in einer Konstellation zusammen. Weil beide Zeitdimensionen ganz aus dieser Konstellation heraus verstanden werden müssen, bedient sich Benjamin hier anderer Begriffe, um ihre Transformation zu verdeutlichen: Die Gegenwart wird zum Jetzt, die Vergangenheit zum Gewesenen. Als solche sind sie aus der Konstellation mit dem jeweils anderen nicht abzutrennen. Auch wenn Benjamin diesen terminologischen Unterschied nicht strikt durchhält, ist aus den jeweiligen Kontexten zu erschließen, dass das Aktuelle (Jetzt, Gegenwart) und das wahre Bild der Vergangenheit (Gewesenes) nur aus ihrer Konstellation zu erschließen sind.

Die Bilder, von denen Benjamin sagt, dass „sie erst zu einer bestimmten Zeit zur Lesbarkeit kommen“²⁵⁶, dürfen nicht als Abbildungen von *Etwas* missverstanden werden. Auch ist damit nicht gemeint, dass ein Bild als Fertiges schon im Voraus existiert und erst nachträglich zur Lesbarkeit kommt (so wie es von einem bis dahin nicht bekannten Gegenstand geglaubt werden könnte). Vielmehr ist das Bild selbst sein Medium, es gibt seine eigene Lesbarkeit zu erkennen so wie die Sprache im Namen sich selbst als Sprache ausspricht. Ein Bild der Vergangenheit in diesem Sinne kann nicht chronologisch in der Vergangenheit oder der Gegenwart verortet²⁵⁷ werden, weil es sein Hineinragen in die Gegenwart, sein eigenes Erkennbar-Sein mit bedeutet. Diese Erkennbarkeit hat einen anderen Charakter als die Erkenntnis des Urteils *über* Etwas, weil in ihm ein Anspruch des Gewesenen selbst die Möglichkeit der Erkenntnis (daher Erkennbarkeit) eröffnet. Das Bild im Jetzt seiner Erkennbarkeit ist damit Ausdruck der Konstellation in die Jetzt und Gewesenes eintreten und in welcher sie nicht unverändert bleiben.

Vertreten wir die These, dass das Jetzt der Erkennbarkeit eine spezifisch zeitlich bedingte Erkenntnisform von Zeitlichem ist, dann kann die nähere Beschreibung desselben im *Passagen-Werk* zunächst überraschen. Denn paradoxerweise wird das Jetzt der Erkennbarkeit zuallererst durch das Moment der Synchronie bestimmt: „Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten

²⁵⁶ Benjamin GS V.1, S. 577.

²⁵⁷ Es ist u-topisch in dem Sinn, dass es nicht räumlich verortet werden kann.

Erkennbarkeit.“²⁵⁸ Diese Gleichzeitigkeit der Bilder mit dem Jetzt würde allerdings missverstanden werden, wenn sie im Sinne einer völligen Assimilation des Bildes der Vergangenheit durch eine chronologisch bestimmte Gegenwart interpretiert würde. Vielmehr bedeutet die Synchronie zunächst nur, dass Gewesenes und Jetzt nicht mehr durch ein chronologisches „früher“ und „später“/ „davor“ und „danach“ verortet werden können. Die Bilder sind synchron mit einem Jetzt, das aber selbst nicht gleichbedeutend ist mit einer in sich homogenen und beruhigten Gegenwart. Das beschreibt Greffrath in ihrer Charakterisierung der Jetztzeit sehr treffend: „Jetztzeit ist nicht einfach Gegenwart, sondern wird als Zeit gedacht, an der die Unterscheidung von Vergangenheit und Gegenwart ihre [chronologisch, Anm. D. K.] trennende Wirkung verloren hat.“²⁵⁹ Die Gegenwart kann nur dann im Sinne der Jetztzeit gedeutet werden, wenn sie nicht als gleichgültige Gleichzeitigkeit, die alle Zeit in sich assimiliert hat, genommen wird. Das ist allerdings nur möglich wenn sie nicht als kontinuierlicher Übergang von einem „davor“ zu einem „danach“ gedacht wird, weil diese *vorgestellte* Kontinuität zwischen „davor“ und „danach“ nichts anderes ist als der Versuch, die Vergangenheit gänzlich zu *vergegenwärtigen* und damit in einer beruhigten Gleichgültigkeit zu assimilieren. Dagegen muss die Gegenwart vom Jetzt der Erkennbarkeit aus als Stillstellung dieser Kontinuität verstanden werden: „Auf den Begriff einer Gegenwart, die nicht Übergang ist sondern in der die Zeit einsteht und zum Stillstand gekommen ist, kann der historische Materialist nicht verzichten.“²⁶⁰ Erst der Stillstand der homogenen und kontinuierlichen Zeitvorstellung lässt Gegenwart im Sinne eines Jetzt denken.

Interessant ist nun vor allem, dass Benjamin die Jetztzeit ausgehend von diesem Stillstand denkt, ohne jedoch auf die Vorstellung zu verfallen, dass dieser Stillstand nur der Anfangspunkt einer anderen wiederum nur chronologischen Zeit sei. Damit wäre man über die Betrachtungsweise der leeren und homogenen Zeit nicht hinaus. Vielmehr ist dieser Stillstand an sich selbst zeitlicher Natur, nicht aber deshalb weil er wiederum einen chronologischen Progress eröffnen würde. Gegen ein solches Verständnis gilt es nun, den Gedanken des Jetzt als eines Stillstandes soweit zu entfalten, dass der Unterschied zu chronologischen Bestimmungen endgültig deutlich wird. Dabei scheint eine Kontrastierung zum Aristotelischen Verständnis des Jetzt aufschlussreich zu sein.

In der Konstellation des Gewesenen mit dem Jetzt wird nicht nur die Gegenwart durch die Unterbrechung ihrer Kontinuität mit sich transformiert, sondern auch die Vergangenheit erfährt eine Veränderung durch die Gegenwart. Erst wenn diese Transformation genügend ergründet ist, kann auch nach einem Moment der Zukunft gefragt werden, die sich bei Benjamin nur aus dieser transformierenden Konstellation heraus ergeben kann. Der Gegenwart, insofern sie in diese Konstellation mit Gewesenem getreten ist, kommt die Bedeutung einer Teilung der Vergangenheit

²⁵⁸ Benjamin GS V.1, S. 578.

²⁵⁹ Greffrath, *Metaphorischer Materialismus*, S. 57.

²⁶⁰ Benjamin GS I.2, S. 702.

zu, die im *Passagen-Werk* in abgewandelter Formulierung immer wieder bestimmt wird: „Es ist die Gegenwart, die das Geschehen in Vor- und Nachgeschichte polarisiert.“²⁶¹ Dieser Gedanke schließt an die monadologische Struktur des historisch Begriffenen an, das, wie bereits oben ausgeführt, seine gesamte Vor- und Nachgeschichte in sich aufgehoben hat. Dass dies nicht eine Ansammlung von allen Ereignissen vor und nach ihm bedeutet, konnte bereits oben festgestellt werden. Diese Teilung bzw. Polarisierung bedeutet vielmehr auch eine Perspektivierung (und damit Verkürzung) des Geschehenen auf ein Ganzes der Geschichte hin, ohne welche kein Aspekt der Vergangenheit jemals Bedeutung haben könnte – ohne diese strukturierende Teilung würde uns von der Vergangenheit immer nur unzeitiges Chaos entgegentreten. Erst durch die Polarisierung wird eine Bedeutung erkennbar. Nun wird aber deutlich, dass diese Polarisierung des Geschehenen im Jetzt der Erkennbarkeit, d. h. durch die Gegenwart im Sinne des Stillstandes selbst geschieht. Das bedeutet aber gerade nicht, dass einer chronologischen Vergangenheit an irgendeiner Stelle eine Grenze zwischen „davor“ und „danach“ eingefügt wird, so wie eine Linie an einem Punkt geteilt werden könnte. Vielmehr polarisiert sich das historisch Begriffene, wie Benjamin an einer ähnlichen Stelle sagt, „außerhalb seiner, in der Aktualität selbst“²⁶². Führt man diesen Gedanken fort, dann stellt sich aber die Frage, was Begriffe wie Vor- und Nachgeschichte bzw. „davor“ und „danach“ in der Synchronie des Jetzt überhaupt bedeuten können. Vor- und Nachgeschichte sind dabei aber nicht (wie in einer Verräumlichung) vor oder nach dem teilenden Jetzt, sondern diesem als Grenze *seiner* Geschichte, als deren Anfang und Ende, selbst eingeschrieben.

Der Gedanke, dass die Gegenwart im Jetzt der Erkennbarkeit die Grenze zwischen Vor- und Nachgeschichte darstellt, lässt eine erhellende Abgrenzung zu Aristoteles Bestimmung des Jetzt im Buch vier der *Physik* zu. Der Begriff des Jetzt ($\nu\upsilon\nu$) ist der zentrale Begriff der Zeittheorie von Aristoteles in der *Physik*. Aristoteles Philosophie der Zeit ist keineswegs auf die Ausführungen in der *Physik* zu reduzieren.²⁶³ Doch diese werden hier herangezogen, weil sie einen wichtigen Kontrast zu Benjamins Auffassung des Jetzt der Erkennbarkeit bieten. Bekanntlich unterscheidet Aristoteles (mindestens) zwei Bedeutungen des Jetzt: Das Jetzt, das immer dasselbe ist ($\acute{o}\ \rho\omicron\tau\acute{\iota}\ \tilde{\eta}\nu$ / das was-es-einmal/einst-war), und das Jetzt, das ein anderes ($\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\nu$) ist in dem Sinn, dass es stets anders und wieder anders ist.²⁶⁴ Es ist die Dialektik dieser beiden Momente, die die Zeit ausmacht,

²⁶¹ Benjamin GS V.1, S. 588.

²⁶² Ebd.

²⁶³ An dieser Stelle ist beispielsweise auf die aufschlussreiche Diplomarbeit von Christoph Tröbinger zu verweisen, der eine kritische Relektüre der Zeitbestimmung in der *Physik* von Aristoteles Begriff der *psyche* aus unternimmt: siehe: Tröbinger, Christoph: *Zeit und Seele. Eine Studie zum Vermittlungsproblem zwischen Zeit und Seele bei Aristoteles (Phys. IV 10-14) und dessen Rezeption bei Paul Ricouer*, Diplomarbeit Universität Wien 2014. Christoph Tröbinger hat mich dankenswerter Weise auf die vielen Ambivalenzen und offenen Deutungsmöglichkeiten in Aristoteles physikalischer Zeitbestimmung aufmerksam gemacht.

²⁶⁴ Vergleiche zu dieser Unterscheidung: Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles Zeittheorie. Zu *Physik* IV 11, 219 b 10 – 25“, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition*, Band 119,

welche somit immer in dem Spannungsverhältnis zwischen Gleichheit und Veränderung steht. Zwar identifiziert Aristoteles Zeit nicht mit Bewegung, aber dennoch ist die Bewegung der Maßstab dafür, wie die beiden Momente des Jetzt sich zur Zeit verhalten. Uns interessiert in den folgenden Passagen besonders die Dimension des ὁ ποτ' ἦν (das Jetzt als das was-es-einmal-war) als Grenze:

Wenn wir also das Jetzt als ein einziges wahrnehmen und nicht entweder als „davor“ und „danach“ beim Bewegungsablauf oder als die (eine) und selbe (Grenze) zwischen einem vorherigen und einem nachherigen (Ablauf), dann scheint keinerlei Zeit vergangen zu sein, weil ja auch keine Bewegung (abließ). Wenn dagegen ein „davor“ und „danach“ (wahrgenommen wird), dann nennen wir es Zeit.²⁶⁵

Wenn also das Jetzt als die eine und selbe Grenze, die in „davor“ und „danach“ teilt, genommen wird, dann kann man nach Aristoteles noch nicht von Zeit sprechen, weil die Bewegung darin fehlt und es vielmehr ein Stillstand wäre. Erst wenn das Jetzt als anderes (ἕτερον) selbst „davor“ und „danach“, d. h. anders und wieder anders ist, dann wäre dies Zeit zu nennen. Und weiter heißt es in der Physik:

Und wie der Bewegungsablauf je ein anderer und (wieder) ein anderer ist, so auch die Zeit – nur jeder gleichzeitig genommene Zeitpunkt ist derselbe; das Jetzt (bleibt) ja dasselbe Was-es-einmal-war, nur sein begriffliches Sein ist unterschieden: das jetzt setzt Grenzen in die Zeit gemäß „davor“ und „danach“. Das Jetzt ist in einem Sinn genommen (immer) dasselbe, in einem anderen (wieder ist es) nicht dasselbe [...].²⁶⁶

Das Jetzt als ὁ ποτ' ἦν bleibt das, was es immer schon war, denn in seiner Gleichzeitigkeit (Synchronie) genommen ist es immer das, was eine Grenze in der Zeit gemäß „davor“ und „danach“ setzt. Nur als diese starre Grenze verstanden ist es aber nicht Zeit, weil ihm der Aspekt der Veränderung fehlt, den Aristoteles in Parallelität zur Bewegung (κίνησις) denkt. Weil aber jedes Jetzt, auch wenn es anders und wieder anders ist, wiederum Jetzt und damit Grenze ist, deshalb ist es paradoxerweise dasselbe und auch nicht dasselbe. Wie Dunshirn in seiner Untersuchung der Passage betont, gibt Aristoteles zwar dem ὁ ποτ' ἦν die nähere Bestimmung Grenze zu sein, aber das Jetzt als ein anderes (ἕτερον) wird nicht abschließend bestimmt, sondern in weiterer Folge anhand von Beispielen der Ortsbewegung erklärt.²⁶⁷ Obwohl Aristoteles an anderen Stellen der Physik vier Arten der Veränderung unterscheidet, rückt die Betonung der Ortsbewegung die Zeit hier in die Nähe eines räumlichen Nacheinanders der verschiedenen Jetzt. Deshalb bietet die Zeittheorie der

2006, S. 63-75. Im Folgenden zitiert als: Dunshirn: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219 b 10 – 25“, Seite.

²⁶⁵ Aristoteles, Physik, 219 a30-b1. Zitiert aus: *Aristoteles' Physik. Vorlesung über Natur. Bücher I (A)-IV (Δ). Griechisch-Deutsch*. Übersetzer: Zekl, Günter (Philosophische Bibliothek Band 380), Meiner, Hamburg 1987.

²⁶⁶ Aristoteles, *Physik*, 219 b9-13.

²⁶⁷ Vgl. Dunshirn: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219 b 10 – 25“, S. 65f. Sowie: Aristoteles, *Physik*, 219 b13-33.

Physik zumindest die Möglichkeit, die heutige Vorstellung der Zeit als eines linearen Nacheinanders, wie es ein Zeitstrahl darstellt, zu stützen. Durch die weitere Bestimmung der Zeit als „Messzahl der Bewegung“ wird sie außerdem genau wie die Zahl, die unendlich groß und unendlich klein sein kann, zu einem unendlichen kontinuierlichen Progress. Dem Aspekt der Grenze, der uns hier interessiert, kann vor diesem Hintergrund nur eine sekundäre Bedeutung für die Zeit zukommen: „Insoweit nun das Jetzt Grenze ist, ist es nicht Zeit, sondern kommt an ihr nur nebenbei vor; [...].“²⁶⁸ Das Jetzt als Grenze ist nicht Zeit, sondern kommt an der Zeit nur nebenbei vor (συμβέβηκεν). Denn genau wie ein Punkt einer Linie wäre das Jetzt als Grenze *zugleich* Ende des „davor“ und Anfang des „danach“ und würde einen Stillstand bedeuten. Dieser Stillstand kann nicht Zeit sein, sondern ist nur etwas an der Zeit, insofern er das Messen der ständigen Veränderung als „davor“ und „danach“ ermöglicht.

Vor diesem Kontrastbild ist es nun umso erstaunlicher, dass Benjamin das Jetzt, obwohl es Stillstand ist, als zeitlich bestimmt sieht. Für ihn stellt die Bewegung nicht das absolute Kriterium für Zeit dar. Vielmehr wird die Zeit selbst vom Stillstand aus gedacht. Lesen wir die entscheidende Stelle über das Jetzt der Erkennbarkeit im Passagen-Werk ein Stück weiter:

Jede Gegenwart ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. In ihm ist die Wahrheit mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. (Dies Zerspringen, nichts anderes, ist der Tod der Intentio, der also mit der Geburt der echten historischen Zeit, der Zeit der Wahrheit, zusammenfällt.)²⁶⁹

Im Jetzt der Erkennbarkeit ist das, was es zu erkennen gibt, die Wahrheit, mit Zeit bis zum Zerspringen geladen. Es handelt sich also paradoxerweise um eine mit Zeit durchdrungene Synchronie, um ein Jetzt, das gleichsam von innen her mit Zeit durchtränkt ist. Keinesfalls geht es hierbei um eine Unterbrechung der chronologischen Zeit durch einen zeitlosen Augenblick der Ewigkeit, der Anspruch ist vielmehr: das Jetzt der Erkennbarkeit als die „echte historische Zeit“ zu denken, welcher die Chronologie nicht gerecht wird. Doch wie ist es möglich, die Zeit im Stillstand zu denken? Bei Aristoteles war das Jetzt als dasselbe (ὁ ποτ' ἦν) ohne Veränderung gedacht, es war das Was-es-einmal-war, das was das Jetzt schon vor jedem Anderssein seiner selbst war. *Genau besehen wurde das Jetzt bei Aristoteles selbst in der mythischen Starre einer vor jedem konkreten Jetzt gehaltenen Vergangenheit fixiert.* Das Jetzt als Was-es-einmal-war ist das Jetzt vor jedem Jetzt, eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Aus diesem Grund war es unzeitig und der zeitliche Charakter der Veränderung musste durch einen am Leitfaden der Ortsbewegung vorgestellten (verräumlichten) kontinuierlichen Progress ergänzt werden. Das Jetzt als Grenze war an der Zeit nur

²⁶⁸ Aristoteles, *Physik*, 220 a12-22.

²⁶⁹ Benjamin GS V.1, S. 578.

nebenbei, weil es als starre Selbigkeit verstanden wurde, welche die Veränderung chronologisch außer sich (vor und nach sich) hat. Bei Benjamin ist das Jetzt der Erkennbarkeit aber keineswegs eine starre, unveränderte Bestimmung, sondern es wird von vornherein als Konstellation von Gewesenen und Jetzt, d. h. als Beziehung der Zeit auf eine *andere Zeit* gedacht. Hierin kann auch Kants Annahme einer einzigen Zeit, die sich zu andern Zeiten nur als zu ihren Teilen verhält, nicht mehr aufrechterhalten werden. Das Jetzt ist hierbei gerade kein abstrakter „Zeit-punkt“, sondern immer schon die Situation eines konkreten *Anspruchs* des Gewesenen an das Jetzt. Die Gegenwart bleibt nicht unverändert durch den Anspruch des Gewesenen. Das Gewesene bleibt nicht unverändert durch sein lesbar Werden in einer anderen Zeit. Beide verhalten sich wie Zitate, die durch ihre Einschreibung in einen neuen Text ihre Bedeutung verwandeln. Weil die Konstellation von Beginn an als *Treffpunkt von Zeiten* gedacht wird, deshalb ist das Jetzt paradox ausgedrückt wie eine Synchronie einer Diachronie. Mit anderen Worten verlieren die Bestimmungen „davor“ und „danach“ ihre chronologische Bedeutung. Das Jetzt der Erkennbarkeit enthält bei Benjamin die Spannung zwischen Gleichheit und Veränderung bereits in sich selbst. In ihm bezieht sich Zeit auf sich als eine andere Zeit (Gleichheit). Zudem sind Gewesenes und Jetzt sich selbst nur gleich, indem sie in der Konstellation mit dem anderen eine Veränderung erfahren (Veränderung). Sie bleiben sich deshalb in ihrem Anderssein gleich. Die Veränderung taucht hier als eine immanente Bedeutungsverschiebung in der Konstellation selbst auf. Dieser Widerspruch zwischen Gleichheit und Veränderung wird allerdings nicht in ein chronologisches Nacheinander aufgelöst, sondern wird *als Widerspruch* ausgehalten und kommt als spannungsgeladenes Jetzt selbst zum Ausdruck. *Das Jetzt ist hierbei nicht in der Zeit, sondern die Zeit ist als spannungsgeladene Konstellation im Jetzt.* Die Vorstellung einer einzigen Zeit als ein chronologisches Nacheinander wird damit abgelöst durch ein Denken des Beziehungsgefüges unterschiedlicher Zeiten oder, wie die zweite These *Über den Begriff der Geschichte* sehr schön sagt, einer „geheimen Verabredung“²⁷⁰ zwischen Zeiten. Geschichte ist somit nicht mehr wie ein linearer Progress, sondern vielmehr wie die geheimen, subtilen Verweisungen und Beziehungsgefüge eines Textes zu verstehen.

In Bezug auf das Jetzt als Grenze bei Aristoteles ist zu sagen, dass in der Polarisierung in Vor- und Nachgeschichte in der Aktualität des Jetzt der Erkennbarkeit selbst tatsächlich Anfang und Ende koinzidieren. Jedoch nicht in der chronologischen Bedeutung des Endes eines bisherigen Abschnitts der Zeit einerseits und des Anfangs eines anderen Abschnitts andererseits, sondern im Sinne der Grenze von Zeit, die dem Gewesenen selbst eingeschrieben ist. Insofern ist das Jetzt als Grenze auch nicht nur nebenbei an der Zeit, weil Zeit nicht mehr daran gebunden ist, das kontinuierliche Fortlaufen einer Linearität zu sichern. Diese Grenze der Zeit, die das „davor“ und „danach“ nicht außer oder neben sich aufspreizt, sondern in sich selbst aufgehoben hat, ist wie die

²⁷⁰ Benjamin GS I.2, S. 694.

in der XVII. These angesprochene Zeit, welche die Frucht des historisch Begriffenen als des Geschmacks entratenden Samen in seinem Innern hat.²⁷¹ Es handelt sich dabei in einem um den Beginn der „echten historischen Zeit“ (siehe Zitat oben) im Sinne eines (Neu-)Anfangs des Gewesenen und um das messianische Ende des Gewesenen im Jetzt. Denn die Stillstellung des Geschehens ist eine messianische Stillstellung deshalb, *weil in ihr die Zeit selbst alle fixierten Abbildungen der Zeit negiert. Sie bezieht sich auf sich selbst als auf eine andere, verzeitlicht sich somit selbst und kann nur als radikal endliche Zeit erscheinen. Zeit kann damit nur mehr in ihrem zeitlichen Entzug erscheinen. Die oben erforschte Zeit des anderen zeigt sich damit hier in einem als andere Zeit als auch als das andere der Zeit. Das Messianische liegt genau in dieser selbst zeitlichen, d. h. entziehenden Beziehung zwischen Zeiten.* In diesem Sinne ist eine wichtige Aufzeichnung Benjamins, die in verschiedenen Versionen in seinen Fragmenten zu finden ist, zu verstehen: „Jeder Augenblick ist das jüngste Gericht für das, was in irgendeinem früheren Geschehen ist. Wenn jede Epoche unmittelbar zu Gott ist, so ist sie das als die messianische Zeit irgend einer früheren.“²⁷² Jedes Jetzt einer Erkennbarkeit ist damit die messianische Grenze eines Gewesenen, aber nicht als *Übergang* in eine Ewigkeit, sondern vielmehr als Verzeitlichung der Zeit, die sich damit unseren positiven Bestimmungsversuchen der Zeit entzieht. Deshalb kann Benjamin sagen, die Beziehung des Gewesenen zum Jetzt sei „nicht zeitlicher sondern bildlicher Natur“²⁷³. All unsere *Ab-bildungsversuche* der Zeit erfahren darin ihre messianische Aufhebung in das *Bild*, in dem, wie wir wissen, Zeit steckt, das jedoch nicht abgebildet oder festgehalten werden kann. Dennoch ist das Jetzt der Erkennbarkeit keinesfalls eine zeitlose Ewigkeit wie das *nunc stans* der Metaphysik. Die Wahrheit, die sich in ihm zu erkennen gibt, hat vielmehr die Zeit als Kern im Zentrum, was Benjamin in einem sprachlichen Bild zum Ausdruck bringt:

Entschiedene Abkehr vom Begriffe der „zeitlosen Wahrheit“ ist am Platz. Doch Wahrheit ist nicht – wie der Marxismus es behauptet – nur eine zeitliche Funktion des Erkennens sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden. Das ist so wahr, daß das Ewige jedenfalls eher eine Rüsche am Kleid ist als eine Idee.²⁷⁴

In den metaphysischen Traditionen, die in diesem Kapitel ein Stück weit verfolgt wurden, war Zeit immer in Bezug auf eine außerzeitliche Ewigkeit – bei Platon als Abbild der Ewigkeit – bzw. auf einen außerzeitlichen, ewigen Blick (etwa der gottgleiche Blick des Urteils) gedacht. Hier jedoch ist – was sich in Benjamins Deutung der Idee schon ankündigte – das Moment der Ewigkeit in dem Bild der Rüsche aus dem Zentrum der Zeit an die Peripherie gerückt und zu einem spielerischen,

²⁷¹ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 703.

²⁷² Benjamin GS I.3, S. 1174.

²⁷³ Benjamin GS V.1, S. 578.

²⁷⁴ Ebd.

ornamentalen *Bild* der Zeit herabgesetzt. Dieser Bruch mit dem Absolutheitsanspruch des Ewigen und seine Versetzung zu einem Moment der Zeit entsprechen einem christlichen Verständnis des Messianischen im Sinne der *kenosis* des Absoluten zugunsten des Endlichen und der Zeit. Der Gedanke des Zeitkerns, der im Erkannten und im Erkennenden zugleich steckt, enthält die Wahrheit, dass es keinen absoluten Blick auf die Zeit geben kann, sondern nur einen endlichen, dem sich somit die Zeit nicht festhalten lässt, sondern sich als solche (zeitlich) entzieht. In diesem messianischen Blick auf die Zeit, die somit weder Ewigkeit, noch chronologischer Verlauf ist, ist die mythische Starre des Jetzt als ὁ πῶς ἦν transformiert. Das Jetzt der Erkennbarkeit hat darin nicht immer schon im Voraus die Bedeutung dessen, was-es-einmal-war, sondern kann sich nur aus einer jeweils vollkommen kontingenten, einzelnen Begegnung der Zeiten ergeben.

Zum Abschluss dieses Kapitels kann darauf hingewiesen werden, dass die berühmte Rede von der „Dialektik im Stillstand“ bei Benjamin keineswegs ein Ende der Dialektik oder gar eine antidialektische Zugangsweise markiert. Die Dialektik im Stillstand ist vielmehr Ausdruck der wahren Dialektik gegen ihre chronologische Vereinnahmung. „Bild ist die Dialektik im Stillstand“²⁷⁵ schreibt Benjamin im *Passagen-Werk* und verbindet so über das Moment des Bildes die Dialektik mit dem Jetzt der Erkennbarkeit. Interessant ist diesbezüglich vor allem die herausragende Rolle, die der Begriff des Jetzt für die Entstehung philosophischer Dialektik gespielt hat: Dunshirn zeigt auf, dass die Beschäftigung mit dem Jetzt etwa auch in Hegels Kapitel „Die sinnliche Gewissheit“ in der *Phänomenologie des Geistes* als Motor der Dialektik gelesen werden kann.²⁷⁶ Benjamins Begriff des Jetzt fordert radikal dazu auf, die Dialektik von einer folgenschweren Fehlinterpretation der Hegelschen Dialektik als ein kontinuierliches Fortschreiten (von These, Antithese und Synthese) in der Zeit abzulösen. Die dialektische Beziehung zwischen Jetzt und Gewesenem ist eine, die kein kontinuierliches Fortschreiten vom einen zum anderen als gegeben voraussetzt. Im Gegenteil: „Damit ein Stück Vergangenheit von der Aktualität betroffen werde, darf keine Kontinuität zwischen ihnen bestehen.“²⁷⁷ Das kann die Frage aufwerfen, wie eine Beziehung zwischen Jetzt und Gewesenem zu denken sei, wenn keine Kontinuität zwischen Ihnen besteht. Dieses Problem führt Ralf Konersmann, der zumindest als einer von nur wenigen Interpreten auf die Deutung der monadologischen Struktur von der Diskontinuität aus eingeht, zu dem Schluss: „Freilich kann Benjamin eben darum auf ein übergreifendes Moment, das die Schroffheit strikter Diskontinuität mildert, nicht verzichten [...]“²⁷⁸ Entgegen dieser Interpretation sollte allerdings daran erinnert werden, dass die Rede vom Aufsprengen des Kontinuums der Geschichte nicht dazu verleiten darf, die Vergangenheit als ein positivierbares Bruchstück der

²⁷⁵ Ebd. S. 577 als auch S. 578.

²⁷⁶ Vgl. Dunshirn: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219 b 10 – 25“, S. 75.

²⁷⁷ Benjamin GS V.1, S. 587.

²⁷⁸ Konersmann, *Erstarrte Unruhe*, S. 174.

Geschichte, als ob es ein Teil des zersprengten Kontinuums der Geschichte wäre, zu denken. Dagegen ist das Aufsprengen der Kontinuität, der Bruch in der Homogenität der Gegenwart (inklusive ihrer geglätteten Geschichtsvorstellung) nichts anderes als das Hereinstehen, der Anspruch der nicht positivierbaren Lesbarkeit des Gewesenen in einem Jetzt. Es braucht deshalb keine Herstellung einer neuen übergreifenden Kontinuität, weil die Diskontinuität nichts anderes als der Bruch mit unserer gewohnten Vorstellungsweise von Geschichte durch die Zeit selbst ist. Das Gewesene wird dabei an der Bruchlinie selbst lesbar. Es steht in diesem Bruch geschrieben. Insofern ist es zunächst – d. h. von dem Problem der Kontinuität aus betrachtet – nichts anderes als die Diskontinuität selbst, welche die Beziehung zwischen Jetzt und Gewesenem ist. Wenn nach einer anderen Notiz Benjamins im Passagen-Werk alleine die „Beständigkeit des Scheins der Beständigkeit“ die Kontinuität der Tradition stiftet, dann ist es auch alleine das *Verschwinden dieses Scheins als Schein*, welche die diskontinuierliche Beziehung zwischen den Zeiten stiftet. Schon Aristoteles erkennt deutlich, dass das Jetzt zugleich Teilung und Einigung, zugleich Einheit und Differenz in Bezug auf die Zeit ist, nur trennt er beide Aspekte in verschiedene Bedeutungen des Jetzt:

Einerseits ist es [das Jetzt, Anm. D. K.] Teilung der Zeit der Möglichkeit nach, andererseits ist es Grenze beider (Stücke) und ihre Einheit. Sie sind dasselbe, und sie beziehen sich auf dasselbe, die Teilung und die Einigung, ihrem begrifflichen Inhalt nach sind sie freilich nicht dasselbe.²⁷⁹

Es ist diese im Jetzt selbst liegende Spannung zwischen Einheit und Differenz, seine Beziehung auf sich in seiner Andersheit, welche eine Dialektik der Geschichte zu denken fordert, die sich nicht an der Vorstellung einer linearen, chronologischen Zeit orientiert. Diese Forderung formuliert Agamben in seiner Deutung der Dialektik im Stillstand auf gelungene Weise:

Denn es ist an der Zeit, die Vorstellung der Geschichte als eines linearen Prozesses in einer kontinuierlichen Zeit aufzugeben und einzusehen, daß die Dialektik sehr wohl eine historische Kategorie darstellen kann, ohne deshalb auf eine lineare Zeit zurückgreifen zu müssen. Nicht die Dialektik muß an eine vorgegebene und vulgäre Konzeption der Zeit angepaßt werden, sondern diese Konzeption der Zeit muß an eine Dialektik angepaßt werden, die sich wirklich von jeder „Abstraktheit“ befreit hat.²⁸⁰

Die konkrete Dialektik der Jetztzeit, die sich nicht mehr in abstrakten, d. h. vor-gestellten Abbildungen, positivieren lässt, soll im nächsten und letzten Kapitel nochmals verstärkt aus der Perspektive einer dieser Dialektik entsprechenden Wahrnehmung und Praxis vertieft werden. Dabei wird besonders die Frage relevant, welcher Blick auf die Geschichte der zeitlichen Dimension des

²⁷⁹ Aristoteles, *Physik*, 222 a17-20.

²⁸⁰ Agamben, *Kindheit und Geschichte*, S. 174.

Bildes gerecht werden kann. Darüber hinaus ist die Frage zu stellen, ob ein Denken der Kontinuität der Zeit nicht vielmehr einer bestimmten Praxis des Zusammenhaltens (*con-tinere*) und damit einer Form der Treue weichen muss.

4. Kapitel: Messianische Rettung und die Praxis des Glücks

4.1 Vorbemerkung

Im letzten Kapitel wurde versucht, Benjamins Zeitverständnis auf theoretischer Ebene von der metaphysischen Tradition abzusetzen. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass eine solche Absetzung selbst ihre historische Bedingung darin hat, dass Benjamin als ein Denker der Moderne gesehen werden muss, einer Moderne, die selbst in vielerlei Hinsicht einen radikalen Bruch mit der Tradition bedeutet. So geht Benjamin von nicht weniger als einem Verlust der traditionellen Erfahrung überhaupt zugunsten des in der leeren Zeit stehenden „Erlebnisses“ aus.²⁸¹ Dabei ist es ihm jedoch nie um die Restauration früherer Erfahrungsdimensionen (wie er sie im Kultus oder der Erzählung sieht) zu tun, sondern vielmehr um die Frage, wie und ob dieser Verlust der traditionellen Erfahrung selbst noch einmal erfahren werden kann.²⁸² Dementsprechend ist Benjamins Messianismus keinesfalls als eine Rückkehr zu einem unmittelbar theologisch bestimmten Geschichtsdenken zu deuten. Dagegen untersucht Benjamin, mit den Worten Weigels, das „Nachleben der Religion in der Moderne“²⁸³, besonders durch eine genaue Lektüre der modernen Literatur. Dabei geht es um ein Lesbar-Machen sakraler Bruchstücke in profanen Texten, die allerdings erst in einem unhintergehbaren Bruch mit ihrer unmittelbar theologischen Bedeutung einen neuen Gebrauch eröffnen. Im abschließenden Kapitel wird, besonders unter Bezugnahme auf Agamben, der Frage nachgegangen, inwiefern ein neuer Gebrauch der Kategorie des Messianischen in Benjamins Texten eine neue Form menschlicher Wahrnehmung und Praxis ermöglichen kann. Dabei gilt es auch den Bogen zum Beginn der Arbeit zu schließen und entscheidende Motive der Arbeit zu rekapitulieren.

²⁸¹ Vergleiche dazu besonders den Aufsatz *Über einige Motive bei Baudelaire*, siehe: Benjamin, GS I.2, S. 605-653.

²⁸² Einen bedeutenden Versuch dessen sieht Benjamin in der Dichtung Baudelaire's. Vgl. Benjamin, GS I.2, S. 652f.

²⁸³ Weigel, *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. 47.

4.2 Die Frucht, die Schale und der Kern – Ein Spiel aus Denkbildern

Alles Kleine hatte die größte Anziehung auf ihn [Benjamin, D. K.]. Im Kleinen und Kleinsten Vollkommenheit auszudrücken oder zu entdecken, war einer seiner stärksten Impulse. [...] und im August 1927 schleppte er mich ins Musée Cluny in Paris, um mir in einer dort ausgestellten Sammlung jüdischer Ritualien ganz hingerissen zwei Weizenkörner zu zeigen, auf denen eine verwandte Seele das ganze *Schma Israel* untergebracht hatte.²⁸⁴ (Scholem über Benjamin in *Walter Benjamin und sein Engel*).

Bereits früh konnte in dieser Arbeit eingesehen werden, dass die Begriffe Mythos und Geschichte die Zeit zwar ganz unterschiedlich denken, aber keine absolute Trennung zwischen beiden besteht. Es gibt – wie besonders das Trauerspiel-Buch zeigt – ein Nachleben des Mythos in der Geschichte. Wo letztere in den Stand der Naturgeschichte sinkt, dort wird sie zum mythisch aufgeladenen Schauplatz der Geschichte, worin sich ein topologisches Geschichtsdenken bekundet. So werden beispielsweise auch mythisch-theologische Topoi wie das Paradies oder die Hölle zu Orten, die das Denken mit ganz bestimmten Bildern ausstatten. Allerdings wird es im Nachleben des Mythos bzw. im Nachleben der Religion, das heißt nach dem Bruch mit der Absolutheit eines mythischen bzw. theologischen Geschichtsdenkens, möglich, einen neuen spielerischen Umgang mit diesen Denkbildern zu entwickeln. Auf luzide Weise lässt Benjamin seine Gedankengänge immer wieder in sprachliche Bilder münden, sodass Gedanke und Bild ununterscheidbar werden.

Der Topos des Paradieses hat hierbei eine besondere Bedeutung, weil Benjamins frühe Sprachphilosophie mit der Interpretation der Genesis beginnt und sie an dem dramatischen Umschlagspunkt des „Sündenfalls des Sprachgeistes“ mit den Bildern des Baums der Erkenntnis und dem Pflücken des Apfels auflädt. Sich auf die mythische Erzählung einlassend verortet Benjamin an diesem Sündenfall den Ursprung der Geschichte der Sprachen, welche – zum bloßen Mittel des Urteils geworden – in die Vielheit der je partikularen Zwecke zerteilt werden.²⁸⁵ Der Knechtung der Sprache folgt die Knechtung der verstummten (nicht mehr im Namen zur Sprache gebrachten) Natur unter die Machtansprüche des Menschen, was von Benjamin noch in der XI. geschichtsphilosophischen These als Ausbeutung der Natur durch den Sozialismus angeklagt wird.²⁸⁶

Es ist zu beachten, dass das Pflücken der Frucht in Benjamins Schriften einen Reichtum bildlicher Assoziationen eröffnet, auf den immer dann zurückgegriffen wird, wenn die Geschichte an einem bedeutenden Umbruch steht. Das Schälen der Frucht wird so zur Chiffre für das

²⁸⁴ Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*, S. 13f.

²⁸⁵ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 153f.

²⁸⁶ Vgl. Benjamin, GS II.1, S. 154 und Benjamin GS I.2, S. 698f.

Verschwinden des Einmaligen in der Kunst. Benjamin nennt in seinem berühmten Kunstwerkaufsatz die „Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle, die Zertrümmerung der Aura“²⁸⁷, wodurch in der Reproduzierbarkeit einerseits die größte Verfügungsmacht über den Gegenstand, andererseits die größte Unverfügbarkeit des zertrümmerten Einmaligen selbst gegeben ist. Mit dieser Verabschiedung der Aura – mit Agamben könnten wir von der Profanierung der Aura sprechen – eröffnet sich eine Perspektive auf das Messianische innerhalb der Zeitlichkeit des Einmaligen, weil die Aura darin in ihrem Sich-Entziehen wahrnehmbar wird. Es geht Benjamin also keineswegs darum, zu behaupten, dass es die Aura in der technischen Reproduzierbarkeit nicht mehr gibt, sondern um den Blick dafür, dass sie sich in eben dieser Reproduzierbarkeit zu entziehen beginnt. Das Bild des Schälens der Frucht erscheint hierbei als Annäherung an den messianischen Entzug der Zeit.

In einem der schönsten Texte Benjamins mit dem Titel *Die Aufgabe des Übersetzers*²⁸⁸, der in vielem die Gedanken des Sprachaufsatzes von 1916 fortsetzt, tritt die Übersetzung als jene Instanz auf, welche die Sprachen auf das „messianische Ende ihrer Geschichte“²⁸⁹ bezieht. Dieses messianische Ende wird dabei als Versöhnungs- und Erfüllungsbereich der Sprachen und sogar als die „reine Sprache“, die schon im Sprachaufsatz auftauchte, beschrieben.²⁹⁰ Gemeint ist damit, dass in der Konstellation, in die unterschiedliche Sprachen, vermittelt durch ihre Übersetzung, eintreten, die Weisen ihres Meinens versöhnt werden und somit im Gemeinten die reine Sprache selbst hervortritt. Diese rätselhafte Behauptung wird erst aus dem Verhältnis von Original und Übersetzung verständlich. Das Original erreicht den Erfüllungsbereich der Sprache in Benjamins Worten „nicht mit *Stumpf* und *Stiel* [Hervorhebungen von mir, D. K.], aber in ihm steht dasjenige, was an einer Übersetzung mehr ist als Mitteilung.“²⁹¹ Denn die Übersetzung teilt nicht einfach dasselbe Verhältnis von Art des Meinens und Gemeintem mit, das im Original steckt. Die Übersetzung lässt vielmehr die Differenz zwischen der Art des Meinens (z. B. das Wort „Brot“) und dem Gemeinten durch die Ergänzung eines anderen Wortes (z. B. „pain“) erst sichtbar werden. Damit werden beide Ausdrücke in ihrer Beschränktheit hörbar und das in ihnen identische Gemeinte löst sich ab von dem jeweils vereinzelt Versuch *Etwas zu bezeichnen* und blitzt als die reine Sprache selbst auf.²⁹² Das Gemeinte ist also gerade kein außersprachlicher Gegenstand, den wir immer nur in einer Einzelsprache zu fassen bekommen könnten, sondern die reine Sprache, die in der *Übersetzung* nur aufblitzt in dem Moment, in dem eine Art des Meinens abgelöst wird durch eine andere und sich dadurch beide als völlig *gesetzt* und kontingent erweisen. Die Übersetzung

²⁸⁷ Benjamin GS I.2, S. 479.

²⁸⁸ Benjamin GS IV.1, S. 9-21.

²⁸⁹ Benjamin GS IV.1, S. 14.

²⁹⁰ Vgl. Benjamin GS IV.1, S. 14f.

²⁹¹ Benjamin GS IV.1, S. 15.

²⁹² Vgl. Benjamin GS IV.1, S. 14

schält die Sprache gewissermaßen wie eine Frucht: „Bilden nämlich diese [Original und Übersetzung, D. K.] im ersten [d. h. im Original, D. K.] eine gewisse Einheit wie Frucht und Schale, so umgibt die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein *Königsmantel* [Hervorhebung von mir, D. K.] in weiten Falten.“²⁹³ In der Übersetzung zeigt sich damit die einzelne Sprache in ihrem Gesetzt- bzw. ihrem Über-*setzt*-Sein, man könnte sagen, als das kontingente Ornament ihrer eigenen Aufhebung in die reine Sprache. Die übersetzte Sprache wird damit wie zu einem Kleid, welches als Kleid ihrer Geschichte ihr eigenes Ende und ihre Erfüllung schmückt. Es ist besonders interessant, dass der Königsmantel hier als eine Anspielung auf ein zentrales messianisches Motiv gelesen werden kann.²⁹⁴ Benjamin ist aber vollkommen klar, dass es keine andere Zugangsweise zu dieser reinen Sprache geben kann, als in der Gebrochenheit der Einzelsprachen wie sie in der Übersetzung auftritt. Es bleibt damit nur die Möglichkeit, die Schale selbst, hinter der sich nicht, wie der Mensch glaubte, die göttliche Erkenntnis verbirgt, in ihrer Schälung, d. h. in ihrem spielerischen Verschwinden wahrzunehmen, um zu ihrem Kern vorzudringen.

Zu diesem Kern dringt Benjamin erst in der späten Geschichtsphilosophie vor: Zunächst wird dieses Bild in der bereits oben zitierten Passage N 3, 2 nur subtil angeschnitten, wenn die Rede vom „Zeitkern“ ist, der sowohl im Erkannten wie auch im Erkennenden stecke.²⁹⁵ Jener Zeitkern war die Wahrheit der Konstellation zwischen Jetzt und Gewesenem, nämlich die sich selbst zeitlich entziehende Zeit. Dieser Gedanke wird aber erst in der These XVII von *Über den Begriff der Geschichte* wieder ganz in das Bild der gepflückten Frucht gekleidet. Wie oben gesehen, lautet der letzte Satz der These, die sich um den messianischen Stillstand in der Figur des Chocks dreht: „Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem *Innern*.“²⁹⁶ Das Gewesene erreicht erst nach seinem scheinbaren Ende im historischen Begreifen desselben seine größte Reife und Dichte, als solches *scheint* es nahrhaft, wonach der Griff nach ihr gerechtfertigt wäre. Doch der Satz zielt im Letzten auf den Moment des Chocks ab, der sich beim Eindringen in die Frucht durch die Erfahrung ergibt, dass die Zeit nicht nur vorübergehendes Moment war, um sich zum machtvollen Wissen über die Geschichte (dem Ergreifen) aufzuschwingen. Vielmehr zeigt dieser Chock, dass die Zeit vielmehr als Innerstes der Geschichte selbst uns die Frucht im Moment des Ergreifens entzieht. Es war somit nichts hinter dem Schein jener nahrhaften Frucht als die Zeit dieses Scheins selbst, womit das Schälens der Frucht erst in der vollkommenen Kontingenz erkannt wird, als welche es den Prozess der Geschichte ausmachte. In dem sprachlichen Spiel mit diesem Mythos kann gesagt werden, dass die Geschichte der Griff nach der Frucht und damit der göttlichen Erkenntnis ist, der allerdings ins Leere greift und

²⁹³ Benjamin GS IV.1, S. 15.

²⁹⁴ Vgl. dazu etwa die Verspottung Jesu durch die Soldaten (Mk 15,16-20), aber auch das Motiv des Königsmantels im Gericht Offenbarung des Johannes (Offb 19,16).

²⁹⁵ Vgl. Benjamin GS V.1, S. 578.

²⁹⁶ Benjamin GS I.2, S. 703.

nur die Erkenntnis des Scheins als Schein, der Schale als Schale in ihrem Verschwinden bekommt. Im Unterschied zum *Passagen-Werk* spricht Benjamin hier aber nicht mehr von einem Zeitkern, sondern von einem Samen und schreibt diesem damit bereits die Möglichkeit neuen Wachstums ein. Erst dort, wo sich die Geschichte im Messianischen entzieht, öffnet sich in ihr die Hoffnung auf Neues und damit auf Zukunft.

4.3 Der Engel...von Assisi

Kein anderes Bild hat sich in der Rezeption enger mit Benjamins Werk verbunden als der *Angelus Novus* von Paul Klee, der von Benjamin zum „Engel der Geschichte“²⁹⁷ gemacht wurde. Der Engel wurde zum Sinnbild einer Sehnsucht nach der ausstehenden Rettung aus dem Leid der Geschichte. Jeder Versuch, die Bedeutung der Rettung bei Benjamin zu verstehen, muss daher Bezug auf das Bild des Engels in der IX. These nehmen. Wir versuchen dabei, auf den Spuren Scholems und Agambens eine andere Engelsgestalt ins Gedächtnis zu rufen, die – so unsere These – der Rettung näher kommt als der *Angelus Novus*.

Ein bedeutendes Charakteristikum der IX. These ist, dass Klees Bild des Engels nur als Ausgangspunkt dient, um einen anderen Bildraum aus ihm zu eröffnen. Dieser zweite Bildraum wird aus dem Antlitz des Engels abgelesen:

Es gibt ein Bild von Klee, das *Angelus Novus* heißt. Ein Engel ist darauf dargestellt, der aussieht, als wäre er im Begriff, sich von etwas zu entfernen, worauf er starrt. Seine Augen sind aufgerissen, sein Mund steht offen und seine Flügel sind ausgespannt. Der Engel der Geschichte muss so aussehen.²⁹⁸

Der Grund für die affektive Aufladung des ganzen Bildes ist, dass Benjamin aus der bewegten Mimik, den Gesichtszügen des Engels (aufgerissene Augen, geöffneter Mund) ein zweites, nicht mehr sinnlich sichtbares, sondern rein sprachliches Bild herauszulesen vermag, in welches er den Leser kaum merklich überführt. In diesem zweiten Bildraum, von dem auf Klees Bild unmittelbar nichts zu sehen ist, eröffnet sich nun – so paradox das klingen mag – eine Art utopischer Topologie. Denn es wird nun eine Topologie beschrieben, die keinen Ort hat, weil sie für uns nicht sichtbar ist. Die These fährt fort:

²⁹⁷ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 697.

²⁹⁸ Ebd.

Er [der Engel der Geschichte, D. K.] hat das Antlitz der Vergangenheit zugewendet. Wo eine Kette von Begebenheiten vor *uns* erscheint, da sieht *er* eine einzige Katastrophe, die unablässig Trümmer auf Trümmer häuft und sie ihm vor die Füße schleudert.²⁹⁹

Der Engel der Geschichte hat einen anderen Blick auf die Vergangenheit als dies für „uns“³⁰⁰ der Fall ist. Unser Blick auf die Vergangenheit ist hier der eines chronologischen Nacheinanders, worauf die „Kette von Begebenheiten“ verweist. Der Blick des Engels dagegen nimmt die Vergangenheit als eine einzige wahr. Ob und wie dieser Blick des Engels in einer anderen Weise zeitlich ist, erfährt der Leser nicht. Wichtiger ist jedoch, dass das Paradoxe an Benjamins Text die Tatsache ist, dass die Imagination des Lesers dahin gebracht wird, sich in einen Blick zu versetzen, der ihm zugleich entzogen ist, weil es nicht sein/unser Blick sein kann. Indem der Leser dazu gezwungen wird, sich etwas vorzustellen, was er de facto und dem Text nach nicht sehen kann, entstehen jene zutiefst sehnsuchtsvollen Bilder dessen, was wir gerade *nie sehen können*, die der Leser nun aber durch eine Ahnung dem Engel selbst unterstellt: „Er möchte wohl [in dem „wohl“ liegt die Unterstellung, D. K.] verweilen, die Toten wecken und das Zerschlagene zusammenfügen.“³⁰¹ Diese Sehnsucht wird in der These bekanntermaßen aufgrund des Sturms, der vom Paradies her kommt und den Engel in die Zukunft fortreißt, nicht erfüllt.³⁰² Die Melancholie des Bildes stammt jedoch vielmehr daher, dass der Leser gezwungen wird, sich *ein Bild dessen zu machen*, was sich ihm entzieht, weshalb seine Hoffnung noch keinen anderen Ausdruck als eine utopische Restauration der Vergangenheit finden kann. Das Wecken der Toten und das Zusammenfügen des Zerschlagenen versucht zwar, die Vergangenheit festzuhalten, würde diese aber um nichts weniger katastrophal machen, sondern entweder in eine unmenschliche, zeitlose Starre führen oder die Katastrophe von Neuem beginnen lassen und die Toten immer wieder wecken bis die Geschichte zu einem mythischen Kreislauf einer unendlichen Katastrophe wird. Kurz: In der IX. These kommt die Möglichkeit einer echten messianischen Rettung gar nicht vor. Würde die darin vorgestellte Restauration der gesamten Vergangenheit verwirklicht werden, so wäre diese vielmehr unmenschlich. Es handelt sich bei der IX. These noch um die utopisch-paradiesischen Traumbilder des Fortschrittsglaubens, wengleich diese hier an ihrem Kippunkt in vollkommene Paradoxie stehen, weil sie in ihrem Selbstwiderspruch betrachtet werden. Aus diesem Grund ist das Paradies, von dem jeder Fortschritt träumt, ohne weitere Erklärung von einem Sturm durchkreuzt und am Ende heißt es: „Das, was wir den Fortschritt nennen, ist *dieser* Sturm.“³⁰³ Die

²⁹⁹ Ebd.

³⁰⁰ Wengleich dieses „uns“ viele Deutungsmöglichkeiten zulässt, so ist es doch eine sehr naheliegende Interpretation, dass dieses „uns“ die jeweils gegenwärtigen Leser meint, und zwar sofern sie überhaupt mit Vergangenheit konfrontiert sind.

³⁰¹ Benjamin GS I.2, S. 697.

³⁰² Vgl. Benjamin GS I.2, S. 697f.

³⁰³ Benjamin GS I.2, S. 698.

These kann somit als eine paradoxe Selbstdurchstreichung des Fortschrittsglaubens gelesen werden. Sie stellt ihn in seinem inneren Widerspruch dar, der darin besteht, utopische Bilder aufzustellen, diese aber durch den Zugriff auf sie, durch den Versuch einer konkreten Verortung der U-topie, in ihr katastrophales Gegenteil zu verkehren.

Einer der wichtigsten Texte, nicht nur zu *Über den Begriff der Geschichte*, sondern über die Rolle der Figur des Engels bei Benjamin überhaupt mit dem Titel „Walter Benjamin und sein Engel“³⁰⁴ (1972) wurde von Benjamins Jugendfreund Scholem verfasst. Zum einen kann Scholem zugestimmt werden, wenn er die Rolle des Engels von der des Messias bei Benjamin trennt: „Benjamin hat die von der Geschichtsanschauung des Judentums kristallisierte Funktion des Messias aufgeteilt: in die des Engels, der an seiner Aufgabe scheitern muß, und die des Messias, der sie erfüllen kann.“³⁰⁵ Allerdings gibt es, wie gezeigt werden soll, gute Gründe dafür, dass das Messianische bei Benjamin keineswegs auf die „Aufgabe“ des Engels (die Toten wecken, Zerschlagenes zusammenfügen) reduziert werden darf. Scholem führt Benjamin zu unmittelbar auf eine jüdische Geschichtstheologie zurück, weshalb er andere Dimensionen des Messianischen aus dem Blick verliert. Diesen scheint jedoch Agamben besser gerecht zu werden, wie nun zu zeigen ist.

Wenn der Engel ein Moment des Messianischen in Benjamins Sinn an sich hat, dann besteht dieses sicher nicht in der Restauration der Vergangenheit, sondern allein in dem, was Rettung genannt wird. Gershom Scholem, der 1921 Klees *Angelus Novus* einige Monate aufbewahrt hatte, bevor er es seinem Käufer, Benjamin zurückgab, hat in dem schon erwähnten Aufsatz „Walter Benjamin und sein Engel“ die vielfältigen Bezüge auf den Engel in den Texten seines Freundes analysiert.³⁰⁶ Genau wie später Agamben, bemerkt Scholem sofort, dass der Angelus bei Benjamin durchaus eine ambivalente Gestalt ist. Wichtige Quellen dafür sind die beiden Fassungen des kurzen Textes mit der Überschrift „Agesilaus Santander“³⁰⁷, die Benjamin in einer schwierigen Phase seines Lebens am 12. und 13. August 1933 auf Ibiza geschrieben hat. In den beiden äußerst enigmatischen, nicht mehr als zwei Seiten langen Texten taucht in unterschiedlicher Formulierung die Rede von dem Engel auf, „der Klauen hat und spitze, ja messerscharfe Schwingen“³⁰⁸. Scholem stellt die These auf, dass „Agesilaus Santander“ ein durch ein ornamentales „i“ versiegeltes Anagramm der Worte „Der Angelus Satanas“ sei.³⁰⁹ Im Anschluss daran deutet Scholem Benjamins Engel als satanische Gestalt, die sich durchaus auch in Klees Angelus, dessen Füße als Krallen gesehen werden können, entdecken lasse:

³⁰⁴ Scholem: „Walter Benjamin und sein Engel“, in: *Walter Benjamin und sein Engel*, S. 35-72.

³⁰⁵ Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*. S. 67.

³⁰⁶ Vgl. Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*. S. 45.

³⁰⁷ Benjamin GS VI, S. 520-523.

³⁰⁸ Benjamin GS VI, S. 523.

³⁰⁹ Vgl. Scholem, *Walter Benjamin und sein Engel*. S. 50f.

In beiden Fassungen [von „Agesilaus Santander“, D. K.] wird der satanische Charakter des Engels durch die Metapher von dessen Klauen und messerscharfen Schwingen betont, die sich auf die Darstellung in Klees Bild stützen konnte. Kein Engel, sondern nur der Satan besitzt Klauen und Krallen [...].³¹⁰

Dass die Klauen und Krallen sich für Benjamin tatsächlich auf Klees Angelus Novus beziehen, hebt auch Agamben in seinem Aufsatz „Walter Benjamin und das Dämonische“³¹¹ (1992) hervor, indem er auf eine nicht in die Endfassung eingegangene Aufzeichnung Benjamins zu seinem Aufsatz über Karl Kraus hinweist. In dieser ersten Version sagt Benjamin, man müsse „mit Klee über die Krallenfüße des Angelus Novus geblickt haben – dieses Raubengels, der die Menschen lieber befreite, indem er ihnen nähme [,] als beglückte, indem er ihnen gäbe [...]“³¹². Der Engel zeigt hier also noch eine ganz andere Seite als die, die der Leser aus der berühmten IX. These kennt. Jedoch wendet sich Agamben gegen Scholems Interpretation des Engels als Satan (bzw. Lucifer) und versucht dagegen, eine andere Lesart offenzuhalten. Denn eine Engelsgestalt, die für Benjamin ebenfalls bedeutend war, die Scholem aber nicht im Blick hat, stammt nicht aus der jüdischen, sondern aus der griechisch-römischen Kultur. Agamben hält fest: „Es gibt im gesamteuropäischen Bildergut nur eine einzige Gestalt, die rein engelhaftige Züge mit dem dämonischen Merkmal der Klauen in sich vereinigt: Aber diese Gestalt ist nicht Satan, sondern Eros, Amor.“³¹³ Im Anschluss an dieses Zitat gibt Agamben den wertvollen Hinweis, dass Benjamin sich tatsächlich explizit auf einen solchen Amor mit Krallen bezogen hat. Die Allegorien von Giotto, die Benjamin nicht zuletzt durch seine intensive Lektüre Prousts, der diese sehr ausgiebig beschreibt, bekannt waren, dienten ihm an einigen Stellen als Bezugspunkt. So beispielsweise an der Stelle im *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, an der Benjamin den Amor „als Dämon der Unkeuschheit mit Fledermausflügeln und Krallen bei Giotto“³¹⁴ zur Illustrierung des Nachlebens antiker Göttergestalten in der christlichen Allegorie nennt. Wenn Benjamin behauptet, die antiken Götter würden in der Allegorie in „erstorbenen Dinghaftigkeit“ weiterleben und gewissermaßen ihr postmortales Nachleben fristen, dann kann gefragt werden inwiefern dieser mythische Rest auch in der Allegorie des Engels der Geschichte eine Rolle spielt. Könnte uns Amor eine alternative Haltung gegenüber der Vergangenheit zeigen, die in der IX. These nicht durchbricht? Der Amor mit Krallenfüßen wird in dieser Allegorie Giottos von der Keuschheit verjagt.

³¹⁰ Scholem: *Walter Benjamin und sein Engel*. S. 56.

³¹¹ Agamben, *Die Macht des Denkens*. S. 237-273.

³¹² Benjamin GS II.3, S. 1112.

³¹³ Agamben, *Die Macht des Denkens*. S. 242.

³¹⁴ Benjamin GS I.1, S. 399.



Zwei Bildausschnitte (Abbildung 1 links, Abbildung 2 rechts) von der Allegorie der Keuschheit von Giotto di Bondone in der Unterkirche von San Francesco in Assisi.³¹⁵

Es stellt sich die Frage, ob sich die Hoffnung auf Erlösung vielleicht besser durch die Profanierung der mythischen Bilder der christlichen Allegorie ausdrücken lässt als durch die jüdisch-christliche Mythologie selbst. Folgen wir Benjamins Deutung der Allegorie im Trauerspiel-Buch, dann besteht ihr mythischer Gehalt im vorliegenden Fall darin, dass Amor von der Keuschheit in den sündhaften, abgetrennten Bereich des Schuldzusammenhangs verstoßen wird, in welchen auch der Tod (*mors*, die kleine schwarze Figur im Hintergrund) vertrieben ist. Lösen wir Amor aus dieser abgetrennten Sphäre der Schuld, – das ist es, was hier unter Profanierung verstanden wird³¹⁶ – dann kann er einen anderen Zugang zur Vergangenheit als den des *Angelus Novus* erschließen. Die Sehnsucht und Hoffnung in der IX. These richtet sich darauf, die Toten zu wecken und erzeugt somit ein utopisches Bild der Auferstehung in einer Welt, die vom Tod ganz rein gehalten ist. Dagegen geht es dem Engel mit Krallenfüßen nicht um Restauration unverletzten Lebens, sondern, wie es im Kraus-Aufsatz heißt, darum „eine Humanität zu fassen, die sich an der Zerstörung *bewährt* [Hervorhebung D. K.]“³¹⁷. Mit anderen Worten geht es dabei um eine Humanität, welche die Illusion, die Geschichte rückgängig machen zu können, nicht braucht, weil sie das Menschliche jenseits aller paradiesischen Bilder und selbst in seiner größten Verletzbarkeit zu lieben vermag. Amor restauriert nicht die Vergangenheit, sondern liebt sie selbst noch in ihrem absoluten Entzug und bringt sie damit an den Ursprung ihrer eigenen Zeitlichkeit zurück. Den weit „aufgerissenen Augen“ des *Angelus Novus*, die die Allegorie des Engels der Geschichte erst einleiten, stehen hier die seit dem Mittelalter oft verbunden dargestellten Augen des Amor gegenüber. Die traditionelle Bedeutung,

³¹⁵ Beide Abbildungen sind Fotokopien aus: Bellosi, Luciano: *Giotto in Assisi*, Daca-Verlag, Assisi, 1989, S. 146.

³¹⁶ Wir beziehen uns hier auf die Bedeutung, in der Giorgio Agamben das Wort Profanierung in seinem gleichnamigen Buch *Profanierungen* geprägt hat. Es bedeutet, das von der Religion in einen abgetrennten Bereich versetzte und so dem Gebrauch entzogene einem neuen Gebrauch – wir können hier ergänzen einer neuen Lesbarkeit – zuzuführen. Vgl. Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, Übersetzerin: Schneider, Marianne, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015, hier besonders: S. 70-73.

³¹⁷ Benjamin GS II.1, S. 367.

dass die Liebe den Liebenden in blindem *Zufall* trifft, erhält dadurch hier noch eine andere Dimension: Nämlich die, dass der Engel eine Liebe zu entfachen vermag wo es keine fixierbaren, äußeren Bilder mehr gibt. Das entspricht nicht jener Sehnsucht der IX. These, sondern vielmehr der „unerhörten Sehnsucht“, die Benjamin in seinen *Denkbildern*³¹⁸ unter der Überschrift „Zu nahe“ beschreibt:

Die unerhörte Sehnsucht, welche hier, im Herzen des Ersehnten mich befallen hatte, war nicht, die aus der Ferne zum Bilde drängt. Es war die selige, die schon die Schwelle des Bildes und Besitzes überschritten hat und nur noch von der Kraft des Namens weiß, aus welchem das Geliebte lebt, sich wandelt, altert, sich verjüngt und, bildlos, Zuflucht aller Bilder ist.³¹⁹

Geschichtlich gewendet ist die bildlose Zuflucht aller Bilder die nicht mehr abbildbare Bewegung des Fliehens aller Bilder der Vergangenheit selbst, die darin in ihrem Sich-Entziehen erkennbar werden. In der angesprochenen unerhörten Sehnsucht tut sich eine Form der Rettung kund, die ihren Gegenstand nicht konservieren möchte, sondern freilassen kann von den Ansprüchen des Besitzes sowie des Urteils, weshalb das Geliebte hier rein aus der Kraft des Namens (jenseits des Urteils) lebt. Erst als Freigelassenes kann sich das Gewesene wandeln, altern, verjüngen und sogar das Neue eröffnen. Wie sich diese Form der Rettung zur Idee des Glücks verhält sollen die nächsten Abschnitte zeigen.

4.4 Rettung des Unrettbaren und die Idee des Glücks

Wie Heinrich Kaulen gezeigt hat, taucht das Motiv der Rettung in frühen wie späten Schriften Benjamins immer wieder an zentraler Stelle auf, verbindet sich in den Thesen *Über den Begriff der Geschichte* aber auch mit dem Begriff der Erlösung und des Glücks.³²⁰ Unsere These ist, dass der Begriff der Rettung allerdings der Ausgangspunkt sein muss, um die Rolle von Erlösung und Glück in den Thesen zu verstehen, ohne die letzteren zu einer harmonisierenden, utopischen Vorstellung werden zu lassen. Nur wenn der Begriff der Rettung nicht missverstanden wird, lässt sich auch der befremdliche Charakter *des* Glücks deuten, von dem Benjamin bereits 1921 schreibt: „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt.“³²¹ Wie soll also ein so verstandenes Glück mit der Rettung zusammenhängen?

³¹⁸ Benjamin GS IV.1, S. 305-439.

³¹⁹ Benjamin GS IV.1, S. 370.

³²⁰ Vgl. Kaulen, Heinrich: „Rettung“, in: *Benjamins Begriffe 2*, S. 619-664. Im Folgenden zitiert als: Kaulen, Rettung, Seite.

³²¹ Benjamin GS II.1, S. 204.

Wenn Kaulen drei verschiedene Ebenen der Rettung bei Benjamin unterscheidet, – eine epistemologische, eine geschichtsphilosophisch-eschatologische und eine literaturgeschichtliche – dann beziehen wir uns im Folgenden nur auf die geschichtsphilosophische Bedeutung einer Rettung des Gewesenen.³²² In der deutschsprachigen Benjamin-Forschung wurde die Diskussion um die Rettung stark durch den Aufsatz von Habermas „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins“ (1972) geprägt, in welchem der Verdacht angemeldet wird, Benjamins Ansatz der rettenden Kritik sei nicht ausreichend ideologiekritisch wie die bewusstmachende Kritik.³²³ Diesem Verdacht einer unpolitischen Haltung bei Benjamin hält Kaulen entgegen, dass Benjamin einen traditionskritischen Ansatz pflege, der Destruktion und Rettung in der Kritik vereinigen würde: Destruktion der herrschenden Überlieferung und Rettung einer bisher vergessenen.³²⁴ Diese Interpretation ist zwar richtig und zeigt die Kritik an herrschenden Ideologien der Überlieferung auf, stellt sich allerdings nicht der Frage, ob sich der destruktive Aspekt der Rettung tatsächlich einzig und allein auf eine bestimmte herrschende Überlieferungsideologie bezieht. Im letzteren Fall könnten Destruktion und Rettung noch getrennt werden, indem sie sich auf unterschiedliche Überlieferungsstränge beziehen. Dies würde also eine Destruktion des einen und eine Rettung des anderen bedeuten, das mit der herrschenden Ideologie nicht vereinbar ist. Doch es sind die Fragen zu stellen, ob 1. Destruktion und Rettung nicht viel enger verknüpft sind, sodass sie beide etwas in ein und demselben Geretteten betreffen; und ob 2. die Vergangenheit nur Objekt der Rettung ist oder vielmehr selbst Rettung für die Gegenwart zu werden vermag, worin ihre wahrhaft kritische Dimension zu verorten wäre. Diesen Fragen nähern wir uns nun durch eine genaue Lektüre eines in den Aufzeichnungen Benjamins immer wiederkehrenden Gedankens an und versuchen am Ende zu zeigen, weshalb Agambens Interpretation der Rettung die Kaulens um einen wichtigen Aspekt erweitert.

In dieser Arbeit wurde schon mehrmals die Bedeutung der V. geschichtsphilosophischen These unterstrichen, die behauptet, dass die Vergangenheit nur „als Bild, das auf Nimmerwiederschen im Augenblick seiner Erkennbarkeit eben aufblitzt“³²⁵ festzuhalten sei. Der darin enthaltene Gedanke lässt sich allerdings nur adäquat verstehen, wenn die Variationen desselben in Benjamins Aufzeichnungen ebenfalls herangezogen werden. Lesen wir zunächst ein Fragment aus dem Passagen-Werk, das gegenüber der V. These in vielen Teilen wortgleich ist:

³²² Vgl. Kaulen, *Rettung*, S. 629.

³²³ Habermas, Jürgen: „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins“, in: *Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Reclam, Stuttgart 1978, S. 48-95, hier: S.212.

³²⁴ Vgl. Kaulen, *Rettung*, S. 657.

³²⁵ Benjamin GS I.2, S. 695.

Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt – und nur dergestalt – vollzogen wird, läßt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verlorenen [sich] vollziehen.³²⁶

Während die ersten beiden Sätze ihrem Gehalt nach mit der V. These übereinstimmen, fügt der dritte Satz dieses Zitats das Motiv der Rettung ein, das in der V. These ausgespart bleibt. Diese Rettung würde aber grundlegend missverstanden werden, wenn behauptet würde, dass das Gerettete nur im nächsten Augenblick unrettbar verloren gewesen wäre, wenn es nicht gerettet worden wäre. Ein solcher Gedanke steht hier keineswegs geschrieben. Vielmehr ist der Satz so zu verstehen, dass die Rettung sich nur an dem vollzieht, was wirklich im nächsten Augenblick unrettbar verloren ist. Rettung und Verlust lassen sich hier keineswegs mehr durch die Trennung in Indikativ (der Rettung) und Konjunktiv (möglicher Verlust) trennen. Die wirkliche Rettung kann sich nur in der Unmöglichkeit der Rettung vollziehen, ohne jedoch von dieser Nicht-Möglichkeit in eine einfache, in einem Indikativ aussprechbare Wirklichkeit übergehen zu können. Im *Unrettbaren* liegt vielmehr bereits die Rettung. Es kann daher in der Rettung in einer ersten Annäherung nur darum gehen, das Unrettbare als solches anerkennen und wahrnehmen zu können. Das wird deutlich an einer weiteren Variation des Gedankens, den Benjamin in den „Zentralpark-Fragmenten“ zum Ausdruck bringt: „Die Rettung, die dergestalt, und nur dergestalt, vollzogen wird, läßt sich immer nur als auf der Wahrnehmung von dem unrettbar sich verlierenden gewinnen.“³²⁷ Ein Verständnis der Rettung kann sich daher über die Generierung einer Wahrnehmungsweise ergeben, die das Unrettbare in seinem tatsächlichen Verlust anerkennen kann, ohne es sofort durch ein selbst gemachtes Bild zu ersetzen. Das Destruktive bezieht sich daher nicht nur auf eine herrschende Überlieferung, um eine andere zu stärken, es zerbricht vielmehr die von unserem beherrschenden Blick selbst gesetzten Abbilder des Unrettbaren, genau wie das wahre Bild der Vergangenheit das Geschichtsbild des Historismus in These V. durchbricht. Das Destruktive Moment darin ist keines, das von außen über etwas herfällt, sondern bricht mehr als ein noch Unbekanntes von innen her durch und hat deshalb eine ebenso sehr schöpferische, aufbrechende Dimension.

Erst ein Blick, der das Verlorene in seinem unwiederbringlichen Vorübergehen zulassen kann, ohne dessen Zu-Ende-Gehen bereits in einer Chronologie als ein „Aufhören“ fixiert zu haben, vermag jenes *Sich*³²⁸-Verlieren des Unrettbaren als den Überschuss desselben über sich selbst hinaus zu erfahren. Dieser Überschuss, der jenseits der chronologischen Dichotomie Bestehen/Aufhören liegt, der vielmehr die Zeitlichkeit des Verlorenen selbst ist, kann einen Sprung im Unrettbaren selbst eröffnen, der über es hinausweist, und darin einen affektiven Raum aufspannt,

³²⁶ Benjamin GS V.1, S. 591f.

³²⁷ Benjamin GS I.2, S. 682.

³²⁸ Denn genau diesen Überschuss über jede äußere Beurteilung drückt das Selbstbezügliche „Sich“ im Sich-Verlieren aus.

welcher das erste Band für einen Zusammenhalt (*con-tinere*) jenseits der Kontinuität ist. Als Modell einer Wahrnehmung, die einen affizierbaren Blick für diesen Raum zu generieren vermag, könnte jener dienen, den Benjamin mehrmals in der Interpretation von Baudelaires Gedicht „A une passante“ („An eine Vorübergehende“) entwirft und den er als „Liebe auf den letzten Blick“³²⁹ bezeichnet. Die schnelllebigen Chock-Erlebnisse der modernen Großstadt ermöglichen zugleich die *Erfahrung* dessen, was nicht festgehalten und beherrscht werden kann. Die angesprochene Liebe auf den letzten Blick stellt die affektive Beziehung erst zu dem her, was sich im Geliebten entzieht. Dieser Blick vermag, wie der Amor mit verbundenen Augen, eine Liebe zu dem zu stiften, was sich jeder Abbildung und jeder Repräsentation entzieht. Der Entzug und die Beziehung zum Entzogenen fallen hier in einen einzigen Zug zusammen. Der letzte Blick vermag somit die Zeit im Geliebten aufscheinen zu lassen. Denn die Figur des Letzten, die Benjamin an wichtigen Stellen bemüht,³³⁰ bedeutet keineswegs ein chronologisch Letztes. Das Letzte ist hier kein relativ Letztes, immer abhängig davon, ob es zu irgendeinem Zeitpunkt noch einmal auftauchen mag oder nicht, es bezieht sich nicht auf einen Umstand, sondern das Wahrgenommene stellt sich in diesem letzten Blick vielmehr als sein eigenes Letztes, als seine eigene zu Ende gehende Zeit in seinem Inneren dar. Das heißt, auf den letzten Blick zeigt sich das Gewesene als zu seinem messianischen Ende Gehendes, unabhängig davon, ob es nochmals erinnert wird. Das zeigt sich besonders deutlich an der Sterblichkeit: In der Sterblichkeit eines Menschen tritt sein eigenes Letztes zutage und ist von diesem im Kern durchdrungen. Das Letzte meint deshalb kein chronologisch abzählbar Letztes, sondern vielmehr den Inhalt der Sache, es betrifft eine Schicht des Lebens des jeweils Erblickten selbst. Aus diesem Grund kann auch jeder Blick der letzte sein, genau wie nach der letzten der geschichtsphilosophischen Thesen jede Sekunde die Pforte sein kann, durch die der Messias eintritt.³³¹

Der Zusammenhang dieses Geschehens mit dem Glück ergibt sich hierbei dann, wenn erkannt wird, dass das unrettbar Verlorene, wie es sich auf den letzten Blick darstellt, nicht nur nicht im Widerspruch zu seiner erneuten Wiederholung steht, sondern die Möglichkeit seiner Wiederholung sogar erst stiftet. Die Dialektik des Glücks, die sich zwischen der hymnischen und der elegischen Glücksgestalt, dem einmaligen Neuen und der Wiederholung, aufspannt, wird hier tragend. Denn erst das, was in seiner Einmaligkeit sich entzieht und nicht repräsentiert werden

³²⁹ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 623.

³³⁰ In der XVIII. These nimmt Benjamin die Rede eines nicht genannten Biologen auf, der Geschichte der zivilisierten Menschheit gemessen am Alter des Universums mit dem Fünftel der letzten Sekunde eines Tages vergleicht, und behauptet die Jetztzeit falle „mit *der* Figur zusammen, die die Geschichte der Menschheit im Universum macht.“ Siehe: Benjamin GS I.2, S. 703. Die Figur, von der die Rede ist und mit welcher die Jetztzeit in Verbindung gebracht wird, ist die vom Biologen selbst nicht reflektierte eschatologische Figur des *Letzten*, auf die er in seinem Vergleich des Universums mit der Zeit eines Tages zurückgreift. Im letzten Satz des Trauerspiel-Buches behauptet Benjamin, die Allegorie würde das Bild des Schönen nicht wie es an seinem ersten Tag, sondern wie es an seinem letzten Tag erscheine, festhalten. Siehe: Benjamin GS I.1, S. 409.

³³¹ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 704.

kann, kann in Wirklichkeit wiederholt werden, weil ohne jenen Bruch mit seiner Repräsentierbarkeit gar keine Wiederholung im strengen Sinn stattfinden könnte, sondern nur bruchlose Kontinuität. Die Rettung steht aber in Verbindung mit dem Sprung in dieser Kontinuität. Agamben zeigt in seiner Interpretation, dass die Dialektik des Glücks und die Dialektik der Rettung bei Benjamin verwoben sind. Sie führen zu einem Umgang mit der Vergangenheit, der diese nicht konservieren möchte:

Die Überlieferung richtet sich hier nicht darauf, Vergangenes zu verewigen oder zu wiederholen, sondern darauf, es seinem Untergang entgegenzuführen, und zwar in einer Perspektive, in der Vergangenheit und Gegenwart, zu Überlieferndes und Akt der Überlieferung, das, was einmalig ist, und das, was wiederholbar ist, restlos zusammenfallen.³³²

Was im Einmaligen wiederholbar ist, führt nicht zur verewigenden Wiederholung des Gleichen, sondern es tritt in ihm vielmehr das Neue zutage, d. h. dasjenige an ihm, was erst im Eingedenken wird. Die mythische, zeitlose Wiederholung des Immergleichen wird damit spielerisch transformiert zu einer verzeitlichten Wiederholung. Der Wiederholung, die nie differenzlose Wiederholung des Gleichen ist, ist somit das Einmalige und Unwiederholbare als seine Voraussetzung eingeschrieben. Nur so lässt sich verstehen, weshalb Benjamin in seinem Trauerspiel-Buch sagen kann, dass Einmaligkeit und Wiederholung sich als durcheinander bedingt erweisen.³³³ Die Wiederholung selbst ist dabei aber nichts anderes als der Ausdruck des Überschusses des nicht wiederholbaren Einmaligen über seine Repräsentierbarkeit, seine Differenz von sich oder viel eher Wiedergewinnung seines geschichtlichen Lebens. Darin steckt Glück im Unterschied zum Zufall, weil das glücklich Gewonnene kein vorgefundener, äußerer Gegenstand ist, sondern erst im Eingedenken dessen, was nie geschehen ist, entsteht. Es entsteht somit Neues im Eingedenken des Gewesenen. Die entscheidende Belegstelle bei Benjamin findet sich in dem bereits erwähnten Text *Agésilas Santander*, in dem es vom „neuen Engel“ heißt: „Er will das Glück: den Widerstreit, in dem die Verzückung des Einmaligen, Neuen, noch Ungelebten mit jener Seligkeit des Nocheinmal, des Wiederhabens, des Gelebten liegt.“³³⁴ Nicht im Schicksal, nicht im Zufall, sondern erst in der Dialektik des Glücks verliert das Nocheinmal des Gewesenen seine Härte, wird lebendig (Gelebtes) und enthält in sich selbst den Umschlag in Neues, noch Ungelebtes. In dieser Dialektik des Glücks gibt es damit keinen Vorrang der elegischen Glücksgestalt, die Benjamin bei Proust erkennt, vor der hymnischen, beide kommen hier überein. Es ist das Glück, das nicht mehr in dem Wunsch einer Rückkehr zum Vergangenen besteht, das davon ablassen kann, aber dafür die Fähigkeit eines freien

³³² Agamben, *Die Macht des Denkens*, S. 261f.

³³³ Vgl. Benjamin GS I.1, S. 226.

³³⁴ Benjamin GS VI, S. 523.

Umgangs mit dem Gewesenen in all seiner Kontingenz und selbst in seinem Verlust gewinnt. *In der Erfahrung des Glücks spannt sich daher ein Empfindungsraum auf, in welchem Endliches wahrgenommen werden kann, ohne es seiner Zeitlichkeit entledigen und chronologisch repräsentieren zu müssen.* Im Aufspannen dieses Empfindungsraums ist erstmals die Verräumlichung der Zeit von einer bloßen Abbildung zu einem offenen Raum transformiert, der der Erfahrung des Glücks stattgibt. Wir erfahren im Glück eine Rettung, die nicht unser Tun ist, sondern die das Gewesene an sich schon hat, indem nicht „etwas“ Vorhandenes gerettet wird, sondern *seine* innere Zeitlichkeit selbst. Aus diesem Grund wird erst in jenem freien Umgang mit dem Gewesenen das Niegewesene in ihm befreit, als das es sich in der Differenz zu sich selbst noch im Jetzt ereignet. Nicht die von uns selbst gemachten Projektionen, nicht die Zukunftsutopien und Machtphantasien vermögen *geschichtliche* Zukunft zu eröffnen, sondern allein das offene Moment im Niegewesenen. Weshalb es bei Agamben heißt: „Aber dieses *Niegewesene* ist die sowohl geschichtliche als auch vollkommen gegenwärtige Heimat der Menschheit.“³³⁵ Die *gegenwärtige* Heimat des Menschen ist nur dann geschichtlich, wenn sie nicht reine Gegenwart, in sich geschlossene Repräsentation ist. Sie wird erst geschichtlich, wenn sie vom Gewesenen selbst auf das Niegewesene hin offen gehalten wird. Erst dadurch wird ein Moment der Zukunft im Jetzt erkennbar. Es wäre somit ein voreiliger Schluss, zu behaupten, dass sich die Rettung bei Benjamin nur auf die Vergangenheit als Objekt bezieht, ganz im Gegenteil ist es ebenso das Gewesene, das die Gegenwart davor rettet, ganz mit sich zusammenzufallen. Rettung ist somit viel weniger Rettung von „etwas“, als vielmehr ein Geschehen, in welchem weder Gewesenes noch Gegenwart das bleiben, was sie waren, sondern in der Begegnung mit der anderen Zeit ihre wahre Zeitlichkeit haben. Die Gegenwart ist somit nicht mehr das selbstgewisse, starke Subjekt, das die Vergangenheit als ihr Objekt rettet, dagegen liegt die Rettung in der Zeit selbst, die daher an sich selbst rettend zu sein vermag. Sie ist es dort, wo sie Geschichte wird, insofern in ihr Geschichte nicht gerettet, sondern selbst Rettung wird.

4.5 Subjekt der Geschichte?

Nach unserer These tut sich im Glück ein affektiver Empfindungsraum auf, der zum Resonanzraum des Gewesenen werden kann. Vor diesem Hintergrund muss die II. These *Über den Begriff der Geschichte* verstanden werden, die von der Neidlosigkeit der Gegenwart gegenüber der Zukunft (Lotze)³³⁶ ausgehend das Verhältnis von Glück und Gewesenem entfaltet:

³³⁵ Agamben, *Die Macht des Denkens*, S. 271.

³³⁶ Vergleiche zu Hermann Lotzes Einfluss auf Benjamin: Konersmann, *Erstarrte Unruhe*, S. 38f.

Diese Reflexion führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit. Mit der Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache macht, verhält es sich ebenso. Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird. Streift denn nicht uns selber ein Hauch der Luft, die um die Früheren gewesen ist? Ist nicht in Stimmen, denen wir unser Ohr schenken, ein Echo von nun verstummten? Haben die Frauen, die wir umwerben, nicht Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben? Ist dem so, dann besteht eine geheime Verabredung zwischen den gewesenen Geschlechtern und unserem. Dann sind wir auf Erden erwartet worden. Dann ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat. Billig ist dieser Anspruch nicht abzufertigen. Der historische Materialist weiß darum.³³⁷

Schon der erste Satz verdeutlicht einen Versetzungsschritt: Das Glück ist von der Zeit bestimmt, in die wir „nun einmal“ verwiesen sind, wir können unsere Zeit nicht selbst festlegen und sind vielmehr in eine je kontingente Zeit versetzt. Es ist diese je kontingente Zeit, ohne die das Glück nicht seine Bedeutung hätte. Denn das Glück, das uns berühren kann, das uns angeht und selbst Neid in uns erzeugen könnte, gibt es nur, wenn es sich mit dem, was gewesen ist und was hätte sein können, vermischt. In einer reinen Gegenwart gäbe es kein Glück in diesem Sinn, sondern höchstens eine Form der Selbstzufriedenheit. Denn Glück bedeutet, das selbst Gelebte – die geatmete Luft, die gehörten Stimmen, die geliebten Menschen – nicht rein halten zu können von schon gewesenen Leben. Es ist dieses schon gelebte Leben, durch das die Erfahrung in jedem seiner Momente plötzlich eine zweite Dimension gewinnt und das sich wie ein Kleid der Zeit über diese legt. Der Hinweis auf die „Schwestern, die sie nicht mehr gekannt haben“ macht deutlich, dass der Anspruch der Toten über ihren Tod hinaus unseren eigenen Erfahrungshorizont durchkreuzt, sodass dieser unwiederbringlich verändert wird und unser Glück nicht mehr ohne diesen Anspruch zu denken ist. Es ist aufschlussreich, dass das Glück insofern es auch das Glück der gewesenen Menschheit in all seiner Unvollkommenheit und Uneingelöstheit einbezieht, genau das ist, was in die Geschichtsphilosophie Kants einen Sprung einfügt. In der Frage nach dem Glück in der Geschichte bleibt für Kant immer befremdlich, „daß doch nur die spätesten das Glück haben sollen, in dem Gebäude zu wohnen, woran eine lange Reihe ihrer Vorfahren (zwar freilich ohne ihre Absicht) gearbeitet hatten, ohne doch selbst an dem Glück, das sie vorbereiteten, Anteil nehmen zu können.“³³⁸ Die Problematik, die früheren Epochen der Geschichte zum Mittel für die späteren machen zu müssen, stellt sich jeder Fortschrittsgeschichte, die Glück als das Ziel einer

³³⁷ Benjamin GS I.2, S. 693f.

³³⁸ Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: Kant, *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, S. 21-39, hier: S. 25.

kontinuierlichen Entwicklung begreift, dem die jeweilige Gegenwart am nächsten ist. In diesem Verständnis von Glück könnte die vollendete Menschheit ihr Glück in reiner Selbstbezüglichkeit ohne jeden Bezug zu Geschichte genießen. Dagegen ist Benjamins Glücksbegriff ein immanent geschichtlicher.

Geschichtliches Glück ist dort, wo die Gegenwart einen Versetzungsschritt aus ihrer Selbstbezüglichkeit heraus erfährt und so zum Echo und Resonanzraum des Anspruchs der Toten wird. In diesem Versetzungsschritt wird die Gegenwart aus dem Zentrum der Zeit in ihre Peripherie versetzt. Die jeweils Lebenden sind damit nicht mehr das Subjekt der Geschichte, sie müssen sich vielmehr als das Echo eines Anspruchs begreifen, der anderswo herkommt. Das Gewesene der Geschichte taucht allerdings selbst nur in diesem Resonanzraum der Gegenwart auf, sodass auch dieses nicht das starke Subjekt der Geschichte sein kann, sondern sein schwacher Nachhall. Darin erscheint die Zeit nun selbst in ihrem Anderssein als reine Peripherie ohne Zentrum. In diesem Anderssein kann es nicht mehr, wie in der traditionellen Geschichtsphilosophie, ein einfaches Subjekt der Geschichte geben. In einem Fragment über Baudelaire hat Benjamin den „spleen“, den Schwermut, der bei Baudelaire der todverfallenen barocken Allegorie ähnelt, mit folgender Wendung beschrieben: „Dem spleen ist der Begrabene das ‚transzendente Subjekt‘ des historischen Bewußtsein.“³³⁹ Liest man diesen Satz geschichtsphilosophisch, dann steckt darin der geniale Gedanke, dass der Verstorbene das Subjekt der Geschichte ist. Daraus ergibt sich die gewichtige Einsicht, *dass das Subjekt der Geschichte ein radikal gesetztes Subjekt ist*. Nicht das bloße Leben in seiner unmittelbaren Natürlichkeit, sondern der Tote ist das Subjekt des historischen Geschehens. In dem Zitat steckt allerdings auch bereits, dass der Begrabene als „transzendentes Subjekt“ eines historischen Bewusstseins nur in seinem Anspruch an ein jeweils lebendes Bewusstsein gegeben ist. Die Lösung von der allegorischen Versteinerung des Bildes besteht darin, dass das tote transzendente Subjekt nur als Begleiter des historischen Bewusstseins erscheint und dieses durch sein Nachleben in die Geschichte *einsetzt*. Die gegenwärtig Lebenden als Resonanzraum des Anspruchs der Toten sind damit als gesetzte historische Subjekte zu begreifen, die in ihrer Resonanz aber erst jenen Anspruch des Gewesenen voraussetzen. Es gibt somit kein einfaches Subjekt der Geschichte, sondern nur den offenen Freiraum, der sich in dem gegenseitigen Setzen von Jetzt und Gewesenem auftut. *Das Messianische findet dort statt, wo der Tote zum Subjekt der Geschichte wird, jedoch nicht als erstarrte Leiche, sondern als Begleiter der Lebenden, die er als geschichtliches Bewusstsein einsetzt und die durch ihre Antwort umgekehrt den Anspruch des Gewesenen setzen.*

In dieser aufgespannten Sphäre der Geschichte kann sich eine Praxis einstellen, die den uneingelösten Ansprüchen und unverwirklichten Möglichkeiten des Gewesenen – die in der These

³³⁹ Benjamin GS I.2, S. 661.

durch den Konjunktiv evoziert werden³⁴⁰ – gerecht zu werden vermag, ohne diese billig abzufertigen. Es ist die Frage zu stellen, welchen Umgang der Rest an Möglichkeiten, die in der Geschichte nicht verwirklicht wurden, fordert. Klar ist, dass die nachträgliche Verwirklichung der uneingelösten Möglichkeiten billig wäre, weil sie nicht mehr den Verstorbenen selbst zukommen könnte und darüber hinaus gerade den prekären Sinn und die Einzigartigkeit ihrer Ansprüche übergehen würde. Die *schwache* messianische Kraft, von der Benjamin spricht, ist eine schwache Kraft, weil sie sich nicht die Macht anmaßt, das Unverwirklichte zu verwirklichen. Doch das Messianische besteht auch nicht in einer solchen Verwirklichung, sondern in der Anerkennung des Unabgeholtenen selbst. Die Messianität besteht in der Schwäche und ist deshalb ebenso eine *messianische* Schwäche wie eine *schwache* Messianität. Denn erst in dieser Schwäche, die von der Verwirklichung ihrer Macht *über* die Geschichte, die immer an den eigenen Zwecken orientiert bleibt, abgelassen hat, geht die Gegenwart selbst *in* die Geschichte ein. Erst dann kann sie den Anspruch des Gewesenen überhaupt als solchen anerkennen und versuchen, ihm praktisch zu entsprechen. In dieser Schwäche besteht das Ablassen von den eigenen Zwecken, der Tod der Intentio, der sich nach Benjamin im Jetzt der Erkennbarkeit ereignet.

In seinem Benjamin-Buch *Erstarrte Unruhe* arbeitet Konersmann heraus, dass der Gedanke eines Subjekts der Geschichte, wie er in den traditionellen Geschichtsphilosophien vorkommt, eigentlich ein Ausdruck der Bescheidenheit ist.³⁴¹ Untermauert wird diese These mit einem Verweis darauf, dass in sämtlichen bedeutenden Geschichtsphilosophien von Vico bis zu Hegels „List der Vernunft“ die Verfolgung der subjektiven Zwecke tatsächlich nur einem dahinterliegenden Plan der Natur, der Notwendigkeit oder der Vernunft dient.³⁴² Es ist dieser Gedanke, aus dem sich auch die Empörung über diese Geschichtstheorien ergibt, dass somit immer nur eine Scheinfreiheit in einer letztlich von einer Meta-Macht determinierten Geschichte möglich sei. Doch vor dem Hintergrund der vorliegenden Arbeit muss die Frage gestellt werden, ob die Außerkraftsetzung der subjektiven Einzelzwecke – und damit die Behauptung, dass sie nicht ein letzter Selbstzweck sind – in der Geschichte wirklich zur Annahme eines Super-Subjekts der Geschichte, wie der Vernunft, einer Natur oder der Evolution, führen muss. Vielleicht sind diese allesübersteigenden und mächtigen Super-Subjekte nur die Verschleierung, die Maske für den Toten, der sich hinter dem Subjekt der Geschichte verbirgt. *Dann ist der Versetzungsschritt aller Eigenzwecke vielmehr der Ausdruck der Rückbeugung in das, was sich schlechthin nicht verwirklichen lässt, den uneingelösten Möglichkeiten des Gewesenen, die als Rest des Möglichen den Geschichtsverlauf offen halten.* Es wäre damit kein mächtiges Super-Subjekt, das die Geschichte steuert, sondern der Rest an Uneingelöstem wäre das schwache Subjekt der Geschichte, das die Unabschließbarkeit der

³⁴⁰ Vergleiche dazu: Konersmann, *Erstarrte Unruhe*, S. 85, S. 101.

³⁴¹ Vgl. Konersmann, *Erstarrte Unruhe*, S. 141.

³⁴² Vgl. ebd.

Geschichte markiert. Dieses Offene, das sich durch keinen unserer Zwecke erreichen lässt, wäre somit der Zukunftsaspekt des Messianischen im Sinne der *schwachen* messianischen Kraft. Von hier aus lässt sich der Hinweis aus Benjamins *Theologisch-Politischem Fragment* verstehen, dass die Methode der Weltpolitik, die das Messianische erstrebt, Nihilismus zu heißen habe.³⁴³ Nihilismus nicht im Sinne eines erstarrten, toten Nichts, sondern im Sinne des offenen Nichts, das zum Ablassen von der absoluten Geltung eigener Zwecke befreit und vollkommen un-utopische, konkrete Freiräume jenseits jeglicher Vorherbestimmung aufschließt.

4.6 Die Mode und die Politik der Leiche

Von diesem Standpunkt aus stellt sich die Frage, welche Form eine Praxis haben kann, die dem Anspruch der Toten über ihren Tod hinaus gerecht zu werden vermag. Dieser Anspruch konfrontiert nicht nur mit dem Unrettbaren, sondern darin auch mit dem nicht verwirklichtbaren Rest an Möglichem, das sich nicht im Leben der Toten erschöpft hat und sich einer nachträglichen Verwirklichung verweigert. Aus diesem Grund drängt die hier gestellte Frage paradoxerweise auf eine Praxis, die dem entspricht, was der Verwirklichung eigener Zwecke, was unserer Praxis selbst eine Schranke auferlegt.

Diese grundlegende Fragestellung kann in den abschließenden Passagen dieser Arbeit selbstverständlich nicht erschöpft werden und wir beschränken uns darauf, ein bestimmtes Phänomen hervorzuheben. Dieses für die Beschäftigung mit der Praxis und Politik in Benjamins Philosophie zentrale Phänomen ist die Mode. Wie die XIV. These berichtet, bewegt sich die Mode im „Dickicht des Einst“, sie sucht das Aktuellste im Gewesenen und setzt zum „Tigersprung ins Vergangene“ an.³⁴⁴ Auch die Mode vermag, Altes zu zitieren und ihm die Bedeutung des Neuen zu geben. Allerdings findet sie immer – wie die XIV. These formuliert – in der Arena der herrschenden Klasse statt.³⁴⁵ Wenn die Mode also auch entscheidende Motive der von Benjamin entworfenen messianischen Rettung enthält,³⁴⁶ so bleibt sie doch den Absichten der Herrschenden unterworfen. Wenn der Mythos die ewige Wiederkehr der Vergangenheit war, dann heißt es bei Benjamin umgekehrt: „Die Mode ist die ewige Wiederkehr des Neuen.“³⁴⁷ Allerdings bleibt dieses Neue der Ausdruck einer Neugierde, die das Moment der Offenheit gerade nicht kennt, welches sich der Vereinnahmung durch eigene Zwecke entzieht. In der ständigen Begeisterung für das Neueste drückt sich nicht die offene, noch nicht vereinnahmte Dimension der Zukunft aus, sondern vielmehr

³⁴³ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 204.

³⁴⁴ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 701.

³⁴⁵ Vgl. ebd.

³⁴⁶ Vgl. Benjamin GS I.2, S. 677.

³⁴⁷ Ebd.

der Wille, sich über die Vergangenheit hinwegzusetzen. Das hat Benjamin in einem wertvollen Einfall folgendermaßen formuliert: „Warum teilt jeder dem andern das Neueste mit? Wahrscheinlich um über die Toten zu triumphieren.“³⁴⁸ In der Mode ist ein Mechanismus am Werk, der – heute wohl noch viel stärker als zu Benjamins Lebzeiten – das Konzept der Jetztzeit und die in ihm sich eröffnende Rettung für den eigenen Triumph instrumentalisiert und dadurch in einen unendlichen Leerlauf der Macht pervertiert.

Agamben, der starke Anleihen an Benjamins Konzept der Mode nimmt, schreibt über diese: „Sie kann also in Verbindung bringen, was sie unerbittlich getrennt hat, zurückrufen, heraufbeschwören und wiederbeleben, was sie zuvor für tot erklärt hat.“³⁴⁹ Hierbei ist zu beachten, dass die Mode den Toten aber nicht in der geistigen und zeitlichen Dimension seiner Verletzbarkeit heraufbeschwört, sondern in seiner unmittelbaren Repräsentierbarkeit als Leiche. So schreibt Benjamin im *Passagen-Werk*: „Jede [Mode, D. K.] steht im Widerstreit mit dem Organischen. Jede verkuppelt den lebendigen Leib der anorganischen Welt. An dem Lebenden nimmt die Mode die Rechte der Leiche wahr.“³⁵⁰ Die Mode kann das Gewesene nur als Abgestorbenes zitieren und hat damit die größte Macht über das Lebendige, weil es dieses in die Sphäre des Anorganischen, Toten zurücksinken lässt. Die Mode nimmt den Menschen immer schon als bloßes Leben und das heißt als potentielle Leiche, deren Leben nur wie gespenstische Züge sind, weil sie glaubt, den Menschen selbst in seiner Entzugsdimension, durch ihre spielerische Verschleierung und Verkleidung nochmals voll und ganz repräsentieren zu können. Agamben betont in seinem Text „Vom Nutzen und Nachteil unter Gespenstern zu leben“, dass die Liebe zum Toten die treueste Form der Liebe fordere: „Denn der Tote verlangt nicht nur nichts, er scheint auch alles zu tun, um vergessen zu werden.“³⁵¹ Vielleicht hat der Erfolg der Mode mit der Unfähigkeit unserer Zeit zu tun, diese Liebe zum Toten aufrechterhalten zu können. Denn die Mode scheint als Liebe zur Leiche wie eine Parodie und Perversion dieser Treue zu sein. Denn für Benjamin steckt in jeder Mode „etwas von bitterer Satire auf Liebe“³⁵². Dabei war es einer seiner entscheidenden Einsichten, dass sich in dem Sensationsbedürfnis der Mode ein „tiefes, affektives Verhalten des Menschen dem Geschichtsablauf gegenüber“³⁵³ verberge. Die Herrschaft der Mode in der Gegenwart deutet auf ein tiefes Bedürfnis nach einer Erfahrung von Geschichte hin, dem die Geschichtstheologien unserer Zeit nicht mehr gerecht werden.

³⁴⁸ Benjamin GS V.1, S. 169.

³⁴⁹ Agamben, Giorgio, *Nacktheiten*, Übersetzer: Hiepko, Andreas, Fischer, Frankfurt am Main 2010, S. 31f. Im Folgenden zitiert als: Agamben: *Nacktheiten*, Seite.

³⁵⁰ Benjamin GS V.1, S. 130

³⁵¹ Agamben, *Nacktheiten*, S. 70.

³⁵² Benjamin GS V.1, S. 130.

³⁵³ Benjamin GS V.1, S. 114.

Es muss die Frage gestellt werden, ob die Repräsentation des Menschen als Leiche, deren Ansätze Benjamin in der Mode aufgespürt hat, sich heute weit über die Mode hinaus ausgedehnt hat, sodass wir heute mit einer Kultur und selbst einer Politik der Leiche konfrontiert sind. Bei Benjamin heißt es in einer Aufzeichnung aus den „Zentralpark-Fragmenten“: „Es gibt für die Menschen wie sie heute sind nur eine radikale Neuigkeit – und das ist immer die gleiche: der Tod.“³⁵⁴ Dieser Satz hat Geltung für das Sensationsbedürfnis gegenwärtiger Gesellschaften, die zu einer Erfahrung von Geschichte hauptsächlich durch die Chock-Nachrichten von Terroranschlägen gelangen, weil in den unendlich gewordenen Möglichkeiten der Repräsentation und Memorierung aller Lebensbereiche nur noch das Leben der völlig unvorbereitet entrissenen Opfer als ein unwiederbringlich Verlorenes aufblitzt. In Ratlosigkeit darüber, wie man sich zu den Toten verhalten soll, ist es zur Mode geworden, sich mit dem Leichnam zu identifizieren („Je suis Charlie“). Gegen diese kollektive Identifikation ist, wie Deibl schreibt, die Unersetzbarkeit der Opfer hervorzuheben: „Die Ermordeten sind nicht ersetzbar, wir können – und das ist die Tragik – nicht an ihre Stelle treten. Sie bleiben zurück als Lücke als Fehlende, und als solchen ist ihnen die Treue zu halten.“³⁵⁵ Das, was hier Politik der Leiche genannt wird, ist wie eine Perversion, eine gescheiterte Sehnsucht nach dieser Treue.

Daneben gibt es in der Kultur eine endlose Reproduktion der Larven (Totenmasken). Suchte man nach Formen der Allegorie nach dem Barock und Baudelaire, dann käme man zu der erschreckenden Einsicht, dass sich die Fixierung des Menschen in seiner starren Leblosigkeit im Virtuellen verstärkt hat. Die wohl traurigsten Allegorien unserer Zeit sind die Profilbilder von Verstorbenen in sozialen Medien, die im Internet ihr endloses Dasein fristen, ohne je von ihrer Repräsentation erlöst zu werden. Doch darüber hinaus gibt es sogar die Verehrung der Leichen im Kino, wo sie nach ihrem Tod noch in Filmen mitwirken: Beispielsweise wurden für den Star-Wars-Film „Rogue One“ die Gesichtszüge eines bereits verstorbenen Schauspielers bis ins kleinste Detail in ein Computerprogramm eingespielt, um ihn auch im neuesten Film mitspielen zu lassen.³⁵⁶ An dem lebendigen Schauspielern, der den Körper der Figuren spielte, wurden tatsächlich, in Benjamins Worten, die „Rechte der Leiche“ wahrgenommen. Wie diese Schauspieler ihr Spiel also noch nach ihrem Tod in alle Ewigkeit wiederholen, ohne je zu Ende gehen zu können, so kann die Gesellschaft nie eine Erfahrung mit der Geschichte machen, weil sie ihre Abbilder nie verabschieden, nie eine Erfahrung mit dem Letzten im Menschen machen kann.

³⁵⁴ Benjamin GS I.2, S. 668.

³⁵⁵ Deibl, Jakob Helmut: „Von ‚Je suis Charlie‘ zur Selbstreflexion“, in: *Die Furche* 3/2015, 6-7. Der Artikel ist online verfügbar unter: <http://www.furche.at/system/showthread.php?t=71329> [Zugriff 01.04.2017].

³⁵⁶ Vergleiche den online-article: Walsh, Joseph: „Rogue One: the CGI resurrection of Peter Cushing is thrilling – but is it right?“, in: *The Guardian* 16. December 2016, im Internet zugänglich unter: <https://www.theguardian.com/film/filmblog/2016/dec/16/rogue-one-star-wars-cgi-resurrection-peter-cushing> [17.02.2017].

In diesem Kontext ist es zu verorten, wenn Agamben die Stadt Venedig, die nach ihm die Leiche einer Stadt ist, zum Paradigma der Moderne erklärt und behauptet, dass all unsere Institutionen, einschließlich der Parlamente, in ihr Larvenstadium abgeglitten seien.³⁵⁷ Das bedeutet, dass die Parlamente zu den Verwaltern ihrer eigenen Leiche geworden sind, indem sie diese durch ihren Schmuck so darstellen als ob sie noch leben würden. Sie wollen eine Nation in ihrer Vollständigkeit repräsentieren, die eben darum nur als leere Hülle, als Leiche erscheinen kann, wodurch sie die Wählerinnen und Wähler kampflös denen überlassen, die diese Repräsentationsstrukturen einfach ignorieren. Dagegen müsste eine geschichtsträchtige Vision des Politischen bei der Tatsache ansetzen, dass der Mensch niemals mit dem bloßen Leben des Menschen zusammenfällt, „so wenig mit dem bloßen Leben in ihm wie mit irgendwelchen andern seiner Zustände und Eigenschaften“³⁵⁸, weshalb er sich jeder vollständigen Repräsentation grundsätzlich entzieht. Eine Politik, die dem Menschen in seiner Geschichtlichkeit gerecht werden will, muss den Menschen in seiner nicht repräsentierbaren Differenz zu sich selbst zur Sprache bringen und anerkennen können anstatt an dem Skelett einer vermeintlich mit sich identischen Nation festzuhalten.

4.7 Das Fest und die Praxis des Glücks

Das Phänomen der Mode wirft die Frage auf, ob es eine Form der Praxis gibt, die den Anspruch des Gewesenen zur Sprache zu bringen vermag, ohne die Toten als Leiche zu positivieren und dadurch die eigene Herrschaft zu bestätigen. Weil die Toten gelebt haben, deshalb sind sie nicht nur Leichen, deshalb fallen sie weder mit ihrem Endzustand zusammen noch mit der Summe der Ereignisse in ihrem Leben und deshalb konfrontiert uns der Anspruch des Gewesenen mit einem Überschuss an möglich Gebliebenem, das über das Faktische hinausweist. Benjamins Blick richtet sich in der Geschichte auf dasjenige, „was überhaupt noch nicht Geschichte geworden ist“³⁵⁹. Auch das ist eine Dimension des Niegewesenen. In der zweiten These wurde beschrieben, wie die Sphäre des Glücks einen Resonanzraum für diesen Überschuss in unserer eigenen Erfahrung eröffnet. Ob diese Erfahrung eine Form der Praxis fordert und wenn ja welche, kann sich nur ergeben, wenn der Status dessen, was in der Geschichte möglich geblieben ist, genauer gefasst wird. Was bedeutet eine Möglichkeit in der Geschichte?

³⁵⁷ Vgl. Agamben, *Nacktheiten*, S. 74.

³⁵⁸ Benjamin GS II.1, S. 201.

³⁵⁹ Benjamin GS I.3, S. 1175.

Es ist kein Zufall, dass Agamben in *Die Zeit, die bleibt* gerade dort, wo er die Erfordernis des unvergesslichen Lebens bei Benjamin, welche selbst bei einem faktischen Vergessen desselben aufrechterhalten bliebe,³⁶⁰ interpretiert, auf das Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit zu sprechen kommt.³⁶¹ Agamben schreibt eine Formulierung von Leibniz umkehrend:

[...] ‚alles Wirkliche erfordert seine eigene Möglichkeit, erfordert, möglich zu werden‘. Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr.³⁶²

Diesem Gedanken nach würde in der Geschichte (am Ende) jedes Gewesene den Anspruch stellen, noch als Mögliches in die Gegenwart herein zu stehen, nicht etwa nur die unverwirklichten Revolutionen und Utopien. Die These, dass die Möglichkeit der Wirklichkeit folgt und nicht vorhergeht, widerspricht zunächst der gewohnten Vorstellung. Diese Behauptung Agambens lässt sich allerdings nur ganz verstehen, wenn seine Interpretation des Verhältnisses von Akt und Potenz, die er in *Homo sacer*³⁶³ liefert, berücksichtigt wird. Dort zeigt Agamben (in Rekurs auf Aristoteles), dass jede Potenz auch Impotenz, dass jedes Können notwendig auch Nicht-Können ist, und dass deshalb der Übergang von der Potenz zum Akt nichts anderes als die Rückwendung der Impotenz, d. h. des Nicht-sein-Könnens auf sich selbst ist: „Dieses Ablegen der Impotenz bedeutet nicht ihre Zerstörung, sondern im Gegenteil ihre Erfüllung; die Potenz wendet sich auf sich selbst zurück, um sich sich selbst zu geben.“³⁶⁴ Die Erfüllung der Potenz ist es darum nicht, in Wirklichkeit überzugehen, sondern sich im Akt als Potenz zurück zu gewinnen. Aus diesem Grund ist die Möglichkeit nichts Abstraktes, das über dem Wirklichen schwebt, sondern der Rest der Potenz, der in jedem Wirklichen selbst zu finden ist und sich in dessen Außerkraftsetzung zeigt. Wenn Agamben demnach in *Die Zeit, die bleibt*, kurz bevor er auf Benjamins *Über den Begriff der Geschichte* eingeht, wiederum von der Potenz, die „messianisch und schwach“ ist, sagt sie sei „jener Rest einer Potenz, der sich im Akt nicht erschöpft, sondern immer wieder bewahrt wird und in ihm zurückbleibt“³⁶⁵, dann ist vollkommen klar, dass damit auch die schwache messianische Kraft aus der zweiten These angesprochen ist. Mit Agamben kann deshalb die schwache messianische Kraft niemals darin bestehen, das, was im Gewesenen möglich geblieben ist, Wirklichkeit werden zu lassen. Vielmehr ist die schwache messianische Kraft (*potentia*), die uns mitgegeben ist, nichts anderes als der Rest an Potenz selbst, der uns aus dem Gewesenen her anspricht. Es ist das möglich

³⁶⁰ Vgl. Benjamin GS II.1, S. 239.

³⁶¹ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 50f.

³⁶² Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 51.

³⁶³ Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben*, Übersetzer: Thüring, Hubert, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002. Im Folgenden zitiert als: Agamben: *Homo sacer*, Seite.

³⁶⁴ Agamben, *Homo sacer*, S. 56.

³⁶⁵ Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 152.

Gebliedene, der Anspruch des Gewesenen über seine Faktizität hinaus, der sich in dieser Schwäche vollendet.³⁶⁶ Die Konsequenz ist, dass der heimliche Index, den die Vergangenheit mit sich führt und durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird, eben nicht auf die Erlösung *des Objektes* „Vergangenheit“ – was eine solche Erlösung mit der Vergangenheit anstellen sollte, weiß in Wahrheit niemand – verweist, sondern als dieser Index selbst schon Teil der Erlösung ist. Erlöst ist das Gewesene dort, wo ihm der Anspruch, der über es hinaus weist, der heimliche Index eingeschrieben ist. So wie der Jetztzeit die „Splitter der messianischen eingesprengt sind“³⁶⁷, so sind dem Gewesenen durch seine eigene Zeit die Splitter der Erlösung eingesprengt.

Agamben hat darüber hinaus immer wieder herausgearbeitet, dass sich – genau wie die Potenz sich nicht vollkommen im Akt erschöpft – die menschliche Praxis nicht vollkommen in seiner Tätigkeit erschöpft, sondern diese Tätigkeit immer den Rest der eigenen Untätigkeit in sich bewahrt.³⁶⁸ Es ist diese Untätigkeit, die jede menschliche Tätigkeit in seinem *shabbat*, d. h. in seiner festlichen Außerkraftsetzung in sich zum Vorschein kommen lässt.³⁶⁹ Dass es für Agamben das Fest ist, in welchem der Mensch seine zweckgebundenen Tätigkeiten außerkraftsetzt und in den Gesten des Festes seine reine Untätigkeit zur Schau stellt,³⁷⁰ gibt der Tatsache zusätzliche Bedeutung, dass Benjamin die messianische Dimension der Geschichte immer wieder mit dem Motiv des Festes umschreibt. In den Aufzeichnungen zu den Thesen schreibt er: „Die messianische Welt ist die Welt allseitiger und integraler Aktualität. Erst in ihr gibt es eine Universalgeschichte. Aber nicht als geschriebene sondern als die festlich begangene.“³⁷¹ Das bedeutet, dass wir eine Erfahrung mit der Geschichte in ihrer Ganzheit nicht in einer Beschreibung – etwa aller Fakten der Vergangenheit – machen können, sondern wir können diese nur begehen. Sie fordert eine festliche Praxis, die dem Messianischen der Geschichte Ausdruck verleiht. In diesem Kontext ist auch die Stelle aus dem *Passagen-Werk* zu verstehen, in der es heißt: „Die jeweils Lebenden erblicken sich im Mittag der Geschichte. Sie sind gehalten, der Vergangenheit ein Mahl zu rüsten. Der Historiker ist der Herold, welcher die Abgeschiedenen zu Tische lädt.“³⁷² Die Anspielung auf Nietzsches „großen Mittag“ ist nicht zu überhören. In der Philosophie des Mittags, von der Nietzsche spricht, besteht das Glück des Menschen, der die ewige Wiederkehr bejaht in einer Erlösung von der Zeit.³⁷³ Dieser Gedanke des Mittags ist hier bei Benjamin jedoch durch einen Versetzungsschritt gebrochen. Die Lebenden erblicken sich zwar im Mittag der Geschichte und nehmen sich für das Subjekt derselben. Doch die

³⁶⁶ Vgl. Agamben, *Die Zeit, die bleibt*, S. 155.

³⁶⁷ Benjamin GS I.2, S. 704.

³⁶⁸ Vgl. Agamben, *Die Macht des Denkens*, S. 413-427, hier: S. 426.

³⁶⁹ Vgl. ebd.

³⁷⁰ Vgl. Agamben, *Nacktheiten*, S. 184f.

³⁷¹ Benjamin GS I.3, S. 1235.

³⁷² Benjamin GS V.1, S. 603.

³⁷³ Vergleiche dazu das Kapitel „Die Erlösung von der Zeit“ in: Vattimo, Gianni: *Nietzsche. Eine Einführung*, Übersetzer: Laermann, Klaus, Metzler, Stuttgart 1992, S. 76-79.

Wendung folgt im zweiten Satz: Sie sind selbst nur gehalten, die geheime Verabredung mit den
gewesenen Geschlechtern vorzubereiten. Das Geschehen wird damit vom Mittag in die Peripherie –
man könnte interpretieren ins Abendmahl – verlegt. Tatsächlich ist das Christentum eine Religion,
für die die Geschichte durch die Inkarnation Gottes in Christus einen kaum zu überschätzenden
Stellenwert hat. Im christlichen Abendmahl wird eine Erfahrung von Geschichte möglich, weil die
Lebenden sich darin als Teilnehmende einer Gemeinschaft der Lebenden und Toten erfahren. Der
absolute Anspruch der Lebenden ist damit gebrochen und sie sind selbst nur Teilnehmende, deren
Tätigkeit in eine festliche Praxis verwandelt wird. Die Tätigkeit im Fest lässt sich mit Agamben
umschreiben:

Wenn man isst, dann nicht, um Nahrung aufzunehmen; wenn man sich kleidet, dann nicht, um sich zu
bedecken oder vor Kälte zu schützen; wenn man wach bleibt, dann nicht, um zu arbeiten; wenn man geht,
dann nicht, um ein Ziel zu erreichen; wenn man spricht, dann nicht, um Informationen auszutauschen; wenn
man miteinander Gegenstände tauscht, dann nicht, um zu kaufen oder zu verkaufen.³⁷⁴

Wenn im Fest die unendliche Wiederholung der zweckgerichteten Werke unterbrochen wird, sodass
sie zu Ende gehen können, dann wird im festlichen Eingedenken auch die Geschichte in ihrem
messianischen Zu-Ende-Gehen wahrnehmbar. Denn das Fest hat seine eigene Zeit, die sich in der
chronologischen auftut, aber nicht vollständig von dieser aus zu begreifen ist. Die Zeit ist darin
nicht mehr nur die vermittelnde Zeitspanne zwischen einem Mittel und seinem Zweck, zwischen
Ursache und Wirkung. Sie wird vielmehr aus dem Gefüge dieser Pole entspannt und entgrenzt. Sie
entgrenzt sich über den Bereich unmittelbarer Gegenwart hinaus, allerdings nur indem sich in ihr
selbst eine Erfahrung der Grenzen der Zeit verdichtet. Im Fest, dessen Anfang und Ende nie genau
angegeben werden können, werden diese Grenzdimensionen der Zeit selbst zum Inhalt verdichtet.
Jedes Fest wird durch abruptes Aufhören zunichte gemacht, während in ihm das Zu-Ende-Gehen
einer Sache in seiner ganzen spielerischen Ornamentalität zur Darstellung kommt. Was im Fest zu
Ende geht, geht oft viele Male immer aufs Neue zu Ende. Darüber hinaus wird im Fest der Drang
zur umfassenden Repräsentation aufgehoben. Ein vollständig dokumentiertes oder vollständig
überblickbares Fest wäre kein Fest mehr.³⁷⁵ Dieses lebt vielmehr vom Eingehen eines distanzierten,
absoluten Blicks in einen endlichen, immer verkürzten Blick. Genau deshalb darf im Fest
Gewesenes restlos mit seinem Enden zusammenfallen und ganz in sein Sich-entziehen eingehen.
Denn indem der ständige Repräsentationsmechanismus außer Kraft gesetzt ist, kann die Zeit – auf

³⁷⁴ Agamben, *Nacktheiten*, S. 184.

³⁷⁵ Vgl. Appel, Kurt: „Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu – Christentum und
Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil“, in: Appel, Kurt (Hg.) *Preis der Sterblichkeit.
Christentum und Neuer Humanismus* (QD 271), Herder, Freiburg im Breisgau 2015, S. 19-60, hier: S. 22. Im
Folgenden zitiert als: Appel: *Preis der Sterblichkeit*, Seite.

den letzten Blick – in ihrer sich entziehenden Dimension anerkannt werden. Erst darin wird eine Treue zum Unrettbaren möglich, die nicht Treue zu dem ist, was an ihm besitzbar ist, sondern eine Treue zu dem schwachen, völlig unspektakulären Neuen, das sich im Ablassen vom Besitz des Gewesenen manifestiert. Gerade weil die Zeit im Fest in ihrem Enden (nicht ihrem chronologischen Aufhören) vernehmbar wird, kann sie darin wahrhaft Neues eröffnen, das über alle selbst entworfenen Zwecke der Lebenden hinausgeht. Die Erfahrung des Ganzen der Geschichte beginnt darum, paradox ausgedrückt, mit ihrem Enden und endet im Anfang des Neuen. Dagegen droht jede zweckmäßig entworfene Zukunft, genau in den Fortschrittsglauben zu kippen, den Benjamin zu kritisieren angetreten ist. Mit Appel lässt sich sagen, dass die chronologische Zeit erst im Fest, in dem sie von jeder Machbarkeit, Abbildung oder Prognose abgelöst wird, zu einer humanen Zeit wird:

Zeit (oder Welt-Zeit) ist somit grundsätzlich mehr als die Ansammlung ihrer Momente, sie wird erst da menschlich, wo der Chronos aufgehoben wird zugunsten des nicht mehr vorstellbaren Festes, welches zwar in der Zeit, die ihm vorhergeht, oft bis ins Kleinste vorbereitet wird, aber seine Kraft erst aus einem nicht projizier- und prognostizierbaren, also einem *kontingent-zufälligen* Zusatz empfängt.³⁷⁶

Die Zeit des Festes steht somit nicht jenseits der Chronologie, sondern transformiert diese von innen und lässt sich nicht mehr rein von dieser aus verstehen.

Benjamin schreibt in seinem Aufsatz *Über einige Motive bei Baudelaire*:

Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen, deren bei Proust wohl nirgends gedacht sein dürfte, führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch. [...] Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit.³⁷⁷

Dass unwillkürliches und willkürliches Eingedenken ihre Ausschließlichkeit verlieren, kann bei den Kulturen so verstanden werden, dass es eine bewusste Praxis gibt, die durch die Regeln, das Zeremonial der Kulte, die kollektive unwillkürliche Erinnerung herbeizuführen vermag. Doch wo dieser geregelte Kult wegfällt und zum völlig profanen Fest (ohne jede Feier) wird, dort bekommt das Zusammenfallen von unwillkürlicher und willkürlicher Erinnerung noch eine andere Bedeutung: Die willkürliche oder freie Praxis ist dann nicht mehr die Verursachung des Festes, sondern die spielerische Praxis im Fest selbst, die ihrerseits aber nicht mehr verursacht oder

³⁷⁶ Appel: *Preis der Sterblichkeit*, S. 22.

³⁷⁷ Benjamin GS I.2, S. 611.

willkürlich herbeigeführt werden kann. Denn ein echtes Fest kann nicht verursacht werden. Das drückt Bahr treffend aus, wenn er schreibt:

Wo es gilt, sich hymnisch zum Fest zu sammeln, geht es nicht mehr um Rückschau oder Vorschau noch um ein umschauendes Gegenwärtigen, sondern – in deren Entrückung – um das Hineingleiten in einen Zeitraum, durch den nachträglich jeder vermeintliche Weg zu ihm in die Belanglosigkeit versetzt wird.³⁷⁸

Doch gerade indem jeder Weg, der zum Fest geführt hat, belanglos wird, kann das Fest das Gewesene in eine andere Bedeutung freilassen, weil es nicht mehr als unmittelbare Voraussetzung verstanden wird, sondern ganz und gar erst aus diesem seine verwandelte Bedeutung gewinnt. Wo das Gewesene nicht mehr die Voraussetzung für die Gegenwart abgibt, dort erscheint allerdings auch die Gegenwart plötzlich in ihrer völligen Kontingenz, sie ist nicht Folge einer Verursachung. Indem Gewesenes und Gegenwart im Fest in eine freie Konstellation treten, überreichen sie sich gegenseitig ihre Kontingenz und werden somit allererst als freie Zeit sichtbar. Was das Fest dennoch vom bloßen Zufall, der der menschlichen Praxis immer entzogen bleibt, unterscheidet, ist die vollkommen unwillkürliche und dennoch frei gesetzte Praxis des Festes, die als Praxis des Glücks bezeichnet werden könnte. Denn den kontingenten Moment des Glücks können wir nicht nur nicht in einem zweckgerichteten Handeln herbeiführen, sondern wir können ihn – was vielleicht noch wichtiger ist – auch nicht in einem zweckgerichteten Handeln *bewältigen*. Deshalb muss der Glückliche – man denke nur an jemanden, der einen Luftsprung macht oder in die Hände klatscht – eine völlig zweckfreie Geste setzen, in der wie im Fest die bloße Potenz der eigenen Praxis zur Schau gestellt wird. In den festlichen Gesten wird die Praxis von vereinzelt Zwecken erlöst und der gemeinsam geteilten Festzeit zurückgegeben. Diese völlig zweckfreie Praxis, die sich von jeder Verursachung ablöst, vermag das Gewesene freizulassen und zugleich dessen *potentiellen* Überschuss über sich selbst darin zu zitieren. War der versteinerte Körper der Niobe Träger der Last einer reinen Vergangenheit, so hat sich der Körper des Erwachenden geregt und wurde als lebendiges, körperliches Gedächtnis zum Träger einer immer noch äußeren Vergangenheit. In den Gesten des Festes jedoch ist die Zeit keine äußere Instanz mehr, sondern sie vollziehen selbst die Zeit, die sich in völlig kontingenten Zeichen ereignet, die sogleich wieder vergehen dürfen. Diese Gesten sind wie die aufblitzenden Zeichen einer Schrift, die auf eine niegewesene Sprache verweist. So halten sie zugleich die gegenwärtige Praxis tatsächlich offen für neue Bedeutungen.

Selbstverständlich kann es nicht darum gehen, jede Praxis durch die Untätigkeit des Festes zu ersetzen. Doch gerade die Dimension des Glücks, die sich nicht in zweckmäßiger Tätigkeit einholen, verursachen oder bewältigen lässt, kann Anlass dazu sein, die Form unserer Praxis zu

³⁷⁸ Bahr, *Zeit der Muße – Zeit der Musen*, S. 167.

hinterfragen. Ein kurzer Hinweis muss hierbei genügen: Kant bestimmt in seiner *Kritik der praktischen Vernunft* die zwei Bedeutungen des höchsten Guts: Die oberste Bedingung (*supremum*) der Tugend, welche auch Glückswürdigkeit genannt werden kann, und das Höchste als Vollendetes (*consumatum*), worunter die Glückseligkeit zu verstehen ist.³⁷⁹ Wichtige Differenzierungen ergeben sich dann durch die Weise, in der die Einheit der beiden Bedeutungen des höchsten Guts vorgestellt wird. Es genügt hier festzuhalten, dass die Einheit analytisch, d. h. eine logisch-begriffliche Identität, oder synthetisch, d. h. durch Kausalität verursacht, sein kann.³⁸⁰ Wenn Kant nun in den Überlegungen zum Postulat des Daseins Gottes die Glückseligkeit als völlige Übereinstimmung der Natur eines vernünftigen Wesens zu seinem Zweck bestimmt,³⁸¹ dann stellt sich mit Benjamin die Frage, ob die geschichtliche Dimension des Glücks nicht eine Sphäre ist, die eine nicht zu schließende Differenz zwischen der Natur des Menschen und seinem Zweck aufspreizt. Denn sofern sich das Glück vom Unrettbaren, vom Anspruch des Uneingelösten und dessen, was bereits unwiderruflich verpasst wurde, berühren lässt, wird jede zweckmäßige Praxis – auch die pflichtgemäße, die Selbstzweck ist – mit einer Schranke konfrontiert. Das Glück, das immer auch jenes der Gewesenen ist, lässt sich nicht in moralischem Handeln einholen, sondern kann nur zwecklos erfahren werden. Dadurch ergibt sich eine Lücke zwischen der geschichtlichen Natur des Menschen und seinem Zweck. Es ist allerdings zu beachten, dass diese Lücke in Übereinstimmung mit Kant behauptet werden kann, da dessen Postulat ja selbst von der Differenz zwischen Glückswürdigkeit (Tugend als Bedingung) und Glückseligkeit ausgeht, weil der Mensch nicht Ursache der Natur ist. Allerdings wird das Postulat Gottes als oberste Ursache, welche als moralischer Wille zugleich Urheber ist, der diese Lücke in einer völlig harmonisierten Einheit schließen könnte fragwürdig. Denn Leid und Verletzbarkeit in der Geschichte haben ihren Anspruch nicht darauf, von einer allmächtigen Ursache bewältigt oder gar ungeschehen gemacht zu werden, sondern ihr ethischer Anspruch fordert, anerkannt und empfunden zu werden. Die messianische Dimension, die im Postulat Gottes nicht enthalten ist, besteht in einer christlichen Sicht – wie Appel ausführt – darin, dass Gott sich in Jesus inkarniert, der als Resonanzkörper für die Verletzungen der Geschichte zum neuen Ort Gottes wird.³⁸² Eine Reflexion auf die religiösen Dimensionen der Geschichte erfordert damit, Religion nicht wie Kant in der *Kritik der Praktischen Vernunft* als „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“³⁸³ zu bestimmen, sondern als einen Resonanzraum, in dem Kontingenz anerkannt werden kann. Soll der Anspruch auf geschichtliches Glück aufrecht erhalten bleiben, dann sind alle moralischen Ansprüche einer absoluten Pflicht zumindest zu ergänzen um eine Ethik der Anerkennung von Kontingenz und Verletzbarkeit des

³⁷⁹ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 162f. [179-200].

³⁸⁰ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 1623 [178-200].

³⁸¹ Vgl. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 182 [224-225].

³⁸² Vgl. Appel, Kurt, *Preis der Sterblichkeit*, S. 215.

³⁸³ Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 188 [231-233].

Menschen. Die Religion kann hierbei durch Schulung eines entsprechenden Blickes für Verletzbarkeit helfen.

Die Arbeit hat gezeigt, dass Geschichte als eine humane Zeit erst unter Anerkennung dieser kontingenten Dimension des Menschen eröffnet wird. Will man nicht in einen messianischen Mythos kippen – was von der Geschichte zwischen Mythos und Messianischem verhindert wird – dann besteht die messianische Rettung aber nicht jenseits, sondern in dieser Geschichte als einer humanen Zeit selbst. *Wenn wir Glück haben*, dann hat Gott die Welt so geschaffen, dass Rettung weder aus der Kontingenz noch trotz der Kontingenz, sondern durch und in dieser stattfindet.

5. Schluss

Die vorliegende Arbeit über Walter Benjamins Begriff der Geschichte hat versucht, deutlich zu machen, dass Geschichte für den Menschen nie *nur* ein Untersuchungsgegenstand der Historiographie oder ein soziologisch beschreibbarer Prozess ist, sondern seine Bedeutung darüber hinaus aus einer viel unmittelbareren und nicht distanzierbaren Erfahrung schöpft. Geschichte bleibt immer verbunden mit der Erfahrung eines unvorhersehbaren und plötzlichen Hereinbrechens der Vergangenheit in ihrer ganzen Härte und Abgründigkeit, die bis in die persönlichste Erfahrung vorstößt und dem eigenen Ich einen Sprung zuzufügen vermag. Dieses Hereinbrechen der Vergangenheit steht immer vor der Gefahr, wiederum zu einem mythischen Schicksalsschlag zu werden, dem gegenüber es kein freies Verhalten geben kann. Die Arbeit versuchte, durch die Suche nach Geschichte als einer humanen Zeit zumindest einige Koordinaten für die Möglichkeit eines freien und menschlichen Umgangs mit der Vergangenheit freizulegen. Bereits der Titel der Arbeit – *Geschichte zwischen Mythos und Messianischem* – wies darauf hin, dass Geschichte nicht isoliert definiert werden kann, sondern immer in der prekären Spannung zwischen Mythos und Messianischem verortet ist. Der Untertitel der Arbeit – Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit – deutete auf die zentrale Frage hin, wie und ob die Zeit der Geschichte als humane Zeit gedacht werden kann. Eine erste These der Arbeit war, dass sich Zeit nur im Prozess ihres eigenen Entzugs fassen lässt und dass die immanent messianische Dimension von Zeit gerade in diesem Entzug ihrer selbst besteht. Zeit erscheint somit grundsätzlich als eine Zeit die nicht (im chronologischen Sinn) aufhört, sondern endet. Diese messianische Schicht der Zeit ist es, die in Benjamins Philosophie Geschichte in einem neu zu eröffnen und seinem Ende zuzuführen vermag. Vor dem Hintergrund des Zusammenbruchs eines traditionell christlichen Geschichtsnarratives war die Konkretion der

These deshalb, dass Benjamins Geschichtsphilosophie eine transformierte, nicht chronologisch verstehbare Erfahrung mit Anfang und Ende der Zeit, ihrer Eröffnung und ihrem Entzug ermöglicht. Die Ausgestaltung dieser Zeit als Jetztzeit sollte nach unserer These außerdem eine ethische Praxis der Treue und einen spezifisch menschlichen Blick auf Geschichte ermöglichen.

Die Reflexion darauf, dass das christliche Narrativ der Zeit, die nach diesem von einem Anfang zu einem Ende verlaufen sollte, nicht mehr haltbar ist, legte einen viel wichtigeren Aspekt frei: Indem bisherige Geschichtsnarrative keine ungebrochene Geltung mehr haben, ist es möglich, sie in ihrem paradoxen, widersprüchlichen Charakter neu zu lesen. *Die im Christentum angelegte Paradoxie, dass das messianische Ereignis sowohl vor als auch nach uns liegt, dass das Ende der Geschichte zugleich mit ihrer Neu-Eröffnung zusammenfällt, entfaltet seinen Sinn vielleicht erst nach seinem Ende, in seinem Nachleben.* Diese Paradoxie kann zum Motor einer neuen Suche nach Geschichte werden. Sie lenkt den Blick auf diejenigen Momente, die sich einer chronologischen Einordnung durch ein „davor“ und ein „danach“ entziehen und somit in der chronologischen Zeit die Dimension einer anderen Zeit eröffnen.

Wenn die Frage nach Geschichte die Frage nach einer humanen Zeit einschließt, wie es diese Arbeit impliziert hat, dann greifen jedoch alle Versuche, die Zeit in vorstellbare Modelle (z. B. im Zeitstrahl) zu bringen, zu kurz, weil sie sich nicht auf die Zeit, sondern auf ein selbst erzeugtes Abbild der Zeit beziehen. Was die Zeit in Bezug auf den Menschen bedeutet, lässt sich dagegen nur erfassen, wenn in Betracht gezogen wird, wie die Zeit in all ihrer Unberechenbarkeit menschliches Leben trifft. Diejenige Zeit, die nicht mehr distanziert werden kann, tritt verdichtet in bestimmten neuralgischen Erfahrungen des Menschseins auf. Aus diesem Grund war es auch entscheidend, im ersten Kapitel zu zeigen, dass der Mythos in Benjamins Philosophie nicht nur mit dem Gedanken einer ewigen Wiederholung des Gleichen zusammenhängt, sondern den Begriff des Schicksals, dessen Zeit sich im Gedanken der Schuld des Menschen sammelt, zu seinem Zentrum hat. Im Schicksal, das immer schon entschieden ist und jedem freien Verhalten des Menschen vorhergeht, war die Zeit in der Erfahrung einer reinen Vergangenheit, die nie gegenwärtig war, verdichtet. Denn das Schicksal ist dem Menschen nie als vorgegebener, einzusehender Plan, sondern überhaupt nur in seiner Manifestation als schuldhaftes Endlichkeitsmoment, d. h. als immer schon geschehenes Schicksal, dem gegenüber jedes Verhalten zu spät kommt, zugänglich. Benjamin hat in seiner Kritik der Ursprünge des Rechts gesehen, dass im Schicksal die Strafe nicht eine vorhergehende Verschuldung (etwa einer Rechtsordnung gegenüber) bestraft wird. Vielmehr fallen in ihm Schuld und Strafe vollkommen zusammen, sodass sich die geballte Last einer von keiner Gegenwart unterbrochenen Vergangenheit einzig im Tod des mythischen Menschen manifestiert. Im schicksalhaften Tod ist der Mensch des Mythos vollkommen auf sich zurückgeworfen. Der Begriff des bloßen Lebens verdeutlichte, dass das natürliche Dasein des Menschen an dieser Stelle mit

voller Wucht auf ihn selbst zurück fiel, sodass er nicht nur die Schuld für sein Schicksal selbst tragen musste, sondern mit der Manifestation dieser Schuld selbst identisch war. Aus diesem Grund war bei Benjamin der Schuldzusammenhang des Lebendigen angesprochen, der bedeutete, dass es die (Manifestation der) Schuld des Endlichen Lebens war, sterben zu müssen. Die Zweideutigkeit dieses bloßen Lebens bestand gerade darin, dass in ihm die Differenz des Menschen zu sich selbst, d. h. die Differenz zu all seinen repräsentierbaren Zuständen, eingetauscht war gegen eine Sterblichkeit in Permanenz. Denn Benjamin ahnte die ins Absolute gesteigerte Macht der mythischen Götter über den Menschen dort, wo diesem die letzte Konsequenz seines Todes entzogen wurde und seine Sterblichkeit durch den Kreislauf der Natur zum Markstein einer unendlich wiederholten Repräsentation wurde. Das Zurücksinken des bloßen Lebens des Menschen in die Natur war damit Ausdruck einer in sich versteinerten, reinen Vergangenheit, die keine andere Dimension der Zeit kennt. Die Zeitweise des Schicksals wurde deshalb so breit ausgeführt, um zu zeigen, dass eine humane Zeit nur möglich ist, wo der Mensch seiner Sterblichkeit und damit seiner Differenz zum bloßen Leben in ihm nicht beraubt wird.

Dass diese Nivellierung der vielseitigen Bedeutung von Zeit zugunsten einer reinen Vergangenheit einen uneigentlich zeitlichen Charakter hat, wurde in Benjamins Trauerspiel-Buch noch deutlicher. Denn darin zeigte sich das Schicksal zunehmend in der Verräumlichung von Zeit, die zu einem Denken in Geschichts-Topoi (Paradies, Hölle etc.) führt. Das Hineinsinken der Geschichte in den Schauplatz der verfallenden Natur war das bestimmende Motiv in Benjamins Gedanken einer Zeitdimension, die in der barocken Allegorie steckt. Diesem Standpunkt entsprach ein erster spezifischer Blick auf Geschichte: Der Melancholische Blick auf Geschichte, für den der insgeheim vorausgesetzte Schauplatz für Geschichte immer die verfallende Natur bleiben wird. Der Mythos war somit vom Kreislauf einer allbelebten Natur zum endlosen Verfallsprozess einer todverfallenen Natur geworden. Zunehmend wurde der Mythos von einem sich ewig wiederholenden Kreis zu einer ziellosen Linie, die ewig nur die eigene Ziellosigkeit wiederholt. Die Verräumlichung der Zeit im Schauplatz sollte sein geschichtliches Gegenstück erst, vermittelt über das dialektische Bild, in dem sich aufspannenden affektiven Raum des Glücks haben.

Es war für den Gang der Arbeit wichtig, zu erkennen, dass das Geschichtsbild des Fortschrittsdenkens, das in Benjamins Spätphilosophie so wichtig ist, als eine weitere Transformation der Zeitform des Mythos gelesen werden kann. Denn in den paradiesischen Traumbildern, die das Ziel jedes Fortschrittsglaubens bilden, tauchte in exakter Spiegelung der uneinholbaren mythischen Vergangenheit, die nie gegenwärtig war, eine uneinholbare Zukunft auf, die nie gegenwärtig sein wird. Die darin anklingende Dimension der Zukunft bleibt daher im Fortschrittsmythos wiederum uneigentlich zeitlich, weil in ihr der offene Charakter des Neuen eingetauscht ist gegen die Wiederholung der immer gleichen Utopien. Insofern der

Fortschrittsmythos zu einer unendlichen Annäherung an die nie einholbare Zukunft wurde, tauchte die Zeit darin als leere, über alles Endliche hinausgehende Form auf, die ihre lückenlose Repräsentation somit nur mehr in der ewigen Reproduktion der eigenen sinnlosen Leere aufrecht hielt. In dieser leeren Zeit war die entscheidende Einsicht gewonnen, dass die chronologische Zeit ein vom lebendigen Kreislauf der Natur entleerter, vollkommen inhaltsloser Mythos ist, der nur noch darin besteht, die eigene Leerheit zu reproduzieren.

Durch diese Interpretation der leeren Zeit war der Konnex zwischen Mythos und Geschichtsphilosophie Benjamins hergestellt, der es erlaubte, durch die Frage nach einer erfüllten Zeit den Übergang zum Begriff der Geschichte zu vollziehen. Dabei tauchte eine Differenzierung auf, die die Reflexion auf die Zeit der Geschichte begleiten sollte: Die Differenzierung zwischen einer individuellen und einer kollektiven Erfahrung der Zeit, die zunächst in der Gegenüberstellung von tragisch und messianisch erfüllter Zeit auftauchte. Der tragische Held blieb an der Schwelle zwischen Mythos und Geschichte sowie an der Schwelle zwischen heroischem Individuum und Gemeinde. Denn indem der tragische Held paradoxerweise an seiner Unsterblichkeit stirbt, vermag er das Schicksal seines Todes noch nicht in der allgemeinen Dimension seiner Menschlichkeit zu durchbrechen, sondern nur als letztlich unmenschlicher Halbgott, der in seinen unsterblichen Taten nur in den Erzählungen einer Gemeinde, nicht für sich selbst, den schicksalhaften Tod überschreitet. In Abhebung vom tragischen Helden konnte durch eine erste Interpretation der VI. These das Motiv der Verletzbarkeit der Toten zum Schlüssel für die humane Bedeutung der Geschichte werden. Denn die messianische Kehrseite der paradoxen Unsterblichkeit des Helden, war die Verletzbarkeit der Toten, der Rest an Sterblichkeit, der selbst den Tod unterbietet und der erstmals eine Endlichkeit denken ließ, die sich weder im bloßen Leben repräsentieren, noch in der chronologischen Zeitrechnung verorten ließ. *Das Messianische wurde somit in den Blick gebracht als eine Endlichkeit, die noch endlicher ist als der Tod, die endet ohne aufzuhören und damit in der chronologischen Zeit eine andere Zeit öffnet, die weder nur „davor“ noch einfach „danach“ ist.* Die Sterblichkeit der Toten jenseits ihrer Repräsentierbarkeit war damit als die entscheidende Differenz des Menschen von seinem bloßen Leben erkannt, die somit als seine, d. h. humane Zeit den Mythos zugunsten der Geschichte durchbrach.

Die Problematik des zweiten Kapitels bestand in der Frage, wie der gewonnene Überschuss über eine rein chronologisch bestimmte Zeit erfahren und zur Sprache gebracht werden kann, ohne sofort wieder von den gewohnten chronologischen Denkmustern vereinnahmt zu werden. Mit Benjamins Proust-Lektüre bot sich hierfür die Erfahrung des Erwachens an, weil diese eine Unmittelbarkeit zur Sprache zu bringen vermag, die sämtliche reflexiven Vereinnahmungen unterbrechen kann. Das Erwachen bei Proust war ein erster Versetzungsschritt heraus aus dem ständigen Versuch des Fortschrittsglaubens, die Zeit zu beherrschen hin zur unbeherrschbaren,

unwillkürlichen Erinnerung. Die *memoire involontaire* war somit der erste Zugang, der die Zeit in ihrem Sich-Entziehen anerkennen konnte. Denn als unauflösliches Geflecht von Erinnerung und Vergessen konnte in ihr die Zeit in ihrem Entzug erscheinen. Die Dialektik zwischen einer Zeit, die draußen, jenseits der eigenen Verfügung war, und deren Er-innerung führte zu einer Oszillation zwischen Innen und Außen. Der Versuch, die sich in der Zeit ausdrückende unverfügbare Alterität in einem Außerhalb (sei es im Gedächtnis des Körpers, sei es in bestimmten Gegenständen) zu fixieren, bedingte die Rolle des Zufalls bei Proust, die Benjamin hinter sich ließ. In dem Grad, in dem die Erinnerung der verlorenen Zeit von einem äußeren Zufall abhängig blieb, in dem Grad blieb der Glaube an eine an sich, außerhalb von uns bestehende Vergangenheit aufrecht, die sich von der willentlichen Erinnerung nie ganz einholen lässt. Dieser Zufall enthielt notwendig den Charakter des Schicksals als einer reinen, für sich bestehenden Vergangenheit. Der Zufall entpuppte sich somit als die dem entleerten Mythos der Moderne entsprechende Form des Schicksals, die die vereinzelte Privatperson trifft, aber jeder allgemeingültigen Bedeutung entbehrt. Darin lag der Grund dafür, dass die *memoire involontaire* bei Proust als grausame Erinnerung immer wieder alle Sinnstrukturen und Abbildungen, die sich die willentliche Erinnerung aufbaut, zusammenbrechen ließ durch das Hereinstürzen einer furchtbaren Vergangenheit, die jeder freien Praxis des Menschen entzogen blieb. Im Gegensatz dazu ging es dem unwillkürlichen Eingedenken, von dem Benjamin in Anschluss an Proust sprach, nicht mehr um das Wiederfinden einer an sich gegebenen, außerhalb seiner fixierten, Vergangenheit, sondern es hatte selbst einen schöpferischen Charakter, der sich nur auf den im Eingedenken selbst gewebten Text bezog. Dem Eingedenken ging es nicht mehr um eine chronologische Vergangenheit, sondern vielmehr um eine Zeit, die zwar von außen, nämlich vom anderen Menschen her kommt, sich aber nicht durch die eigenen Projektionen draußen halten lässt, sondern sich nur als Äußeres im Inneren, als Vergessen im Erinnern und als Entzug im Wiedergewinnen ereignet. Hier zeichnete sich wiederum die Möglichkeitsbedingung des Übergangs vom vereinzelt Individuum zur kollektiven Ebene ab, weil die Erfahrung der Zeit, deren Neu-Eröffnung mit ihrem Entzug zusammenfiel, das Ich sich selbst anders werden ließ, ihm eine innere Andersheit einschrieb. Im Unterschied zum bloßen Zufall, der ohne erkennbare Bedeutung blieb, war im unwillkürlichen Eingedenken ein Neu-Anfang der Zeit zu entdecken, weil die Vergangenheit im Eingedenken wie ein Zitat eine neue Lesbarkeit preisgab. Darin zeigte sich nun erstmals ein wirklich offener, zukünftiger Aspekt des Neuen.

Die endgültige Verabschiedung des Glaubens an eine an sich, unabhängig von der Gegenwart existierende Vergangenheit, führte die Erfahrung des Eingedenkens auf eine neue Ebene der Erkenntnis der Zeit. Auf dieser war die Vergangenheit in das Gewesene und die Gegenwart in das Jetzt einer Erkennbarkeit transformiert. Erst für das Jetzt einer Erkennbarkeit wurde das Gewesene in seiner messianischen Stillstellung als Monade sichtbar. Mit der monadologischen

Struktur war allerdings keine zeitenthobene Repräsentation aller Ereignisse im Gewesenen gemeint. Sie bedeutete vielmehr, dass sich in jedem Jetzt einer Erkennbarkeit ein Ganzes der Zeit verdichtet, das im Inneren des Gewesenen seine gesamte Vor- und Nachgeschichte in ihrer Verkürzung zeigt. *Dieses Ganze, das nur in der Verkürzung, das heißt im Entzug des Ganzen besteht, war jener messianische Zeitkern, der im Inneren des historisch begriffenen die Zeit in einem zu eröffnen und zu entziehen vermag.* Es wurde somit immer deutlicher, dass sich die messianische Dimension der Zeit nur im Entzug aller repräsentierbaren Abbilder der Zeit zeigt und daher mit dem nicht abbildbaren dialektischen Bild in Verbindung stand. Das dialektische Bild war kein Bild von *etwas*, sondern in seiner Flüchtigkeit nur noch das Medium der Zeit. In Auseinandersetzung mit Kants Begriff des Schemas und der Zeit als Selbstaffektion wurde die Oszillation zwischen Innen und Außen, zwischen Rezeptivität und Spontaneität, die im Einfall des Gewesenen im Jetzt seiner Erkennbarkeit steckte, erneut bedacht. Als entscheidend erwies sich dabei der Gedanke, dass das Subjekt der Zeit eines ist, das sich erst als die Unterbrechung dieses Subjekts durch die Zeit gegeben ist. Darin zeigte sich bereits an, dass ein Subjekt in dieser Zeitauffassung nur ein gesetztes Subjekt sein kann.

Dem Fehlen eines historischen Indexes in Kants Schema wurde mit dem Versuch begegnet, die Überlegungen zum dialektischen Bild explizit von der Struktur des Urteils abzuheben. Denn mit Benjamins Kritik des Urteils wurde klar, dass Geschichte niemals in einem urteilenden Blick anerkannt werden kann, der schon deshalb, weil er immer Urteil „über Etwas“ ist, immer nur Verurteilung des Geschehenen sein kann. Das Urteil, das selbst für sich die Position der mythischen Gewalt einnimmt, kann daher in der Geschichte immer nur das schon verurteilte bloße Leben in seinem Schuldzusammenhang finden. Ein ethischer Zugang zur Geschichte erfordert deshalb einen andern Blick, der hier besonders im letzten Kapitel auszuarbeiten versucht wurde.

Um am Ende des dritten Kapitels Benjamins Begriff des Jetzt zu verstehen, war es jedoch entscheidend zuvor die Konstellation zwischen Gewesenem und Jetzt der Erkennbarkeit in ihrer Tiefe zu bedenken. In diese Konstellation gingen Jetzt und Gewesenes voll und ganz ein, keines blieb unverändert in dieser Beziehung, sodass es kein Zugrundeliegendes, kein *subjectum* in ihr mehr geben kann, sondern nur das gegenseitige Verändern der Zeitdimensionen. In dieser mit Zeit bis zum Zerspringen geladenen Konstellation eines Jetzt der Erkennbarkeit wurde die Spannung zwischen Gleichheit und Veränderung, die schon Aristoteles im Jetzt erkannte, jedoch nicht mehr in ein chronologisches Nacheinander aufgelöst, sondern als diese innere Spannung des Jetzt, das in seiner Andersheit bei sich ist, ausgehalten. Aus diesem Grund konnte gesagt werden, dass für Benjamin das Jetzt nicht „in der Zeit“ ist, sondern die Zeit voll und ganz im Jetzt verdichtet. Schließlich konnte die messianische Stillstellung im Jetzt einer Erkennbarkeit deshalb als messianische Dimension von Zeit erkannt werden, weil sich die Zeit in der Konstellation auf sich

als auf eine andere Zeit bezog und somit eine Verzeitlichung der Zeit stattfand. Diese kann sich somit nur im zeitlichen Entzug ihrer selbst, d. h. in ihrem Enden eröffnen. Sie fängt somit in ihrem Enden an.

Im vierten Kapitel wurden die Überlegungen wiederum auf eine praktische und ästhetische Ebene zurückgeführt. Die Fragen waren: Was bedeutet die messianische Struktur von Zeit für eine geschichtliche Praxis? Welcher Blick auf Geschichte vermag es, die Zeitlichkeit in ihrem Entzug anzuerkennen? In einem ersten Unterkapitel wurde gezeigt, dass Benjamin selbst in einer Praxis des Denkbildes eine Art spielerische Transformation des Mythos vom Sündenfall vollzog. In diesem wurden die Bilder zum Ornament eines Denkens, das diese in der Annäherung ans Messianische in einem setzt und in ihrer Über-setzung als Kleid der messianischen Zeit verabschiedet. Diese Praxis des Denkbildes konnte auch als eine erste Einübung in einen Blick gelesen werden, der es vermag, das, was sich ihm entzieht nicht zu repräsentieren, sondern die Treue zum Verlorenen in seinem Entzug aufrecht zu erhalten. In Anschluss an Agamben wurde das Potential der Figur des Amor bei Benjamin betont, um schließlich mit Benjamins wiederholter Formulierung einer „Liebe auf den letzten Blick“ eine Haltung der Treue auszudrücken, in welcher der Entzug und die Beziehung zum Entzogenen völlig zusammenfallen. Mit anderen Worten wurde die Auffassung vertreten, dass jenseits aller paradiesischen Utopien der Restauration einer unverletzten Vergangenheit, allein eine Humanität, die das Verlorene in seinem Verloren-Sein, das Gewesene in seinen Verletzungen anzuerkennen vermag, der geschichtlichen Dimension des Menschen gerecht wird.

In Auseinandersetzung mit Kaulen wurde anschließend argumentiert, dass Rettung und Destruktion sich bei Benjamin nicht trennen lassen. Vielmehr ist allein der Überschuss, der im Sich-Verlieren des Unrettbaren, d. h. der Sprung in seiner Repräsentation, rettend, weil er in seinem Anspruch über sein Ende hinaus einen affektiven Raum aufspreizt, in dem sich die Möglichkeit eines Zusammenhalts jenseits der Kontinuität der Zeit auftut. Rettung besteht daher weniger in einer umfassenden Harmonie, als vielmehr in diesem Anspruchsgeschehen selbst, das verhindert, dass Gewesenes und Jetzt jeweils ganz mit sich zusammenfallen, sondern beides in einer unabgeschlossenen Unruhe hält. Aus diesem Grund beginnt die Erlösung, auf die nach der II. These ein heimlicher Index der Vergangenheit verweist, mit nichts anderem als diesem Index, diesem eingeschriebenen Anspruch selbst, der das Gewesene in einer schwachen Potenz über seine bloße Faktizität hinausweisen lässt. Für den Gang der Arbeit über die Momente des Schicksals und des Zufalls war es absolut zentral, zu erkennen, dass genau jenes Hinausweisen des Gewesenen in seiner Potentialität über sich selbst Benjamins Idee des Glücks ins Spiel brachte. Denn das Glück konnte durch die II. These als jener Resonanzraum interpretiert werden, in dem die unabgeholten Ansprüche des Gewesenen sich wie ein Kleid über die Erfahrung der Gegenwart legt und die Bedeutung des Glücks für den so Angesprochenen für immer durchkreuzt. Die Manifestation des

Schicksals in der Verräumlichung der Zeit war damit transformiert in das Glück als Resonanzraum für den kontingenten und endlichen Charakter der Zeit, der sich des willentlichen Zugriffs entzieht. Eine der wichtigsten Einsichten der Arbeit über die Zeit der Geschichte war, dass sich in dem Anspruchsgeschehnis zwischen Toten und Lebenden, wie er sich im affektiven Empfindungsraum des Glücks vollzog, kein erster Ausgangspunkt mehr ausmachen lässt. Der Anspruch der Toten ist nur in der Antwort der Lebenden gesetzt, die Lebenden sind als geschichtliche Subjekte aber nur durch den Anspruch der Toten eingesetzt. *Dass Geschichte somit das Geschehen einer Versetzung in die Peripherie ohne Zentrum ist, lässt sich zum Abschluss auch so festhalten, dass ein freier Umgang mit der Vergangenheit nur die Form eines reinen Anderswerdens ohne Konstante haben kann.* Zeit ist geschichtlich, wo sie als das reine Anderswerden ohne Konstante und ohne äußeren Maßstab erfahrbar wird. Die geschichtliche Zeit ist überdies menschlich, wo sie in ein freies Anderswerden entlässt, in dem allein eine Praxis der Anerkennung radikaler Kontingenz und Endlichkeit möglich wird.

Ein möglicher Ort einer solchen Anerkennung von Kontingenz, die von Benjamin oftmals mit zur Charakterisierung der messianischen Schicht der Geschichte angeführt wurde, ist das Fest, an dem Lebende und Tote teilnehmen. Im Fest, das geradezu darin besteht, einen alles überschauenden Blick zugunsten einer endlichen Perspektive aufzugeben, sind immer Abwesende, die sich dem eigenen Blick entziehen zugegen. Durch den Versetzungsschritt der Lebenden aus dem Zentrum der Zeit in ihre Peripherie erfährt die Zeit eine Transformation in die festliche Zeit. In ihr ist die Zeit aus dem Gespann von Mittel und Zweck, Ursache und Wirkung entspannt. Es eröffnet sich somit in der chronologischen Zeit eine entgrenzte Zeit, die allerdings die Grenze von Zeit in sich selbst verdichtet. Die Neu-Eröffnung kontingenter, niegewesener Bedeutungen und Räume fällt im Fest mit dem Zu-Ende-Gehen der Zeit zusammen. Im Fest, das somit messianisches Fest ist, sind daher Anfang und Ende der Zeit von äußeren chronologischen Bestimmungen zu einer verdichteten Grenz-Erfahrung von Zeit, die sich in ihrem Enden neu eröffnet und in ihrer Eröffnung als endliche entzieht, verwandelt.

Indem sie, mit Bahr gesprochen, jeden möglichen weg zum Fest in die Belanglosigkeit versetzt, ermöglicht die festliche Zeit eine Praxis, die nichts anderes als die Schranke jeder zweckmäßigen Praxis ist. Die Praxis des Glücks, welches sich nie intentional herbeiführen lässt, kann daher im Fest neue Formen der gemeinschaftlichen Anerkennung von Kontingenz schaffen. Damit ist nicht gesagt, dass das Fest Anerkennung garantiert, sondern nur, dass das Fest als möglicher Ort einer Einübung in eine freie, zwecklose Praxis der Anerkennung dienen kann. Als solcher Ort kommt dem Fest eine enorme Bedeutung für unseren Umgang mit Geschichte zu, weil es der messianische Resonanzraum für die Kontingenz und Verletzbarkeit der Geschichte ist.

Literaturverzeichnis

- Agamben, Giorgio: *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Übersetzer: Giuriato, Davide, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, 4. Auflage 2012.
- Agamben, Giorgio: *Homo sacer. Die Souveränität der Macht und das nackte Leben* (Homo sacer I), Übersetzer: Thüring, Hubert, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Agamben, Giorgio: *Kindheit und Geschichte. Zerstörung der Erfahrung und Ursprung der Geschichte*, Übersetzer: Giuriato, Davide, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001.
- Agamben, Giorgio, *Nacktheiten*, Übersetzer: Hiepkö, Andreas, Fischer, Frankfurt am Main 2010.
- Agamben, Giorgio: *Profanierungen*, Übersetzerin: Schneider, Marianne, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2015.
- Agamben, Giorgio: *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Übersetzer: Monhardt, Stefan, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.
- Agamben, Giorgio: „Walter Benjamin und das Dämonische. Glück und geschichtliche Erlösung im Denken Benjamins“, in: *Die Macht des Denkens. Gesammelte Essays*, Übersetzer: Giacomazzi, Giorgio, S. Fischer, Frankfurt am Main 2013, S. 268-271.
- Anglet, Kurt: *Messianität und Geschichte: Walter Benjamins Konstruktion der historischen Dialektik und deren Aufhebung ins Eschatologische durch Erik Peterson*, Akademie Verlag, Berlin 1995.
- Appel, Kurt: „Die Wahrnehmung des Freundes in der Messianität des Homo sacer“, in: Appel, Kurt / Dirscherl, Erwin, *Das Testament der Zeit* (QD 278), Herder, Freiburg 2016, S. 77-111.
- Appel, Kurt: „Die Zeit als Zeitigung des Seins und die Verabschiedung einer entleerten Zeit in der Monadenlehre von Leibniz“, in: *Zeit und Gott. Mythos und Logos der Zeit in Anschluss an Hegel und Schelling*, Ferdinand Schöningh, Paderborn/ München/ Wien/ Zürich, S. 40-63.
- Appel, Kurt: „Gott – Mensch – Zeit: Geschichtsphilosophisch-theologische Erwägungen zu – Christentum und Neuem Humanismus im Ausgang von Bibel, Hegel und Musil“, in: Appel, Kurt (Hg.) *Preis der Sterblichkeit. Christentum und Neuer Humanismus* (QD 271), Herder, Freiburg im Breisgau 2015, S. 19-60.
- Aristoteles: *Physik. Vorlesung über Natur. Bücher I (A)-IV (Δ). Griechisch-Deutsch*. Übersetzer: Zekl, Günter (Philosophische Bibliothek Band 380), Meiner, Hamburg 1987.
- Bahr, Hans-Dieter: *Zeit der Muße – Zeit der Musen* (Tübinger phänomenologische Bibliothek), Attempto, Tübingen 2008.
- Bellosi, Luciano: *Giotto in Assisi*, Dacca-Verlag, Assisi, 1989.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften Bände 1-7*, Tiedemann, Rolf / Schweppenhäuser, Hermann (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Blanqui, Louis-August: *L'éternité par les astres Hypothèse astronomique*, Paris 1872.

- Borsò, Vittoria (Hg.): *Benjamin-Agamben: Politik, Messianismus, Kabbala*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2010.
- Cohen, Hermann, *Ethik des reinen Willens*, (System der Philosophie. Zweiter Teil), Bruno Cassirer, Berlin 3. Aufl. 1921.
- Deibl, Marlene: „Mythos als Gestus von Repräsentation. Eine Annäherung“, unveröffentlichtes Manuskript eines Vortrages beim 5. Gießener Studierendenkolloquium (IGNIS 2015): „Der Mythos vom Mythos – Interdisziplinäre Perspektiven auf das Mythische in Künsten und Wissenschaften“.
- Deleuze, Gilles: *Die Falte. Leibniz und der Barock*, Übersetzer: Schneider, Ulrich Johannes, Suhrkamp, Frankfurt am Main ⁶2015.
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“*, Übersetzer: Düttmann, Alexander García, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Dunshirn, Alfred: „Das ‚Jetzt‘ in Aristoteles Zeittheorie. Zu Physik IV 11, 219 b 10 – 25“, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie, Patristik und lateinische Tradition*, Band 119, 2006, S. 63-75.
- Ebach, Jürgen: „Messias und Messianismus im Gespräch mit Walter Benjamin“, in: *Weltentfremdung – Weltoffenheit: Alternativen der Moderne. Perspektiven aus Wissenschaft – Religion – Kunst* (Zeitansage. Schriftenreihe des Evangelischen Forums Westfalen und der Evangelischen Stadtakademie Bochum Band 3), Schröter, Hartmut (Hg.), Lit Verlag, Berlin 2008, S. 107-122.
- Engels, Friedrich: *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Leipzig, 2. Auflage 1848.
- Folkers, Horst: „Die gerettete Geschichte. Ein Hinweis auf Walter Benjamins Begriff der Erinnerung“, in: Assmann, Aleida (Hg.): *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung*, Fischer, Frankfurt am Main 1993, S. 363-377.
- Greffrath, Krista R., *Metaphorischer Materialismus. Untersuchungen zum Geschichtsbegriff Walter Benjamins*, Fink, München 1981.
- Habermas, Jürgen: „Bewußtmachende oder rettende Kritik. Die Aktualität Walter Benjamins“, in: *Politik, Kunst und Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen*, Reclam, Stuttgart 1978, S. 48-95.
- Hartung, Günter: „Mythos“, in: *Benjamins Begriffe* (zweiter Band), Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgs.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 552-572.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik I* (Georg Wilhelm Friedrich Hegel Werke 5), Suhrkamp, Frankfurt am Main ⁹2012.
- Heidegger, Martin: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main ⁷2010.

- Kant, Immanuel: „Das Ende aller Dinge“, in: *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausgabe 1985, S. 166-182.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft*, Malter, Rudolf (Hg.), Reclam, Stuttgart 1974.
- Kant, Immanuel: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, in: : *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausgabe 1985, S. 21-39.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, Kopper, Joachim (Hg.), Reclam, Stuttgart 1961.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe, (Philosophische Bibliothek Band 505), Meiner, Hamburg 1998.
- Kaulen, Heinrich: „Rettung“, in: *Benjamins Begriffe* (zweiter Band), Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgs.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000, S. 619-664.
- Konersmann, Ralf: *Erstarrte Unruhe. Walter Benjamins Begriff der Geschichte*, Fischer, Frankfurt am Main 1991.
- Kramer, Sven: *Walter Benjamin zur Einführung*, Junius, Hamburg 2003, 4. ergänzte Auflage 2013.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Metaphysische Abhandlung“, in: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 2000, S. 147-192.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie. Französisch/ Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Hartmut Hecht*, Reclam, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2008.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Neues System der Natur und des Verkehrs der Substanzen sowie der Verbindung, die es zwischen Seele und Körper gibt“, in: *Leibniz. Ausgewählt und vorgestellt von Thomas Leinkauf*, Dt. Taschenbuch-Verlag, München 2000, S. 210- 221.
- Lindner, Burkhardt (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart 2011.
- Menke, Bettine: „Ursprung des deutschen Trauerspiels“, in: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Lindner, Burkhardt (Hg.), J. B. Metzler, Stuttgart/ Weimar 2011, S. 210-229.
- Menninghaus, Winfried: *Schwellenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986.
- Metz, Johann Baptist: „Hoffnung als Naherwartung – oder: Der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik“, in: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 5. Auflage 1992, S. 165-174.
- Opitz, Michael / Wizisla, Erdmut (Hgs.), *Benjamins Begriffe* (erster und zweiter Band), Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Platon, *Timaios – Kritias – Philebos*, Übersetzer: Müller, Hieronymus/ Schleiermacher, Friedrich (Werke in acht Bänden. Griechisch und deutsch, Bd. 7), Darmstadt 1972.

- Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 1. In Swanns Welt. Im Schatten junger Mädchenblüte*, Übersetzerin: Rechel-Mertens, Eva, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Proust, Marcel: *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Band 2. Die Welt der Guermantes. Sodom und Gomorra*, Übersetzerin: Rechel-Mertens, Eva, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000.
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin und sein Engel. Vierzehn Aufsätze und kleine Beiträge*, Tiedemann, Rolf (Hg.), Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992.
- Spinoza, Benedictus de: *Die Ethik. Lateinisch/ Deutsch*, Übersetzer: Stern, Jakob, Reclam, Stuttgart bibliographisch ergänzte Ausgabe 2007.
- Taubes, Jacob: *Abendländische Eschatologie*, (Batterien 45), Matthes & Seitz, Berlin 2007.
- Tröbinger, Christoph: *Zeit und Seele. Eine Studie zum Vermittlungsproblem zwischen Zeit und Seele bei Aristoteles (Phys. IV 10-14) und dessen Rezeption bei Paul Ricouer*, Diplomarbeit Universität Wien 2014.
- Vattimo, Gianni: *Nietzsche. Eine Einführung*, Übersetzer: Laermann, Klaus, Metzler, Stuttgart 1992.
- Weigel, Sigrid: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2008.
- Wohlfarth, Irving: „Die Passagenarbeit“, in: *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Lindner, Burkhardt (Hg.), J. B. Metzler, Stuttgart/ Weimar 2011, S. 251-274.

Internetquellen

- Bretton, Laure / Chaumeil, Marc: „Après avoir enterré nos morts, il faudra réparer les vivants“, in : *Libération* 27. 11. 2015, verfügbar unter: http://www.liberation.fr/france/2015/11/27/apres-avoir-enterrer-nos-morts-il-faudra-reparer-les-vivants_1416766 [20.05.2017].
- Deibl, Jakob Helmut: „Von ‚Je suis Charlie‘ zur Selbstreflexion“, in: *Die Furche* 3/2015, 6-7. Der Artikel ist online verfügbar unter: <http://www.furche.at/system/showthread.php?t=71329> [Zugriff 01.04.2017].
- Walsh, Joseph: „Rogue One: the CGI resurrection of Peter Cushing is thrilling – but is it right?“, in: *The Guardian* 16. December 2016, im Internet zugänglich unter: <https://www.theguardian.com/film/filmblog/2016/dec/16/rogue-one-star-wars-cgi-resurrection-peter-cushing> [17.02.2017].

Bildnachweise

- Abbildung 1: „Allegorie der Keuschheit“, Fresko in der Unterkirche von Assisi (Ausschnitt 1) aus: Bellosi, Luciano: *Giotto in Assisi*, Daca-Verlag, Assisi, 1989, S. 146.
- Abbildung 2: „Allegorie der Keuschheit“, Fresko in der Unterkirche von Assisi (Ausschnitt 2) aus: Bellosi, Luciano: *Giotto in Assisi*, Daca-Verlag, Assisi, 1989, S. 146.

Abstract (Deutsch)

Diese Arbeit untersucht Benjamins Geschichtsbegriff anhand der Thesen *Über den Begriff der Geschichte* und dem *Passagen-Werk*. Diesen Geschichtsbegriff entwickelt die Arbeit in Auseinandersetzung mit dem Verständnis des Mythos in Benjamins frühen Schriften. Im Zentrum steht eine religionsphilosophische Interpretation von Benjamins Konzept der Jetztzeit im Spannungsgefüge zwischen Mythos und jüdisch-christlichem Messianismus. Geschichte wird dabei nicht in einer unreflektierten Bedeutung vorausgesetzt, sondern muss erst durch eine grundlegende Philosophie der Zeit in Hinblick auf die Geschichtlichkeit von Zeit gewonnen werden. Eine Öffnung des Mythos zur Geschichte ergibt sich dabei nur in einer Perspektive auf die Verletzbarkeit des Menschen, die die messianische Dimension derselben zu erfassen vermag. An zentraler Stelle in Benjamins Geschichtsphilosophie steht die Verletzbarkeit der Toten, welche Geschichte an der Schwelle zum Messianischen erst zu denken erlaubt. Die Geschichte erweist sich dabei als der öffnende Spalt zwischen Mythos und Messianischem, der die Nivellierungen der Zeit in einer mythischen bzw. mythisch-messianischen, jeweils inhumanen, Zeitlosigkeit verhindert. Allerdings muss sich die Arbeit zunächst der Frage einer noch möglichen Erfahrung von Geschichtlichkeit angesichts der leeren, homogenen Zeit stellen. Das Ziel der Arbeit ist es, mit Benjamin eine Antwort auf die Krise des Geschichtsbewusstseins in der leeren Zeit, die zum Verlust jedes freien Umgangs mit Vergangenheit geführt hat, zu geben. Die Hypothese lautet, dass Benjamins Geschichtsphilosophie eine nicht-chronologische Erfahrung von Anfang und Ende, d. h. Eröffnung und Entzug der Zeit ermöglicht und somit die menschliche Zeiterfahrung zu retten vermag. Benjamins Konzept der Jetztzeit kann als Herzstück einer neuen humanen Zeit betrachtet werden, die um den Begriff des Glücks kreist und sowohl einen menschlichen Blick auf die Zeit als auch eine ethische Praxis der Treue begründet.

Abstract (English)

This thesis investigates Benjamin's notion of history by reference to *Über den Begriff der Geschichte* and the *Passagen-Werk*. This specific understanding of history is developed through the analysis of the conception of the myth in Benjamin's early works. The thesis focuses on a religious-philosophical interpretation of Benjamin's "Jetztzeit" as standing between myth and Jewish-Christian messianism. Therefore, the notion of history is not presupposed in an unreflecting manner but can only be obtained through a fundamental philosophy of time with regards to the historicity (Geschichtlichkeit) of time. In this context, a passage from myth to history can only be achieved through the recognition of the vulnerability of man, which is able to capture the messianic dimension of this vulnerability. The central insight of Benjamin's philosophy of history is the vulnerability of the dead, which enables to conceive history precisely on the threshold of the messianic. In this way, history reveals itself to be the opening hiatus between myth and the messianic, which prevents the leveling of time by either a mythic or mythical-messianic timelessness. However, this thesis has to give an answer to the question of the possibility or impossibility of an experience of history when faced with time as empty and homogenous. This paper aims at responding to the current crisis of the consciousness of history, which has led to the loss of any kind of free relation to the past. The hypothesis is that Benjamin's philosophy of history enables us to make a non-chronological experience of the beginning and the ending, i.e. the opening and the withdrawal of time, and therefore manages to rescue an important aspect of the humane experience of time. Benjamin's concept of "Jetztzeit" can serve as the core of a new humane time, which is inseparable from the notion of happiness (Glück) and introduces a humane perception of time as well as an ethical praxis of loyalty.