

JOHANNES STEIZINGER
REVOLTE, EROS UND SPRACHE

Johannes Steizinger

Revolte, Eros und Sprache

Walter Benjamins »Metaphysik der Jugend«

Kulturverlag Kadmos Berlin

Das dem Band zugrundeliegende Forschungsprojekt wurde vom Bundesministerium für Bildung und Forschung unter dem Förderkennzeichen 07GW04 gefördert

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

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

Copyright © 2013,

Kulturverlag Kadmos Berlin. Wolfram Burckhardt

Alle Rechte vorbehalten

Internet: www.kv-kadmos.com

Umschlaggestaltung: kaleidogramm, Berlin.

Umschlagabbildung: Archiv. W. Burckhardt

Gestaltung und Satz: kaleidogramm, Berlin

Druck: Booksfactory

Printed in EU

ISBN (10-stellig) 3-86599-190-4

ISBN (13-stellig) 978-3-86599-190-42

Inhalt

I.	Konzepte der Jugend um 1900.	
	Zwischen Jugendkult und Jugendrevolte	15
1.	Jugend und Geist. Zwei Ideale der »Gebildeten-Revolte« . . .	15
2.	Jugendliches Leben im spätkaiserlichen Deutschland. Zwischen Unterdrückung und Befreiung	21
3.	Die <i>Jugendkulturbewegung</i> . Eine »metaphysische Revolte«? 26	
4.	Autonomie durch Partizipation. Der Kampf um kulturelle Repräsentanz	35
5.	Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Euphorie und Trauma	38
II.	Geist, Geschichte und Melancholie.	
	Benjamins Idee der Jugend	47
1.	Radikaler Idealismus. Benjamins »streng dualistische Lebensauffassung«	47
2.	Kampf und Utopie. Geschichtsdeutung im Zeichen der Jugend	55
3.	Unmögliches Erwachen. <i>Das Dornröschen</i> Jugend	61
4.	Paradoxe Vollendung. »Das Tagebuch«	66
III.	Zwischen Fortschrittsglaube und Kunstreligion.	
	<i>Die religiöse Stellung der neuen Jugend</i>	75
1.	Benjamins Dualismus versus Haeckels Monismus. Oder: Aufklärung versus Aufklärung.	75
2.	Gnosis, Evolution und Willensmetaphysik. Wynekens Weltanschauung	87
3.	<i>Die religiöse Stellung der neuen Jugend</i> . Benjamins Suche nach einer künftigen Religion	94
4.	Literat und Dichter. Figuren im Spannungsfeld von Stefan Georges Kunstreligion.	100
5.	»Kultur-Zionismus«. Verpflichtet zur Gespaltenheit einer deutsch-jüdischen Existenz	117
	Exkurs I: Das kontemplative Wesen des Glücks. Wandlungen eines Motivs mit religiöser Semantik	127

IV. Im Zeichen von Jugend, Schaffen und Eros. <i>Das Leben der Studenten</i> zwischen Lehre, Wissen und Sexualität	135
1. Pädagogischer Eros. Wynekens elitäres Erziehungsmodell. . .	139
2. Geistiger Eros. Genius versus Genie	142
3. Leiblicher Eros. Jugendliche Sexualität zwischen Prostitution, heroischer Askese und »freiem Schwärmen«. . .	153
Exkurs II: »Die Farben der Phantasie«.	
Benjamins erste Ästhetik	158
V. Die »Sprache der Jugend«. Vom Prospekt zum Testament.	165
1. Jugendliche Sprachformen. »Gespräch« und »Tagebuch«. . .	165
2. Klage und Verstummen. Heinles Dichtung	170
3. Sprache und Moral. Benjamins Aneignung des kantischen Autonomiebegriffs	175
Exkurs III: Stummheit, Klage und Schweigen. Figuren der Sprachlosigkeit in Benjamins früher Sprachtheorie	189
a. Zwischen der Stummheit der Natur und dem Schweigen des tragischen Helden. Benjamins »Metaphysik der Sprache«	190
b. »Politisches Schrifttum«. Eine magische Wirkform	199
c. Das »moralische Wort«. Eine Figur des Ausdruckslosen.	204
VI. Das Nachleben der Jugend. Christoph Friedrich Heinle.	213
1. Schweigender Zeuge. Eine paradoxe Form der Treue	213
2. »Aus deines Todes spiegelnder Zisterne«. Benjamins Trauerarbeit im Gedicht	222
3. Tradierung nach dem Verlust der Tradition. Die <i>Berliner Chronik</i>	229
4. Berliner Jugend um 1913. Ein topographisches Erinnerungsbild.	235
ANHANG	
Dokumentation: Nicht oder nur teilweise publizierte Quellen.	243
1. Briefe von Carla Seligson an Walter Benjamin aus den Jahren 1913 und 1914.	243
2. Protokoll aus dem Nachlass von Erwin Loewenson	252
Bibliographie.	255
1. Siglenverzeichnis.	255
2. Archivmaterial	255
3. Literaturverzeichnis.	255
Danksagung	269

Einleitung

Die Jugendschriften Walter Benjamins stellen eine weitgehend unbekannt Seite seines Schaffens dar.¹ Zumeist wird – wie Astrid Deuber-Mankowsky treffend kommentiert – mit »Befremden« auf sein enthusiastisches Engagement in der *Jugendkulturbewegung* und seinen »missionarischen Eifer«² für ihre Ideen reagiert. Die verstörende Wirkung von Benjamins jugendbewegten Anfängen zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie für weite Teile der Forschung außerhalb seines »eigentlichen Werks«³ stehen. Wie notwendig dieser Ausschluss für dessen nachträgliche Konstruktion⁴ war, dokumentiert die Editionspraxis der *Gesammelten Schriften*. Ihre Herausgeber, Rolf Tiedemann und Hermann Schwegelhäuser, veränderten für die Rubrizierung der – wie sie Benjamins Jugendschriften nennen – »Frühen Arbeiten zur Bildungs- und Kulturkritik«⁵ ihre editorische Praxis. Der Verzicht auf Form- und Gattungskriterien wurde trotz einiger Ausnahmen⁶ mit der gravierenden Abweichung der frühesten Schriften von einer unterstellten gedanklichen Einheit seines späteren Schreibens begründet:

-
- 1 Meine ersten Überlegungen zu Benjamins Jugendschriften sind nachzulesen in: Steizinger: »Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen«.
 - 2 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 299. Beispielhaft für diese Reaktion ist das Urteil von Theodor W. Adorno (mit Adorno ist im Folgenden immer Theodor W. Adorno gemeint). Er wertet Benjamins jugendbewegte Anfänge als psychosoziale Verirrung eines einsamen Genies ab, das »krampfhaft nach Kollektiven suchte« (Adorno: »Benjamin, der Briefschreiber«, S. 85; vgl. ders.: »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«, S. 48f.; ders.: »A l'écart de tous les courants«, S. 98).
 - 3 Wizisla: »Die Hochschule ist eben nicht der Ort, zu studieren«, S. 616. Auch für Michael Bröcker und Günter Hartung beginnt Benjamins originelle Produktion erst nach dem Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* (vgl. Bröcker: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, S. 11f.; Hartung: »Der Ethos philosophischer Forschung«, S. 23).
 - 4 Detlev Schöttker zeigt in seiner akribischen Recherche der Rezeption von Benjamins Schriften, wie dessen Werk erst »im Prozess der Wirkungsgeschichte« hergestellt wurde (vgl. Schöttker: *Konstruktiver Fragmentarismus*, S. 8).
 - 5 Vgl. »Inhaltsübersicht«, in: *GS*, Bd. II.1, S. 5.
 - 6 Der Aufsatz *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) leitet beispielsweise in Band II der *Gesammelten Schriften* die Abteilung »Metaphysisch-geschichtsphilosophische Studien« ein. Die Rezension *Lily Brauns Manifest für die Schuljugend* (1912) findet sich in Band III, welcher Benjamins Kritiken und Rezensionen versammelt. Die Tagebücher aus Benjamins Jugend sind in Band VI abgedruckt. Die meisten literarischen Texte aus dieser Zeit sind entweder im Anhang zu Band II oder im Anhang zu Band VII publiziert, in Letzterem jedoch nicht in den Anmerkungen zur Abteilung »Frühe Schriften«, die größtenteils Jugendschriften sind, sondern zur Abteilung »Geschichten und Rätsel«.

In dieser Gruppe, bei der eine Differenzierung nach Kriterien der literarischen Form nicht vorgenommen wurde, erscheint der chronologisch-thematische Zuordnungsprimat deshalb gerechtfertigt, weil es sich um die den ganz jungen Benjamin kennzeichnende Gruppe von Texten handelt, die sich der durchgängigen Intention des darin Verhandelten nach drastisch von den reifen Arbeiten des Autors abhebt [...].⁷

Problematisch ist dieser Ausschluss nicht zuletzt deshalb, weil mit ihm ein klares Werturteil einhergeht. »Die Entwicklung von Benjamins originärem Denken«⁸ beginnt für Tiedemann und Schweppenhäuser erst nach seinem Bruch mit der *Jugendkulturbewegung*, welcher durch die traumatischen Ereignisse zu Beginn des Ersten Weltkrieges – die Selbstmorde seines Jugendfreundes Christoph Friedrich Heinle und dessen Freundin Friederike Seligson, genannt Rika – bewirkt wurde (Kap. I/5, Kap. VI).

Wenn die Artikel, Aufsätze und Aufzeichnungen, die literarischen Experimente, Tagebucheinträge und Briefe aus den Jahren 1911 bis 1915 dennoch zum Thema werden, vergewissert man sich ihrer inhaltlichen Belanglosigkeit, integriert sie in den Korpus seiner frühen Schriften oder interpretiert einzelne Motive als noch mangelhafte Präformation späterer und d. h. »gültigerer« Versionen.⁹ Da Benjamins Jugendschriften trotz ihrer beeindruckenden Kohärenz nur selten als eine eigenständige Phase seines philosophischen und literarischen Schaffens ernst genommen werden, ist es keineswegs übertrieben, von einem blinden Fleck in der Benjamin-

7 Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II.3, S. 817.
8 Ebd., S. 818.

9 Obgleich Bernd Witte Adornos Urteil als unzulänglich zurückweist, geht auch seine Auseinandersetzung nicht über die Verwerfung der idealistischen Ideologie der *Jugendkulturbewegung* als ein »ebenso elitäre[s] wie inhaltsleere[s] Programm« hinaus (Witte: *Walter Benjamin*, S. 17). Giulio Schavioni stimmt Wittes Kritik, die eine ernsthafte Thematisierung von Benjamins Jugendschriften verunmöglicht, zu (vgl. Schavioni: »Von der Jugend zur Kindheit«, S. 62). Die wichtigste Auseinandersetzung mit Benjamins Jugendschriften, Deuber-Mankowskys Studie *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, betrachtet jene als Teil seiner frühen Schriften und wird deshalb ihrer Eigenart nicht gerecht. Eine ähnliche Perspektive mit anderer inhaltlicher Schwerpunktsetzung wählt auch die Studie von Patrick Primavesi und die wenig überzeugende Arbeit von Manfred Sommerfeld (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*; Primavesi: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*; Sommerfeld: *Symphilosophie und Praxis*). Michael Jennings Umgang mit Benjamins Jugendschriften ist in der Forschung weit verbreitet: Er bewertet sie als nicht originell, greift aber einzelne Motive als Keimzellen späterer Figurationen heraus (vgl. Jennings: *Dialectical Images*, S. 51f., 66f.). Eine positive Ausnahme bildet Sigrid Weigels Auseinandersetzung mit den Bildern des Sexuellen und der Geschlechter in Benjamins gesamten philosophischen und literarischen Schriften. Weigels Rekonstruktion der Veränderungen von Benjamins Umgang mit diesem imaginären Archiv wird auch der Bedeutung ihrer frühesten Figurationen gerecht, obgleich der Schwerpunkt ihrer Darstellung auf der Umschrift der Bilder in dialektische Bilder liegt (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 130–186).

Forschung zu sprechen.¹⁰ Dieser soll in der vorliegenden Arbeit durch die Rekonstruktion ihrer spezifischen Konfiguration erhellt werden, in deren Zentrum die Idee der Jugend steht. Deshalb gilt es die Bezeichnung Jugendphilosophie in einem umfassenden Sinne zu verstehen: Benjamin war nicht nur jung, als er seine frühesten Schriften verfasste, sondern die Idee der Jugend diktiert diesem Diskurs auch sein Gesetz.

Für das Verständnis dieses Diskurses ist es zudem von entscheidender Bedeutung, dass er von dem Versuch Zeugnis ablegt, der Jugend eine Stimme zu verleihen. Diese expressive Dimension der jugendlichen Rebellion zeigt sich nicht zuletzt an Benjamins experimentellem Umgang mit Darstellungsformen: Die philosophischen Dialoge, literarischen Texte, Aufsätze, Artikel, Glossen und Reden stellen verschiedene Anläufe dar, »die ›Sprache der Jugend‹«¹¹ zu finden (Kap. V). Zudem diente die Anonymisierung der meisten publizierten Texte durch Pseudonyme nicht nur dem Schutz vor behördlicher Verfolgung¹², sondern verweist auch auf die kollektive Dimension von Benjamins jugendlichem Schreiben.

Entzieht man sich der reflexartigen Distanzierung von Benjamins Juvenilia durch die etablierten Deutungsmuster, wird man also einer Schicht seines Schreibens gewahr, welche von der mit seinem Namen üblicherweise assoziierten Eigenart stark abweicht. Am Anfang von Benjamins Schreiben stößt man – wie in Anlehnung an Michel Foucaults genealogischen Blick auf die Geschichte formuliert werden kann – »nicht auf die noch unversehrte Identität [eines] Ursprungs, sondern auf Unstimmigkeit und Unterschiedlichkeit«¹³. Die Berücksichtigung von Benjamins Jugendschriften ermöglicht deshalb keineswegs, die Konstruktion seines Werkes abzuschließen. Vielmehr macht ihre Existenz alle Versuche fragwürdig, »den biographischen und den theoretischen Weg Benjamins als Einheit in den Blick zu nehmen«¹⁴ – unabhängig davon, auf welches Paradigma sich die Vereinheitlichung seiner in sich so heterogenen philosophischen und literarischen Schriften stützt.¹⁵

10 Es gibt nur wenige Ansätze zu einer Auseinandersetzung mit Benjamins Jugendschriften als einer eigenständigen Phase seines philosophischen und literarischen Schaffens (z.B. Olenhusen: »Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg«; Hillach: »Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend«; Steiner: *Walter Benjamin*, S. 21–29; Regehly: »Schriften zur Jugend«).

11 In seinem autobiographischen Rückblick betont Benjamin: »Und heute so gut wie damals, wenn auch aus sehr andern Überlegungen heraus, verstehe ich, daß die ›Sprache der Jugend‹ im Mittelpunkt unserer Vereinigungen stehen mußte.« (Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 478.)

12 Vgl. Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 377.

13 Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, S. 169.

14 Palmier: *Walter Benjamin*, S. 34.

15 Aufgrund des heterogenen Charakters von Benjamins philosophischem und literarischem Schaffen wurde in den letzten 50 Jahren nicht wenig Energie darauf verwendet, um – wie

Die Integration von Benjamins Jugendschriften in eine übergeordnete Einheit seines Werkes wird der besonderen Gestalt dieses Diskurses ebenso wenig gerecht wie ihr Ausschluss. Denn einerseits stellt sein Rückzug aus der *Jugendkulturbewegung* eine wirkliche Zäsur in seinem Denken und Leben dar. Andererseits greift Benjamin in späteren Schriften auf wesentliche Begriffe, Theoreme und Denkfiguren der Jugendschriften zurück und überträgt sie in neue Konstellationen. Verfolgt man diese Verschiebungen im Gebrauch der Motive, ohne vom Paradigma einer allmählichen Vervollkommnung auszugehen, fällt nicht nur ein neues Licht auf die tragenden Konzepte von Benjamins frühen Schriften (Exkurs I, III), sondern ein bis dato vernachlässigter Aspekt der Genese seines gesamten Denkens wird sichtbar: Spätere Auseinandersetzungen mit Themenkomplexen, denen sich schon der junge Benjamin widmete, werden als eine implizite Selbstkritik erkennbar (Kap. IV, VI/3). Obgleich bestimmte Motive an verschiedenen Stellen seiner philosophischen und literarischen Schriften wiederkehren, werden diesen dadurch keine homogenen Züge verliehen. Denn Benjamins Theoriebildung stellt einen prinzipiell offenen Prozess der Rekonzeptualisierung und Reformulierung bestimmter Begriffe, Theoreme, Denkfiguren, aber auch Bilder und Konstellationen dar.¹⁶

Vor diesem Hintergrund erschließt sich auch Benjamins ambivalente Stellungnahme zu seinem Engagement in der *Jugendkulturbewegung* genauer. Im Juli 1917 schreibt er an Ernst Schoen: »Ich hoffe die beiden Jahre vor dem Krieg als Samen in mich aufgenommen zu haben und von da an bis heute geschah alles zu ihrer Läuterung in meinem Geist.«¹⁷ Die Erwähnung des Krieges verweist darauf, dass Benjamins Jugendphilosophie nicht von seinem Erfahrungshintergrund gelöst werden kann. Um die besondere Gestalt dieses Diskurses zu erfassen, ist sowohl seine historische als auch seine biographische Kontextualisierung notwendig (Kap. I, VI). Durch die Verankerung im zeitgenössischen Kontext wird nicht nur das komplexe Geflecht von Theoriebeziehungen als konstitutives Moment von

es Axel Honneth exemplarisch formuliert – »zwischen den disparaten Gedankengängen erst konstruktiv die Einheit zu stiften« (Honneth: »Kommunikative Erschließung der Vergangenheit«, S. 3). Auch wenn nicht immer wie im Falle Honneths ein »systematischer Ertrag« (ebd.) erzielt werden soll, wird Benjamins Schreiben zumeist auf die Einheit eines Telos, eines Ethos oder einer Intention verpflichtet (vgl. Adorno: »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«; Palmier: *Walter Benjamin*, S. 34f.; Hartung: »Der Ethos philosophischer Forschung«, S. 14; Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II, 3, S. 817f.). Sandro Pignotti konstruiert ausgehend von Benjamins Jugendschriften wenig überzeugend eine neue Einheit seines Schaffens, die in einer »Ursprungsdiagnostik« von jüdischer Tradition und europäischer Literatur liegen soll (vgl. Pignotti: *Walter Benjamin*, S. 22ff.).

¹⁶ Vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 17ff.

¹⁷ Benjamin: »An Ernst Schoen. 30. 7. 1917«, in: *GB*, Bd. I, S. 373.

Benjamins Jugendschriften sichtbar (Kap. I, III, IV). Vielmehr zeigen sich auch zwei wesentliche Merkmale seines gesamten philosophischen und literarischen Schaffens: Es wird deutlich, dass seine theoretische Arbeit von Anfang an mit einem praktischen Interesse verbunden war, dessen eigenwilliges Konzept durch den Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* nicht preisgegeben, sondern radikalisiert wurde (Kap. I/1, I/2, Exkurs III/b). Auch Benjamins frühe Schriften sind von der Forderung geprägt, den autonomen Geist zu verwirklichen. Zudem dokumentieren sowohl die historische Signatur der jugendlichen Rebellion als auch ihr seltsames Nachleben in seinen späteren Schriften, wie wichtig es ist, den Theoretiker Benjamin als Zeugen der katastrophalen Geschichte des frühen 20. Jahrhunderts zu begreifen (Kap. VI).

Benjamins Jugendphilosophie geht jedoch nicht im diskursgeschichtlichen Zusammenhang auf. Vielmehr hat sie einen eigenständigen Charakter. Dies zeigt sich an ihrem Verhältnis zu zeitgenössischen Bewegungen wie dem Neukantianismus, der Lebensphilosophie oder dem Jugendstil, welches durch ein Wechselspiel von Aneignung und Abgrenzung geprägt ist. Sogar Benjamins Beziehung zu Gustav Wyneken, den er als seinen Mentor betrachtete, war höchst ambivalent. Obgleich sich der junge Benjamin vorbehaltlos zu Wynekens Weltanschauung bekannte, finden sich bei genauerer Analyse ihres Verhältnisses sowohl Übereinstimmungen als auch Unterschiede in ihren Überzeugungen (Kap. II/1, II/3, III/2, 3, 4). Deshalb verfehlt der Versuch, Benjamins Jugendphilosophie einer bestimmten Traditionslinie zuzuordnen, ihren besonderen Charakter.¹⁸ Denn der junge Benjamin schöpft aus den verschiedensten philosophischen, literarischen und religiösen Quellen. Der Rückgriff auf ein Versatzstück der jeweiligen Tradition steht dabei zumeist im Zeichen einer aktuellen Herausforderung. Es geht dem jungen Benjamin weder darum, dem Original gerecht zu werden, noch um den autoritativen Einsatz eines Zitats. Vielmehr werden die angeeigneten Begriffe, Theoreme und Denkfiguren bewusst aus dem Zusammenhang gerissen, um gegenwärtige Problemlagen erfassen zu können. Seine frühesten Schriften leben von jener »Überhebung der Jugend«, welcher Robert Musil attestiert, dass ihr »die größten Geister gerade gut genug sind, um sich ihrer nach Belieben zu bedienen«¹⁹. Aufgrund der Respektlosigkeit den Quellen gegenüber dokumentiert das

¹⁸ Mit dem Neukantianismus erschließt Deuber-Mankowsky fraglos eine bedeutende Quelle von Benjamins frühesten und frühen Schriften. Ihre Studie arbeitet wichtige philosophische Grundmotive seines Denkens heraus, macht diese jedoch zu stark vom Einfluss Hermann Cohens abhängig. Denn in Benjamins Jugendschriften ist weder die Bezugnahme auf den Neukantianismus noch die auf das Judentum eindeutig affirmativ (vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/5).

¹⁹ Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 56.

jugendliche Herbeizitieren von Bruchstücken der Tradition, dass Rezeptionsformen immer auch Formen der Aneignung sind, welche das, was sie rezipieren, zugleich transformieren. Deshalb sticht an vielen Bezugnahmen die persönliche Färbung hervor. Dadurch gibt sich die Referenz auch als Reminiszenz an eine eigene Lektüre zu erkennen. Als Vorwurf greift die Diagnose eines Eklektizismus²⁰ gegenüber diesem ungenierten Umgang mit der Tradition jedoch zu kurz, obgleich er diesen Tatbestand im Wortsinn erfüllt: Benjamins Jugendschriften lesen sich stellenweise als eine ›Blütenlese‹. Die Vielzahl von teils ausgewiesenen, teils nicht ausgewiesenen Referenzen zeigt, dass es sich bei seiner Jugendphilosophie nicht zuletzt um einen spezifischen Modus der Aneignung handelt. Auch diese Technik findet sich in veränderter Form in Benjamins späteren Schriften wieder. Denn wie Sigrid Weigel darlegt, gestaltet sich die für ihn spezifische Theoriearbeit in Form von »Praktiken des Zitats, der Wiederentdeckung und der entstellten Nachahmung spezifischer Denkfiguren in vollkommen veränderten thematischen Zusammenhängen«²¹.

Blickt man auf Benjamins Leben, so ist sein Engagement in der *Jugendkulturbewegung* untrennbar mit dem Namen Heinle²² verbunden. Einen beinahe kultischen Charakter nahm ihre Freundschaft nach dem Tode Heinles nicht zuletzt deshalb an, weil sein Schicksal für Benjamin das Wesen der Jugend verkörperte (Kap. VI). An Heinles gespenstischem Nachleben in Benjamins späteren philosophischen und literarischen Schriften zeigt sich, wie eng in diesen Theorie und Leben teilweise miteinander verknüpft sind (Kap. VI). Diese Verschränkung war vielleicht zu keinem Zeitpunkt stärker als in Benjamins Jugend. Eine 1928 verfasste Notiz über *Stefan George*, welche sich auf den »Kreis engverbundener Menschen«²³ aus der *Jugendkulturbewegung* bezieht, macht deutlich,

20 Vgl. Weigel: »Wenn die Diagnose eines Eklektizismus (von griechisch *eklegein* = auslesen) als Kritik oder Vorwurf gemeint ist, dann geschieht das unter der zumeist ungenannten Voraussetzung einer Norm, die entweder die Übernahme von Teilen anderer Texte als unoriginell bzw. unschöpferisch bewertet oder aber das Zitat einzelner Ideen aus verschiedenen Texten als ungenau oder unredlich betrachtet, welche dem Gehalt der zitierten Texte nicht gerecht wird.« (Weigel: *Walter Benjamin*, S. 155). Weigel arbeitet an dieser Stelle heraus, dass noch Benjamins spätere Zitattheorie eine bestimmte Form der Text-*Auslese* als Verfahren entwickelt.

21 Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 18.

22 Mit Heinle ist im Folgenden immer Christoph Friedrich Heinle gemeint.

23 Benjamin: »(Über Stefan George)«, S. 623. Dass sich Benjamin in seiner autobiographischen Stellungnahme, die anlässlich eines Rundschreibens der *Literarischen Welt* zum 60. Geburtstag Georges verfasst wurde, auf Heinle und den Kreis aus der *Jugendkulturbewegung* bezieht, belegt die Aufzeichnung *Figuren für Notiz über George* (vgl. Benjamin: »Figuren für Notiz über George«, S. 1430).

dass ihrer Verbindung ein »surrealistischer«²⁴ Imperativ zugrunde lag. Diese Jugend »trieb« eine bestimmte Form »>dichterische[n] Leben[s]« bis an die äußersten Grenzen des Möglichen«²⁵. In der bewusst persönlich gehaltenen *George-Notiz* (1928), die Benjamin für die *Literarische Welt* verfasste, heißt es:

Wenn es das Vorrecht und das unennbare Glück der Jugend ist, in Versen sich legitimieren, streitend und liebend sich auf Verse berufen zu dürfen, so verdanken wir, daß wir dieses erfuhren, den drei Büchern Georges, deren Herzstück das »Jahr der Seele« ist. [...] So ist Georges Wirken in mein Leben gebunden ans Gedicht in seinem lebendigsten Sinn. Wie seine Herrschaft in mir wurde und wie sie zerfiel, das alles spielt im Raume des Gedichts und in der Freundschaft eines Dichters sich ab.²⁶

Mit dem Dichter-Freund ist an dieser Stelle Heinle gemeint, dem man – wie Benjamin noch in der *Berliner Chronik* (1932) betont wird – »nicht anders [als in der Dichtung; J.S.] begegnen«²⁷ konnte. Mit Streit und Liebe sind zudem die beiden Pole ihrer intensiven, aber wechselhaften Freundschaft benannt. In Briefen berichtet der junge Benjamin immer wieder von Auseinandersetzungen und Versöhnungen zwischen ihm und Heinle.²⁸ An ihren heftigsten Streit im Herbst 1913 erinnert er sich in der *Berliner Chronik* (1932):

Ich denke hier an Heinle und mich, die wir an einem Abend der Aktion zu Wort kamen. Ursprünglich vorgesehen war nur eine Rede von mir und sie war betitelt »Die Jugend«. Es war mir selbstverständlich, daß ihr Text bevor er verlesen wurde, in unserm engsten Kreise bekannt wurde. Kaum war das aber geschehen, so erhob Heinle Einspruch. Sei es, daß er selbst reden, sei es daß (er) mir Änderungen zumuten wollte, welche ich ablehnte – es kam zu einem heftigen Streit und wie immer bei solchen Anlässen war es die ganze Existenz der Streitenden die eingesetzt wurde. [...] So kam es, daß an jenem Abend der »Aktion« vor einem staunenden, doch wenig gewogenen Publikum zwei Reden gleichen Titels und von fast gleichem Wortlaut verlesen wurden, und in der Tat, der Spielraum jener »Jugendbewegung« war nicht größer als der, den die Nüancen dieser Reden zwischen sich beschlossen. Wenn ich heute an diese beiden Reden zurückdenke, so möchte ich sie den aneinanderschlagenden Inseln der Argonautensage vergleichen, den Symplegaden, zwischen denen kein Schiff heil hindurchkommt und, damals, ein Meer von Liebe und von Haß seine Wogen warf.²⁹

24 Vgl. Benjamin: »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz«, S. 295f.

25 Ebd., S. 296.

26 Benjamin: »(Über Stefan George)«, S. 623; zum Verhältnis des jungen Benjamin zu Stefan George vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/4, VI/2.

27 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 477.

28 Vgl. u.a. Benjamin: »An Carla Seligson. 17. 11. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 181ff.

29 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 479. Die beiden Vorträge wurden am 1. November 1913 auf einem Autorenabend der Zeitschrift *Aktion* gehalten. Benjamins Vortrag ist verschollen.

Der junge Benjamin betrachtete diese im Bild der Symplegaden ausgedrückte Dynamik von Anziehung und Abstoßung als Wesen der Freundschaft. Sein Konzept der »Freundschaft der fremden Freunde«³⁰ – als eine solche verstand er seine Beziehung zu Heinle – beharrt auf der notwendigen Distanz auch dem Nächsten gegenüber (Kap. VI/2). Noch in einem späten Brief an Gretel Adorno, in welchem Benjamin über seine Beziehung zu Bertolt Brecht Rechenschaft ablegen wird, erklärt er diese Ambivalenz zu einem grundlegenden Prinzip der »Ökonomie meines Daseins«³¹. Die Freundschaft zu Heinle wird in diesem Zusammenhang zu jenen Beziehungen gezählt, die es ihm ermöglichen, »einen, dem Pol meines ursprünglichen Seins entgegengesetz(t)en zu behaupten«³². Aufgrund dieser Beziehungen könne sein Denken »die Freiheit [behaupten], Dinge und Gedanken, die als unvereinbar gelten, neben einander zu bewegen«³³ – eine Spannung, die auch seine Jugendschriften prägt und ihren besonderen Reiz ausmacht.

Heinles Vortrag wurde in Band II der *Gesammelten Schriften* Benjamins gedruckt (Heinle: »Die Jugend«, S. 863 ff.).

30 Benjamin: »An Carla Seligson. 17. 11. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 182. Die Formulierung stammt dem Brief zufolge aus Benjamins verschollenem Vortrag *Die Jugend*. Zum Konzept der »Freundschaft der fremden Freunde« vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 193–203.

31 Benjamin: »An Gretel Adorno. Anfang Juni 1934«, in: *GB*, Bd. IV, S. 440; zum Verhältnis von Benjamin zu Brecht, vgl. Weigel: *Walter Benjamin*, S. 157 ff.

32 Benjamin: »An Gretel Adorno. Anfang Juni 1934«, *GB*, Bd. I, S. 440.

33 Ebd.

I.

Konzepte der Jugend um 1900. Zwischen Jugendkult und Jugendrevolte¹

Der Juengling in der Landschaft

Die Gärtner legten ihre Beete frei,
Und viele Bettler waren überall
Mit schwarzverbundenen Augen, und mit Krücken,
Doch auch mit Harfen und den neuen Blumen,
Dem starken Duft der schwachen Frühlingsblumen.

Die nackten Bäume ließen alles frei:
Man sah den Fluß hinab und sah den Markt
Und viele Kinder spielten längs den Teichen.
Durch diese Landschaft ging er langsam hin
Und fühlte ihre Macht und wußte, daß
Auf ihn die Weltgeschicke sich bezogen.

Auf jene fremden Kinder ging er zu
Und war bereit, an unbekannter Schwelle
Ein neues Leben dienend hinzubringen.
Ihm fiel nicht ein, den Reichtum seiner Seele,
Die frühern Wege und Erinnerung
Verschlung'ner Finger und getauschter Seelen
Für mehr als nichtigen Besitz zu achten.
Der Duft der Blumen redete ihm nur
Von fremder Schönheit und die neue Luft
Nahm er still athmend ein, doch ohne Sehnsucht:
Nur, daß er dienen durfte, freute ihn.

Hugo von Hofmannsthal²

1. Jugend und Geist. Zwei Ideale der »Gebildeten-Revolte«

»Wir leben im Zeitalter des Sozialismus, der Frauenbewegung, des Verkehrs, des Individualismus. Gehen wir nicht dem Zeitalter der Jugend

1 Meine erste Auseinandersetzung mit dem kulturgeschichtlichen Hintergrund von Benjamins Jugendphilosophie ist nachzulesen in: Steizinger: »Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen«, S. 227–230.

2 Hofmannsthal: »Der Juengling in der Landschaft«, S. 65. Das Gedicht wurde 1896 verfasst. Herbert Blumenthal (später Belmore), Benjamins Jugendfreund, notiert 1917 auf sein Engagement in der *Jugendkulturbewegung* zurückblickend: »Hofmannsthals Gedicht: ›Der Juengling in der Landschaft‹ drückte unser Fühlen aus.« (Blumenthal: »Aus Aufzeichnungen von H.W. Belmore. 28. 12. 1917«; die Notiz wurde publiziert in: Puttnies/Smith (Hg.): *Benjaminiana*, S. 18f.).

entgegen?³ – Mit dieser rhetorischen Frage betritt Benjamin als 18-Jähriger, maskiert mit dem Pseudonym *ardor*, d. h. der ›Brennende‹, die Bühne der philosophischen Öffentlichkeit.⁴ Die Antwort, welche der im Stile eines Appells gehaltene Aufsatz schon im metaphorischen Titel verrät – *Das Dornröschen* erschien im März 1911 in *Der Anfang. Vereinigte Zeitschrift der Jugend* und stellte seine erste publizierte theoretische Arbeit dar –, enthält quasi das Programm seines publizistischen Engagements vor dem Ersten Weltkrieg. Im »Gestus der Unbedingtheit«⁵ – wie Uwe Steiner in seiner Benjamin-Monographie treffend formuliert – beschwören seine frühesten Schriften die Jugend als Träger einer geistigen Erneuerung des Lebens. »Dies ständige Vibrieren für die Abstraktheit des reinen Geistes«⁶, lautet eine seiner vielen Definitionen für das Vademekum seiner philosophischen und literarischen Anfänge. Man würde es sich jedoch zu einfach machen, dieser enthusiastischen Anrufung ihre inhaltliche Unbestimmtheit vorzuwerfen. Vielmehr stellt die von Benjamin gegen jegliche Konkretisierung geforderte Offenheit eine Bedingung für die phantasmagorische Bedeutung des Begriffs Jugend um die Jahrhundertwende dar. Er war zu einer Zeit jung, »als viele Leute sich einbildeten, daß auch das Jahrhundert jung sei«⁷, so fasste Musil mit ironischer Distanziertheit den jugendbewegten Anfang des 20. Jahrhunderts zusammen. Trotz ihrer Entdeckung als eine

3 Benjamin: »Dornröschen«, S. 9.

4 Vor dem Aufsatz *Das Dornröschen* (1911) publizierte Benjamin vier Gedichte und ein Prosastück. Die Gedichte *Der Dichter*, *Sturm*, *Des Frühlings Versteck*, das Prosastück *In der Nacht. Gedanken bei einem Schumann'schen Stück* und die didaktische Erzählung *Die drei Religionssucher* erschienen 1910 im ›ersten‹ *Anfang*, von dem zwischen 1908 und 1910 insgesamt 23 Hefte in einer Auflage von jeweils 150 Exemplaren hektographiert wurden. Das Gedicht *Dämmerung* (1911) erschien in Heft zwei des ›zweiten‹ *Anfangs*, das *Dornröschen* (1911) in Heft drei. Vom ›zweiten‹ *Anfang*, genannt *Die alte Folge* und herausgegeben von Georges Barbizon und Fritz Schoengarth, wurden im Jahr 1911 vier Hefte unregelmäßig in einem Verlag von Jaduczynski in Niederschönhausen bei Berlin gedruckt. Das erste Heft des ›dritten‹ *Anfangs*, genannt *Die neue Folge*, deren Herausgeber Barbizon und Siegfried Bernfeld waren, erschien im Mai 1913 auf Kommission im Verlag der von Franz Pfemfert herausgegebenen expressionistischen Zeitschrift *Aktion* und hatte 1000 Subskribenten. Bis einschließlich Juli 1914 erschien die Zeitschrift in monatlicher Folge. In den ersten sechs Ausgaben dieses *Anfangs* war Benjamin mit je einem Aufsatz vertreten. Zeitweise wurde der *Anfang* von Landesbehörden verboten. Nach Kriegsausbruch musste sein Erscheinen eingestellt werden. Im Internetarchiv *Compact Memory* finden sich alle Hefte des ›zweiten‹ und des ›dritten‹ *Anfangs* in digitalisierter Form (vgl. <http://compactmemory.de> [8. 1. 2012]). Zur Geschichte des *Anfang* vgl. die informativen Darstellungen: Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II, 3, S. 831–835; Dudek: *Fetisch Jugend*, S. 69–90; Utley: »Schism, Romanticism and Organization«.

5 Steiner: *Walter Benjamin*, S. 23.

6 Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 15. 9. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 175. Im zweieinhalbseitigen Aufsatz *Erfahrung* (1913) wird das Wort »Geist« 16 Mal erwähnt (vgl. Benjamin: »Erfahrung«, S. 54 ff.).

7 Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 54.

biologisch und sozial distinkte Lebensphase war die Jugend zuallererst ein Bild in der imaginären Welt des Bürgertums, deren Phantasmagorien nicht nur die maßgeblichen Diskurse prägten, sondern auch das Leben durchwirkten und überformten.

Die sich am »magischen Datum der Jahrhundertwende«⁸ entzündende Aufbruchstimmung erfasste im spätkaiserlichen Deutschland vor allem die Gebildeten.⁹ Ihre geistige Rebellion gegen die moderne Lebenswelt bildet den kulturgeschichtlichen Hintergrund von Benjamins Jugendphilosophie. Von der abrupten Modernisierung Deutschlands wegen der Anpassung der Hochschulen und Gymnasien an die technisch-industriellen Bedürfnisse einer imperialen Großmacht direkt betroffen, erhob ein Großteil der Bildungselite seine Stimme gegen die Ökonomisierung aller Lebensbereiche.¹⁰ Ihr Protest speiste sich vor allem aus idealistischem Gedankengut. Im Glauben an die gesellschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten des Geistes wurde den als dehumanisierend empfundenen Lebensformen im hochindustrialisierten Kapitalismus die Kultur als Hort absoluter Werte entgegengesetzt. Ihren sozialen Prestigeverlust deuteten die Gebildeten in die Bedrohung der Kultur durch den »Materialismus« des bürgerlichen Lebens einerseits, der zu einer politischen Macht werdenden Arbeiterschaft andererseits um.¹¹

Die »Gebildeten-Revolte«¹² im deutschen Kaiserreich war inhaltlich durch eine merkwürdige Ambivalenz gekennzeichnet und wurde deshalb zu Recht mit widersprüchlichen Bezeichnungen wie »fortschrittliche Reaktion«¹³ belegt. Denn der spirituelle Widerstand gegen die sterile »Prosa der Verhältnisse«¹⁴ griff einerseits auf einen Kanon traditioneller Werte zurück, wurde jedoch andererseits von einem radikalen Willen zur Zukunft getragen. Von einer »Herrschaft des Geistes« träumten schon die deutschen Idealisten. Ihr Erbe wurde um die Jahrhundertwende gegen den Pragmatismus und Rationalismus des wilhelminischen Bürgertums in Stellung gebracht. Die bestehenden Formen der Daseinsinterpretation

⁸ Ebd., S. 55.

⁹ Zur soziologischen Bestimmung dieser Schicht vgl. die differenzierte Analyse von Klaus Vondung: »Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit«.

¹⁰ Zur Veränderung der sozioökonomischen Situation der Gebildeten und ihrer Reaktion vgl. ebd., S. 20f., 30f.; Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 120–123; Ringer: *Die Gelehrten*.

¹¹ Zur Deutung der Krise der Kultur als einer Krise der Führungsfunktion der Gebildeten vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 136. Vondung betont zudem, dass der spirituelle Widerstand einen soziopolitischen Führungsanspruch implizierte (vgl. Vondung: »Deutsche Apokalypse 1914«, S. 168f.).

¹² Der Begriff wurde von Ulrich Linse eingeführt, dessen historische Studien ein detailliertes Bild der verschiedenen Widerstandsbewegungen im wilhelminischen Kaiserreich zeichnen (vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 119).

¹³ Vgl. Hamann/Hermand: *Stilkunst um 1900*, S. 11.

¹⁴ Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik III*, S. 393.

und -bewältigung waren durch die mit dem rapiden gesellschaftlichen und ökonomischen Wandlungsprozess einhergehenden Krisen prinzipiell infrage gestellt. Deshalb artikuliert sich im Streben nach einer spirituellen Regeneration auch der Anspruch nach einer umfassenden Veränderung der Gesellschaft, einer ›Lebensreform‹. Weil die etablierten Institutionen vor den Problemen der modernen Lebenswelt versagten, erschien eine gesellschaftliche Erneuerung unumgänglich. Die Jugend fungierte um die Jahrhundertwende als deren Synonym. Zum quasi natürlichen Substrat gesellschaftlicher Veränderung erklärt, stand sie für die Möglichkeit des abstrakten Bruches mit der normativen Kraft des Faktischen und wurde als Verkörperung eines neuen Menschseins idealisiert. In dieser Hinwendung zur Jugend als einem innovativen Potenzial manifestierte sich nicht nur eine Abkehr vom Historismus der Gründerzeit, sondern auch von der Vorstellung, Geschichte als eine auf Tradierung beruhende Weiterentwicklung zu verstehen. Aufgrund dieser bemerkenswerten Verbindung von Geist und Jugend, d.h. von Tradition und Innovation, Vergangenheit und Zukunft, alt und neu erweist sich der kulturkritische Diskurs der Jahrhundertwende als ein Versuch, eine prinzipielle Herausforderung der Moderne zu bewältigen. Die verstörende Erfahrung der raschen Auflösung der bestehenden Lebensformen und der sich wiederholenden Brüche mit der Überlieferung sollte mit der formenden Kraft der Geschichte versöhnt werden.

Die spirituellen Reformbewegungen im spätkaiserlichen Deutschland griffen damit auf ein Konzept zurück, das für die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft eine wesentliche Bedeutung hatte. In der Französischen Revolution wurde gegen das Erbschaftsprinzip des Ancien Régime das Recht der Nachkommen auf eine autonome Gestaltung ihrer Lebensverhältnisse proklamiert.¹⁵ In diesem historischen Kontext entwickelte sich jener emphatische Begriff von Jugend, welcher um die Jahrhundertwende wiederkehrte. Vor allem in der Kunst, der Literatur und der Philosophie wurde versucht, seine geschichtsphilosophischen, utopischen und politischen Potenziale zu reaktivieren.¹⁶

15 Vgl. Weigel: *Genea-Logik*, S. 63f., 111ff. Mein Begriff der Autonomie stützt sich auf Christoph Menkes eingehende Analyse dieser Grundkategorie moderner Sittlichkeit (vgl. Menke: »Autonomie und Befreiung«).

16 In der Literatur ist vor allem an George und den Expressionismus, in der Kunst an den Jugendstil zu denken. 1896 erschien das erste Heft der von Georg Hirth und Fritz von Ostini gegründeten Kunst- und Literaturzeitschrift *Jugend. Münchner illustrierte Wochenschrift für Kunst und Leben*. Eine philosophische Idealisierung der Jugend findet sich beispielsweise im Werk von Georg Simmel. Er attestiert ihr, dem metaphysisch überhöhten Leben und einem Denken, das sein Wesen und seinen Wert zu erfassen vermag, näher zu stehen als das Alter mit seiner Fixierung auf schon bestehende Inhalte (vgl. Simmel: »Die Philosophie und die Jugend«, S. 137–139).

Seit Friedrich Nietzsche die Jugend zum Adressaten seines »antihistorischen Imperativ[s]«¹⁷ wählte, feierte sie eine Renaissance als Gegenkraft zu Macht und Tradition. Ihre Funktion in der Attacke gegen eine von den Werten der Vergangenheit bestimmten Gegenwart drückt sich in der Doppelbedeutung des Begriffs Aufbruch besonders deutlich aus. Dieser bezeichnet sowohl die Notwendigkeit, die erstarrte Ordnung aufzubrechen, als auch die Hoffnung auf den Beginn einer anderen Zukunft. Indem die Jugend als jene Kraft betrachtet wurde, welche die Zerstörung der alten und die Schöpfung einer neuen Welt bewerkstelligen könne, fungierte sie als Gegenprinzip zum Historismus. Da dieser die Gefahr barg, den Menschen als von der Geschichte determiniert, diese jedoch nicht mehr gestaltend, zu begreifen, sollte die Zukunft als ein offener Horizont wiedererlangt werden. Für diese Mission erschien die Jugend aufgrund ihrer eigenen Unbestimmtheit prädestiniert. Selbst noch ohne Geschichte konnte sie nicht nur für deren Ablösung als Gestaltungsprinzip stehen, sondern versprach aufgrund ihrer Stellung außerhalb des tradierten normativen Kontextes auch die Möglichkeit neuer Werte. Die Jugend wurde zum Hoffnungsträger stilisiert.¹⁸

Die Jugend fungierte jedoch nicht nur als Movers der Erneuerung, sondern ihre Lebensform wurde auch als Ziel des erstrebten Strukturwandels gesetzt. Sie repräsentierte jene andere, bessere Zukunft, zu der sie führen sollte. Die »Freisetzung der Adoleszenz von der Arbeitssphäre«¹⁹ stellte die soziologische Bedingung dieser utopischen Aufladung dar. Da die bürgerliche Jugend noch vor und damit außerhalb des kommerziellen Alltags stand, eignete sie sich vorzüglich zur Projektionsfläche antibürgerlicher Gesellschaftsentwürfe. In einer vom ökonomischen Verwertungszwang

17 Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 14.

18 Vor diesem Hintergrund muss die zutreffende Kritik, dass die vom Ideal der Jugend getragenen Konzepte unbestimmt und inhaltsleer seien, relativiert werden. Simmel bestimmt in seinem Essay *Das Abenteuer* das »Übergewicht des Lebensprozesses über die Lebensinhalte« als wesentliches Merkmal jugendlichen Lebens und unterscheidet die daraus resultierende »Kraft und Leidenschaft« von der Erstarrung des Lebens im Inhalt. Die Jugend wird auf diese Weise mit dem Abenteuer verbunden und dem Alter entgegengesetzt, aus dessen Leben alle Unmittelbarkeit und Individualität entschwunden sei (vgl. Simmel: »Das Abenteuer«, S. 179ff.). Die Kritik an der Unbestimmtheit und dem Mangel an Inhalten findet sich in vielen wichtigen Beiträgen der nach 1968 florierenden und mittlerweile umfangreichen Forschung zum »Mythos Jugend« (vgl. Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 15; Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 530, 538f.; Mattenkloft: »Körperkult, Ökosophie und Religion«, S. XXVIf.; Lieber: »Kulturkritik der Jahrhundertwende«, S. 14f.; Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 127).

19 Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 24. Auf diese gesellschaftliche Ausnahmestellung der Jugend bezieht sich schon Georg Wilhelm Friedrich Hegel, wenn er ihre Nähe zum »Reich des Geistes« damit begründet, dass sie »noch nicht in dem Systeme der beschränkten Zwecke der Noth befangen [ist]« (Hegel: »Rede zum Antritt des Philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, S. 17).

noch weitgehend freien Gegenwelt lebend, erschien sie als quasi natürliche Opposition zur gesellschaftlichen Wirklichkeit der kapitalistischen Moderne mit ihren prosaischen Imperativen und der Logik zweckrationalen Handelns. Aufgrund dieser privilegierten Stellung in der bürgerlichen Gesellschaft konnte die Jugend zur Chiffre eines nicht-entfremdeten Lebens stilisiert und mit der Aura des Authentischen, Wahren und Poetischen begabt werden. Indem ihre industrieferne und arbeitsfremde Welt als Modell einer neuen Kultur figurierte, zeigt sich der geistige Widerstand gegen das bürgerliche Leben von ästhetischen Vorbehalten gegen die moderne Massengesellschaft getragen. Mit der Jugend wählte der um geistige Erneuerung ringende Teil der Gesellschaft ein Leitbild, das seit der Renaissance dem neuzeitlichen Kanon ästhetischer Formideale angehörte, und dem die Poesie der Romantik ein modernes Antlitz gegeben hatte.²⁰ Die soziale Sprengkraft des Jugendkultes, der vor allem in Kunst, Literatur und Philosophie betrieben wurde, darf nicht unterschätzt werden. Er stand in einem wirklichen Gegensatz zum Konservatismus des wilhelminischen Bürgertums. Denn dieses reagierte auf die Destabilisierung seiner Lebensverhältnisse mit einem umso konsequenteren Festhalten an traditionell patriarchalen Idealen und der formalen Aufrechterhaltung der nicht mehr unwidersprochen geltenden Hierarchien.²¹

Obleich die Jugend in der Politik des spätkaiserlichen Deutschlands keine so überragende Rolle wie im kulturellen oder sozialen Bereich spielte, stellte sie doch ein wichtiges und wirkungsvolles Symbol dar. Angesichts der zunehmenden Polarisierung der Gesamtgesellschaft wurde sie mehr und mehr in die Funktion einer dritten Kraft jenseits der Antinomie von Nationalismus und Sozialismus eingerückt.²² Politische Bedeutung gewann die Jugend also gerade dadurch, dass sie für die Möglichkeit stand, die gesellschaftlichen Probleme unabhängig von den sozialen Konflikten und damit jenseits der bestehenden Parteien und ihrer Programme, d.h. apolitisch zu lösen. Jugend fungierte als ein gegen die Politik gerichtetes Symbol, das sich für die »Gebildeten-Revolte« als Identifikationscode eignete, nicht nur weil sich ihre Protagonisten selbst zwischen den Stühlen wähten, sondern weil ihnen auch eine politische Lösung der Kulturkrise unmöglich erschien. Diese Symbolisierung des Anderen der Politik, deren Strukturen zu Kompromissen führten, die für alle Beteiligten unbefriedi-

20 Neben der Romantik im engeren Sinne (Novalis, Joseph von Eichendorff) ist hier vor allem auch an Friedrich Hölderlin zu denken.

21 Vgl. Szemkus: »Gesellschaftliche Bedingungen zur Entstehung der deutschen Jugendbewegung«, S. 40ff.; Stefan Zweigs Epochengemälde *Die Welt von Gestern* (1942) vermittelt einen guten Eindruck davon, wie jugendfeindlich das Bürgertum um die Jahrhundertwende war (vgl. Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 49ff.).

22 Vgl. Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 14f., 36f.

gend waren, machte jedoch auch ihre Attraktivität für die Parteien aus. Als jugendlich bezeichnete sowohl Wilhelm II. sein persönliches Regime als auch die politischen Oppositionsbewegungen ihre Gegenentwürfe.²³ An dieser von verschiedenster Seite vollzogenen Aneignung des Begriffs Jugend als Symbol einer metapolitischen Erneuerung zeigt sich damit auch das Problematische seiner Unbestimmtheit.

2. Jugendliches Leben im spätkaiserlichen Deutschland. Zwischen Unterdrückung und Befreiung

Aufgrund der Idealisierung der Jugend und ihrer vielfältigen Funktionen im kulturkritischen Diskurs der Jahrhundertwende liegt die Frage nach ihrer realen gesellschaftlichen Situation nahe. Wie Thomas Koebner, Rolf-Peter Janz und Frank Trommler darlegen, wurde die Jugend erst in der bürgerlichen Lebenswelt zu einem eigenständigen lebensgeschichtlichen Entwicklungsstadium:

Daß die Jugend sich selbst zu entdecken beginnt und Erwachsene die Jugend zu ihrer Sache machen, ist in Prozessen der Industrialisierung und des technischen Fortschritts begründet. Sie bringen es mit sich, daß die Zeitspanne, die der Erziehung und Ausbildung vorbehalten war, verlängert werden mußte, daß die Berufe der Väter nicht länger von den Söhnen übernommen werden konnten und daß Jugendliche, um Arbeit zu finden vorzeitiger als früher die Familien verließen.²⁴

Die Lösung aus dem erweiterten Familien- und Verwandtschaftsverband, der in vorindustriellen Gesellschaftsformen das soziale Verhalten bestimmte²⁵, hatte jedoch nicht zur Folge, dass die Jugendlichen ihr Leben selbst gestalten konnten. An die Stelle der Verpflichtungen durch die Familienzugehörigkeit und die soziale Herkunft trat in der bürgerlichen Gesellschaft eine teilweise staatlich organisierte »Jugendpflege«²⁶ in der Kernfamilie, der Schule und der Freizeit. Die Unterscheidung von Erwachsenen und Kindern hatte für die Jugendlichen die unangenehme Konsequenz, dass sie »zum Objekt der Betreuung, Beeinflussung und Kontrolle wurden, um sie zu brauchbaren, d.h. gefügigen Gliedern der Gesellschaft zu machen«²⁷, so die einhellige Meinung in der historischen und pädagogischen Forschung.

²³ Vgl. ebd., S. 14 f.; Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 125.

²⁴ Koebner/Janz/Trommler: »Einleitung«, in: dies. (Hg.): »Mit uns zieht die neue Zeit«, S. 9.

²⁵ Vgl. Szemkus: »Gesellschaftliche Bedingungen zur Entstehung der deutschen Jugendbewegung«, S. 39 ff.

²⁶ Nipperdey: »Jugend und Politik um 1900«, S. 110–113.

²⁷ Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 526 f.; vgl. auch Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 125.

Da sich in Deutschland der Wandel zu einer Industriegesellschaft erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts vollzog, war die gesellschaftliche Ordnung immer noch von den autoritären Strukturen des preußischen Ständestaats geprägt. Ein Großteil des Bürgertums übernahm sowohl die tradierten Wertvorstellungen als auch die ständischen Verhaltensnormen und lehnte die moderne Lebenswelt ab. Sogar die sich um die Jahrhundertwende entwickelnden Reformbewegungen hatten ein ambivalentes Verhältnis zu jener.²⁸

Der sich selbst entdeckenden Jugend musste die Lenkung ihrer Handlungsmöglichkeiten durch die etablierten Mächte als Unterdrückung ihrer Kräfte und Deformation ihrer Fähigkeiten erscheinen. Jedes noch so zaghafte *Frühlings Erwachen*²⁹ wurde in der Treitmühle der autoritären Erziehung erstickt. Die Prügelstrafe stand in Familie und Schule an der Tagesordnung.³⁰ Sie diente hehren pädagogischen Zielen. Die Erziehung sollte auf den Ernst des Lebens vorbereiten und einen Vorgeschmack auf seine Härte bieten. Das Moratorium der Gymnasialbildung setzte vor allem die bürgerliche Jugend dieser von vielen als sinnlos empfundenen Trockenübung aus, die sich mit leichter Abwandlung an der Universität fortsetzte. Auch der »Kampf der Parteien um die Jugend«³¹ orientierte sich keineswegs an ihren erwachenden Bedürfnissen, sondern diente ihrer Mobilisierung für macht- und sozialpolitische Interessen. Kurz gesagt, die soziale Wirklichkeit der Jugend stand im Gegensatz zu ihrer ideellen Wertschätzung.

²⁸ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/1.

²⁹ Frank Wedekinds 1891 erschienenen und erst 1906 uraufgeführtes Theaterstück *Frühlings Erwachen* kann als Vorläufer des dramatischen Genres der Jugendrevolte im Expressionismus gelten. Dramen wie *Recht auf Jugend* (1913) und *Vatermord* (1915/1922) von Arnolt Bronnen oder *Der Sohn* (1914) von Walter Hasenclever inszenierten die Revolte der Söhne gegen die Väter. Dass diese eine literarische Verarbeitung realer Probleme darstellten, dokumentieren Zeitungsartikel wie Gustav Landauers *Selbstmord der Jugend* (1911) (vgl. Landauer: »Selbstmord der Jugend«). Eine umfangreiche Bibliographie zum Thema des Generationenkonflikts in der deutschen Literatur ab der Jahrhundertwende bis zum Ende der Weimarer Republik findet sich in: Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 539.

³⁰ Sowohl Benjamin in seiner *Berliner Chronik* (1932) als auch Zweig in seiner *Welt von Gestern* (1942) thematisieren aus autobiographischer Perspektive die gewalttätigen Methoden der autoritären Erziehung in ihrer Schulzeit. Um die Jahrhundertwende war in Hermann Hesses Erzählung *Unterm Rad* (1906) und Robert Musils Roman *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) die fatale Wirkung der institutionellen Unterdrückung auf sensible Jünglinge zum literarischen Thema geworden. Diese vier literarischen Beispiele dokumentieren, dass die Situation der Jugendlichen im wilhelminischen Kaiserreich und in der Donaumonarchie sehr ähnlich war. Es ist kein Zufall, dass Berlin und Wien die beiden Zentren der Jugendbewegung waren (vgl. Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 504f.; Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 45–59).

³¹ Nipperdey: »Jugend und Politik um 1900«, S. 112.

Die sich in den familiären, schulischen und universitären Strukturen Geltung verschaffende Autorität war jedoch selbst im Verfall begriffen. Die gesellschaftlichen Auswirkungen der Industriellen Revolution stürzten die bürgerlich-patriarchale Welt mehr und mehr in eine Krise.³² Ihre Lebensformen waren den Erfordernissen einer hochindustriellen, urbanisierten und technisierten Gesellschaft nicht mehr gewachsen. Die tradierten Werte versagten vor den Problemen des täglichen Lebens und erschienen deshalb als leere Formen. Diese Diskrepanz äußerte sich in der Institution der Familie besonders deutlich. Der epochentypische Vater-Sohn-Konflikt war ein Ausdruck der prinzipiellen Spannung zwischen den traditionellen Verhaltensnormen und der modernen Lebenswelt.³³ Denn – wie Karol Szemkus betont – »die väterliche Autorität [wurde] besonders in den Fällen fragwürdig, wo der Vater einen auf Gefühlsaskese und Distanz abgestellten Autoritätsrespekt beanspruchte«³⁴. In der modernen Industriegesellschaft besteht die Aufgabe der Kernfamilie jedoch darin, »die emotionale Stabilisierung ihrer Mitglieder«³⁵ zu leisten. Jene wurde von Vätern, welche das traditionelle Rollenbild reproduzierten, schlichtweg nicht erfüllt. Es war nicht zuletzt diese Schwäche der überkommenen Lebensformen, welche den jugendlichen Protest gegen sie zugleich bewirkte und ermöglichte.

Um die Jahrhundertwende begann die vielfältige Suche der Jugend nach eigenen Lebens- und Ausdrucksformen. Eingebunden in die gesellschaftlichen Reformbewegungen versuchte sie ihrer Unzufriedenheit Ausdruck zu verleihen und sich gegen die moralische Gängelung durch formalisierte Werte zu behaupten. Unter den pathetischen Parolen der Echtheit, Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit forderte sie, die Form jugendlichen Lebens selbst bestimmen zu können. Am *Freideutschen Jugendtag* im Oktober 1913 – dem Höhepunkt der Jugendbewegung vor dem Ersten Weltkrieg – wurde diese Forderung nach Selbsterziehung in autonomen Gemeinschaften auf die bekannte Meißner-Formel gebracht: »Die freideutsche Jugend will aus eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung, mit innerer Wahrhaftigkeit ihr Leben gestalten. Für diese innere Freiheit tritt sie unter allen Umständen geschlossen ein.«³⁶

32 Zur Krise der bürgerlich-patriarchalen Welt als Voraussetzung der Jugendbewegung vgl. ebd., S. 89f.; Dahlke: *Jünglinge der Moderne*.

33 Vgl. Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 519; Koebner: »Der riesige Mann, mein Vater, die letzte Instanz«; Szemkus: »Gesellschaftliche Bedingungen zur Entstehung der deutschen Jugendbewegung«, S. 44f.

34 Ebd., S. 45.

35 Ebd.

36 »Hohe Meißner-Formel« zit. nach: Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 37. An dieser »Parallellaktion« zum offiziellen Jubiläumsfest der Völkerschlacht bei Leipzig und der 25-jährigen Regentschaft Wilhelms II. nahmen die wichtigsten Bünde der bürgerlichen Jugendbewegung teil. Unter dem Namen *Freideutsche Jugend* verbündeten sich diese zu

Das oft in der exaltierten Sprache des Expressionismus vorgetragene Streben nach Autonomie schockierte den konservativen Teil des Bürgertums. Ihm war das jugendliche Leben nur die Vorschule des Erwachsenen-daseins, eine Hinführung zur Welt der Arbeit und der Pflicht. Die Sehnsucht nach wahrhaftigen Idealen und die emotionale Selbstentblößung im individuellen Ausdruck erschienen in der nüchternen Welt der Bilanzen als Kinderkrankheiten überspannter Seelen. Diese wurden zum Wirkungsfeld der Jugendbewegung³⁷, in welcher der ›jugendliche Enthusiasmus‹, ihre ›reine Kraft‹ und ihr ›feuriger Ernst‹ ein Betätigungsfeld fanden.

Von diesem emanzipatorischen Appell zur Selbstverwirklichung wurde eine ganze Generation erfasst. Vor allem der 1896 in Berlin-Steglitz gegründete *Wandervogel* ermöglichte einer großen Anzahl bürgerlicher Schüler ein eigenes Jugendleben.³⁸ Im gemeinsamen Wandern wurde nicht nur der Ausbruch aus dem bürgerlich-zivilisatorischen Alltag erprobt, sondern es sollte ein höherer Sinn des Lebens wiedergefunden werden.³⁹ Im mystischen Natur- und Gemeinschaftserlebnis sollten außerhalb von Familie und Schule Bedürfnisse befriedigt werden, die in der profanen Welt des Bürgertums keinen Ort hatten. Söhne und Schüler verwandelten sich in Bachanten und Scholare. Man richtete sich Nester und Horte ein, wo mit Singen und Tanzen die Selbstbesinnung der Jugend gefeiert wurde. Die *Wandervögel* machten aus der quasi-religiösen Intention ihrer nostalgischen Identitätssuche keinen Hehl. Hans Breuer erklärt 1910 pathetisch: »Die Großstadt verschandelt die Jugend, verbildet ihre Triebe, entfremdet sie immer mehr einer natürlichen, harmonischen Lebensweise.

einer Arbeitsgemeinschaft, deren drei Punkte umfassendes Programm am Hohen Meißner festgelegt wurde. Schon im März 1914 wurde die *Jugendkulturbewegung* wieder ausgeschlossen. Zur Geschichte der Jugendbewegung vgl. Pross: *Jugend – Eros – Politik*; Müller: *Die Jugendbewegung als Hauptrichtung neukonservativer Reform*; Rosenbusch: *Die deutsche Jugendbewegung in ihren pädagogischen Formen und Wirken*; Laqueur: *Die deutsche Jugendbewegung*.

37 Zur Seele als Wirkungsfeld der Jugendbewegung vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 124.

38 Parallel zum *Wandervogel* erneuerte sich um die Jahrhundertwende das *Freistudententum*. Die Jugendbewegung hatte starken Einfluss auf die Wiederbelebung der studentischen Reformbewegung. Einige freistudentische Organisationen entstanden direkt aus der Jugendbewegung. Zum Verhältnis von Jugendbewegung und *Freistudentenschaft* vgl. die informative Studie von Sigrid Bias-Engels: *Zwischen Wandervogel und Wissenschaft*.

39 Meine Darstellung des geistesgeschichtlichen Profils des *Wandervogels* und die Interpretation der seinem Wirken impliziten Ideen stützt sich auf Gert Sautermeisters überzeugenden Aufsatz »Vom Werther zum Wanderer zwischen beiden Welten« (vgl. Sautermeister: »Vom Werther zum Wanderer zwischen beiden Welten«). Auch Erich Geisslers detaillierte Studie über Wynekens Weltanschauung ist in dieser Hinsicht aufschlussreich (vgl. Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 16–24). Zur geschichtlichen Gestalt des *Wandervogels* vgl. Aufmuth: *Die deutsche Wandervogelbewegung unter soziologischem Aspekt*; Neuloh/Zilius: *Die »Wandervögel«*.

Aus den großen Häusermeeren steigt das neue Ideal: Erlöse dich selbst, ergreife den Wanderstab.«⁴⁰

Die leidenden Jünglinge entflohen den grauen Mauern der Städte, um an der frischen Luft von ihrem Weltschmerz und ihrer Einsamkeit erlöst zu werden. Sie nahmen die romantische Wanderpoesie für bare Münze und überhöhten ihre Streifzüge in Wälder und Wiesen zu pantheistischen Wallfahrten.⁴¹ In der Verschmelzung mit der Natur sollte das Gefühl der Unsicherheit und Obdachlosigkeit in einer ihnen fremd gegenüberstehenden Welt überwunden werden. Das Wandern erschien als Weg zur Erfüllung des Traums einer naturalistischen *Unio mystica*, die nur der Jugend möglich sei. Frank Fischer schreibt in seinem Aufsatz *Wandern ein Traum* (1909):

Das nämlich sollst du jetzt in dir verschmelzen: das traumhafte Weiterschweifen und das zaubervolle Durchfühlen und Beseelen jedes Augenblicks und jedes Bildes. [...] Denn im Wandern und Schweifen sollst du den Raum tragen und fühlen, der dich umschließt, und sollst ihm atmend danken.⁴²

Die *Wandervögel* verwirklichten damit jenes poetische Bild der Jugend als Lebensform, welches die Romantik von ihr gezeichnet hatte.⁴³ Jung

⁴⁰ Hans Breuer zit. nach: Ziemer/Wolf: *Wandervogel-Bildatlas*, S. 73.

⁴¹ Sautermeister zeigt in seiner Interpretation der Dichtung Eichendorffs, dass dieser auf der Differenz zwischen Leben und Poesie beharrt. Es bezeichne seinen »ästhetischen Rang«, »die bürgerliche Gesellschaft im Spiegel der Poesie zu entzaubern, ohne die Poesie selbst zu heroisieren und zu verabsolutieren« (Sautermeister: »Vom *Werther* zum *Wanderer zwischen beiden Welten*«, S. 471). Die von vielen *Wandervögeln* selbst gepflegte Legende, ihre Bewegung sei »aus Eichendorffs Dichtung geworden« (Ebd., S. 457), beruht deshalb auf einem fundamentalen Missverständnis, das in der historischen und pädagogischen Forschung – ein Beispiel bietet Geisslers Darstellung – oft wiederholt wurde (vgl. ebd., S. 454ff., 469–472; Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 18f.).

⁴² Fischer: »Wandern ein Traum«, S. 83.

⁴³ Die Frage des Einflusses von Philosophie (vor allem Nietzsche, Arthur Schopenhauer und ihre kulturkritischen Nachfolger) und Literatur (Hölderlin, Christian Dietrich Grabbe, Georg Büchner, Eichendorff, George und der frühe Expressionismus) auf die Jugendbewegung ist in den letzten Jahrzehnten kontrovers diskutiert worden. Zumeist werden Denken und Leben bzw. Theorie und Praxis in ein kausales Verhältnis zueinander gebracht. Beispielsweise beharrt Hans Bohnenkamp in seinem durch persönliche Erfahrung geprägten Aufsatz auf der Eigenständigkeit der Jugendbewegung gegenüber der Kulturkritik und unterstreicht, dass »der eigene Aufbruch nicht eine aus der Kritik gezogene Folge [war], sondern umgekehrt: die Kritik entstand als Folge des Aufbruchs« (Bohnenkamp: »Jugendbewegung als Kulturkritik«, S. 23). Meiner Ansicht nach sind die ein kausales Verhältnis unterstellenden Positionen zu einseitig. An der Eigenständigkeit der Erfahrung dieser Jugend-Generation sollte nicht gezweifelt werden. Aber erst die zur Verfügung stehende Philosophie und Literatur gab ihr Mittel an die Hand, ihre Erfahrung auszulegen. Die Deutungen prägten wiederum ihre Erfahrung. Es ist kein Zufall, dass die Jugendbewegung fast ausschließlich aus Gymnasiasten bestand, d.h. aus Jugendlichen, die einen lebensweltlichen Zugang zu philosophischen und literarischen Deutungsmöglichkeiten hatten. Denken und Leben bzw. Theorie und Praxis standen in keinem kausalen, sondern in einem komplexen Verhältnis wechselseitiger Beeinflussung (vgl. ebd., S. 23f., 26; Sautermeister: »Vom *Werther* zum *Wanderer zwischen beiden Welten*«, S. 438ff.; Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 526ff.).

zu sein, bedeutete ihnen ein abenteuerliches Leben im Augenblick, das interesselose Schauen der Dinge und das frohe Erlebnis einer an sich heilen Welt, für deren Perzeption der dem Rhythmus des modernen Lebens unterworfenen Bürger das Sensorium verloren hatte. Obgleich in dieser Haltung kulturkritische Motive anklingen, war man weit davon entfernt, das müßige In-die-Ferne-Schweifen als gesamtgesellschaftliches Modell zu betrachten. Erfahrungen wie die ekstatische Selbstentgrenzung in Natur und Gemeinschaft galten als Privileg der Jugend. Wo deren Freiraum mit den bestehenden Wert- und Normvorstellungen kollidierte, vornehmlich in Familie, Schule und Universität, wurden diese kritisiert, die bürgerliche Gesellschaft jedoch nicht prinzipiell infrage gestellt.⁴⁴ Der *Wandervogel* und damit die Mehrheit der Jugendbewegung betrachtete sich als ihre »nötige Ergänzung«⁴⁵ in »dürftiger Zeit«. Deshalb wurde diese jugendliche Sezession von einigen Erwachsenen geduldet und stand unter dem ausdrücklichen Schutz progressiver Eltern und Lehrer. Auch das Verhältnis zur Politik ist durch diese kritische Distanz geprägt. Die Jugendbewegung verstand sich als a-politisch und dehnte deshalb ihre Forderung nach Autonomie nicht auf die Politik aus. Man sah sich jenseits von dieser und glaubte durch die in der eigenen Lebensweise gewonnenen Verfahren auf deren Praxis verzichten zu können. Im jugendlichen Leben konnten die sozialen Konflikte nicht zuletzt deshalb als aufgehoben erscheinen, weil sich die Jugendbewegung bewusst von der Gesellschaft absetzte. Nur eine Minderheit forderte ihren Raum nicht außerhalb, sondern in der Gesellschaft und formulierte, als ihr dieser verweigert wurde, eine radikale Gesellschaftskritik. In ihrer Radikalität stand die *Jugendkulturbewegung*, dieser schmale Arm im mächtigen Strom der Jugendbewegung, der rebellischen Jugendästhetik des Expressionismus um nichts nach.

3. Die *Jugendkulturbewegung*. Eine »metaphysische Revolte«?

Als 16-jähriger Gymnasiast schloss sich Benjamin der *Jugendkulturbewegung* an und wurde zum »strenge[n] und fanatische[n] Schüler von G. Wyneken«⁴⁶, ihrem Begründer. Dieser war während Benjamins zweijährigem Aufenthalt im Landerziehungsheim Haubinda für kurze Zeit sein

⁴⁴ Vgl. Nipperdey: »Jugend und Politik um 1900«, S. 95 ff.; Bohnenkamp: »Jugendbewegung als Kulturkritik«, S. 35.

⁴⁵ Ebd. Zum Verhältnis der Mehrheit der Jugendbewegung zur Gesamtgesellschaft vgl. ebd., S. 23 f., 33 ff.

⁴⁶ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 64.

Lehrer gewesen.⁴⁷ Nachdem Benjamin 1908 an den gymnasialen Zweig der Kaiser-Friedrich-Schule in Berlin-Charlottenburg zurückgekehrt war, gründete er »einen Freundeskreis, der Wynekens Ideen aufnahm und verbreitete soweit es ging«⁴⁸. In einem Brief an Ludwig Strauss⁴⁹ vom Oktober 1912 bezeichnete Benjamin die Begegnung mit Gustav Wyneken als sein »entscheidendes geistiges Erlebnis«⁵⁰. Über die Bedeutung, die er dieser Begegnung für seinen Lebensweg noch als Erwachsener beimaß, gibt das vermutlich 1932 entstandene Denkbild *Noch einmal* Aufschluss: »Ich war im Traum im Landerziehungsheim Haubinda, wo ich aufgewachsen bin. [...] Alles war wie in Farbenfeuchte gebadet und dennoch herrschte ein schweres und nasses Schwarz vor, als sei das Bild der eben erst, im Traum, noch einmal schmerzhaft umgepflügte Acker, in den die Samen meines spätern Lebens damals gesät worden waren.«⁵¹

Auch während seiner ersten Studienjahre in Freiburg und Berlin von 1912 bis 1914 wirkte Benjamin im Sinne Wynekens, dessen pädagogische Ideale starken Einfluss auf die *Freie Studentenschaft* hatten. Im Frühjahr 1914 wurde er zum Vorsitzenden ihrer Berliner Ortsgruppe gewählt und versuchte erfolglos, diese inhomogene Verbindung nicht-korporierter Studentenvereinigungen auch reichsweit auf die Ziele der *Jugendkultur-bewegung* einzustimmen.⁵²

Bei Letzterer handelte es sich um den geistigen Flügel der Jugendbewegung, welcher sich als elitäre Avantgarde im von ihr selbst proklamierten »Klassenkampf der Jugend gegen das Alter«⁵³ verstand. Der gefühlsmäßigen Rebellion der *Wandervögel* und ihrer Sehnsucht nach einem harmonischen Naturerlebnis wurde ein sich revolutionär wähen-

47 Vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II.3, S. 826f.

48 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, GB, Bd. I, S. 70.

49 Mit Strauss ist im Folgenden immer Ludwig Strauss gemeint.

50 Ebd., S. 69.

51 Benjamin: »Noch einmal«, S. 435.

52 Zu Benjamins Engagement in der *Freien Studentenschaft* vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II.3, S. 835f., 865ff., 872–880; Witte: *Walter Benjamin*, S. 15–19; Wizisla: *Walter Benjamin, Friedrich Heine, Ernst Joel*. Erdmut Wizisla war so freundlich, mir ein Exemplar seiner Diplomarbeit zur Verfügung zu stellen, welches sich nun im Berliner *Walter Benjamin Archiv* der *Akademie der Künste* befindet. Zum Verhältnis der *Jugendkultur-bewegung* zur *Freien Studentenschaft* vgl. Bias-Engels: *Zwischen Wandervogel und Wissenschaft*, S. 137–142; Linse: »Hochschulrevolution«, S. 13–31.

53 Bernfeld: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, S. 19. Auch der spätere Arzt Martin Gumpert schreibt in seiner 1939 erstpublizierten Autobiographie, dass er sich während seines Engagements in der *Jugendkultur-bewegung* als »Klassenkämpfer der Jugend gegen das Alter [fühlte]« (Gumpert: *Hölle im Paradies*, S. 51). Zudem unterstreicht er ebenso wie Benjamin das Elitäre ihrer Gruppe (vgl. ebd., S. 45–58, 53; Benjamin: *Berliner Chronik*, in: GS VI, S. 478).

der »Kulturwille«⁵⁴ und die verantwortungsvolle Hingabe an den Geist entgegengesetzt. Deshalb spielten Philosophie, Poesie und Kunst eine wesentliche Rolle. Man berief sich auf Hegel, Nietzsche und Schopenhauer, las neben Eichendorff und Hölderlin vor allem Stefan George und die strengen Epen des Schweizer Dichters Carl Spitteler.

Von der Mehrheit der Jugendbewegung unterschied sich die *Jugendkulturbewegung* nicht nur durch ihre geistige Ausrichtung, sondern auch durch ihre soziale Zusammensetzung. Gehörten die meisten *Wandervögel* den neuen »entwurzelten« und zumeist in der Großstadt noch nicht heimisch gewordenen Mittelschichten«⁵⁵ an, so rekrutierte sich die radikale Minderheit vor allem aus Familien des wohlhabenden Besitzbürgertums. Zudem waren viele ihrer Mitglieder jüdischer Herkunft.⁵⁶ Zu den bekanntesten zählten in Berlin neben Benjamin, Martin Gumpert, Ernst Joel und Wieland Herzfelde auch die Brüder Hans und Bernhard Reichenbach, in Wien Siegfried Bernfeld, Norbert Elias, Otto Fenichel und die Geschwister Elfriede, Hanns und Gerhart Eisler, in Stuttgart Carlo Schmid. Alle Genannten gehören der in den Jahren um 1890 geborenen Generation an.

Das Programm der *Jugendkulturbewegung* beruhte auf Wynekens Konzept der Jugendkultur.⁵⁷ Dieses verknüpfte das jugendliche Streben nach Autonomie mit dem Kampf um die Werte der Zukunft. Dadurch gewann

⁵⁴ Wyneken: *Was ist »Jugendkultur«?*, S. 15f.

⁵⁵ Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 34.

⁵⁶ Auf die proportional hohe Beteiligung von Juden an der *Jugendkulturbewegung* weist auch Gert Mattenklott hin und verifiziert diese vor allem anhand der Herkunft der Autoren des *Anfangs*. Die einzig verfügbare statistische Zahl – Bernfeld schätzte, dass etwa ein Drittel der wahrscheinlich 3000 Anhänger Wynekens Juden waren – ist historisch nicht überprüfbar. Gesichert ist aufgrund von vertraulichen Berichten der Wiener Polizei nur, dass die *Jugendkulturbewegung* in Wien um die 500 Anhänger hatte. Benjamin stammte aus einer großbürgerlichen Familie. Sein Vater war ein wohlhabender jüdischer Kaufmann, der seine Kinder liberal erzog (vgl. Mattenklott: »Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft ...«, S. 341f.; Bernfeld: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, S. 20f.; Herrmann: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 237f.; Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 371; Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 18).

⁵⁷ Meine Darstellung von Wynekens Weltanschauung beschränkt sich in diesem Kapitel auf jene Momente, die für die *Jugendkulturbewegung* wesentlich waren. Auf diesen gründete sich meiner Ansicht nach seine Anziehungskraft auf junge Intellektuelle wie Benjamin, Bernfeld und Hans Reichenbach, die gänzlich unterschiedliche Denk- und Lebenswege einschlagen sollten. Der oft wiederholte Verweis auf Wynekens Charisma genügt nicht, um die Frage seines maßgeblichen Einflusses auf einen kleinen, aber nicht unwesentlichen Teil dieser Generation zu erklären. Geisslers Studie *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken* bietet eine umfassende Darstellung von Wynekens Weltanschauung und »Bildungsphilosophie«, welche von Ansgar Hillach in Bezug auf Benjamin weitergeführt wird. Ebenso wie Ulrich Panter betont auch Geissler den befremdlichen Umstand, dass sich Wynekens Weltanschauung trotz zweier Weltkriege nicht veränderte. Deshalb beziehe auch ich mich auf Texte, die zu unterschiedlichen Zeitpunkten entstanden sind (vgl. Hillach: »Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend«; Panter: *Gustav Wyneken. Leben und Werk*, S. 21; Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 97f.).

die Forderung nach einer Selbsterziehung der Jugend gesellschaftspolitische Bedeutung. Denn für Wyneken implizierte diese, dass die Jugend die künftige Gestalt der Gesellschaft selbst bestimmen könne. Da er die Erziehung als jenen Ort identifizierte, an dem über die Gestalt der Zukunft entschieden werde, proklamierte er den »Kampf um die höhere Schule«⁵⁸. Ihre Erneuerung in Form der *Freien Schulgemeinde* zur Verwirklichung der Jugendkultur war das Ziel der von ihm gegründeten Bewegung. Als Selbstentfaltung des neuen Lebens durch die Jugend sollte die in der *Freien Schulgemeinde* verwirklichte Jugendkultur dieser nicht nur einen autonomen Bereich erschließen, sondern auch eine »neue Gesamtorientierung der Gesellschaft«⁵⁹ ermöglichen. Denn Wyneken gestand der Jugend nicht weniger als das Recht zu, den Generationenvertrag aufzukündigen. Mit dem Anspruch, »durch die Erziehung [...] den Quell einer besseren Zeit zu erschließen«⁶⁰, ist der radikale Kern seiner Pädagogik benannt. Denn die alte Welt erschien Wyneken verrottet, eine neue sollte geschaffen werden. Die Jugend wurde zum Träger dieser umfassenden kulturellen Erneuerung nobilitiert. Bei Johann Gottlieb Fichte fand Wyneken den Imperativ seiner eigenen Pädagogik präformiert. Im Aufsatz *Fichte als Erzieher* (1915) schreibt er: »Zum ersten Mal bekommt die Erziehung eine weltgeschichtliche Aufgabe. Sie soll nicht den Geist der alten Generation fortpflanzen und fortsetzen, sondern mit ihm brechen und einen neuen schaffen.«⁶¹

Die Jugend aus dem ›Gefängnis‹ von Familie und Schule zu befreien, bedeutete für Wyneken, ihr die drückende Last des väterlichen Erbes von den Schultern zu nehmen. Sein pädagogisches Konzept stellte den Machtanspruch der älteren Generation infrage, durch die Tradierung ihrer Werte und Formen »Herr über die Zukunft bleiben zu wollen«⁶². Damit forderte Wyneken nicht mehr als eine radikale Umsetzung des bürgerlichen Erbschaftsprinzips.⁶³ Dennoch wurde das von ihm und seinen Schülern propagierte Konzept der Selbsterziehung als Anarchismus diffamiert.⁶⁴ Als

58 Ulrich Herrmann verortet das revolutionäre Potenzial von Wynekens Kampf für ein selbstbestimmtes Leben der Jugend in ebendieser Aufkündigung des Generationenvertrags (vgl. Herrmann: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 230ff.).

59 Wyneken: *Was ist »Jugendkultur«?*, S. 22.

60 Ebd., S. 225.

61 Wyneken: »Fichte als Erzieher«, S. 239.

62 Wyneken: *Der Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde*, S. 11.

63 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/1; Weigel: *Genea-Logik*, S. 63f.

64 Zum Vorwurf des Anarchismus vgl. Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 360ff. Dass dieses ›anarchistische‹ Konzept der Selbsterziehung den Bedürfnissen jüdischer Jugendlicher aufgrund ihrer gesellschaftlichen Stellung besonders entgegenkam, analysiert Mattenklott überzeugend. Sein Aufsatz enthält auch eine Auseinandersetzung mit der antisemitisch geprägten Polemik gegen die *Jugendkulturbewegung* (vgl. Mattenklott: »Nicht durch Kampfsmacht und nicht durch Körperkraft ...«, S. 343ff.).

anarchistisch erschien den staatlichen Behörden nicht nur die praktische Selbstbehauptung der Jugend gegen die Autorität von Eltern und Lehrern, sondern vor allem die Orientierung der Erziehung an einer noch unbestimmten Zukunft. Wyneken wollte sie gänzlich von Vergangenheit und Gegenwart lösen und stattdessen zum Wirkungsfeld eines »Wille[ns] zur Geschichte der Zukunft«⁶⁵ machen. Damit würde Erziehung nicht mehr der Erhaltung der bestehenden Kultur dienen, sondern in das Labor ihrer permanenten Revolution verwandelt werden, deren unversiegbare Quelle die Jugend sein sollte. Deshalb proklamierte die *Jugendkulturbewegung* die »Eroberung der Schule«⁶⁶. Wyneken betrachtete die Studenten als wichtigste Verbündete in diesem Kampf. Seine Anhänger in der *Freien Studentenschaft* dehnten die Forderung nach einer prinzipiellen Reform der Erziehung auf die Hochschule aus.⁶⁷ Aufgrund dieses radikalen Ansatzes folgte ihnen nur eine Minderheit der *Freien Studenten*.

Die revolutionäre Funktion der Jugendkultur beruht auf Wynekens ambivalenter Vorstellung von Jugend, die für ihn nicht nur eine temporäre Phase in der Entwicklung des Menschen, sondern auch eine »geistige Haltung«⁶⁸ im Leben repräsentiert. Die Adoleszenz figuriert zunächst als Träger eines Idealismus, der mit dem Übergang in das Erwachsenenada-sein verlorengehen soll, wird dann jedoch auch mit diesem identifiziert. Wyneken errichtet seine Pädagogik auf der Überzeugung, die Jugend sei »die Braut des Geistes«⁶⁹:

Die Jugend strebt zum Unbedingten. Sie will, da sie die vielen Einwendungen und Umwege der sogenannten Wirklichkeit noch nicht kennt, ohne Umschweife auf den letzten Wert hinaus. Sie ist die Zeit der Leidenschaft und Liebe, der Glaubens- und Begeisterungsfähigkeit, und das sind Güter, deren unermeßlichen Wert die erwachsene Generation erst wieder begreifen wird, wenn einmal eine neue Religion über sie kommt.⁷⁰

65 Wyneken: »Die Idee des Geschichtsunterrichts«, S. 45.

66 Wyneken: *Was ist »Jugendkultur«?*, S. 28.

67 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV.

68 Wyneken: *Wickersdorf*, S. 16.

69 Wyneken: »Der weltgeschichtliche Sinn der Jugendbewegung«, S. 168.

70 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 43. Diese Auszeichnung der Jugend ist in der deutschen Philosophie nicht ohne Tradition. So divergente Philosophen wie Hegel oder Nietzsche attestierten diesem Lebensalter eine prinzipielle Affinität zu idealen Forderungen und unbedingten Werten. In seiner Berliner Antrittsrede rief Hegel den »Geist der Jugend« an, weil ihr »gesundes Herz« noch den »Muth zur Wahrheit« habe (Hegel: »Rede zum Antritt des Philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, S. 17). Deshalb sei diese »schöne Zeit des Lebens« dem »Reich des Geistes« (ebd.) näher als jedes andere Lebensalter. Auch Nietzsche sprach in seiner Streitschrift *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874) vom »Vorrecht« der Jugend, »sich in über-voller Gläubigkeit einen grossen Gedanken einzupflanzen zu einem noch grösseren aus sich heraus wachsen zu lassen« (Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für*

Wynekens Weltanschauung speist sich aus der irrationalen Wende der modernen Philosophie. An der bürgerlichen Lebenswelt verurteilt er die Dominanz des ›geistlosen Mechanismus‹ des ökonomischen Denkens, gegen dessen Rationalismus und Pragmatismus er die bloße Faktizität absoluter Werte setzt:

Mag noch keine Metaphysik theoretisch ausgemacht sein, mag uns selbst eine solche, sei es prinzipiell, sei es faktisch, ewig versagt bleiben – dennoch gibt es eine Kunst, d.i. ein übersoziales geistiges Leben, dennoch gibt es absolute *Werte*, denen gegenüber wir selbst das Leben nur als einen bedingten Wert, als ein Mittel zu einem höheren Zweck empfinden. Und nun heißt es Kraft sammeln und mit Entschiedenheit, mit innigem starken Glauben den Schwerpunkt des geistigen Lebens auf die Seite der Ewigkeit zu verlegen.⁷¹

In Wynekens Angriff auf den Relativismus der instrumentellen Vernunft fungiert die Jugend als Asyl des autonomen Geistes und wird zum Modell eines wahren Menschseins nobilitiert. Ihre Unterscheidung vom Alter erweitert sich dadurch zum Gegensatz zweier von verschiedenen Gesetzen bestimmten Welten. Unter Wynekens Händen wird die Jugendbewegung selbst zur Revolte des Geistes gegen die bürgerliche Gesellschaft⁷². Denn er hält die »geistige Haltung – auf der letzten Endes alles beruht, was wir Kultur nennen, zum Unterschied von der Zivilisation – [...] für ein unveräußerliches Merkmal echter Jugendlichkeit«⁷³:

[Sie] ist eigentlich *die* geistige Haltung, die den Geist bejahend, deren konkreter Inhalt sich nach den (durch Zeitalter und Umstände) bedingten geistigen Werten bestimmt, die in den Gesichtskreis unserer Gemeinschaft treten. Das wesentliche Moment dieser geistigen Haltung ist also [...] die praktische Anerkennung unbedingt geltender Werte, ja, eines Kosmos, der unabhängig von den Nützlichkeitswerten des biologisch-technisch-sozialen Lebens [...] sein anders geartetes Dasein hat, ein höheres Lebensgesetz bildet.⁷⁴

Vom idealen Standpunkt der absoluten Werte verwirft Wyneken die bestehende Ordnung als sinnlos. Im Namen eines künftigen ›wahren‹ Lebens wird das faktische Leben negiert. Damit führt ihn sein »extrem[er] und

das Leben, S. 323). Zu Wynekens Hegel- und Nietzsche-Aneignung vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1, III/2.

71 Wyneken: »Die Deutschen Landerziehungsheime«, S. 36.

72 Aufgrund dieser theoretischen Grundlage erklärt Linse die *Jugendkulturbewegung* zur jüngsten »Spielart der Gebildeten-Revolte« (vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 124, 136). Deshalb ist der Einwand von Irmtraud und Albrecht Götz von Olenhusen, dass diese Charakterisierung »zu weitgehend [sei], zumindest solange man nicht genaue Größenordnungen der Bewegung nachweisen kann«, nicht stichhaltig (vgl. Olenhusen: »Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg«, S. 101).

73 Wyneken: *Wickersdorf*, S. 16.

74 Ebd.

radikal[er] Idealismus«⁷⁵ zu einem Nihilismus in dem Sinne, wie Albert Camus diese Haltung später definieren sollte: »Nihilist ist nicht derjenige, der an nichts glaube, sondern derjenige, der nicht glaubt an das, was ist.«⁷⁶ Wie wesentlich dieser nihilistische Zug für das Programm der *Jugendkulturbewegung* war, dokumentiert eine Stelle aus Bernfelds nicht unproblematischem Versuch einer historischen Rekonstruktion der *Schulgemeinde und ihrer Funktion im Klassenkampf* (1928): »Von Aufbaumöglichkeiten entfernt, war [die außerbündische Jugend] mit Gedanken und Plänen zur Vernichtung des Bestehenden geladen«, so rekapitulierte Bernfeld ihre »revolutionäre Neigung«⁷⁷. Nicht zuletzt aufgrund der radikalen Zuspitzung ihrer teilweise zutreffenden Gesellschafts- und Kulturkritik zu einer Verwerfung der gegenwärtigen Welt kann diese Form der jugendlichen Rebellion als eine »metaphysische Revolte«⁷⁸ interpretiert werden. Camus bestimmt diese später als »die Bewegung, mit der ein Mensch sich gegen seine Lebensbedingungen und die ganze Schöpfung auflehnt. Sie ist metaphysisch, weil sie die Ziele des Menschen und der Schöpfung bestreitet. Der Sklave protestiert gegen das Leben, das ihm innerhalb seines Standes bereitet ist, der metaphysisch Revoltierende gegen das Leben, das ihm als Mensch bereitet ist. [...] Der metaphysisch Revoltierende erklärt sich von der Schöpfung betrogen.«⁷⁹

Der Übergang von einer Kritik an den realen Existenzbedingungen zu einer Anklage der Schöpfung selbst stellt ein wesentliches Merkmal von Wynekens Weltanschauung dar. Er war ein Unglücksprophet, der in Eudämonismus und Individualismus nicht nur den Niedergang der Kultur witterte, sondern den gegenwärtigen Zustand als katastrophale Folge eines ›bösen Weltgrundes‹ interpretierte. Seine metaphysische Verurteilung der bestehenden Welt hat gnostische Grundlagen. »Vom wesentlich bösen Charakter des Daseins«⁸⁰ überzeugt, begreift Wyneken die Geschichte als einen Kampf der Kräfte des Lichts gegen die Kräfte der Finsternis:

75 Wyneken: »Fichte als Erzieher«, S. 225.

76 Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 84.

77 Bernfeld: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, S. 21. Problematisch ist Bernfelds Äußerung nicht zuletzt deshalb, weil sie stark von seiner marxistischen Haltung Ende der 20er Jahre geprägt ist und stellenweise mehr programmatisch, denn historisch vorgeht. Beispielsweise interpretiert er die »Judenfrage« als eine »Verschleierung der Klassenfrage« (ebd.).

78 Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 35. Die Steigerung der Jugendrevolte zu einer »metaphysischen Revolte« stellt auch ein wesentliches Merkmal der »apokalyptischen Tendenz« der expressionistischen Literatur dar (vgl. Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 522f., 528f.).

79 Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 35.

80 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 180.

Dieser ist kein Scheinkampf, die Welt bleibt nicht etwa aus göttlicher Gutmütigkeit, Ironie und Tücke noch eine Weile dem Bösen als Tummelplatz überlassen, dem Bösen, das endlich mit einem Fußtritt in den Abgrund befördert werden wird, sondern sie muß wirklich erst von Gott erobert oder aus ihr muß die bessere Welt durch die sich der Gottheit Weihenden herausgearbeitet werden. Ja, man kann wohl sagen: die Gottheit ist im Werden begriffen, der Mensch ist ihr Geburtshelfer.⁸¹

Wynekens Nihilismus wird durch den Glauben an die »sinnstiftende Kraft der zukunftsgerichteten menschlichen Tat«⁸² kontrastiert. Er bestimmt die Erlösung der Welt durch den Menschen als Telos der Geschichte und ist von der Möglichkeit, ja Notwendigkeit ihrer Verwandlung überzeugt. Die Neuschöpfung der Welt durch heroische Taten soll eine andere Zukunft erschließen, an die Wyneken all seine Hoffnung knüpfen kann, weil er ihre Gestalt von Vergangenheit und Gegenwart ablöst. Aufgrund dieser Abstraktion von ihrer empirischen Bedingtheit kann die Zukunft als gänzlich vom Ideal bestimmt vorgestellt werden. Diese Idealisierung findet ihren äußersten Ausdruck in einem Umkehrschluss: »Moralisch handeln heißt im Sinne der Zukunft handeln«⁸³, erklärt Wyneken apodiktisch. Die absolute Bejahung einer noch unbestimmten Zukunft bildet den Gegenpol zur totalen Verneinung der bestehenden Ordnung. In Wynekens Weltanschauung findet sich damit auch die soteriologische Kehrseite des gnostischen Dualismus, der sein Denken prägt.⁸⁴

Die an einen voluntaristischen Aktivismus gebundene innerweltliche Heilserwartung zeigt sich auch in Wynekens Pädagogik.⁸⁵ Im Angesicht der allgegenwärtigen Katastrophe erschien ihm die Opferbereitschaft einer Schar von Auserwählten als letzte heroische Haltung, die Rettung verspräche. Dem Pragmatismus des utilitaristischen Glücksversprechens werden Tugenden wie »Hingabe, Treue, Begeisterung, Heroismus«⁸⁶ entgegengesetzt. Diese seien in einer »Zeit des Übergangs«⁸⁷ notwendig, um der Welt, die zum Untergang bestimmt sei, Erlösung zu bringen. Da jene Eigenschaften bevorzugt in der Jugend ausgeprägt werden, sollte diese ihr Träger sein. Um »sich dem großen allgemeinen Kampfe des Lichts mit

81 Wyneken: *Wickersdorf*, S. 370; zu den gnostischen Elementen in Wynekens Weltanschauung vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/2.

82 Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 40.

83 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 11.

84 Zu Wynekens Dualismus vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

85 Vgl. Wyneken: »Ich trat an die Aufgabe der Erziehung heran, ohne [...] ein pädagogisches Programm zu besitzen, doch mit den Grundlagen einer philosophischen Weltanschauung.« (Wyneken: *Wickersdorf*, S. 3.)

86 Wyneken: »Die Idee des Geschichtsunterrichts«, S. 47.

87 Wyneken: *Jugend und Staat*, S. 30.

der Finsternis [...] weihen«⁸⁸ zu können, müsse die Jugend von der Unterdrückung durch die Väter und den mit diesen identifizierten Normen und Formen befreit werden. In Wynekens »Welterlösungsmythos«⁸⁹ erscheint die Jugend damit in zwei Positionen: Sie ist Weg und Ziel zugleich.

Erziehung wird durch die soteriologische Funktion der Jugend jedoch nicht überflüssig, sondern selbst zum »heilsgeschichtlichen Akt«⁹⁰. Trotz ihrer quasi natürlichen Berufung zur Avantgarde der Revolution im metaphysischen Sinne brauche es »von der Jugend selbst erkorene Führer«⁹¹, um jener den Weg zu sich selbst, d.h. für Wyneken zum »Dienst am Geist«⁹² zu weisen. An der »Idee des Jugendführers«⁹³ zeigt sich eine prinzipielle Ambivalenz seines pädagogischen Konzepts.⁹⁴ Obgleich Wyneken einerseits das »Recht« der Jugend »auf ein eigenes Leben«⁹⁵ proklamiert, unterwirft er dieses andererseits einem übergeordneten Zweck. Die »Arbeit im Reiche des Geistes«⁹⁶ kann nur deshalb als jugendgemäße Lebensform erscheinen, weil die Jugend von ihm als die »natürliche Zeit des Idealismus«⁹⁷ definiert wird. Indem Wyneken mit seinem »neu entdeckten Lebensgesetz der Jugend«⁹⁸ bestimmt, was diese ausmacht, beschränkt er ihre Autonomie.⁹⁹ Denn der Jugend ist damit ihr zu verwirklichendes Gesetz von außen gegeben:

Wenn wir sagen, wir haben die Jugend als neuen Menschentyp, als geistigen Typ entdeckt, so meinen wir damit eine Idee, ein Ideal der Jugend, das verwirklicht wird nicht in einem auf biologische Freiheit reduzierten Jugendleben, sondern durch ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend. Ein Jugendgesetz, das aber doch nicht Exponent biologisch und vielleicht soziologisch bedingter Jugendart ist, sondern das gegebene Leben der Jugend steigert und veredelt. Um dies neue Jugendleben zu begründen, genügt es nicht, die Jugend sich selbst zu überlassen und ihrem Willen freien Lauf zu lassen.¹⁰⁰

88 Ebd., S. 29.

89 Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 40.

90 Vgl. Linse: »Hochschulrevolution«, S. 24.

91 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 39.

92 Wyneken: »Die Aufgabe der Freien Schulen«, S. 11 f.

93 Vgl. Bernfeld: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, S. 15.

94 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/1.

95 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 41.

96 Ebd., S. 66.

97 Ebd., S. 69.

98 Wyneken: *Wickersdorf*, S. 16.

99 Vor allem aufgrund dieser Ambivalenzen ist Wynekens Erziehungskonzept in der gegenwärtigen pädagogischen Forschung höchst umstritten. Der positiven Einschätzung von Herrmann steht vor allem die radikale Kritik von Jürgen Oelkers gegenüber (vgl. Herrmann: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 224, 239 f.; Oelkers: *Eros und Herrschaft*).

100 Wyneken: *Wickersdorf*, S. 16.

4. Autonomie durch Partizipation. Der Kampf um kulturelle Repräsentanz

Im Vordergrund von Wynekens praktischen Betätigungen stand trotz der theoretischen Ambivalenzen seiner Weltanschauung die Unterstützung der Emanzipation der Jugend. Mit der *Freien Schulgemeinde Wickersdorf* wurde eine auf seinen Vorstellungen beruhende alternative Schule gegründet, die ihrer Selbstdarstellung nach den »Wunsch« erfüllte, »der Jugend ein Leben zu bereiten, das sie sich selber mitschafft, und das ihrem Wesen darum gemäß ist, das sie tätig darin mitwirken läßt an etwas, dem eine Bedeutung für die Kultur zukommt«¹⁰¹. Dieser den realen Möglichkeiten viel angemessenere Gedanke der Partizipation der Jugend an der Kultur erwies sich in der Praxis als sehr wirkungsvoll.

Auch Wynekens Forderung, dass »jugendliches Empfinden und Denken ein starkes Ingrediens der öffentlichen Meinung sein sollte«¹⁰², blieb keine bloße Parole. Vielmehr wurden mit der Zeitschrift *Der Anfang* und Institutionen wie dem *Sprechsaal*, dem *Akademischen Comité für Schulreform (A.C.S.)* und dem *Archiv für Jugendkultur* Orte einer jugendlichen Gegenöffentlichkeit etabliert, deren Radikalität vor dem Hintergrund der rechtlichen Situation im deutschen Kaiserreich sichtbar wird.¹⁰³ Minderjährige, d. h. nach damaligem Recht unter 21-Jährige, waren nicht nur der elterlichen Gewalt unterworfen, sondern als Schüler und Studenten galt für sie ebenso wie für Beamte und Häftlinge das »besondere Gewaltverhältnis«. Dieses implizierte den »freiwilligen Verzicht« auf die Ausübung der Grundrechte und die Versagung des Rechtsschutzes gegenüber dem Staat. Deshalb galt für Jugendliche beispielsweise weder das »Grundrecht auf Meinungsäußerungsfreiheit« noch die damit verbundene materielle Pressefreiheit. Zudem mussten noch Studenten die Genehmigung ihrer akademischen Behörde einholen, um Vereine zu gründen oder Versammlungen einzuberufen.¹⁰⁴ Kurz gesagt, Jugendlichen war es faktisch untersagt, ihre

101 »Die Freie Schulgemeinde Wickersdorf« zit. nach: Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II, 3, S. 829.

102 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 39.

103 Schon im Gymnasium hatte sich um Benjamin ein Lesekreis gebildet, in dem sowohl klassische als auch aktuelle Dramen gemeinsam gelesen und diskutiert wurden (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 11; Gödde/Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GB, Bd. I, S. 17). Von diesem ging die Initiative zur Gründung des Berliner *Sprechsaals* aus, welche im Juni 1913 erfolgte. Der erste *Sprechsaal* war von Bernfeld im März 1913 in Wien gegründet worden. Zu den verschiedenen Einrichtungen der *Jugendkulturbewegung* vgl. Herrmann: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 232–239; Dudek: *Fetisch Jugend*, S. 76–194.

104 Den übrigen Deutschen war dies nach dem Rechtsvereinsgesetz vom 15. Mai 1908 ab dem 18. Lebensjahr möglich. Zur rechtlichen Situation von Jugendlichen im deutschen

Bedürfnisse, Meinungen und Urteile in der Öffentlichkeit zu artikulieren. Umso höher ist es zu bewerten, dass Wyneken ihren Kampf um kulturelle Repräsentanz nicht nur ideell initiierte, sondern auch praktisch unterstützte, indem er beispielsweise die presserechtliche Verantwortung für den *Anfang* übernahm, weil die beiden Herausgeber Georges Barbizon und Bernfeld noch minderjährig waren.

Alle diese Aktivitäten dokumentieren, dass sich die Jugend durch die Aneignung jener sozialen Praxen emanzipieren wollte, deren Ausübung in einer bürgerlich-aufgeklärten Gesellschaft die Autonomie der Subjekte begründet. So problematisch sich die Besinnung der Jugend auf sich selbst rückblickend auch erwies, ein emanzipatorisches Verdienst kann ihrem Ringen um eine Stimme in der Öffentlichkeit deshalb nicht abgesprochen werden. Klaus Laermann betont zu Recht:

Die Grenzen der liberalen Öffentlichkeit wurden an dieser selbst deutlich, als Menschen in ihr zu Wort kommen wollten, denen die herrschende Rechtsordnung die Autonomie (also die Voraussetzung einer Teilhabe an der Öffentlichkeit) aus Altersgründen verweigerte. Der eigentliche Skandal des *Anfang* bestand darin, daß der bis dahin fraglos gültige Zusammenhang von autonomem (und das hieß: erwachsenem) Vernunftgebrauch und bürgerlicher Öffentlichkeit auf einmal durchbrochen schien. Menschen, die noch nicht »vollgültige« Rechtssubjekte sein durften, beanspruchten plötzlich ein Mitspracherecht in allen sie betreffenden Fragen.¹⁰⁵

Vor diesem Hintergrund wird der Skandal verständlicher, welcher durch das Erscheinen des *Anfang* bewirkt wurde. Die öffentliche Artikulation jugendlicher Bedürfnisse, Meinungen und Urteile in einer überregionalen Zeitschrift führte zu heftigen Debatten in diversen Landesparlamenten. Die meisten Redner verurteilten den *Anfang* aufgrund seiner anarchistischen Tendenz, die familiären, schulischen und staatlichen Autoritäten infrage zu stellen. In Bayern wurde die Zeitschrift behördlich verboten. Zudem polemisierte auch die bürgerliche Presse gegen dieses mediale Experimentallabor jugendlicher Selbstbehauptung.¹⁰⁶ Laermann weist darauf hin, dass diese heftigen Reaktionen im Widerspruch zu wesentlichen Prinzipien der bürgerlichen Gesellschaft standen:

Kaiserreich vgl. Linse: »Hochschulrevolution«, S. 18; Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 374–377.

¹⁰⁵ Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 377f.

¹⁰⁶ Zur Empörung, welche das Erscheinen des »dritten« *Anfangs* in Parlament und Presse auslöste vgl. ebd., S. 360–365; Utley: »Schism, Romanticism and Organization«, S. III f.

Vergessen schienen die Maximen, nach denen die Bourgeoise einst angetreten war, um Publizität als Vorbedingung einer gerechten Ordnung allgemein durchzusetzen, um im öffentlichen Rasonnement politisches Handeln auf seine moralische Rechtfertigungsfähigkeit hin zu befragen und um durch autonomen Vernunftgebrauch zu einer allgemeinen Aufklärung zu gelangen.¹⁰⁷

Trotz der gemeinsamen Zielsetzung gab es in der *Jugendkulturbewegung* verschiedene Vorstellungen über den Weg zur Autonomie der Jugend. Eine Gruppe um Bernfeld, Barbizon und Franz Sachs – ein Schulfreund Benjamins – wollte die *Jugendkulturbewegung* zu einer politischen Bewegung mit sozialistischer Ausrichtung umformen. Im Zentrum ihres »konkreten Kampfprogramms«¹⁰⁸ standen juristische Forderungen wie die Erlangung des »Rechts des höheren Schülers Vereine zu gründen« oder »die Abschaffung des Disziplinarrechts der Lehrer überhaupt«¹⁰⁹. Man setzte sozialkritische Themen auf die Tagesordnung des *Sprechsaals* und wollte sich mit der Arbeiterjugend verbünden. Die publizistische Tätigkeit wurde als Mittel, d.h. als Medium von Propaganda und Diplomatie begriffen. Wichtiger erschien – wie Ulrich Hermann zusammenfasst – die »Organisation von Schüler- und Studentengruppen, von Komitees und Vereinen, von Arbeitskreisen, Sprechsälen und Jugendgemeinden«¹¹⁰. Diesem politischen Aktivismus stellte sich eine geistig-literarisch orientierte Gruppe um Benjamin, Heinle und Simon Guttmann entgegen. Sie betrachteten die *Jugendkulturbewegung* als Verwirklichung des Geistes und forderten, der Jugend eine eigene Sprache zu verleihen. Ihr Beharren auf geistiger Ausrichtung und bedingungslosem Selbstaussdruck führte im Frühjahr 1914 zu heftigen internen Kontroversen, in deren Mittelpunkt der Kampf um die Leitung des *Sprechsaals* und die Herausgabe des *Anfangs* standen.¹¹¹ Da die politische Gruppe die Oberhand behielt, zog sich Benjamin aus

¹⁰⁷ Laermann: »Der Skandal um den *Anfang*«, S. 377.

¹⁰⁸ Bernfeld: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, S. 23; Bernfeld bezeichnet in seiner Darstellung nur diese Gruppe als *Jugendkulturbewegung*.

¹⁰⁹ Ebd., S. 19.

¹¹⁰ Herrmann: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 232.

¹¹¹ Seit dem Beginn ihrer Freundschaft im Sommer 1913 versuchte Benjamin, die Arbeiten Heinles im *Anfang* zu publizieren. Diese wurden jedoch mit Ausnahme des Aufsatzes *Meine Klasse*, dessen Publikation mit einer distanzierenden Anmerkung der Herausgeber versehen wurde, zurückgewiesen. Der Versuch, die Herausgeberschaft des *Anfang* zu übernehmen, wurde von Guttmann und Heinle lanciert. Obgleich Benjamin innerlich auf ihrer Seite stand, wollte er eine vermittelnde Rolle spielen. Umso aktiver zeigte er sich in der Auseinandersetzung um den Berliner *Sprechsaal*. Zu seinem Verhalten vgl. die detaillierte Rekonstruktion in: Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 197–203; zur Affäre um den *Anfang* vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II.3, S. 857–861; dies.: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. VII.2, S. 536–558; Utley: »Schism, Romanticism and Organization«, S. 114–120; Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 119f.

beiden Institutionen zurück. Stattdessen konzentrierte er sich auf seine Arbeit als Präsident der Berliner *Freien Studentenschaft*, deren Ausrichtung ebenso heftig umstritten war. Benjamins Gegner hieß in diesem Fall Joel, welcher das *Soziale Amt* der Berliner *Freistudenten* leitete und die soziale Arbeit als wichtigste Aufgabe der Jugend betrachtete. Durch die demütige Hingabe an die Armen sollte sich jene seelisch erneuern und damit zur Quelle einer neuen Kultur werden. Hoffnungen wie diese zerstörte der im August 1914 beginnende Krieg. Deshalb gilt es, dessen Wirkung auf die *Jugendkulturbewegung* nachzuvollziehen.

5. Der Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Euphorie und Trauma

Mobilmachung und Kriegserklärung lösten im deutschen Kaiserreich eine ungeheure Euphorie aus. Der beginnende Krieg versetzte die gespaltene Gesellschaft in einen kollektiven Rausch und schien sie – zumindest für einen Augenblick – zu einen. Ob Arbeiter, Bürger oder Adelige, im August 1914 wurden die meisten von der um sich greifenden Begeisterung ergriffen. Der gesamtgesellschaftliche Ausbruch aus dem bürgerlich-zivilisatorischen Alltag im Krieg vollzog sich damit im Zeichen der Ästhetik. Auf diese befremdliche Tatsache weist Alexander Honold hin:

Begeisterung aber kennt keine Grenzen und erst recht nicht das Gesetz der Widerspruchsfreiheit; das weist den von ihr erfüllten Zustand als genuin ästhetisches Phänomen aus und als exoterische Variante jenes *enthousiasmos*, dem wir im Werk Hölderlins als einer Kategorie der poetischen Inspiration begegnen. Die feierliche Entschlossenheit stand seit alters her im Bunde mit dem hochgestimmten Ton der Poesie und ihrem schon durch die rhythmische Formung mitreißenden (gr. *Rhythmos* bedeutet »Strom«) Appellcharakter. Die Allianz von »Leyer und Schwert« (Theodor Körner) kam vor allem darin überein, daß beide als ideologische Säkularform die Rückbindung der Geschichte an ein übergeordnetes Telos versprachen (»religio«), dessen Sinn jedoch nicht mehr einem präexistenten Glaubensinhalt entnehmen konnten, sondern erst der künftigen Erfüllung durch die Tat anheim stellen mußten.¹¹²

Im Ersten Weltkrieg schuf »die Allianz von ›Leyer und Schwert‹« vor allem einen Mythos: die »deutsche Apokalypse«¹¹³. Die gewaltsame Zerstörung der alten Welt schürte die Hoffnung, auf ihren Trümmern könne eine neue, bessere, ja vollkommene Welt errichtet werden. Der Krieg wurde als Erfüllung des ersten Schrittes im lange erwarteten Prozess einer totalen

¹¹² Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 62f.

¹¹³ Die Bedeutung dieser geschichtsphilosophischen Spekulation für das Verhältnis insbesondere des deutschen Bildungsbürgertums zum Ersten Weltkrieg arbeitet Vondung detailliert aus (vgl. Vondung: »Deutsche Apokalypse 1914«, S. 153–171).

Verwandlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit gedeutet. Er erschien als das ersehnte Weltgericht, das eine geschichtsimmanente Erlösung bringen sollte. Dieser jüngste Tag wurde als »Tag des Deutschen«¹¹⁴ und damit des Geistes vorgestellt. Die Überzeugung, das ›deutsche Volk‹ sei auserwählt, Gottes Urteile zu vollstrecken, war weit verbreitet.

Das außergewöhnliche und erschütternde Ereignis des Krieges wurde durch diese heilsgeschichtliche Überhöhung zum einen in bestehende Narrative eingeschrieben. Deshalb erschienen Dichter wie George als Propheten, deren Visionen sich 1914 erfüllten. Zum anderen bewirkte der Kriegsausbruch selbst eine inflationäre Produktion neuer Deutungen. Die zahllosen literarischen und rhetorischen Arbeiten von Dichtern, Gelehrten oder auch Dilettanten erschöpften sich nicht in ihrer propagandistischen Funktion.¹¹⁵ Vielmehr schufen sie nicht zuletzt aufgrund der narrativen Simplifizierung der komplexen Vorgänge jenen sakralen Mythos des Krieges, welcher noch das Erlebnis totaler Gewalt annehmbar machen sollte.

In einer der wirkungsmächtigsten Varianten des apokalyptischen Dramas spielte die Jugend eine wesentliche Rolle. Das mörderische Feuer von Langemarck wurde zur Chiffre für die Stilisierung ihres sinnlosen Massensterbens zu einem freiwillig-obligatorischen Opfergang. In Georges »göttliche[r] Deutung«¹¹⁶ des Krieges bewahrten die Toten im Unterschied zu den versehrten Heimkehrern nicht nur die Schönheit ihrer nun ewigen Jugend, sondern verkörperten auch das für die Erlösung der Welt notwendige Opfer.¹¹⁷ Im Grunde verstärkte das Leiden der Jugend in den Schützengräben des Ersten Weltkrieges ihre soteriologische Überhöhung zu einer »apokalyptischen Minorität«¹¹⁸, die Träger einer radikalen Verän-

¹¹⁴ Vgl. Natorp: *Der Tag des Deutschen. Vier Kriegsaufsätze*.

¹¹⁵ Vondung verweist in diesem Zusammenhang auf eine zeitgenössische Schätzung, der zufolge allein im August 1914 eineinhalb Millionen Kriegsgedichte entstanden sein sollen (vgl. Vondung: »Deutsche Apokalypse 1914«, S. 154f.).

¹¹⁶ George: *Das Neue Reich*, S. 114. Es wurde vielfach darauf hingewiesen, dass die Indienstnahme Georges für die geistige Mobilmachung auf einem Missverständnis beruhte. Dieses ging freilich von einigen seiner engsten Jünger aus, welche die allgemeine Kriegsbegeisterung teilten. Im Gegensatz dazu hatte George ein reserviertes Verhältnis zum Krieg (vgl. Würffel: *Wirkungswille und Prophetie*, S. 254; Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 63–66).

¹¹⁷ Honold betont in seinem aufschlussreichen Aufsatz über den Topos der »verlorenen Generation«, dass dieser beide Typen bezeichnet: »Die ›Lost generation‹ bedeutete nicht bloß den Orientierungsverlust jener, die statt in der Schule durch den Krieg sozialisiert wurden; die verlorene Generation bezeichnete im konkreten Sinne das ›Außenbleiben‹, die physische Dezimiertheit und Abwesenheit einer ganzen Generation und besonders ihrer Elite.« (Honold: »Verlorene Generation«, S. 51f.)

¹¹⁸ Vondung: »Apokalyptische Erwartung«, S. 524. Als Beispiel für diese kriegsbedingte Verschärfung analysiert Vondung Ernst Tollers im Frühjahr 1918 fertiggestelltes Drama *Die Wandlung*. Zu Tollers persönlicher Entwicklung vom begeisterten Kriegsfreiwilligen zur »bedeutendsten studentischen Figur« in der Münchner Revolution von 1918/19 vgl. Linse: »Hochschulrevolution«, S. 35ff.

derung sein sollte. Umso enttäuschender musste für die Überlebenden das Ausbleiben des ›Neuen Reiches‹ sein, umso größer ihr Versagen erscheinen.

Die oft zitierte Identifikation von ›Freiwilligen und Jungen‹¹¹⁹ verweist darauf, dass die Perpetuierung des Jugendkultes im Kriegserlebnis nicht nur der Feder von Literaten entsprang. Für die oft nur kurze Zeit währende Begeisterung, mit welcher die Jugend an die Front zog, gibt es viele Zeugnisse.¹²⁰ Deshalb ist es kein Zufall, dass die juvenile Euphorie dazu vereinnahmt wurde, dem Krieg einen höheren Sinn als die profanen machtpolitischen Ziele des Kaiserreichs zu verleihen. Denn die Mehrheit der Jugend fand im Kriegserlebnis zunächst ihre tiefsten Sehnsüchte befriedigt. Die euphorische Stimmung der ersten Monate konnte den Kriegsbeginn als Aufbruch in eine neue Zeit erscheinen lassen. Als Volk vereint erschien die Gesellschaft von einem ›neuen Geist‹ beseelt und einem ›heiligen Willen‹¹²¹ getragen. Da der Krieg gleich einem Sturm die bürgerliche Lebenswelt wegfegte, versprach der Ruf zu den Waffen jenes heroische Leben, von dem die *Wandervögel* geträumt hatten. Von der Front winkten Ruhm und Ehre. ›Endlich ein Abenteuer!‹, in diesen Ausruf stimmten junge Expressionisten ebenso ein wie Freideutsche, Deutschnationale oder Zionisten. Ein Betätigungsfeld für die ungenützten Kräfte schien gefunden, der Hunger nach Tat befriedigt.¹²² Anfänglich konnte das Fronterlebnis gar eine wiedergewonnene Nähe zur Natur suggerieren. Man kam aufs Land, lag im Gras und schaufelte Erde.¹²³ Der Ausnahmezustand der Front erforderte zudem jene Tugenden, die auf der Fahrt erprobt worden waren und schenkte mit der Kameradschaft das im Alltag vermisste Gemeinschaftsgefühl. Es war das Einzige, das die zermürbenden Materialschlachten überlebte.

Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass der ›Jugendführer‹ Wyneken seine anti-militaristische Haltung aufgab und den Krieg als neue Schule der Jugend begrüßte. Während des *Freideutschen Jugendtages* am Hohen Meißner war Wyneken noch einer der wenigen Redner gewesen,

119 Honold: ›Verlorene Generation‹, S. 33.

120 Vgl. Vondung: ›Apokalyptische Erwartung‹, S. 529.

121 Diese Terminologie findet sich in vielen Kriegsaufsätzen und -reden. Als Beispiele seien hier stellvertretend die schon erwähnten Aufsätze Paul Natorps und Wynekens im November 1914 gehaltene Rede *Der Krieg und die Jugend* genannt.

122 Vondung zitiert in diesem Zusammenhang die jungen Expressionisten Georg Heym, Gustav Sack, Alfred Walter Heymel, Johannes R. Becher und Arnolt Bronnen (vgl. Vondung: ›Apokalyptische Erwartung‹, S. 528, 534).

123 Ein literarisches Beispiel für den auch von Benjamin kritisierten ›Aufschwung‹ des ›deutsche[n] Naturgefühl[s]‹ in der ›total mobil gemachten Landschaft‹ (Benjamin: ›Theorien des deutschen Faschismus‹, S. 247) ist Walter Flex' 1916 erstpublizierte Novelle *Wanderer zwischen beiden Welten*, welche für das ›geistige Erlebnis‹ der jugendbewegten Kriegsfreiwilligen exemplarisch ist (vgl. Flex: *Wanderer zwischen beiden Welten*, S. 23 ff.).

der gegen den epidemisch werdenden Patriotismus und die geistige Legitimation des Krieges polemisierten.¹²⁴ Doch ein Jahr später schien er vergessen zu haben, dass sein »Kulturwille nicht an bestimmten Grenzen der Staaten oder Rassen endet«¹²⁵. Am 24. November 1914 hielt er vor der Münchner *Freien Studentenschaft* einen Vortrag, in dem er den Krieg als »ethisches Erlebnis«¹²⁶ für die Jugend pries:

Ein jeder mache den Krieg für sich zu seinem guten, seinem heiligen Kriege. Es ist genug, daß ihr wißt: Es ist kein Kampf für unsere eigene Person, er ist für alle, für das Ganze, für das Volk, jene unfaßbare, übermenschliche, fast übernatürliche Wesenheit, die in diesen Tagen in Millionen Seelen wie aus einem Schlummer erwacht, plötzlich in riesenhafter Wirklichkeit vor uns steht. Es ist genug, dies zu wissen, um dieses Kampfes froh zu werden; das übrige vermag der Kampf selbst euch zu geben. Das tägliche Bezwingen von Trägheit und Feigheit, das Erleben letzter großer Hingebung und Opferwilligkeit, die Möglichkeit jungen Ruhms und Heldentums, die euch hier winkt, wie niemals wieder, und wie sie vielen früheren Geschlechtern nicht zuteil worden ist.¹²⁷

Von Wynekens nächsten Anhängern teilte kaum einer die sakrale Überhöhung des Krieges und seine Idealisierung zu einer Bewährungsprobe für die neue Jugend. So unterschiedlich die individuellen Motive auch gewesen sein mögen, einig waren sich Bernfeld, Barbizon, Joel, die Brüder Reichenbach und Benjamin in der Ablehnung des Ersten Weltkrieges.¹²⁸ Sein Ausbruch setzte der *Jugendkulturbewegung* nicht nur dadurch ein Ende, dass er sie in der Kriegsfrage spaltete und ihre Infrastruktur zerstörte. Vielmehr führte er ihren wichtigsten Protagonisten aufgrund der allgemeinen Begeisterung die Sinnlosigkeit ihrer eigenen Hoffnungen vor Augen: »Das schwerste Erlebnis, in das wir damals gestürzt wurden, war dieses plötzliche Bewußtsein der Isolierung von der großen Mehrzahl – – – ja! auch von denen, die Benjamin zum Vorsitzenden gewählt hatten«, erinnerte sich Bernhard Reichenbach noch fast ein halbes Jahrhundert später bewegt. Die Enttäuschung nicht nur darüber, »daß dieser Krieg überhaupt

¹²⁴ Vgl. Laqueur: *Die deutsche Jugendbewegung*, S. 48f.

¹²⁵ Wyneken zit. nach: Barbizon: »Bericht über den ersten Freideutschen Jugendtag«, S. 912.

¹²⁶ Wyneken: *Der Krieg und die Jugend*, S. 12f.; Über die Motive dieser Wende ist viel spekuliert worden. Meiner Ansicht nach lag sie aufgrund von Wynekens Weltanschauung nahe. Dennoch könnten auch persönliche Beweggründe eine Rolle gespielt haben. Wynekens Bruder war bereits am 21. August 1914 gefallen und vielleicht wollte Wyneken dessen Tod durch die Sakralisierung des Krieges eine heroische Bedeutung verleihen (vgl. Dudek: *Fetisch Jugend*, S. 35f.).

¹²⁷ Wyneken: *Der Krieg und die Jugend*, S. 12f.; Wynekens Begeisterung verflüchtigte sich im Laufe des Jahres 1917 (vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 193; Exler: *Von der Jugendbewegung zu ärztlicher Drogenhilfe*, S. 44–47).

¹²⁸ Vgl. Brodersen: *Spinne im eigenen Netz*, S. 83ff.

noch möglich ist«,¹²⁹ sondern auch darüber, dass sein Ausbruch die Jugend in einen euphorischen Taumel versetzte, bewirkte jedoch unterschiedliche Radikalisierungen.¹³⁰

Der Berliner Kreis wurde in den ersten Augusttagen des Jahres 1914 durch ein zweites Ereignis erschüttert, das die traumatische Wirkung des Kriegsbeginns verstärkte. Am 8. August begingen Heinle und Rika Seligson im *Heim* Selbstmord. Obgleich andere Motive für diese Tat nicht auszuschließen sind – kurze Zeitungsmeldungen sprachen unter Berufung auf einen nicht erhaltenen Abschiedsbrief von Liebesgram, und Heinle hatte sich durch sein Agieren in der Affäre um den *Anfang* in der literarischen Szene Berlins unmöglich gemacht¹³¹ –, wurde sie von ihren engsten Freunden als Protest gegen den Krieg gedeutet. In der Notiz *Über Stefan George* (1928) erinnert sich Benjamin: »Ehe noch der Hundertste gefallen war, schlug er [der Krieg; J.S.] in unserer Mitte ein. Mein Freund starb. Nicht in der Schlacht. Er blühte auf einem Felde der Ehre, wo man nicht fällt.«¹³²

Nicht nur Benjamin verstand Heinle als eines der ersten Opfer der Gewalt des Krieges. Auch Gumpert verdichtete in seiner Autobiographie den Ausbruch des Krieges und den Doppelselbstmord zu einem einzigen Wirkungskomplex. Dies zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Selbstmorde von Heinle und Rika Seligson fälschlicherweise auf den Tag der deutschen Mobilmachung datiert werden: »Am 1.8. hatte im ›Sprechsaal‹ ein Junge, er hieß Heinle, und ein Mädchen, sie hieß Rika, den Gashahn

129 Reichenbach: »An Friedrich Podszus. London, 14. August 1962«, S. 86. Bernhard Reichenbach sandte diesen Brief an Friedrich Podszus, dessen *Biographische Notiz* über Benjamin den Eindruck erweckte, dieser hätte sich im August 1914 kriegsfreiwillig gemeldet. Diese Darstellung wollte Bernhard Reichenbach korrigieren (vgl. Podszus: »Biographische Notiz«, S. 523).

130 Bernfeld wandte sich beispielsweise dem Zionismus zu. Er arbeitete an Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* mit, war von 1917 bis 1921 Leiter des *Zionistischen Zentralrats für West-Österreich* und gründete 1918 die Zeitschrift *Jerubaal. Eine Zeitschrift für die jüdische Jugend*. Deshalb passte er das Wyneken'sche Konzept der Selbsterziehung der spezifischen Situation auswanderungswilliger jüdischer Jugendlicher an. Mit seiner Dissertation *Über den Begriff der Jugend* (1915) setzte Bernfeld zudem den ersten Schritt in Richtung einer wissenschaftlichen Jugendforschung. Den Krieg lehnte er ab. Die während des Krieges unterbrochene Beziehung zu Wyneken nahm er 1919 ohne Vorbehalte wieder auf. Eine Auseinandersetzung mit dessen Kriegsbefürwortung ist nicht erhalten (vgl. Mattenklott: »Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft ...«, S. 345 ff.; Dudek: *Fetisch Jugend*, S. 36f.; Utley: »Schism, Romanticism and Organization«, S. 118).

131 Heinle und Guttman intrigierten nicht nur gegen den Herausgeber (Wyneken) und die Redaktion (Bernfeld, Barbizon) des *Anfang*, sondern auch gegen den Verlag, in dem die Zeitschrift publiziert wurde, Pfemferts *Aktion*. Nachdem ihr »Putschversuch« gescheitert war, veröffentlichte Pfemfert in der Zeitschrift *Aktion* die giftige Glosse *Caféhaus-Stammgast*, in welcher er Heinle als »mißleitenden kleinen Verbreiter von Verleumdungen« verspottet (Pfemfert: »Caféhaus-Stammgast«, Sp. 264; vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. VII.2, S. 557f.; Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 115f., 119f.).

132 Benjamin: »(Über Stefan George)«, S. 623.

aufgedreht, um zu sterben. Ich habe unser Heim nie wieder betreten. Es war zerstört. Unsere Sehnsucht war sinnlos geworden. Der Ausweg war versperrt. Einer nach dem anderen gab sein Leben für eine Sache, die nicht die seine war.«¹³³ Noch in diesem ein Vierteljahrhundert später entstandenen Rückblick wird die Schockwirkung der damaligen Ereignisse deutlich. Die wenigen direkten Zeugnisse vermitteln einen guten Eindruck von der Verzweiflung, die sich in der Gruppe breitmachte. Es sind verstörende Dokumente. Carla Seligson, eine der zwei Schwestern der Gestorbenen, fügte einem Brief an Benjamin vom 23. August 1914, welcher sich direkt auf Heinles Selbstmord bezog, ein kurzes Prosastück mit dem Titel *Der Selbstmord* hinzu. Es geht davon aus, dass es »nur zwei Lebensalter: Jugend und Tod«¹³⁴ gebe. Der Tod des Jünglings wird zur Geburt einer »neue[n] Welt verklärt, in der nur die Materie stirbt«.¹³⁵ In diesem Reich des Geistes sei der tote Jüngling unsterblich.

Mit ebensolchen quasi-religiösen Gedankengängen begründete Wolf Heinle die Absicht, seinem Bruder in den Tod zu folgen. Da der Krieg die Jugend vernichte, könne aus der Disjunktion »man müsse jugendlich sein oder tot«¹³⁶ nur ein Schluss gezogen werden. Deshalb »wolle er sterben

¹³³ Gumpert: *Hölle im Paradies*, S. 63.

¹³⁴ Seligson: »Der Selbstmord«. Im *Walter Benjamin Archive* der *Jewish National and University Library Jerusalem* befinden sich sechs unpublizierte Briefe, die Carla Seligson in den Jahren 1913 und 1914 an Benjamin schrieb und die im Anhang der vorliegenden Arbeit abgedruckt sind (vgl. die vorliegende Arbeit, Dokumentation/1). Benjamin betont in der *Berliner Chronik*, dass um die »drei Schwestern« Seligson »die wichtigsten Geschehnisse damals gravitierten als stellte das Beisammensein einer jüdischen Witwe mit ihren drei Töchtern, für eine Gruppe, welcher es mit der Vernichtung der Familie ernst war, den gegebenen Stützpunkt dar« (Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 479). Die jüngste, Traute (Gertrud) Seligson, beging 1915 Selbstmord. Carla Seligson heiratete später Benjamins Jugendfreund, Blumenthal. Mit beiden brach Benjamin im Sommer des Jahres 1917. Die näheren Umstände des Bruchs lassen sich nicht mehr rekonstruieren. In seinen Briefen an Scholem nach dem Tode Benjamins behauptete Blumenthal, dass jener von ihm forderte, sich in allen geistigen Fragen seiner Autorität zu unterwerfen. Als Blumenthal ihm die Gefolgschaft verweigerte, wandte Benjamin sich von ihm ab. Die sich im Jerusalemer *Walter Benjamin Archive* befindlichen Briefe Blumenthals an Scholem dokumentieren, wie tief jener durch diese Zurückweisung verletzt worden war (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 57; Gödde/Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GB*, Bd. I, S. 368f.).

¹³⁵ Seligson: »Der Selbstmord«.

¹³⁶ Das Zitat stammt aus einem Protokoll, das sich im Nachlass von Erwin Loewenson im *Literaturarchiv Marbach* befindet. Loewenson war Mitglied des *Neuen Clubs*, einer Keimzelle des frühen Expressionismus, welcher auch Guttman angehörte. Eine Kopie des Typoskripts befindet sich im Jerusalemer *Walter Benjamin Archive*. Die Wolf Heinle zugeschriebenen Gedankengänge lassen sich auch durch dessen eigene Briefe an Loewenson und Fritz Radt bestätigen. Sie befinden sich ebenfalls im Jerusalemer *Walter Benjamin Archive*. Das nicht objektivierbare Protokoll lässt Benjamin in keinem guten Licht erscheinen. Im Anhang der vorliegenden Arbeit ist es zur Gänze abgedruckt: »Seine Umgebung, Benjamin u. Suse Behrendt [Wolf Heinles Freundin; J.S.], unterstützten ihn indirekt dadurch das sie ›Einsicht gewonnen‹ haben, seine Geste gut heißen und die ›Verantwortung

wie Christus [...]. Diese Haltung sei die heroischste«¹³⁷. Zudem sei der Tod »keine Zerstörung, sondern eine Vollendung«, weshalb auch sein Bruder nun »ein lichtiges Leben«¹³⁸ führe.

In dieser dramatischen und obskuren Atmosphäre erreichte den Berliner Kreis die Kunde von Wynekens patriotischer Wende in der Kriegsfrage. Anfang 1915 lag seine Rede *Der Krieg und die Jugend* gedruckt vor. Nach dieser Publikation wandte sich so mancher Anhänger von ihm ab. Beispielsweise verfasste Hans Reichenbach zwei öffentliche Briefe an Wyneken, in denen er diesem auseinandersetzte, dass seine Unterstützung des Krieges im Widerspruch zu seinen Idealen stand. Aufgrund von Wynekens uneinsichtigen Antworten sagte er sich ebenso wie sein Bruder Bernhard von jenem los. Beide schlossen sich dem von Joel 1915 gegründeten kurzlebigen *Aufbruch*-Kreis an.¹³⁹ In dieser »heterogenen Gruppe von Kriegsgegnern pazifistisch-»sozialistischer« Prägung«¹⁴⁰ ging ebenso wie im *Neuen Anfang* der Jugend- in den Proletkult über. Aus der sehnsüchtigen wurde während des Krieges eine »entschiedene Jugend«¹⁴¹, welche den proletarischen Klassenkampf an die Hochschulen tragen wollte.

Über Benjamins Reaktion sei an dieser Stelle nur so viel gesagt: Die traumatischen Ereignisse um den Ausbruch des Ersten Weltkrieges bewirkten eine Zäsur in seinem Denken und Leben. Der Kriegsbeginn markierte für ihn das Ende der Jugendbewegung in toto. Der Selbstmord Heinles – noch Jahre später wird Benjamin ihn schlicht als »meinen Freund« bezeichnen¹⁴² – erschütterte ihn so schwer, dass sich ihm der geschichtliche

nicht übernehmen können: es sich »zu überlegen« und ihn in seiner Vollendung zu stören. Der Cult den sie mit ihm treiben, steigert seinen Willen zu dieser insofern als er sich in ihrer Anbetung spiegelt und sich nun schon ihretwegen halb verpflichtet fühlt, die Tat auszuführen. Wenn man ihn von den beiden isolieren könnte wäre schon viel gewonnen.« (Loewenson: »Protokoll vom August 1914. Kopie des Typoskripts«; vgl. die vorliegende Arbeit, Dokumentation/2; »Heinle Fritz und Wolf: Biographisches, Briefe von Wolf Heinle und Suse Behrendt an Fritz Radt«; »Dokumente betreffend: Loewenson Erwin, Goldberg Oskar, Unger Erich, Heinle Wolf. Auch: der Nachlass aus Erwin Loewensons Frühzeit«)

¹³⁷ Wolf Heinle zit. nach: Loewenson: »Protokoll vom August 1914«.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Obgleich Joel Pazifist war, blieb er mit Wyneken auch während des Krieges in brieflichem Kontakt. Von der Jugendbewegung wird er sich 1919 aus ethischen Gründen und tief enttäuscht abwenden (vgl. Exler: *Von der Jugendbewegung zu ärztlicher Drogenhilfe*, S. 101–104).

¹⁴⁰ Linse: »Hochschulrevolution«, S. 23. Zum *Aufbruch*-Kreis zählten neben Alexander Schwab, einem weiteren Anhänger Wynekens, Freistudenten und späteren Gründer der linksradikalen KAPD (Kommunistische Arbeiterpartei Deutschland), auch so prominente Figuren wie Landauer (vgl. Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 131–135; Olenhusen: »Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg«, S. 119; Exler: *Von der Jugendbewegung zu ärztlicher Drogenhilfe*, S. 48 ff.).

¹⁴¹ Vgl. Linse: *Die entschiedene Jugend*.

¹⁴² Vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 19.

Augenblick zur George'schen »Weltnacht«¹⁴³ verdunkelte. Im Angesicht des »blutenden Leib[es] des Geistes«¹⁴⁴ zog er sich in die Einsamkeit und »Stille der nur denkenden Erkenntnis«¹⁴⁵ zurück. In dieser geistigen Klausur brach er »mit größter Strenge und Bedenkenlosigkeit fast alle Beziehungen zu seinen Freunden aus der ›Jugendbewegung‹«¹⁴⁶ ab. Die zweite Amtszeit als Präsident der Berliner *Freien Studentenschaft* – am 22. Juli 1914 war er wiedergewählt worden – trat er nicht mehr an.

Die Veröffentlichung von Wynekens Kriegsrede nahm Benjamin zum Anlass, sich auch von seinem Mentor loszusagen. Denn – wie er in einem Brief an Hans Reichenbach Anfang 1915 bekannte – »schon vor Monaten [trennte mich] die Entwicklung meiner Gedanken entscheidend von Gustav Wyneken«¹⁴⁷. Sein bewegender Abschiedsbrief vom 9. März 1915 begründete die Lossagung mit den moralischen Kategorien von Treue und Verrat. Seine ersten Sätze dokumentieren, wie tief ihn Wynekens »Verrat«¹⁴⁸ an den gemeinsamen Idealen getroffen haben muss:

Lieber Herr Doktor Wyneken, ich bitte Sie diese folgenden Zeilen mit denen ich mich gänzlich und ohne Vorbehalt von Ihnen lossage, als den letzten Erweis der Treue, und nur als den, aufzunehmen. Treue – weil ich kein Wort zu dem sprechen könnte, der jene Zeilen über Krieg und die Jugend schrieb und weil ich doch zu Ihnen sprechen will, dem ich noch nie – ich weiß es – frei sagen konnte, daß er mich als erster in das Leben des Geistes einführte.¹⁴⁹

Für eine kurze Zeitspanne war für Benjamin die Jugend der Schauplatz des »Leben[s] im Geiste«¹⁵⁰ gewesen. Seinen Spielraum gilt es im Folgenden zu ermesen.

143 Vgl. Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 393.

144 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 348.

145 Hegel: *Wissenschaft der Logik*, S. 34.

146 Scholem: »Walter Benjamin«, S. 134.

147 Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 262.

148 Benjamin: »An Hans Reichenbach. Berlin, Ende Februar/Anfang März 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 262.

149 Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 263.

150 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, *GB*, Bd. I, S. 348.

II. Geist, Geschichte und Melancholie. Benjamins Idee der Jugend

SÜSSES WEHEN, LEISES WEHEN
Liebe, Liebe bleibet nimmer stehen
Teilt die Blumen und verfliegt.
Schwingt hinauf, schwingt hinauf in tiefen Wogen
Hoch zum stolzen Traumesbogen
Dahin wo man muß zurück.
Süßes Glück, kleines Stück
Kann doch bloß die Liebe, Liebe bringen
Ganz kann's niemand je erringen.

C.F. Heinle¹

1. Radikaler Idealismus. Benjamins »streng dualistische Lebensauffassung«

An Benjamins *Juvenilia* sticht ihr radikaler Idealismus ins Auge. Seine jugendliche Empörung »gegen das Elternhaus, das die Gemüter verdumpft, gegen die Schule, die den Geist auspeitscht«,² ist von einem »metaphysischen Ernst«³ getragen. In schwankender Terminologie werden der prosaisch-nüchternen Welt des wilhelminischen Bürgertums das Ideal, die Idee oder der Geist entgegengesetzt. Der Jugend attestiert der junge Benjamin einen »unbedingte[n] Zug«⁴ zu diesem transzendenten Reich absoluter Werte. Denn sie »erlebe« den Willen zur metaphysischen Dreifaltigkeit von Wahrheit, Schönheit und Tat »freiwillig, erstmalig, unbedingt und stürmisch«⁵. Befreit werden müsse die Jugend, weil nur »von ihr allein neuer Geist, der Geist ausstrahlen«⁶ könne. Kurzum, im Absolutheitsanspruch einer neuen Metaphysik erblickt der junge Benjamin ein Widerstandspotenzial gegen den Pragmatismus und Relativismus

1 Heinle: »Süßes Wehen, leises Wehen«, S. 573.

2 Benjamin: »Die Jugend schwieg«, S. 67.

3 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 19. Auch im Aufsatz *Die Freie Schulgemeinde* (1911) behauptet Benjamin, dass in deren Zentrum ein »philosophischer, metaphysischer Gedanke« steht (Benjamin: »Die Freie Schulgemeinde«, S. 9).

4 Benjamin: »Ziele und Wege«, S. 65.

5 Benjamin: »Romantik«, S. 46.

6 Benjamin: »Die Jugend schwieg«, S. 66f.

einer Gesellschaft, welcher die instrumentelle Verfügbarkeit zum höchsten Imperativ geworden ist.

Deshalb überrascht es wenig, dass seine philosophischen und literarischen Anfänge in einem hermetischen Zirkular gipfeln, welches den Titel *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) trägt.⁷ Im Grenzbereich zu den letzten Dingen stellt dieser esoterische Selbstverständigungsversuch das theoretische Kondensat seiner Jugendphilosophie dar. Es besteht aus drei in sich geschlossenen Teilen, deren Anordnung die zugrunde liegende Denkbewegung strukturiert. Der Zyklus beginnt mit einer aus acht Stücken bestehenden Prosaszene. »Das Gespräch« geht von der Diagnose einer symbolischen Unterdrückung der Jugend aus und kreist um die Vorstellung einer »wahre[n] Sprache«⁸, deren Telos das Schweigen ist.⁹ Die anschließende dreiteilige Passage über »Das Tagebuch« wendet sich der Frage zu, wie sich die Jugend in der ihr feindlichen Welt verwirklichen, d.h. sich vollenden könne. Der Text schließt mit der kurzen Prosaskizze »Der Ball«, welche in rauschhaften Bildern einen Vorschein des Elysiums poetisch beschwört.¹⁰

Die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) zeichnet sich nicht zuletzt dadurch aus, dass sich der juvenile Drang nach dem Absoluten auch in der sprachlichen Gestaltung artikuliert. In hohem und feierlichem Ton werden theoretische Reflexionen, literarische Szenen und enigmatische Bilder vorgetragen. Durch das rhetorische Pathos soll die Vorstellung des Unbedingten evoziert werden – eine Geste, die durch die hermetische Darstellungsform noch verstärkt wird. Zwischen Philosophie und Literatur oszillierend, verwebt dieses Textexperiment Argumente, Fiktionen und Metaphern zu einem dichten Netz von Motiven und Denkfiguren. Viele Aussagen erwecken aufgrund ihrer autarken Stellung im Textgefüge den Eindruck, bedingungslos und endgültig zu sein. Die Unterbrechung verleiht dem Text seinen eigenwilligen Rhythmus, und die Verdichtung stellt sein wichtigstes Stilmittel dar. Nicht wenige Sätze geben sich als Abbeviatur des Absoluten.

7 Der Zyklus ist nur aufgrund einer Abschrift Scholems erhalten. Dieser kennzeichnet den letzten Teil, »Der Ball«, als Fragment. Es ist jedoch unklar, ob sich diese Charakterisierung nur auf diesen Teil oder alle drei Teile bezieht. Benjamin selbst schrieb Anfang Juli 1914 an Blumenthal, dass sein Zyklus »sein Ende erreichen« soll (Benjamin: »An Herbert Blumenthal. 6./7. 7. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 241). Der Ausbruch des Krieges wird dies wohl verhindert haben. Nichtsdestoweniger erachtete Benjamin die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) als publikationsfähig. Im Mai 1914 besprach er mit Schoen Publikationspläne, die jedoch nicht verwirklicht wurden (vgl. Benjamin: »An Ernst Schoen. 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 231).

8 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92.

9 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V.

10 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/4.

Der junge Benjamin leitet aber auch die praktischen Imperative der Jugendrevolte aus der metaphysischen Grundlage seines Denkens ab. Im Zentrum seiner Programmatik steht die Forderung nach einer Reform des Bewusstseins der Jugend, für welche ihre Befreiung von den gesellschaftlichen Zwängen zwar eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung darstelle. In seiner harschen Kritik an *Lily Brauns Manifest an die Schuljugend* (1912) erklärt der junge Benjamin:

Denn die Freiheit ist zwar für den Augenblick und für den heutigen Schüler ein Ziel, an sich aber nur ein Ausgangspunkt. [...] Daß dieses Eine ganz verkannt oder ganz verschwiegen ist: eine Reform der Jugend müßte hervorbrechen, auch wenn unsere Schule die vollkommenste wäre. Von der neuen Jugend, die aus dem Bewußtsein ihrer selbst als *jugendlicher Mensch* wieder einen höchsten Sinn und Zweck in ihr Dasein legt, sollte vor allem sprechen, wer sich an die Jugend wendet. [...] Diejenigen, die den neuen Geist in der Jugend zum Bewußtsein seiner selbst bringen, werden die größten Reformatoren auch der *Schule* werden.¹¹

Für den jungen Benjamin vollendet sich die jugendliche Emanzipation erst in der Verwirklichung des Geistes. Damit verlagert er ihr Telos in das Innere des Individuums, eine Verschiebung, auf der seine kritische Haltung zur *Jugendbewegung* beruht. An ihrer Stelle fordert er eine »nur noch innerlich und intensiv, nicht im geringsten mehr politisch begründete Jugendgemeinschaft«¹². Dieser Vorbehalt gegen die politische Organisation der Jugend hat prinzipielle Gründe. Der junge Benjamin unterscheidet die empirische Sphäre der Politik strikt von der metaphysischen Sphäre des Geistes. Da in Ersterer die Idee »niemals erscheint«¹³, spielt sie in seinem Gedankenhaushalt eine untergeordnete Rolle: »Im tiefsten Sinne ist Politik die Wahl des kleinsten Übels«¹⁴, schreibt er im Januar 1913 an Strauss. Die geringe Bedeutung der Politik zeigt sich auch an der Bestimmung seines eigenen Standortes. »Irgendwo in der Linken«¹⁵ sieht sich der junge Benjamin vor allem deshalb, weil er von dieser Seite die stärkste Unterstützung für die Etablierung der *Freien Schulgemeinde* als Erziehungsform erwartet. Die Politik ist ihm eben »eine Folge geistiger Gesinnung, die nicht mehr am Geiste vollzogen wird«¹⁶. Seine spirituelle

11 Benjamin: »Lily Brauns Manifest an die Schuljugend«, S. 10f.

12 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 231.

13 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. 1. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 81.

14 Ebd.

15 Ebd., S. 83. Steiner weist darauf hin, dass diese Formulierung auch für Benjamins späteres Verhältnis zur Politik aufschlussreich ist (vgl. Steiner: *Walter Benjamin*, S. 24; ders.: »Der wahre Politiker«, S. 88f.).

16 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. 1. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 81. In diesem Brief erwähnt der junge Benjamin einen Aufsatz über *Geist und Politik*, der verschollen ist (ebd.).

Auffassung der Jugendrevolte und das unbedingte Primat des Geistes auch in der Praxis kommt in einem Brief an Carla Seligson vom September 1913 deutlich zum Ausdruck:

Aber in jedem einzelnen Menschen, der irgend wo geboren wird und jung sein wird, liegt – nicht die »Besserung«, sondern schon die Vollendung, das Ziel [...]. Heute fühlte ich die ungeheure Wahrheit des Wortes Christi: Siehe das Reich Gottes ist nicht hier und nicht dort, sondern in uns. [...] Das ist das wichtige: wir dürfen uns nicht auf einen bestimmten Gedanken festlegen, auch der Gedanke der Jugendkultur soll eben für uns nur die Erleuchtung sein, die noch den fernsten Geist in den Lichtschein zieht. Aber für viele wird eben auch Wyneken, auch der Sprechsaal, eine »Bewegung« sein, sie werden sich festgelegt haben [...]. Fast alle vergessen, daß *sie selber* der Ort sind, wo Geist sich verwirklicht. Weil sie sich aber starr machten, zu Pfeilern eines Gebäudes statt zu Gefäßen, Schalen, die einen immer reineren Inhalt empfangen und bergen können, darum verzweifeln sie an der Verwirklichung, die wir in uns fühlen.¹⁷

Das Individuum muss Benjamin zufolge in sich, d.h. den Weg der Selbsterkenntnis gehen, um zur geistigen Vollendung zu gelangen. Die Transzendenz erweist sich damit als immanent. Auch Benjamins wiederholte Rede vom Ausstrahlen des Geistes¹⁸ erklärt sich aus der Verinnerlichung und Individualisierung des nichtsdestoweniger transzendenten Ideals. Denn die individuelle Beziehung zur Idee ist unmittelbar und deshalb auch unmittelbar.¹⁹

Die Notwendigkeit zur Einkehr leitet der junge Benjamin aus der Spannung zwischen Idee und äußerer Wirklichkeit ab. Seine Jugendphilosophie verbindet die christlich-agnostische Vorstellung einer Vollendung im Inneren des Individuums durch Selbsterkenntnis mit dem antiken Konzept eines tragischen Heroismus. Im Aufsatz *Das Dornröschen* (1911) wird das »Jugendliche« mit einem »fanatischen Idealismus«²⁰ gleichgesetzt, welchem die Erfüllung in der gesellschaftlich-geschichtlichen Welt versagt ist. Denn »jung ist ein Mensch, solange er sein Ideal noch nicht völlig in die Wirklichkeit umgesetzt hat«²¹, erklärt der junge Benjamin apodiktisch und folgt damit ganz seinem Mentor Wyneken, für welchen die bedingungslose Hingabe an die Idee eine heroische Haltung im Leben impliziert.²² Der notwendige Verzicht auf das irdische Glück im Namen

17 Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 15. 9. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 175.

18 Vgl. z.B. Benjamin: »Die Jugend schwieg«, S. 66f.; ders.: »Metaphysik der Jugend«, S. 96.

19 Vgl. Benjamin: »Erfahrung«, S. 56; zur individuellen Beziehung zur Idee vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/3.

20 Benjamin: »Dornröschen«, S. 11.

21 Ebd.

22 Vgl. Wyneken: »Wer Menschen dazu erzieht, nach Glück zu trachten, betrügt und verstümmelt sie. Die Menschheit wird ihr Dasein nicht mehr ertragen, wenn sie nicht gelernt hat, es heroisch aufzufassen. Und das ist es ja, worin uns die jugendliche Natur entge-

der Idee erklärt, »warum diese Jugend-Helden es zu nichts bringen dürfen, warum sie im Augenblick der Erfüllung untergehen oder einen ewig erfolglosen Kampf für die Ideale führen müssen«²³. Da der Jugend ihre Vollendung nur im Untergang gegeben ist, kann ihr Schicksal als tragisch bezeichnet werden.²⁴ Lakonisch stellt der junge Benjamin fest: »Glück und Ideal sind oft Gegensätze.«²⁵

Benjamins Jugendphilosophie zeichnet sich durch die bedingungslose Affirmation des Ideals aus. In Bekenntnissen wie »ich [...], der ich jede Wirklichkeit verleugne, die sich nicht der Idee fügt«²⁶, wird die Kompromisslosigkeit seiner Haltung deutlich. Ihr liegt eine dualistische Konzeption zugrunde. Das wahre Leben im Geiste wird dem empirischen entgegengesetzt und die bestehende Ordnung verworfen, weil sie nicht durch die absoluten Werte geformt ist. Der Erwachsene repräsentiert für den jungen Benjamin die Hinnahme und damit Bewahrung dieser »gemeinen« und »niederen« Wirklichkeit.²⁷ An der Reife des Alters erblickt er den Schimmel eines enttäuschten Lebens, das sich nie zur Höhe des Geistes aufschwingen konnte. Die lebenskluge Vernunft ist ihm nichts weiter als ein Ausdruck der Unfähigkeit, ein eigenes Urteil zu fällen. Denn dem »Philister« – ein auch vom jungen Benjamin häufig verwendetes Maledictum – fehlt nicht nur die Hingabe an die absoluten Werte, sondern auch der Mut zur Wertung, d.h. zur Kritik, deren Ausübung die Gefahr birgt, vom Konformismus der Allgemeinheit abzuweichen.²⁸

Im Aufsatz »Erfahrung« (1913) werden »alle rebellischen Kräfte gegen [dieses] Wort [...] mobil gemacht«²⁹, weil es im Munde der Erwachsenen

genkommt. Die Jugend strebt zum Unbedingten. Sie will, da sie die vielen Einwendungen und Umwege der sogenannten Wirklichkeit noch nicht kennt, ohne Umschweife auf den letzten Wert hinaus.« (Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 43.)

23 Benjamin: »Dornröschen«, S. 11.

24 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/4. Im vermutlich Anfang der 20er Jahre entstandenen *Theologisch-Politischen Fragment* wird das Motiv einer Vollendung im Untergang in einer gänzlich anderen Konstellation wiederkehren. Das Messianische und das Profane werden dort auch als zwei Kräfte vorgestellt, die in entgegengesetzte Richtungen wirken. Die Ordnung des Profanen wird Benjamin zufolge durch die Idee des Glücks bestimmt. Der Untergang stellt im irdischen Glücksstreben dasjenige Moment dar, durch das jenes – seiner eigentlichen Wirkungsrichtung entgegengesetzt – das messianische Ende der Geschichte befördert (vgl. Benjamin: »(Theologisch-Politisches Fragment)«, S. 203 f.). Zum Motiv des Glücks im *Theologisch-Politischen Fragment* vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/6; zur Interpretation des gesamten Textes vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 71–75; Dubbels: »Zur Logik der Figur des Messianischen in Walter Benjamins ›Theologisch-Politischem Fragment«.

25 Benjamin: »Dornröschen«, S. 11.

26 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 126f.

27 Vgl. Benjamin: »Erfahrung«, S. 55.

28 Ebd., S. 56.

29 Die Formulierung stammt aus einer vermutlich 1929 entstandenen Notiz, in der Benjamin über den Aufsatz »Erfahrung« (1913) rückblickend schreibt: »In einem frühen Aufsatz

geformt nur die bittere »Botschaft« enthalte, dass die Unterwerfung unter die »Gewöhnlichkeit des Lebens«³⁰ unausweichlich sei. In Anführungszeichen setzt der junge Benjamin den Begriff Erfahrung, um seine Zweifel zu signalisieren, ob die Monotonie des alltäglichen Lebens und die aus ihr folgende Resignation überhaupt als eine Erfahrung bezeichnet werden könnten. Gegen deren Geist-, Sinn- und Trostlosigkeit³¹ insistiert er auf der Möglichkeit einer »anderen«, einer wahrhaften und höheren Erfahrung³², für welche die Jugend prädestiniert sein soll:

Man erlebt immer nur sich selber, so sagt Zarathustra am Ende seiner Wanderung. Der Philister macht seine »Erfahrung«, es ist die ewig Eine der Geistlosigkeit. Der Jüngling wird den Geist erleben, und je weniger er Großes mühelos erreichen wird, desto mehr wird er überall auf seiner Wanderung und in allen Menschen den Geist finden.³³

Aufgrund der rigorosen Dichotomie von Geist und Empirie überrascht es wenig, dass die Wendung zur Idee schließlich die totale Negation des gegenwärtigen Zustands der Welt zur Folge hat. Mit der Losung »Abkehr zum Geist«³⁴ zieht der junge Benjamin auch im Praktischen die letzte Konsequenz aus der transzendenten Richtung seiner radikalen Gesellschafts- und Kulturkritik. Dem Rückzug in das Innere des Individuums liegt die paradoxe Überzeugung zugrunde, dass dem Geist nur dann die Kraft zur Verwandlung der Wirklichkeit innewohnt, wenn er frei von allen empirischen Bestimmungen bleibt. Wie naheliegend diese nihilistische Option für die um gesellschaftliche Erneuerung ringende Jugend war, dokumentiert eine im Dezember 1917 niedergeschriebene Erinnerung Herbert Blumenthals, einem Jugendfreund Benjamins:

habe ich alle rebellischen Kräfte gegen das Wort »Erfahrung« mobil gemacht.« (Benjamin zit. nach: Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II.3, S. 902.)

30 Benjamin: »Erfahrung«, S. 55.

31 Vgl. ebd.

32 Benjamin: »Erfahrung«, S. 56. Das Verhältnis des jungen Benjamin zur Philosophie Nietzsches ist ambivalent. Neben positiven Bezugnahmen wie der eben zitierten findet sich auch Kritik. In einem Brief an Strauss vom November 1912 unterstellt Benjamin Nietzsche beispielsweise Sozial-Biologismus, da Letzterer den Heroismus aus der Idee nehme und in das Materielle übertrage. Auch Nietzsches geistige Würdigung der Scham lehnt Benjamin ab, da sie für ihn »restlos natürlich« ist (vgl. Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 78).

33 Benjamin: »Erfahrung«, S. 56. Das Verhältnis des jungen Benjamin zur Philosophie Nietzsches ist ambivalent. Neben positiven Bezugnahmen wie der eben zitierten findet sich auch Kritik. In einem Brief an Strauss vom November 1912 unterstellt Benjamin Nietzsche beispielsweise Sozial-Biologismus, da Letzterer den Heroismus aus der Idee nehme und in das Materielle übertrage. Auch Nietzsches geistige Würdigung der Scham lehnt Benjamin ab, da sie für ihn »restlos natürlich« ist (vgl. Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 78).

34 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 22./23. 6. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 257.

Wir fanden nichts dem unser reines Wollen sich hätte hingeben können, ohne unterzugehen in kleinerer Wirklichkeit. Nirgends werden reine Kräfte verlangt, kaum irgendwo nur geduldet. Keine Gemeinschaft gibt es, keinen Glauben, keinen Gottesdienst, kein Werk: so erfuhren wir die Welt. Uns blieb nichts, als ihrer Gemeinheit gegenüber uns selbst zu erhalten. An Scheinwerte uns zu verschwenden, wäre Verrat gewesen. Die höchste Wirklichkeit – und unserer Jugend zugleich die fernste – war unser eigenes Sein. Hier kristallisierten sich unsere Kräfte, wurden hart und spitzig.³⁵

Die Forderung nach Reinheit – das Epitheton »rein« gebraucht auch der junge Benjamin inflationär – verweist auf die philosophische Grundlage der Verwerfung des Empirischen, das als eine Vermischung von Geist und Natur betrachtet wird.³⁶ Denn dieser Dualismus prägt Wynekens Philosophie des geschichtlichen Geistes, welcher eine idealistische Umdeutung des Gedankens der Evolution zugrunde liegt. Mit den Ordnungen von Geist und Natur sind dabei auch zwei verschiedene Verknüpfungsweisen bezeichnet: »Natürlich« ist Wyneken zufolge der kausale Mechanismus, in dem ein Element immer auch das Mittel eines ihm äußeren Zweckes darstellt. Im reinen Geist soll diese äußerliche Determinationsmacht der Natur aufgehoben sein. Die rein geistigen Formen sind autonom, d.h. sie verwirklichen nur ihr eigenes Gesetz und damit einen immanenten Zweck. Deshalb kann die Kritik, etwas sei nicht rein, auch bedeuten, dass es instrumentalisiert wird – ein Vorwurf, der sich in Benjamins frühesten und frühen Schriften oft findet und sich auch gegen Wyneken richtet.³⁷ Denn dieser befreit zwar den Geist von allen ihm äußeren Zwecken, unterwirft jedoch das Leben in toto dem »Dienst am Geist«³⁸.

Im Unterschied zum naturwissenschaftlichen Denkmodell unterstellt Wyneken dem als evolutionär aufgefassten Weltprozess mit der von Hegel entlehnten Idee des Geistes einen Telos. Seiner Ansicht nach entwickelt sich in der Natur als Folge des Kampfes um das Dasein das andere ihrer selbst, d.h. der Geist. Da dessen Entstehung als notwendige Selbstüberschreitung der Natur gedeutet wird, kann Wyneken den Gedanken der Evolution als wissenschaftlichen Beweis einer logischen Weltentwicklung interpretieren. Diese vollende sich im geschichtlichen Werden des Geistes, welches mit seiner Befreiung aus der Natur identifiziert wird:

35 Blumenthal: »Aus Aufzeichnungen von H.W. Belmore. 28. 12. 1917«.

36 In einem Brief an Blumenthal betont Benjamin: »Wer kein Grauen vor der Natur empfinden kann, der weiß überhaupt nichts mit ihr anzufangen.« (Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 30. 7. 1913«, in: *GB* S. 156.)

37 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1, III/6, IV/1, IV/2, V/1, Exkurs III/b, c.

38 Wyneken: »Die Aufgabe der Freien Schulen«, S. 11 f.

Das Bewußtsein ist anfangs durchaus in den Dienst des physischen Willens zum Leben, »in den Dienst des vergänglichen Wesens« gestellt. Aber dieser Zustand ist eine Art von Knechtschaft, denn das physische, biologische Gesetz ist nicht des Geistes eigenes, sondern liegt als Fremdherrschaft auf ihm. Wohl ward der Logos Fleisch, aber nur, um eines Tages seine Herrlichkeit zu offenbaren. Denn im Geist steckt ein eigenes Gesetz, und er, der anfangs von der Physis zu ihren Zwecken benutzt worden ist, benutzt nun seinerseits die Physis als Wohnung, als Möglichkeit sich zu verwirklichen und zu entfalten. [...] Der Geist ist selbstständig geworden, autonom, er folgt seinen eigenen Gesetzen, er hat sich selbst gefunden; es entsteht die Moral als das Bewußtsein von dieser Autonomie und als der Wille zur Autonomie: geistig, nicht mehr physisch soll unser Geistesleben bestimmt sein; die Wahrheit ist wichtiger als das Leben.³⁹

Die Selbstentfaltung des Geistes beginnt mit der Geschichte, und in ihr vollzieht sich seine Emanzipation von der Gesetz- und Zweckmäßigkeit der Natur. Dieser »Entmischungsprozeß«⁴⁰ wird von Wyneken als ein unerbittlicher Kampf zweier Prinzipien vorgestellt. Da die Menschheit an beiden Daseinsstufen teilhat, fungiert sie als sein Schlachtfeld. Für Wyneken besteht ihre Bestimmung letztendlich jedoch darin, der Verwirklichung des Geistes zu dienen. Als Menschheit kann sie im Grunde nur dann bezeichnet werden, wenn ihre Formen – die objektiven Manifestationen der Kultur – auf seinen Gesetzen beruhen. Dieses vorgegebene Ziel kann entweder erreicht oder verfehlt werden. Ganz im Sinne der gnostischen Ideenwelt kennt Wynekens heilsgeschichtliches Drama zwei Ausgänge: Verdammnis oder Erlösung.⁴¹

Dieser phylogenetische Prozess der Menschwerdung durch die Verwirklichung des Geistes wiederholt sich Wyneken zufolge in der Ontogenese. Auf individueller Ebene hat die Erziehung die Befreiung des Geistes aus der Natur zu leisten. Die Umbildung des natürlichen in das kulturelle Individuum wird als der gewaltsame Bruch mit der äußeren Bestimmungsmacht der physischen Antriebe wie Instinkt, Bedürfnis oder Empfindung vorgestellt.⁴² Deshalb ist für Wyneken »die heiligste Pflicht der Erziehung, die Augen für das höhere, absolute Ziel, die Förderung und Steigerung des Geistes zu öffnen«⁴³. Gleich seinem Mentor betrachtet auch der junge Benjamin die »Fortpflanzung der geistigen Werte«⁴⁴ als die kulturelle Aufgabe der Erziehung. Im Aufsatz *Die Schulreform, eine Kulturbewegung* (1912) er-

³⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 176.

⁴⁰ Ebd., S. 175.

⁴¹ Zu Wynekens Weltanschauung und Benjamins ambivalentem Verhältnis zu dieser vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/3, III/2.

⁴² Vgl. Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 13.

⁴³ Ebd., S. 56.

⁴⁴ Benjamin: »Die Schulreform, eine Kulturbewegung«, S. 13.

klärt er: »Nicht nur, daß wir sub specie aeternitatis *denken* – indem wir erziehen, *leben und wirken* wir sub specie aeternitatis.«⁴⁵

Die Forderung, den autonomen Geist zu verwirklichen, bleibt über Benjamins Engagement in der *Jugendkulturbewegung* hinaus das Mantra seines Denkens. Im Namen der Idee kündigt er Wyneken seine Gefolgschaft auf. Diesem wirft er nicht zuletzt deshalb einen »Verrat seiner selbst«⁴⁶ vor, weil er mit seiner Rede *Der Krieg und die Jugend* (1914) den Geist in den Dienst des Krieges stellte und ihn damit zum Mittel eines ihm äußerlichen Zweckes degradierte. Aufgrund dessen erklärt Benjamin in seinem Abschiedsbrief pathetisch, dass er Wyneken »das Vermächtnis«, mit der Idee »zu leben [...] entwinde«⁴⁷. Denn er selbst hält im Angesicht der faktischen Gewalt des Krieges an der Reinheit der Idee fest. Anstelle des Idealismus gibt er die Jugend auf, da ihr »Versagen vor diesem Ereignis [dem Krieg; J.S.]« ihm offenbart, dass sie »noch ein zu großer Umweg auf dem Wege der Verwirklichung des Geistes«⁴⁸ ist. Benjamins Rückzug in die »Stille der nur denkenden Erkenntnis«⁴⁹ ist kein Bruch mit den Imperativen seiner jugendbewegten Anfänge, sondern die äußerste Konsequenz der Ausrichtung seines Denkens auf die Idee. In einem Brief an Schoen vom 25. Oktober 1914 heißt es dementsprechend: »Wir alle nähren doch das Bewußtsein hiervon: Daß Radikalismus zu sehr Geste war, daß ein härterer, reinerer, unsichtbarer uns entrinnbar werden soll.«⁵⁰

2. Kampf und Utopie. Geschichtsdeutung im Zeichen der Jugend

Auch Benjamins erstes geschichtsphilosophisches Konzept ist idealistisch. In den *Gedanken über Gerhart Hauptmanns Festspiel* (1913) – ein Aufsatz, der ursprünglich den Titel *Das Jahrhundertfestspiel oder die Jugend und die Geschichte*⁵¹ tragen sollte – wird die Geschichte als »streng[er] und grausam[er] Kampf«⁵² zweier unversöhnlicher Prinzipien bestimmt. Der politische Skandal um das für die Hundertjahrfeier der sogenannten

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Benjamin: »An Hans Reichenbach. Berlin, Ende Februar/Anfang März 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 262.

⁴⁷ Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 264.

⁴⁸ Benjamin: »An Siegfried Bernfeld. Berlin, 11. 10. 1914«, in: *GB*, Bd. VI, S. 488.

⁴⁹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, S. 34.

⁵⁰ Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 25. 10. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 257; vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/1. Diese Reaktion bestätigt die Einschätzung Steiners, dass »der Kriegsausbruch und mehr noch der gegen ihn protestierende Suizid zweier enger Freunde [...] Benjamins intellektuelles Selbstverständnis nicht grundlegend verändert, sondern es vielmehr radikalisiert hatte« (Steiner: *Walter Benjamin*, S. 22f.).

⁵¹ Vgl. Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 122.

⁵² Vgl. Benjamin: »Gedanken«, S. 59.

Befreiungskriege von 1813 in Breslau konzipierte Stück wird damit zum Anlass genommen, ein agonales Geschichtsmodell zu formulieren:

Wir [Benjamin spricht im Namen der Jugend; J.S.] kämpfen für die Möglichkeit der Werte überhaupt, die ständig bedroht ist, für die Kultur, die in ewiger Krisis lebt: denn mit jeder Gegenwart werden die alten Werte älter; was Schwungkraft war wird Trägheit, Geist wird Dummheit. Und überdem geht das eine, größte historische Gut verloren: die Freiheit. Freiheit aber ist kein Programm, sondern nur erst der Wille dazu, eine Gesinnung. Die Geschichte ist der Kampf zwischen den Begeisterten und den Trägen, den Zukünftigen und den Vergangenen, den Freien und Unfreien. Die Unfreien werden stets den Kanon ihrer Gesetze uns vorweisen können. Wir aber werden das Gesetz, unter dem wir stehen, noch nicht nennen können.⁵³

Benjamins agonales Geschichtsmodell wendet sich gegen eine Auffassung von Geschichte, welche sich am Paradigma der temporalen Linearität orientiert. Die in der empirischen Welt herrschende Zeitform hat für ihn vor allem auflösende Wirkungen, denen nur mit einem permanenten Neubeginn begegnet werden könne. Einem disruptiven Rhythmus unterworfen, kann die Geschichte nicht mehr als ein linearer, kontinuierlicher und kausaler Prozess, der in einem homogenen Medium verläuft, begriffen werden. An die Stelle des Gedankens einer stetigen Weiterentwicklung, welchem die Überzeugung zugrunde liegt, dass jede Epoche auf den Resultaten der ihr vorhergehenden aufbauen kann, tritt die Forderung nach einem schöpferischen Bruch mit der bestehenden und deshalb schon verfallenden Ordnung. Das Prinzip dieser zyklischen Vorstellung von Geschichte lautet, dass das Alte immer wieder durch das Neue ersetzt werden müsse. Schon beim jungen Benjamin findet sich damit eine Kritik der Idee des Fortschritts und des auf ihr beruhenden Geschichtsmodells. In seinem theoretischen Vermächtnis – den Thesen und Denkbildern *Über den Begriff der Geschichte* (1939) – wird der späte Benjamin jedoch die Katastrophe, d.h. den Bruch und die Zerstörung, als den blinden Fleck eines Begriffs von Geschichte enthüllen, welcher diese als einen sich sinnvoll in der Zeit vollziehenden Prozess definiert.⁵⁴

Es ist offensichtlich, dass dem agonalen Geschichtsmodell des jungen Benjamin das Schema des Generationenkonflikts zugrunde liegt: Unter der Herrschaft der Väter befindet sich die Welt auf der abschüssigen Bahn des Verfalls. Denn das Alter ist durch die träge Abgeschlossenheit von allem Neuen gekennzeichnet und steht für die bewahrenden Kräfte des

⁵³ Ebd., S. 60.

⁵⁴ Vgl. das berühmte Denkbild vom »Engel der Geschichte« in: Benjamin: »Über den Begriff der Geschichte«, S. 697f. Am überzeugendsten wurde das Denkbild von Weigel interpretiert (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 234–238).

Überkommenen. Die Jugend hingegen verkörpert den Willen zur Ablösung von der bestehenden Ordnung, d.h. die Möglichkeit der Befreiung von der empirischen Bestimmtheit durch die Vergangenheit. In ihrer »ewige[n] Auflehnung«⁵⁵ gegen die etablierten Mächte findet der junge Benjamin den wahren »historische[n] Sinn«⁵⁶ verwirklicht, welcher im Bruch mit dem alles relativierenden Strom der Zeit besteht. Denn der wahre »historische Sinn« fordert, die Gegenwart aus der Perspektive einer noch unbestimmten Zukunft zu betrachten, einer Perspektive, welche im Gegensatz zum positivistischen Credo des Historismus steht. Anders gesagt, der Anbruch einer neuen Zeit setzt den Bruch mit der Zeit voraus:

Noch ist die Menschheit nicht zum ständigen Bewußtsein ihres historischen Daseins erwacht. Nur zuzeiten befahl Einzelne und Völker die Erleuchtung, daß sie im Dienste einer unbekanntes Zukunft stünden, und es wäre wohl denkbar, solche Erleuchtung als historischer Sinn zu bezeichnen. Aber die Gegenwart versteht darunter etwas ganz anders [...]. Denn so nennt sie den Sinn für das Bedingte, nicht für das Unbedingte, für das Gegebene nicht für das Aufgegebene. So stark ist der »historische Sinn« der Zeit, dieser Sinn für Fakten, Gebundenheit und Vorsicht, daß sie vielleicht ganz besonders arm ist an eigentlich »historischen Ideen«. Diese nennt sie meist »Utopien« und läßt sie an den »ewigen Gesetzen« der Natur scheitern. Sie verwirft eine Aufgabe, die nicht in ein Reformprogramm gefaßt werden kann, die eine neue Bewegung der *Geister* fordert und ein radikales Neu-Sehen. In einer solchen Zeit muß die Jugend sich fremd fühlen und machtlos.⁵⁷

Auch für Benjamin hat die Jugend aufgrund ihrer Unbestimmtheit geschichtsphilosophische Bedeutung. Ihr Wille »prägt immer die Geschichte sittlich und gibt ihr Pathos, wenn er auch ihren Inhalt ihr nicht gibt«⁵⁸, heißt es im Aufsatz *Romantik* (1913). Deshalb kann »Unklarheit kein Vorwurf«⁵⁹ sein, sondern stellt die Bedingung der Möglichkeit dar, die Freiheit wiederzugewinnen. Diese besteht darin, sein eigenes Gesetz zu verwirklichen.⁶⁰

Die Affirmation der Unbestimmtheit des jugendlichen Angriffs auf Vergangenheit und Gegenwart erklärt sich nicht zuletzt aus der in den letzten Zitaten deutlich gewordenen moralischen Kontur von Benjamins

⁵⁵ Benjamin: »Dornröschen«, S. 10.

⁵⁶ Benjamin: »Gedanken«, S. 56.

⁵⁷ Ebd., S. 56f.

⁵⁸ Benjamin: »Romantik – Die Antwort«, S. 47.

⁵⁹ Benjamin: »Gedanken«, S. 59. In diesem Sinne ist auch Benjamins Bekenntnis zur Radikalität der »Wickersdorfer Idee« zu verstehen: »Er [Wyneken; J.S.] denkt den Gedanken der Schule neu mit der einzigen Voraussetzung, daß Ziel der Schule sei, in unserer Zeit den jungen Menschen zum Mitglied der künftigen Gesellschaft zu erziehen. Nicht daß dieser Satz, sondern daß *nur* dieser Satz seine Schulphilosophie stützt, macht sie vollkommen.« (Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 64.)

⁶⁰ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/3.

frühestem geschichtsphilosophischen Konzept. Dieses bestimmt die bestehende Ordnung als einen Schuldzusammenhang. Ein neues Gesetz sei notwendig, weil das alte aufgrund seiner Verwirklichung an Legitimität verloren habe. Die Väter vererbten der jeweils nächsten Generation nichts anderes als das Unrecht gewordene Gesetz, das ihre Welt bestimmt. Diese mache die Jugend zu den Erben der väterlichen Sünde. In sie geboren zu werden, bedeute also, schon schuldig zu sein – ein Gedanke, der durchaus in die Nähe zur Idee der Erbsünde gerät.⁶¹ Deshalb weist der junge Benjamin in einem Brief an Carla Seligson vom August 1913 die Überzeugung zurück, dass die Jugend »jetzt Unschuld hätte«⁶²: »Dies mag die größte Hemmung sein, die die heutige Jugend zu überwinden hat: ihre Einschätzung als – Tier, d.h. als reuelos Unschuldige, Triebgute.«⁶³ Anschließend formuliert er den Leitsatz seines »ethische[n] Programm[s]«⁶⁴: »Für den Menschen muss auch die Unschuld täglich neu *und als eine andre* erworben werden.«⁶⁵ Auch für die Jugend gilt, dass sie sich zunächst von allen empirischen Bestimmungen befreien, d.h. zu sich kommen muss, um ihre geschichtliche Aufgabe erfüllen zu können. Nur indem sie ihre Unbestimmtheit rein ausprägt und sich damit für die Empfängnis des Geistes offen hält, kann sie in eine immer wieder andere Zukunft führen.

Erst im Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915), seiner letzten publizierten Jugendschrift, findet Benjamin zur Einsicht, dass sein idealistisches Geschichtskonzept eine utopische Konstruktion darstellt.⁶⁶ Zu dieser Einsicht wird nicht zuletzt die Tatsache beigetragen haben, dass er realiter mit der Unmöglichkeit der Verwirklichung seiner jugendlichen Ideale konfrontiert war. Der Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) entsprang einer Auseinandersetzung mit jenem Scheitern. Ihm liegen zwei nicht erhaltene Vorträge zugrunde⁶⁷, welche »die Begründung der Universität aus sich selbst, dem Geiste«⁶⁸ fordern. Sowohl Benjamins Antrittsrede als Präsident der Berliner *Freien Studentenschaft* vom 4. Mai 1914 als auch der am 4. Juni 1914 am XIV. Freistudententag in Weimar

61 Die Auseinandersetzung mit dem Thema der Erbsünde belegt ein Brief an Blumenthal, in dem Benjamin von einem Gespräch mit Heinle über diese berichtet (vgl. Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 30. 7. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 156).

62 Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 162.

63 Ebd.

64 Benjamin: »Schulreform, eine Kulturbewegung«, S. 13.

65 Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 163.

66 Im soeben zitierten Brief an Carla Seligson vom 4. August 1913 erklärt Benjamin noch pathetisch, er wolle »unsre Idee von allem Utopischen [...] befreien und noch gegen das Brutalste der Wirklichkeit Recht [...] behalten« (ebd., S. 164).

67 Im Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) wird eine der beiden Reden in einer langen Passage zitiert. Zu dessen Inhalt vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV.

68 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 230. In diesem Brief an Schoen bezeichnet Benjamin sein Ideal der Hochschule als eine »Utopie« (ebd.).

gehaltene Vortrag versuchen, die versammelten Studenten auf dieses Ziel einzuschwören.⁶⁹ Ein Brief an Schoen rekapituliert das Scheitern dieses Versuches in drastischen Formulierungen: »Seit Jahren hat mich nichts so angegriffen, wie die kompakte Böswilligkeit dieser Versammlung«⁷⁰, bekennt der junge Benjamin. Aufgrund der »täglich wiederholten brutalen Niederstimmungen«⁷¹ überrascht es wenig, dass die programmatische Einleitung zum *Leben der Studenten* (1915) das resignative Resümee enthält: »Solche Schilderung ist kein Aufruf oder Manifest, die eines wie das andere wirkungslos geblieben sind.«⁷²

Stattdessen wird die Kritik als die einzig mögliche Form bestimmt, um »das Künftige aus seiner verbildeten Form im Gegenwärtigen erkennend zu befreien«⁷³ – so die Aufgabe, die sich Benjamin nun stellt. In einem aufschlussreichen Brief an Blumenthal, welcher vermutlich Ende 1916 verfasst wurde, wird »die Unterscheidung des Echten vom Unechten«⁷⁴ als das Wesen der Kritik bestimmt. Schon im Aufsatz *Unterricht und Wertung* (1913) wirft Benjamin dem zeitgenössischen Geschichtsunterricht das Fehlen dieser methodischen Perspektive, d. h. der »Wertung um der Erkenntnis willen«,⁷⁵ vor und leitet daraus dessen gesellschaftliche Belanglosigkeit ab. Seiner eigenen Auseinandersetzung mit dem *Leben der Studenten* (1915) will er durch die Engführung der Begriffe Kritik und Krise ihre Aktualität sichern: »Sie [die Schilderung; J.S.] zeigt die Krisis auf, die im Wesen der Dinge liegend zur Entscheidung führt, der die Feigen unterliegen und die Mutigen sich unterordnen.«⁷⁶ Im *Leben der Studenten* (1915) wird also keineswegs auf den Anspruch praktischer Wirksamkeit verzichtet.⁷⁷ Vielmehr folgt Benjamins geschichtsphilosophische Kritik mit ihrer Beschränkung auf »Wertung um der Erkenntnis willen« jenen idealistischen Prämissen, die sein »politisches« Denken über die Jugendschriften hinaus

69 Ende Juni kündigt Benjamin in einem Brief an Schoen an, dass er eine schriftliche Fassung seiner beiden Vorträge anfertigen wolle (vgl. Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 22./23. 6. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 236). *Das Leben der Studenten* (1915) wurde zweimal gedruckt: Im September 1915 im *Neuen Merkur* und eine leicht veränderte Fassung 1916 im ersten Band des Jahrbuches *Das Ziel. Aufrufe zu tätigem Geist*, welches von Kurt Hiller herausgegeben wurde (vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II,3, S. 917ff.).

70 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 22./23. 6. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 236.

71 Ebd.

72 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

73 Ebd.

74 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 349.

75 Benjamin: »Unterricht und Wertung«, S. 39.

76 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

77 Deshalb trifft Wittes Urteil, dass im *Leben der Studenten* (1915) die Kritik zum »Ersatz einer nicht mehr möglichen gesellschaftlichen Praxis« wird, nicht zu (vgl. Witte: *Walter Benjamin*, S. 20).

prägen.⁷⁸ Indem der theoretische Blick das »Echte«, d.h. die Idee seines Gegenstands enthüllt, treten die jeder historischen Situation immanenten »Elemente des Endzustandes«⁷⁹ zutage. Durch den Prozess der Kritik kann die defiziente Wirklichkeit zum Symbol der noch ausstehenden Vollendung der Geschichte werden:

Die folgende Betrachtung geht dagegen auf einen bestimmten Zustand, in dem die Historie als in einem Brennpunkt gesammelt ruht, wie von jeher in den utopischen Bildern der Denker. Die Elemente des Endzustandes liegen nicht als gestaltlose Fortschrittstendenz zutage, sondern sind als gefährdetste, verrufenste und verlachte Schöpfungen und Gedanken tief in jeder Gegenwart eingebettet. Den immanenten Zustand der Vollkommenheit rein zum absoluten zu gestalten, ihn sichtbar und herrschend in der Gegenwart zu machen, ist die geschichtliche Aufgabe. Dieser Zustand ist aber nicht mit pragmatischer Schilderung von Einzelheiten (Institutionen, Sitten usw.), welcher er sich vielmehr entzieht, sondern er ist nur in seiner metaphysischen Struktur zu erfassen, wie das messianische Reich oder die französische Revolutionsidee. Die jetzige historische Bedeutung der Studenten und der Hochschule, die Form ihres Daseins in der Gegenwart, verlohnt also nur als Gleichnis, als Abbild eines höchsten, metaphysischen, Standes der Geschichte beschrieben zu werden.⁸⁰

Es überrascht nicht, dass der »höchste[, metaphysische[, Stand der Geschichte« Benjamin zufolge nicht antizipiert werden kann, sofern Geschichte als zeitliche Extension gedacht wird. In der Unendlichkeit des geschichtlichen Prozesses liegen die »Elemente des Endzustandes« als heterogene Splitter verborgen. Der theoretische Vorgriff auf die Idee setzt den Bruch mit einer Auffassung voraus, welche die Geschichte unter dem Paradigma der Zeit homogenisiert. In der Einleitung zum *Leben der Studenten* (1915) wird diese mit dem Fortschrittsdenken⁸¹ identifiziert: »Es gibt eine Geschichtsauffassung, die im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit nur das Tempo der Menschen und Epochen unterscheidet, die schnell oder langsam auf der Bahn des Fortschritts dahinrollen. Dem entspricht die Zusammenhanglosigkeit, der Mangel an Präzision und Strenge der Forderung, die sie an die Gegenwart stellt.«⁸² Für den jungen Benjamin liegt die Erlösung nicht im Fortschreiten, sondern in der Unterbrechung des geschichtlichen Verlaufs, welche in seinen frühesten Schriften die Jugend bewältigen sollte.

⁷⁸ Vgl. die vorliegende Arbeit, Exkurs III/b.

⁷⁹ Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/1, III/2.

⁸² Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

3. Unmögliches Erwachen. *Das Dornröschen Jugend*

»Die Jugend aber ist das Dornröschen, das schläft und den Prinzen nicht ahnt, der naht es zu befreien. Und daß sie erwache, daß sie teilnehme an dem Kampf, der um sie geführt wird, dazu will ja unsere Zeitschrift [*Der Anfang*; J.S.] nach Kräften beitragen.«⁸³ – Die Metapher des Dornröschens steht am Anfang von Benjamins Engagement in der *Jugendkulturbewegung*. Es mag überraschen, dass man in der frühesten Schicht seiner philosophischen Reflexionen einem so prominenten Motiv wie dem des Erwachens begegnet. Für Ansgar Hillach dokumentiert der metaphorische Gebrauch dieses »universellen Modell[s]« eine zugrunde liegende »utopische Bewegung des Geistes«⁸⁴, durch die schon in den Jugendschriften die philosophische Arbeit mit einem praktischen Interesse verwoben ist. Hillach wertet die früheste Phase von Benjamins Denken zu einem regelrechten Reservoir an Motiven auf, die es fortan jenseits der Selbstgenügsamkeit ästhetischer Fluchtbewegungen und theoretischer Ordnungsmuster »auf einen magnetischen Pol der ideellen Erfüllung ausrichten«⁸⁵.

Diese abstrakte Ähnlichkeit sollte jedoch nicht über die starke Veränderung und Umformung der Figur des Erwachens hinwegtäuschen. Wer in Benjamins emanzipatorischem Appell zu erwachen den ersten »Schulfall des dialektischen Denkens«⁸⁶ erblickt, mit dem er in seinem Fragment gebliebenen *Passagen*-Projekt (1927 ff.) die kollektive Traumwelt des 19. Jahrhunderts verwerten wollte, dem entgeht die Theoriearbeit, die diese epistemische Figur von derjenigen trennt, welche dem juvenilen Diskurs entspringt. Deshalb gilt es der Versuchung zu widerstehen, den aus der Symbolwelt des Märchens hergeleiteten Einsatz des Erwachens als Präfiguration des erkenntnistheoretischen Paradigmas zu lesen, das seiner späten Geschichtsphilosophie methodisch zugrunde liegt. Denn die Identifikation der Jugend mit dem Dornröschen gibt vor allem Aufschluss über Benjamins spezifischen Begriff der Jugend. Deshalb ermöglicht die Analyse dieser Konstellation seine Position in der Jugendbewegung präziser zu erfassen.

Der rhetorische Einsatz des Motivs des Erwachens richtet sich zuallererst gegen die Heerschar von »müden Jünglingen«, welche Literatur und Kunst der Jahrhundertwende bevölkerten. Im kurzen, zu Lebzeiten unver-

⁸³ Benjamin: »Dornröschen«, S. 9.

⁸⁴ Hillach: »Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend«, S. 890.

⁸⁵ Ebd.

⁸⁶ Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 59.

öffentlichten Prosatext *Der Hypochonder in der Landschaft*⁸⁷ mokiert sich der junge Benjamin über die Kultivierung des nervösen Leidens in einem romantischen Lebensgefühl, welchem die wilde Natur als Kulisse dient. Die kränkelnden Jünglinge des Jugendstils mit ihren hypochondrischen Selbstbeobachtungen und hysterischen Hyperästhesien verbleiben im Bannkreis ästhetizistischer Träumereien, welche – wie es im Artikel *Romantik – Die Antwort eines »Ungeweihten«* (1913) heißt – den »wirkende[n] Willen zu einer neuen Jugend«⁸⁸ betäuben. Ihre schwermütigen Gesten ersticken jeden vitalen Impuls zur Veränderung, und ihre frühreifen Verse wiederholen endlos das bittersüße Lied vom frühen Tod. Benjamin behauptet: »Hyperion mag vielen aus der Seele sprechen – aber es sind schlafende Seelen. Helden und Dichter sind ihnen eine Schar von überschönen Traumgestalten, an die sie sich klammern um nicht zu erwachen.«⁸⁹

Mit dem Imperativ »zu erwachen« soll die naive Verträumtheit poetisch gestimmter Seelen ernüchert werden. In der Inszenierung ihres sinnlosen Verwelkens vernichte sich die Jugend selbst und werde zum Umschlagplatz eines bloß ästhetischen Mehrwerts degradiert, so Benjamins Urteil. In auffälligem Kontrast zum eigenen Pathos der Empörung kehrt die Forderung nach einem nüchternen Imperativ in seinen frühesten Schriften gleich einem Refrain wieder. Ihr liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Jugend zu einer historischen Mission auserkoren sei. Auf Shakespeares *Hamlet* (1603) zurückgreifend, dessen Erwachen mit der Überwindung des metaphysischen Pessimismus der Moderne gleichgesetzt wird, schreibt Benjamin im *Dornröschen* (1911): »Er kam zur Welt, sie einzurenken. Auf wen könnten diese Worte wohl besser passen, als auf die heutige Jugend?«⁹⁰ Um diese hohe Erwartung erfüllen zu können, dürfe die Jugend nicht auf das ästhetische Ideal eines fragwürdigen Jugendkultes reduziert werden, vielmehr müsse sie sich ihrer selbst als Repräsentant einer anderen, einer besseren Zukunft bewusst werden. Deshalb will der junge Benjamin ihr Bild von jeder »falsche[n] Romantik«⁹¹ reinigen. Die »neue Jugend« soll sich ohne Selbstaufgabe der furchtbaren Wirklichkeit stellen und somit eine »[n]üchterne und [r]omantische«⁹² sein.

⁸⁷ Vgl. Benjamin: »Der Hypochonder in der Landschaft«, S. 64f. Der Prosatext ist ein Fragment und seine Entstehungszeit nicht sicher. Die Herausgeber von Band VII der *Gesammelten Schriften* vermuten, dass er zwischen 1906 und 1913 verfasst wurde (vgl. ebd., S. 635).

⁸⁸ Benjamin: »Romantik – Die Antwort«, S. 47.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Benjamin: »Dornröschen«, S. 9.

⁹¹ Benjamin: »Romantik«, S. 44.

⁹² Ebd., S. 46.

In der Metapher des Dornröschens drückt sich die Überzeugung aus, dass sich diese rebellische Idee der Jugend im Asyl der Kunst in einer zeitüberdauernden Vorbildhaftigkeit erhalten und nichts von ihrer Wirkungskraft eingebüßt habe. Deshalb wirft Benjamins erste theoretische Arbeit einen »flüchtige[n] Blick auf die Weltliteratur«⁹³. »In den Werken der Größten«⁹⁴ findet er Figuren, welche die jugendliche Mission der »ewige[n] Auflehnung«⁹⁵ verkörpern. Nun sei die Zeit jedoch reif, die Jugend aus dem Banne der Kunst zu lösen. Der junge Benjamin ist davon überzeugt, dass sie an der Schwelle zur Befreiung stehe. Aufgrund ihrer Identifikation mit dem Dornröschen wird die Jugend jedoch in die Position der Erwartung eingerückt und damit in den Zustand des Wartens versetzt: »Jung sein heißt nicht so sehr dem Geist dienen, als ihn *erwarten*«⁹⁶, schreibt der junge Benjamin in einem Brief an Carla Seligson vom September 1913. Und an anderer Stelle heißt es: »Die Lehre vom Nicht-Handeln steht dieser Jugend nahe.«⁹⁷

Mit dieser Einschätzung stellt sich der junge Benjamin in einen regelrechten Gegensatz zur Position seines Mentors Wyneken. Dieser beschwor formelhaft, dass sich die Jugend nur im »Dienst am Geist«⁹⁸ verwirkliche und identifizierte diesen mit rastlosem Aktivismus. Zudem weist Benjamin mit der Einrückung der Jugend in die Position der Erwartung die Überzeugung zurück, dass ihr die Macht zur Selbsterlösung innewohne. Damit zeigt sich seine Idee der Jugend von einer Figur des Begehrens geprägt. Da auch die Jugend in der empirischen Welt gefangen ist, kann sie die Erlösung nur *wollen* und sich dadurch für diese offen halten. »Ich will die Erfüllung, die man nur erwarten kann«⁹⁹, schreibt der junge Benjamin an Carla Seligson und bekennt, dass er mit dieser Haltung auch im Gegensatz

93 Benjamin: »Dornröschen«, S. 9.

94 Ebd.

95 Ebd., S. 10.

96 Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 15. 9. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 175. Auch dieser Themenkomplex verbindet Benjamins Jugendschriften mit seinem *Passagen*-Projekt (1927ff.). In einer Notiz der erste Arbeitsphase (1927–29) findet sich der Vorsatz, eine »Metaphysik des Wartens« zu erarbeiten (Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 1029). Zu diesem Zeitpunkt hat das Warten vor allem erkenntnistheoretische Bedeutung: Im zeitnah entstandenen *Sürrealismus*-Essay (1929) wird »der Wartende« zu einem jener »Typen« erklärt, welche die »profane Erleuchtung« in einer Welt ohne Gott verkörpern (vgl. Benjamin: »Der Sürrealismus«, S. 307f.). Zudem wird das Warten in methodischen Reflexionen zum *Passagen*-Projekt (1927ff.) noch einmal direkt mit der Konstellation von Traum und Erwachen verbunden. Benjamin erklärt es zum »teleologischen Moment« im »Traumzusammenhang«: »Der Traum wartet heimlich auf das Erwachen, der Schlafende übergibt sich dem Tod nur auf Widerruf, wartet auf die Sekunde, in der er mit List sich seinen Fängen entwindet.« (Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 492.)

97 Benjamin: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend«, S. 74.

98 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/4.

99 Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 17. 11. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 182.

zu der seines engsten Jugendfreundes Heinle steht. Denn Letzterer glaubte wie so viele andere Anhänger der Jugendbewegung an die Möglichkeit der Selbsterlösung: »Wie ein Schauder über den Leib kriecht, bis der Selbstherr aufsteht, so geht die Erlösung auf; der Wille segelt frei«¹⁰⁰, heißt es in Heinles Vortrag *Die Jugend* (1913).¹⁰¹

Mit der Metapher des Dornröschens ruft der junge Benjamin jedoch mehr Bestimmungen des ästhetischen Konzepts der Jugend auf, als ihm bewusst gewesen sein dürfte. Wie kaum eine andere Figur repräsentiert das Dornröschen die metaphysische Verbindung von Schönheit und Jugend. Für das Narrativ des Märchens ist es von entscheidender Bedeutung, dass mit dem Aufschub des Todes eine Aufhebung der negativen Wirkungen der Zeit verbunden ist. Die Milderung des prophezeiten Todes in tiefen Schlaf bewirkt, dass die Schönheit der Prinzessin ebenso konserviert wird wie die dichte Dornenhecke das verwunschene Schloss vor jedem äußeren Eingriff schützt. Das Schloss figuriert als ein ästhetisches Asyl, welches gegenüber jeder Veränderung abgedichtet ist. Nach der Erlösung nehmen seine Bewohner ihre unterbrochenen Tätigkeiten wieder auf, als wäre nichts geschehen. Der Spruch der zwölften weisen Frau bewahrt das Dornröschen nicht nur vor dem prophezeiten Tod, sondern erfüllt ihm einen Wunsch, von dem die Jahrhundertwende besessen war. Da für die Spanne des hundertjährigen Schlafes die biologische und die soziale Zeit ausgehebelt sind, bleibt es jung. Seine alterslose Schönheit weckt das Begehren des Prinzen, dessen Kuss das vorbestimmte Erwachen auslöst.

Verfolgt man den Gebrauch des Motivs des Erwachens in Benjamins frühesten Schriften, wird man rasch dieser Kehrseiten der jugendlichen Rebellion gewahr. An der kryptischen Stelle, mit welcher die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) eingeleitet wird, tritt ihre Tragik offen zutage:

Täglich nutzen wir ungemessene Kräfte wie die Schlafenden. Was wir tun und denken ist erfüllt vom Sein der Väter und Ahnen. Eine unbegriffene Symbolik vernechtet uns ohne Feierlichkeit. Manchmal erinnern wir uns erwachend eines Traumes. So erleuchten selten Hellsichten die Trümmerhaufen unserer Kraft, an denen die Zeit vorüberflog.¹⁰²

¹⁰⁰ Heinle: »Die Jugend«, S. 864.

¹⁰¹ Deuber-Mankowsky deutet diese Differenz als eine zwischen jüdischem Messianismus und christlichem Heilsversprechen. Gegen diese eindeutige Zuordnung gilt es auf die unterschiedlichen religiösen und kultischen Quellen der Motive zu verweisen, die Benjamins Erlösungskonzept prägen. Legt sein Beharren auf einer »Erfüllung, die man nur erwarten kann«, die Verbindung zum jüdischen Messianismus nahe, so hat die Verinnerlichung der Erlösung christliche Wurzeln, die soteriologische Konnotation der Selbsterkenntnis verweist auf die Gnosis und der implizite tragische Heroismus ist antiker Herkunft (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 175 ff.; vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III).

¹⁰² Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91; zur Interpretation dieser Passage vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/1.

Der nüchterne Imperativ »zu erwachen« wird durch einen Defekt getrübt, der in der grammatikalischen Form des Partizips »erwachend« anklingt. Ebenso wie die temporalen Adverbien »manchmal« und »selten« drückt das Partizip Präsens hier eine Präsenz aus, die – wie der Name schon sagt – bloß partiell ist. Denn es bezeichnet einen Vorgang, der noch nicht abgeschlossen und aus sich selbst nicht abschließbar ist.¹⁰³ Um es in der Metaphorik Benjamins zu formulieren: Die flüchtigen Hellsichten im Zustand des Erwachens schaffen keine bleibende Erkenntnis, welche den befreienden Umschlag bewirken könnte. Die Jugend verharrt auf der Schwelle zu ihrer Befreiung. Sie kann in dieser Welt nicht erwachen. Aus der Verbindung von alles verheißender Möglichkeit und Notwendigkeit des Scheiterns entspringt jedoch Melancholie.

Die beiden Verse Friedrich Hölderlins »Wo bist du Jugendliches! das immer mich / Zur Stunde weckt des Morgens, wo bist Du Licht?«¹⁰⁴, welche der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) als Motto vorangestellt sind, legen ebendiese Interpretation nahe. Indem der Ruf des »blinden Sängers« vergebens einer Antwort harret, ereilt ihn noch im Moment der Hoffnung die Enttäuschung. Denn das vermeintliche Subjekt der Rettung muss als abwesend statuiert werden. Die Anrufung der Jugend erweist sich quasi a priori als vergeblich und wird aufgrund der Unerfüllbarkeit der utopischen Aufgabe beständig wiederholt. Damit artikuliert der verhallende Ruf des »blinden Sängers« in einer äußersten poetischen Verdichtung die melancholische Kehrseite der Idee der Jugend. Nicht zufällig setzt Benjamin die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) mit folgenden Worten fort:

Jedes Gespräches Inhalt ist Erkenntnis der Vergangenheit als unserer Jugend und Grauen vor den geistigen Massen der Trümmerfelder. Wir sahen noch niemals die Stätte des lautlosen Kampfes, der das Ich gegen die Väter setzte. Nun erblicken wir, was wir ohne Wissen zerschlugen und hoben. Das Gespräch klagt um versäumte Größe.¹⁰⁵

In diesen Sätzen steigert sich der melancholische Defekt des emanzipatorischen Appells zum verstörenden Paradox, dass die Jugend nur als unwiederbringlich verlorene angerufen werden kann. Ihre Apologie nimmt die ernüchternde Wende, ihren gegenwärtigen Ruin anerkennen zu müssen. Der zweite Akt der *Metaphysik der Jugend* (1913), »Das Tagebuch«, wird

103 Zu den weitreichenden Konsequenzen dieser grammatikalischen Bestimmung für Benjamins spätere Wiederaufnahme dieses Motivs vgl. Weber, Samuel: »Das Erwachen bei Benjamin und Proust, oder: Wie Verrenkung erfahren wurde«.

104 Hölderlin zit. nach: Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91. In der *Frankfurter Hölderlin-Ausgabe* wird die Ode wie folgt rekonstruiert: »Wo bist du Jugendliches! Das immer mich zur Stunde weckt des Morgens, wo bist du, Licht!« (Hölderlin: »Der blinde Sänger«, S. 816f.)

105 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91.

mit einem Bild eingeleitet, dass dieser Abwesenheit Rechnung trägt: »Die Seelen horchen angespannt nach der Melodie ihrer Jugend, deren man sie tausendfach versichert. Aber je mehr sie in die ungewissen Jahrzehnte sich versenken und ihr Zukünftigstes noch einbeziehen, desto verwaister atmen sie in der leeren Gegenwart.«¹⁰⁶

4. Paradoxe Vollendung. »Das Tagebuch«

»Das Tagebuch« beginnt mit der nüchternen Erkenntnis, dass sich das Wesen der Jugend in der empirischen Welt nicht verwirklichen könne. Seine drei Stücke entwickeln komplexe Konstellationen, die eine Antwort auf die Frage geben wollen, wie sich die Jugend unter dieser Bedingung dennoch entfalten könne.¹⁰⁷ Die wesentlichen Motive und Denkfiguren des »Tagebuchs« entstammen vor allem drei Diskursfeldern: Der junge Benjamin denkt die Vollendung der Jugend in philosophischen Begriffen (Aufhebung), religiösen Kategorien (Erlösung, Auferstehung, Unsterblichkeit) und Figuren der Psychoanalyse (Wiederfinden, Wiederholen, gegenstrebige Fügung, futur antérieur), in denen diese zeitnah (Sigmund Freud) oder später (Jacques Lacan) die Struktur des Begehrens erkannte.¹⁰⁸

Das erste Stück beginnt mit der Schilderung der verzweifelten und hoffnungslosen Lage der »Seelen«¹⁰⁹ in der todverfallenen Zeitlichkeit der Welt. Zerstreut in ihre Mannigfaltigkeit ist dem »Menschen«¹¹⁰ die Jugend versagt. Der Tod offenbart sich als ihr unentrinnbares Schicksal. Dieses tragische Gesetz bestimmt die szenische Dramaturgie aller drei Teile des »Tagebuchs«:

¹⁰⁶ Ebd., S. 96.

¹⁰⁷ Eine Einführung in die Gedankengänge des »Tagebuchs« findet sich in Thomas Regehlys Handbuch-Artikel über Benjamins *Schriften zur Jugend*, dessen Interpretation jedoch sehr zurückhaltend ist (vgl. Regehly: »Schriften zur Jugend«, S. 115 ff.). Patrick Primavesis Auseinandersetzung enthält interessante Überlegungen, die aber großteils nicht im Spektrum von Benjamins Jugendphilosophie liegen und deshalb zu weit hergeholt sind (vgl. Primavesi: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, S. 222–227).

¹⁰⁸ Es gibt keinen Hinweis, dass der junge Benjamin schon verfügbare Schriften von Freud kannte. Aufgrund des dritten Bandes von Hans Blühers viel gelesener Geschichte des Wandervogels – *Der deutsche Wandervogel als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion* (1912) – waren jedoch einige Konzepte Freuds (Theorie des Unbewussten, Triebtheorie, Verdrängung) in popularisierter Form in der Jugendbewegung präsent. Zur Figur des Begehrens in Benjamins Jugendphilosophie vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV.

¹⁰⁹ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 96.

¹¹⁰ Ebd., S. 96.

Gefressen von den mannigfaltigen Dingen entschwand die Zeit ihm [dem Menschen; J.S.], jenes Medium ward zerstört, in der die reine Melodie der Jugend schwellen sollte. Die erfüllte Stille in der seine späte Größe reifen sollte wurde ihm entwendet. Ihm entwendet sie der Alltag, unterbrochen mit Geschehnis, Zufall und Verpflichtung tausendfältig jugendliche Zeit, unsterbliche, die er nicht ahnte. Drohender noch erhob hinter der Alltäglichkeit sich der Tod.¹¹¹

Die Konfrontation mit dem Tod leitet eine Wende ein. Sie bewirkt die Erinnerung an ein vergangenes Sein, welche sich dem Vergehen entgegensetzt. Durch die Sehnsucht nach einer verlorenen Zeit kann sich das Subjekt von der gegebenen Welt lösen. Damit beginnt seine Rückkehr zu sich selbst: »Der also Verzweifelte entsann sich seiner Kindheit, damals war noch Zeit ohne Flucht und Ich ohne Sterben. Er sieht und sieht hinab in jene Strömung, aus der er aufgetaucht war, und er verliert langsam, endlich und erlösend, sein Begreifen.«¹¹²

Die Erlösung wird als ein mystisches Erlebnis beschrieben. Das Subjekt zieht sich aus der Mannigfaltigkeit der Dinge zurück und findet sich selbst in dieser Sammlung wieder. In der Selbstbesinnung durch Versenkung vollzieht sich eine gnostische Umkehr.¹¹³ Denn das Vertraute wird als Fremdes, das Fremde als das Eigene erkannt:

Strahl wußte es [das Ich; J.S.] bin ich selber. Nicht die trübe Innerlichkeit jenes Erlebenden, der mich Ich nennt und mit Vertrautheit martert, sondern Strahl des andern, das zu bedrängen mich schien und das ich doch selbst bin: Strahl der Zeit. Zitternd steht ein Ich, das wir aus unsern Tagebüchern nur kennen, am Rande der Unsterblichkeit, in die es hinabstürzt. Es ist ja *Zeit*.¹¹⁴

Das Schreiben des Tagebuchs stellt die »Befreiungstat«¹¹⁵ dar. Denn das Erinnernte kehrt in seiner Niederschrift wieder. Das Subjekt findet seine »unsterbliche Zeit«, in der sich seine Jugend vollendet: »In solcher Vergessenheit, unwissend, was er meint und doch erlöster Meinung entstand das Tagebuch. Dies unergründliche Buch eines nie gelebten Lebens, Buch eines Lebens, in dessen Zeit alles, was wir unzulänglich erlebten, sich zum Vollendeten verwandelt.«¹¹⁶

Im Tagebuch verwirklicht sich eine andere Zeitform als die »des Kalenders, der Uhren und Börsen«¹¹⁷, weil es auf dem reflexiven Vorgang

¹¹¹ Ebd., S. 97.

¹¹² Ebd., S. 97.

¹¹³ Zur gnostischen Herkunft dieses Erlösungskonzepts vgl. Hans Jonas: »*Gnosis und spätantiker Geist I*, S. 96f.

¹¹⁴ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 97.

¹¹⁵ Ebd. (Hvh. J.S.)

¹¹⁶ Ebd.

¹¹⁷ Ebd.

der Erinnerung beruht.¹¹⁸ Als ihr Schauplatz wird es zum »Buch von der Zeit«¹¹⁹, in dem »die Kette der Erlebnisse nicht [verläuft], dann wäre es ohne Abstand. Sondern die ist aufgehoben und aufgehoben ein Ich, das in ihr handelt«¹²⁰. Mit der Aufhebung ist jene Denkfigur benannt, durch die sich in der ersten Szene die Vollendung der Jugend als dialektischer Umschlag vollzieht. Der Begriff Aufhebung ist in dem dreifachen Sinne zu verstehen, den Hegel durch seine dialektische Logik geprägt hat. Denn im Tagebuch ist »die Zeit der Entwicklung«¹²¹ nicht nur beendet, sondern auch aufbewahrt und damit in diese höchste Form – Benjamin nennt sie sowohl die »unsterbliche« als auch die »reine Zeit«¹²² – integriert. Der Schreiber geht ganz in dieser auf, er ist ja diese Zeit. Die letzten Sätze der ersten Szene fassen die Verstrebung der polaren Elemente im gewendeten Schicksal der Jugend zusammen, welches den Inhalt der Tagebücher ausmacht: »Die Zeit, die erstrahlte als Ich, das wir sind, widerfährt allen Dingen um uns als unser Schicksal. Jene Zeit, unser Wesen, ist das Unsterbliche, in dem andere sterben. Was diese tötet, läßt uns im Tode (dem letzten Abstand) uns wesenhaft fühlen.«¹²³

Das zweite Stück beginnt mit einer signifikanten Veränderung der Szenerie. Das Tagebuch, das sich nun selbst schreibt, entwirft die Landschaft und läßt das Subjekt in dieser auferstehen.¹²⁴ Deshalb wird es von der Landschaft umgeben und steht somit in der Mitte »allen Geschehens«¹²⁵. Mit der Geliebten tritt eine neue Figur auf, welche dem Subjekt aus der Landschaft entgegentritt, genauer: ihm von dieser entsendet wird.¹²⁶ »Als unsere Zeit uns aus dem Abstand verstieß in Landschaft und auf der behüteten Bahn des Gedankens uns die Geliebte entgegenschritt, fühlten wir Zeit, die uns aussandte, gewaltig gegen uns wieder fluten.«¹²⁷

In der Bewegungsanordnung, welche der zweite Teil dieses Satzes entwirft, wird jene Spannung artikuliert, welche das in der Landschaft auferstandene Subjekt bestimmt. Mit immer neuen Formulierungen wird sowohl in der Dimension des Raumes als auch der Zeit die Vorstellung

118 Ebd.

119 Ebd., S. 98.

120 Ebd.

121 Ebd.

122 Ebd.

123 Ebd.

124 Diese Szene wird nicht zuletzt von Hugo von Hofmannsthals Gedicht *Der Juengling in der Landschaft* (1896) angeregt worden sein (vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/1).

125 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 99.

126 Vgl. ebd., S. 100. Eine erste Interpretation dieser Konstellation findet sich bei Weigel, auf welche sich meine eigene stützt (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 132f.).

127 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 100.

einer gegenstrebigen Fügung¹²⁸ der polaren Elemente beschworen. Auch Raum und Zeit selbst sind in dieser Szenerie gegeneinander gespannt:

Es bleibt aber von aller Zeit, da wir erzittern, eine Frage uns im Innern: sind wir Zeit? Hochmut verlockt uns zum Ja – dann verschwände die Landschaft. [...] Und wie wir antwortlos mit der Bewegung unseres Leibes die Dinge bestimmen, Mitte sind und uns wandernd fernem und nähern, lösen wir Bäume und Felder aus ihresgleichen, überströmen sie mit der Zeit unseres Daseins. Feld und Berge bestimmen wir in ihrer Willkür: sie sind unser vergangenes Sein – so prophezeite die Kindheit. Wir sind zukünftig sie. Die Landschaft empfängt in der Nacktheit der Zukünftigkeit uns die Großen. Erblöst erwidert sie die Schauer der Zeitlichkeit, mit der wir die Landschaft bestürmen. Hier erwachen wir und haben am Morgenmahle der Jugend teil. Die Dinge sehen uns, ihr Blick schwingt uns ins Kommende, da wir ihnen nicht antworten sondern sie beschreiten.¹²⁹

Sowohl der Auftritt der Geliebten als auch die Metaphorik der Szene machen deutlich, dass diese im Zeichen des Begehrens steht. In der Konstellation der Landschaft richtet sich jenes auf einen anderen, erscheint das Begehren als Liebe. »Die Gestalt der Liebe im Tagebuch« – ihr wesentliches Merkmal ist Benjamin zufolge, »daß sie uns in der Landschaft begegnet«¹³⁰ – findet sich jedoch nicht nur in seinem literarischen Text dargelegt. Vielmehr existiert auch ein Gedicht Heinles, welches die paradoxe Struktur des Begehrens in Bewegungsbildern fasst. Im Zentrum dieser poetischen Topographie der Liebe steht ein Vers, welcher die Dynamik der gegenstrebigen Fügung konzis artikuliert:

SÜSSES WEHEN, LEISES WEHEN
 Liebe, Liebe bleibt nimmer stehen
 Teilt die Blumen und verfliegt.
 Schwingt hinauf, schwingt hinauf in tiefen Wogen
 Hoch zum stolzen Traumesbogen
 Dahin wo man muß zurück.
 Süßes Glück, kleines Stück
 Kann doch bloß die Liebe, Liebe bringen
 Ganz kann's niemand je erringen.¹³¹

Ebenso wie Heinles Gedicht endet auch Benjamins Landschafts-Szene mit der Artikulation der Unerfüllbarkeit des Begehrens. Denn der Tod bricht in die Konstellation des Tagebuchs ein. Er wurde nicht bewältigt. Mit seiner Rückkehr in der »unsterblichen Zeit« ist das »Morgenmahle der Jugend« vorerst beendet. Schlaf senkt sich wieder über die Szene, deren

¹²⁸ Die überragende Bedeutung dieser Denkfigur für und ihren Wandel in Benjamins Denken arbeitet Weigel heraus (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 62ff., 132f.; dies.: *Walter Benjamin*, S. 50ff.; 115 ff.).

¹²⁹ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 99.

¹³⁰ Ebd., S. 100.

¹³¹ Heinle: »Süßes Wehen, leises Wehen«, S. 573 (Hvh. J.S.).

Personal durch die Einführung des Lesers erweitert wird. Da die polaren Figuren – Schreiber und Leser, Ich und Feind – im Laufe der Darstellung identifiziert werden, verlagert sich die Bewegung wieder in das Innere des Subjekts. »Einschläfernd ist dieser Rhythmus der Zeit, der von allerweltenwärts zu uns heimkehrt. Wer ein Tagebuch liest, schläft darüber ein und erfüllt, was das Schicksal dessen war, der es schrieb. Wieder und wieder beschwört das Tagebuch den Tod des Schreibers und sei es im Schläfe des Lesers.«¹³²

Der Einbruch des Todes setzt eine neue Dynamik in Gang. Die Unsterblichkeit des Subjekts wird aufgestört »zu immer fernerer und fernerer Sendung«¹³³. Dem »Abenteuer entgegen[gesendet]«¹³⁴, sieht es sich einem frustrierenden Wechselspiel ausgesetzt. »Immer die Unsterblichkeit aufs Spiel setzend und sie verlierend«¹³⁵, so charakterisiert Benjamin das Wesen des Abenteurers. Nicht nur diese Formulierung deutet an, dass das Subjekt in dieser Konstellation dem Zwang zur Wiederholung unterworfen ist. Unter ihrem Gesetz erweist sich die Suche nach der verlorenen Zeit als vergeblich. Da die Wiederholung unmöglich ist, kann die Sehnsucht nicht gestillt werden.¹³⁶ Das Begehren scheint in der Konstellation des Tagebuchs unerfüllt zu bleiben. Resignativ spricht Benjamin von »uns, die wir niemals unsere Zeit erreichen«¹³⁷.

Das dritte und letzte Stück des »Tagebuchs« beginnt mit der Rekapitulation der Unerfüllbarkeit des Begehrens im Wechselspiel des Abenteurers. Gebannt in dessen Oszillationen verspielt das Subjekt seine Vollendung. Aufgrund des Zweifels an seiner Bestimmung verharrt es auf der Schwelle zum Tode und begnügt seinem Schicksal nicht:

Die Feigheit des Lebenden, dessen Ich mannigfaltig allen Abenteuern beiwohnt und ständig sein Antlitz verbirgt im Kleid seiner Würde – sie mußte zuletzt unerträglich werden. So viele Schritte wir in das Königreich des Schicksals traten, so oft wandten wir uns rückwärts – ob wir auch unbeobachtet wahrhaft seien: da ermüdete einmal die unendlich gekränkte, gekrönte Hoheit in uns, sie wandte sich, grenzenlos fortan voll Verachtung für das Ich, das man ihr gegeben. Sie bestieg einen Thron im Imaginären und wartete. Mit großen Lettern schrieb der Griffel ihres schlafenden Geistes das Tagebuch.¹³⁸

132 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 100.

133 Ebd., S. 101.

134 Ebd.

135 Ebd.

136 Vgl. Lacan: »Von ihrer Natur her steht die Wiederholung in einem Gegensatz zur Reminiszenz. Sie ist als solche stets unmöglich zu stillen. In diesem Register ist die Freudische Annahme der Wiederfindung des verlorenen Objekts anzusiedeln.« (Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV*, S. 14f.)

137 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 101.

138 Ebd.

An dieser Stelle werden jene Eigenschaften aufgerufen, welcher der Jugend aufgrund ihrer metaphorischen Identifikation mit dem Dornröschen verliehen wurden. In der letzten Szene des »Tagebuchs« wird »die Hoheit des Ich«¹³⁹ in den Zustand des Wartens versetzt. Damit erweist sich die Vollendung als nur aufgeschoben. Der Wunsch nach der »unsterblichen Zeit«, in der sich die Jugend vollenden kann, wird im Tagebuch aufbewahrt. Dieses erzählt deshalb nicht nur von einem vergangenen, sondern auch von einem künftigen Sein. Aufgrund der Verschränkung der beiden entgegengesetzten Perspektiven realisiert sich in dieser traumhaften Form der Erinnerung jene Zeitstruktur, die Lacan später als die des Begehrens definiert hat – das *futur antérieur*.¹⁴⁰ Im Tagebuch wird ein künftiges Sein als vergangenes niedergeschrieben. Es artikuliert etwas, das immer schon – auch im Augenblick seiner Erfüllung – gewesen sein wird. Die lateinische Bezeichnung für diese Zeitform – *futur exact* – kann als »vollendete Zukunft« übersetzt werden.¹⁴¹ Das durch den Rückzug seiner »Hoheit« wieder aufgestachelte Subjekt wird in ebendiese paradoxe Zeitstruktur eingeschrieben:

Der neue Sturm erbraust im Ich. Ausgesandt ist es als Zeit, in ihm selber stürmen die Dinge, ihm entgegend, in ihrer fernenden, demütigenden Richtung, dahin zur Mitte, des Abstandes, im Schoße der Zeit, von da das Ich erstrahlte. Und Schicksal ist: diese Gegenbewegung der Dinge in der Zeit des Ich. *Und jene Zeit des Ich*, in der die Dinge uns widerfahren, *das ist die Größe. Ihr ist alle Zukunft vergangen*.¹⁴²

Es ist die Jugend selbst, die nur im zeitlichen Modus des Gewesen-sein-Werdens gegeben ist. Denn ihr Wesen vollendet sich Benjamin zufolge im Tode. Nur dieser kann ihr Unsterblichkeit schenken. Deshalb gilt es – so die Quintessenz des »Tagebuchs« – sich dem »erstarkte[n] Feind«¹⁴³ zu ergeben. Die Jugend ist im Augenblick ihrer Erfüllung zu Ende.¹⁴⁴ In ihrem

139 Ebd., S. 102.

140 Vgl. u.a. Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I*, S. 204f.

141 Die Bezeichnung »*futur exact*« leitet sich vom lateinischen Wort *exactum* ab, das »beendet« oder »vollendet« bedeutet (vgl. Hentschel/Weydt: *Handbuch der deutschen Grammatik*, S. 102).

142 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 102 (Hvh. J.S.).

143 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 102.

144 Peter Fenves verweist darauf, dass Heinrich Rickert in seinen Freiburger Vorlesungen über sein neues System der Philosophie den Begriff Vollendung in ebendiesem Doppelsinn verwendet. In Rickerts 1913 publiziertem Aufsatz *Vom System der Werte* wird diese »eigentliche Bedeutung« des Begriffs »Voll-Endung« durch die Schreibweise unterstrichen (vgl. Rickert: »Vom System der Werte«, S. 78ff.; Fenves: »Vollendung«). Benjamin hörte jene Vorlesungen im Sommer 1913 in Freiburg. In einem Brief an Blumenthal bezeichnet er Rickerts »Philosophie des vollkommenen Lebens« – wie er sie fälschlicherweise nennt – als ebenso »interessant, wie problematisch« (vgl. Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 7. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 112). Auch in einem zeitnah verfassten Brief an Wy-

Zeichen fallen Vergängnis und Unsterblichkeit, Vernichtung und Rettung, Untergang und Aufbruch zusammen. Der letzte Absatz des »Tagebuchs« entfaltet diese paradoxe Einheit im Tode als Erlösung und Heimkehr:

Im Tode widerfahren wir uns selbst, es löst sich unser Tot-sein aus den Dingen. Und die Zeit des Todes ist unsere eigene. Erlöst gewahren wir die Erfüllung des Spieles, die Zeit des Todes war die Zeit unseres Tagebuchs, der Tod der letzte Abstand, der Tod der erste liebende Feind, der Tod, der uns mit aller Größe und den Schicksalen unserer breiten Fläche in die unennbare Mitte der Zeiten trägt. Der für einen einzigen Augenblick uns Unsterblichkeit gibt. Tausendfach und einfach ist dies der Inhalt unserer Tagebücher. Die Berufung, die unsere Jugend stolz abwies, überrascht uns. Aber sie ist nichts als Berufung zur Unsterblichkeit. Wir gehen ein in die Zeit, die im Tagebuch war, dem Symbol der Sehnsucht, Ritus der Reinigung. Mit uns versinken die Dinge zur Mitte, mit uns erwarten sie uns gleich die neue Erstrahlung. Denn Unsterblichkeit ist im Sterben und Zeit erhebt sich am Ende der Zeiten.¹⁴⁵

Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass im dritten Akt der *Metaphysik der Jugend* ein Ball als »Vorspiel«¹⁴⁶ der »unsterblichen Zeit« figuriert. Denn das Fest unterbricht den gleichmäßigen Ablauf der Zeit. Seine spielerischen Ausschweifungen überschreiten die vom Alltag gesetzten Grenzen. Von Musik und Tanz in einen sinnlichen Rausch versetzt, sind die Feiernden der Welt entrückt. Die Nacht erstrahlt in einem flüchtigen Glanz. In ihr erfüllen sich auch die Versprechungen einer noch keuschen Erotik.¹⁴⁷ Ihrer Schilderung sind die ersten drei Absätze gewidmet. Die letzten beiden beschreiben den Schauplatz des Balls, welcher als reiner Innenraum ohne Verbindung zur Außenwelt vorgestellt wird:

Wann jemals gelangte Nacht zur Helle und ward ausgestrahlt, wenn nicht hier? Wann jemals ward Zeit überwunden? Wer weiß, wen wir zu dieser Stunde treffen? [...] Die Musik entrückt die Gedanken, unsere Augen spiegeln die Freunde rings umher, wie sich alle bewegen, umflossen von Nacht. Wirklich sind wir in einem Haus ohne Fenster, in einem Saal ohne Welt. Treppen geleiten hinauf und hinunter, marmorn. Hier ist die Zeit eingefangen. In uns regt sie nur noch manchmal widrig ihren ermüdeten Atem und macht uns unruhig. [...] Um dieses Haus wissen wir alle gnadenlosen, ausgestoßenen Wirklichkeiten flattern. Die Dichter mit ihrem bitteren Lächeln, die Heiligen und die Polizisten und Autos, die warten. Manchmal dringt Musik hinaus, die sie verschüttet.¹⁴⁸

neken erwähnt Benjamin die Vorlesungen Rickerts über sein noch »unbekanntes System« mit der »gänzlich neue[n] Disziplin ›Wertgebiet des vollendeten Lebens« (Benjamin: »An Gustav Wyneken. Freiburg i. Br., 19. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 117).

¹⁴⁵ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 102f.

¹⁴⁶ Ebd., S. 103.

¹⁴⁷ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/3.

¹⁴⁸ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 104.

Es ist ein eigenwilliges Konzept der Unsterblichkeit, welches Benjamin in der Jugend verwirklicht sieht. Von der griechischen Auffassung eines Währens und Dauerns in der Zeit – eine Unsterblichkeit, welche den Göttern und der Natur zukommt, und an welcher der sterbliche Mensch durch das Zeugen von Nachfahren und Werken teilhaben kann¹⁴⁹ – unterscheidet es sich durch die Notwendigkeit des Untergangs. Aber der Tod schenkt der Jugend nur für einen einzigen Augenblick Unsterblichkeit, weshalb diese nicht mit der christlichen Vorstellung eines ewigen Lebens gleichzusetzen ist. Mit dem wirklichen Untergang seiner Generation durch die Gewalt des Krieges konfrontiert, wird Benjamin den Gedanken der Unsterblichkeit der Jugend präzisieren. Im 1917 entstandenen und 1921 publizierten Aufsatz »Der Idiot« von Dostojewskij wird die Jugend zum »reinen Wort«¹⁵⁰ für das »unsterbliche Leben«¹⁵¹ erklärt. Sein Zeichen soll die »Unvergeßlichkeit«¹⁵² sein.

¹⁴⁹ Vgl. Platon: *Gastmahl*, S. 694–712 (Stephanus, 205E–212A).

¹⁵⁰ Benjamin: »Der Idiot«, S. 239. Benjamin stimmte Scholems Urteil, dass dieser Aufsatz eine »esoterische Äußerung« über Heine und die *Jugendkulturbewegung* sei, emphatisch zu (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 66; Benjamin: »An Gershom Scholem. Bern, 3. 12. 1917«, in: *GB*, Bd. I, S. 398).

¹⁵¹ Benjamin: »Der Idiot«, S. 240.

¹⁵² Ebd., S. 239; vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/2.

III.

Zwischen Fortschrittsglaube und Kunstreligion. *Die religiöse Stellung der neuen Jugend*

Princeß-Café
Türen führen Kühle über durch Gesang

C.F. Heinle¹

1. Benjamins Dualismus versus Haeckels Monismus. Oder: Aufklärung versus Aufklärung

Der im Freundeskreis zirkulierende *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (1912) stellt die erste philosophische Standortbestimmung des jungen Benjamin dar. Die gewählte Situation ist denkbar einfach und schmucklos ausgeführt: Es wird der Höhepunkt eines nächtlichen Gesprächs zwischen einem »Ich« und seinem »Freund« geschildert. Der dramatische Klärungsprozess hebt bei der Frage nach dem »Zwecke der Kunst« an und führt über das Problem der Religion – mit dieser Wende »kurz vor Mitternacht«² beginnt das fingierte Gespräch – zu Reflexionen über den prinzipiellen Zustand der Welt. Dabei werden politische und soziale Probleme ebenso gestreift wie ethische und erkenntnistheoretische Fragestellungen. Trotz der intimen Atmosphäre – Freundschaft bildet den Rahmen des *Dialogs über die Religiosität* (1912) – steht die Polarisierung der Standpunkte im Zentrum.

Mit dem Dialog wählt der junge Benjamin eine literarische Form, deren Charakter es ihm ermöglicht, eine klare Front im ansonsten unübersichtlichen »Kulturkrieg«³ seiner Zeit zu inszenieren. Der Protagonist des Dialogs ist sein Sprachrohr und vertritt eine »streng dualistische Lebensauffassung«⁴. Als ihr ultimativer Gegner kann der Monismus gelten, dem Ernst Haeckel in seinen 1899 veröffentlichten Buch *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*

1 Heinle: »Princeß-Café«, zit. nach Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 483.

2 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 16.

3 Die Formulierung stammt von Ernst Troeltsch. Auch Ernst Haeckel spricht nicht weniger martialisch vom »Kulturkampf« (vgl. Ernst Troeltsch zit. nach: Ringer: *Die Gelehrten*, S. 308).

4 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 71; zu Benjamins Dualismus vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

das populärste Glaubensbekenntnis schuf. Die Figur des »Freundes« steht für diese Weltauffassung ein.

Drastische Formulierungen wie Benjamins Rede von der »Todsünde, den Geist natürlich zu machen«⁵, zeugen von der polemischen Schärfe einer Auseinandersetzung, an der sich die geistige Elite des wilhelminischen Kaiserreichs rege beteiligte. Man währte die Zivilisation an einer Kreuzung und glaubte, durch Argumente ihren künftigen Weg wenn nicht gar bestimmen, so zumindest beeinflussen zu können. Die Begriffe Dualismus und Monismus fungierten als Kampfbegriffe, die Entscheidung für Immanuel Kant oder Baruch de Spinoza bzw. Charles Darwin bedeutete das Bekenntnis zu einer Weltanschauung. Die explosive Gemengelage im spätkaiserlichen Deutschland beschreibt Deuber-Mankowsky treffend:

»Weltanschauung« war das Zauberwort, das die Öffentlichkeit um die Jahrhundertwende umtrieb, mit dem der Krise der Religionen begegnet, der Autoritätsanspruch der Kirche abgewehrt und das mit dieser Krise einhergehende Sinnvakuum aufgefüllt werden sollte. In den Kämpfen und der Suche um die richtige »Weltanschauung« überlagerten sich politische, religiöse, ethische, wissenschaftliche und erkenntnistheoretische Fragen.⁶

Aufgrund dieser emotionalen Aufladung genügt es jedoch nicht, die Entgegensetzung von dualistischer und monistischer Weltanschauung durch ihre historische Kontextualisierung zu objektivieren und mit suggestiven Gegensatzpaaren wie jüdisch-kritisch gegen christlich-gnostisch zu verbinden.⁷ Um die inhaltlich oft diffusen Oppositionsbildungen nicht bloß zu reproduzieren, gilt es das denunziatorische Potenzial der inflationär gebrauchten Schlagworte zu bedenken. Untrennbar von ihrer polemischen Verwendungsweise stellen die philosophischen Ideen in erster Linie Lösungen und Parolen dar, welche die Gesinnung entweder des Autors oder seines Gegenspielers ausweisen sollen. Den Auftritt eines Namens oder eines Arguments gilt es nicht nur auf seine Stimmigkeit, sondern immer auch auf seine Funktion in einer Diskursstrategie zu hinterfragen, die von

⁵ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 32.

⁶ Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 314.

⁷ Dieses Vorgehen wählt die detaillierte Studie von Deuber-Mankowsky, welcher meine Arbeit viele Anregungen verdankt (vgl. ebd., S. 313–340). Gegen ihre wertende Oppositionsbildung – der Dualismus jüdisch-kritischer Prägung wird als die wahre Aufklärung gesetzt – gilt es prinzipiell einzuwenden, dass das Verhältnis des gnostischen Denkens zur jüdischen und christlichen Theologie keineswegs eindeutig ist, sondern gerade um die Jahrhundertwende eine viel diskutierte Frage mit sehr unterschiedlichen Antwortmöglichkeiten darstellte. Dabei ging es meistens auch darum, die ebenso vieldeutigen theologischen Wurzeln der Aufklärung zu bestimmen und ihren Säkularisierungsprozess einer Wertung zu unterziehen. Yotam Hotam's Studie liefert eine gute Darstellung der grundlegenden Motive gnostischen Denkens und ihrer vielfältigen Reaktivierung im frühen 20. Jahrhundert. Vor diesem Hintergrund werden auch die Zusammenhänge zwischen der modernen Gnosis und der Jugendbewegung beleuchtet (vgl. Hotam: *Moderne Gnosis und Zionismus*).

der Vereinnahmung des ganz Fremden bis zur Diffamierung des Nächsten reichen kann. Verfälschung, Entstellung, Verkürzung, Übertreibung, Dramatisierung, Ironie, Parodie, Irreführung, Provokation etc. werden zu gängigen Techniken in einem intellektuellen Milieu, das sich den Luxus der Pietät nur noch selten leistete.

Das *Fin de Siècle* war nicht zuletzt dadurch bestimmt, dass sich der Absolutheitsanspruch der konkurrierenden Weltanschauungen in spirituellen und politischen Bewegungen, Bündnen und Gemeinschaften Luft machte.⁸ 1906 wurde beispielsweise der *Deutsche Monistenbund* gegründet, um einen organisatorischen Rahmen für die praktische Umsetzung jener theoretischen Überzeugungen zu schaffen, die im *Dialog über die Religiosität* (1912) vonseiten des »Freundes« ins Feld geführt werden. Dieser Zusammenschluss soll jedoch nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, dass mit dem Begriff Monismus ein in sich heterogenes Aussagengefüge bezeichnet ist.⁹ Dessen ungeachtet können anhand von Ernst Haeckels monistischer Entwicklungslehre die Grundzüge der um die Jahrhundertwende verbreiteten Varianten skizziert werden.¹⁰

Mit seinem dogmatischen Glauben an den Wert »wissenschaftlicher Welterkenntniß«¹¹ und seinem absoluten Vertrauen in die »exakt[e] empirisch[e] Erforschung der *Thatsachen*«¹² stellte Ernst Haeckel nicht nur das Schreckgespenst der neo-idealistisch orientierten Philosophie dar, sondern bestätigte als ideales Feindbild ihre Vorurteile gegenüber den Naturwissenschaften. Für die Geisteswissenschaft wurde sein Name zum Synonym der Gefahr, von einem immer mächtiger werdenden Kontrahenten auch aus ihren letzten Reservaten vertrieben zu werden. In seiner monistischen Entwicklungslehre versuchte Haeckel die methodischen Grundlagen der Erfahrungswissenschaft zu einer einheitlichen Weltanschauung mit absolutem Anspruch zu erweitern. Aufgrund der vollständigen Eingliederung des Menschen in die Natur sollten auch das sittliche Leben der Autorität der Wissenschaft unterworfen und moralische Fragen

⁸ Neben den divergierenden Strömungen der Jugendbewegung wie dem *Wandervogel* oder der *Jugendkulturbewegung* gründeten sich am Beginn des 20. Jahrhunderts auch zahlreiche Bünde wie z.B. der *Dürer-Bund* (1902 von Ferdinand Avenarius), der *Sozialistische Bund* (1908 durch Gustav Landauer), der *St. Georgs-Bund* (1909 durch Hugo Höppner, gen. Fidus), der *Bund für Freie Schulgemeinden* (1909 durch Wyneken).

⁹ Monika Fick versteht die »Moderne« in toto als »monistische Bewegung« (vgl. Monika Fick: *Sinnenwelt und Weltseele*, S. 365). Zum wissenschaftlichen Monismus bekannten sich neben Haeckel auch Wilhelm Ostwald, Ernst Mach und August Forel. Außerdem beriefen sich viele spiritistische und ästhetische Strömungen auf den Monismus.

¹⁰ Auch Deuber-Mankowsky illustriert die monistische Gegenposition zum Dualismus des Protagonisten anhand von Haeckels wissenschaftlicher Weltauffassung (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 323–340).

¹¹ Haeckel: *Die Welträthsel*, S. 375.

¹² Ebd., S. 395.

empirischen Methoden zugänglich werden. Seine monistische Ethik geht von der Prämisse aus, »daß die ›ewigen, ehernen Naturgesetze‹ der anorganischen Welt auch in der organischen und moralischen Welt Geltung haben«¹³. Apodiktisch erklärt Haeckel: »*Es giebt nicht zwei verschiedene, getrennte Welten: eine physische, materielle und eine moralische, immaterielle Welt.*«¹⁴ Aus der postulierten Identität von Geist und Materie folgt, dass das Gemüt ebenso wie der Körper durch die Gesetzmäßigkeit der Natur bestimmt wird. Aufgrund der direkten Übertragung biologischer Erklärungsmodelle wie dem der Evolution auf die Geschichte der Menschheit wird das moralische »Pflichtgefühl« zu einem Abkömmling der »socialen Instinkte« naturalisiert, »die wir bei allen gesellig lebenden höheren Thieren finden«¹⁵. In Anlehnung an Darwins Evolutionstheorie und in Konkurrenz zum religiösen Schöpfungsglauben entwirft Haeckel eine *Natürliche Schöpfungs-Geschichte* (1868)¹⁶ des Menschen. Dieses homogene und geschlossene Weltbild bedient damit nicht nur das szientistische Phantasma einer rationalen Erklärbarkeit aller Phänomene, sondern die Re-Naturalisierung des Menschen befriedigt auch die psychologische Sehnsucht nach dem verlorenen Einem und Ganzen. Denn Haeckel überhöht den materialistischen Szientismus mit der pantheistischen Vorstellung einer Geist und Materie verschmelzenden Allbeseelung.

Das kurze Schlaglicht auf seinen konsequent monistischen Standpunkt zeigt deutlich, weshalb Haeckel neben dem religiösen Glauben die kantische Philosophie und ihre zeitgenössische Renaissance zum Gegner werden mussten. Seine gesamte Kant-Polemik fußt auf dem Vorwurf einer Inkonsequenz des kritischen Vorhabens aufgrund des begrenzten Geltungsbereiches der Urteile, die am »Gerichtshofe der Vernunft«¹⁷ gefällt werden:

Zuerst hat der *kritische Kant* den großartigen und bewunderungswürdigen Palast der reinen Vernunft ausgebaut und einleuchtend gezeigt, daß die drei großen *Central-Dogmen der Metaphysik*: der persönliche Gott, der freie Wille und die unsterbliche Seele, darin nirgends untergebracht werden können, ja daß vernünftige Beweise für deren Realität gar nicht zu finden sind. Später aber baute der *dogmatische Kant* an diesen realen Krystall-Palast der reinen Vernunft das schimmernde ideale Luftschloß der praktischen Vernunft an, in welchem drei imposante Kirchenschiffe zur Wohnstätte jener drei gewaltigen mystischen Gottheiten hergerichtet wurden. Nachdem sie durch die Vorderthür mittels des vernünftigen Wissens hinausgeschafft wurden, kehrten sie nun durch die Hinterthür mittels des unvernünftigen Glaubens wieder zurück.¹⁸

13 Ebd., S. 375.

14 Ebd., S. 377.

15 Ebd., S. 377.

16 Vgl. Haeckel: *Natürliche Schöpfungs-Geschichte*.

17 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, S. 345

18 Haeckel: *Die Welträthsel*, S. 376.

Diese mehr rhetorisch denn inhaltlich beeindruckende Passage verdeutlicht, dass in diesem Fall die geistige Front innerhalb des philosophischen Projekts der Moderne verlief. Aufklärung stand gegen Aufklärung und beide Lager hatten berechtigte Gründe, deren Erbe für sich zu beanspruchen. Gemeinsam war ihnen auch der extremistische Zug, den eigenen Weg zu dem einzigen zu erklären, welcher der unbedingten Wahrheitspflicht der Aufklärung gerecht werde. In »dogmatischen Schlummer«¹⁹ war immer die andere Seite gefallen.

Der Monismus naturwissenschaftlicher Prägung behauptete unter der Prämisse der rationalen Erklärbarkeit der Welt, ihre Rätsel prinzipiell gelöst zu haben. In Benjamins *Dialog über die Religiosität* (1912) vertritt der »Freund« den nüchternen Pragmatismus der wissenschaftlichen Vernunft. Mit der lapidaren Spitze »[w]ir sind eben weltlich geworden, mein Lieber, und es wird Zeit, daß auch die mittelalterlichsten Köpfe das merken«²⁰, glaubt er deshalb auch das metaphysische Ringen des Protagonisten für überflüssig erklären und Letzteren eines nostalgischen Idealismus überführen zu können. »Wir geben den Dingen ihre eigene Weihe, die Welt ist vollkommen in sich«²¹, lautet der pantheistische Katechismus des »Freundes«, dem jede transzendierende Denkbewegung als unzeitgemäße Betrachtung erscheint. Da alle Welträtsel im Prinzip geklärt seien, könne die transzendente Sinnsuche eingestellt und praktische Aufgaben wie die Vermehrung von weltlichem Wissen oder die Linderung der sozialen Not in Angriff genommen werden. Noch in den Schlusspassagen wirft er dem »steile[n] Gedankenflug« des Protagonisten vor, »sich von aller Problematik der Gegenwart reißend schnell zu entfernen«²².

Im Gegensatz dazu wendet sich Benjamins Plädoyer für eine »ehrliche Aufklärung« – auf den 19 Seiten des *Dialogs über die Religiosität* (1912) reklamiert der Protagonist ihre kritische Haltung 22-mal für sich – gegen die unbedingte Autorität der wissenschaftlichen Vernunft. Aufgrund der positivistischen Verherrlichung der Erfahrungswissenschaft erschien dem jungen Benjamin der Mut der Aufklärung vonnöten, um die Vernunft erneut in ihre Schranken zu weisen. Denn mit dem Amtsantritt des Positivismus am Gerichtshof der aufgeklärten Vernunft wurden all jene Bescheide obsolet, mit denen Kant ihren kritischen Erkenntnisanspruch prinzipiell beschränken wollte. Der junge Benjamin kritisiert die szientis-

19 Kant: *Prolegomena*, S. 260. Haeckel lässt Kant als »dogmatischen Glaubensheld« auftreten (vgl. Haeckel: *Die Welträtsel*, S. 411). Für den jungen Benjamin zählt der Monismus zu jenen Strömungen, die nicht gewillt sind, den Preis für die Überwindung des Dogmatismus zu entrichten (Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 32).

20 Ebd., S. 18.

21 Ebd.

22 Ebd., S. 33.

tische Anmaßung, die Welt in positivem Wissen auflösen zu wollen und richtet sich damit gegen die Hegemonie jenes epistemologischen Modells, das sich in der Aufklärung global durchzusetzen begann. Dem Szientismus wird vorgeworfen, die Idee der Aufklärung derart zu überspannen, dass ihr Rationalismus dogmatische Züge annimmt.

Ein Rückgriff auf Kant bot sich in diesem Zusammenhang nicht zuletzt deshalb an, weil sein Vernunftbegriff – wie Martin Heidegger in seinem Kant-Kommentar von 1930 ausführt – »nicht nur immer der einer menschlichen Vernunft ist, sondern zugleich die tiefste Endlichkeit des Menschen bekundet und nicht etwa, wie man äußerlich und fälschlich interpretiert, ein Merkmal der Unendlichkeit darstellt«²³. Kants Begriff der Vernunft beruht auf der Überzeugung, dass dem Menschen das An-sich der Außenwelt verschlossen und er in die Welt seiner eigenen Erkenntnisformen eingeschlossen ist. Die Aufgabe der Transzendentalphilosophie besteht demzufolge darin, diejenigen Grenzen zu bestimmen, auf deren Überschreitung die menschliche Erkenntnis verzichten muss. Nochmals Heidegger:

Die Vernunft ist in ihrem Vorstellen und d.h. in ihren Begriffen nur scheinbar dem Verstand als dem eigentlichen Vermögen der Begriffe überlegen. Es ist im Grunde umgekehrt: die Vernunft ist in ihrem Vorstellen nur ein unrechtmäßiger Überschwang des in sich schon endlichen Wesen des Verstandes, damit erst recht eine Verendlichung, »Verunreinigung«, wenn anders ein unrechtmäßiges Vorstellen ein Zeichen von Grenzüberschreitung und Maßlosigkeit, also ein Kennzeichen von Endlichkeit ist.²⁴

Gegen den wissenschaftlichen Erkenntnisoptimismus erneuert der junge Benjamin den Zweifel an der Reichweite der menschlichen Erkenntnisformen. Mit seinem schlichten, »ich glaube einfach nicht an die religiöse Erhabenheit des Wissens«²⁵, formuliert der Protagonist des *Dialogs über die Religiosität* (1912) einen prinzipiellen Vorbehalt gegen die humanistische Kultur des Wissens. Dem zeitgenössischen Monismus wird vorgeworfen, die Zerrissenheit der modernen Welt durch die Suggestion eines »pantheistischen Gefühls«²⁶ verschleiern zu wollen. Diese »gewaltige Inkarnation der ästhetischen Lebensauffassung«²⁷ suggeriere eine imaginäre Totalität des Menschen, deren schöner Schein nur in der Kunst seine Berechtigung habe. Da die Vorstellung einer harmonischen Einheit nur »eine des Augenblicks, der Ekstase, der großen Schauenden sein kann«²⁸, habe der Pantheismus »nie und nimmer [...] Kräfte, das sittliche Leben

23 Heidegger: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, S. 211.

24 Ebd.

25 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 24.

26 Ebd., S. 20.

27 Ebd., S. 21.

28 Ebd., S. 32.

zu bestimmen²⁹. Wie auch im Aufsatz *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*. »*Dichtermut*« – »*Blödigkeit*« (1914/1915) trennt der junge Benjamin den Bereich der Kunst entschieden von dem der Sittlichkeit bzw. der Religion.³⁰ Deshalb wird den »hoffnungslosen Spekulationen«³¹, welche die leidvoll in ihre Dualismen gespaltene Welt in die Einheit eines Natürlichen, Geistlichen oder Göttlichen zurückführen wollen, ein ideologischer Missbrauch überschwänglicher Ideen vorgeworfen. Dieses Urteil fällt der junge Benjamin nicht nur über den Monismus, sondern auch über Mystik und Décadence.

Mit seinem Bekenntnis »ich glaube an unsere eigene Skepsis, unsere eigene Verzweiflung«³², insistiert der Protagonist des *Dialogs über die Religiosität* (1912) auf der persönlichen Betroffenheit durch den metaphysischen Erklärungsnotstand der Moderne, welcher nicht durch abstraktes Wissen behoben werden könne. Die sittliche Untauglichkeit der im Grunde ästhetischen Totalitätsfigur des Pantheismus zeige sich in der rationalistischen Weltsicht daran, dass ihr das individuelle Leiden des modernen Menschen entgehe. Die Überzeugungskraft ihrer abstrakten Sinnangebote zerschelle am authentischen »Erlebnis« der Unsicherheit. Die Forderung des Protagonisten nach »metaphysische[m] Ernst«³³ bedeutet in erster Linie eine Schärfung des Problembewusstseins. Die Erfahrung der Vergänglichkeit mache die Suche nach dem Absoluten keineswegs überflüssig, sondernbürde dem letzten Sinn des menschlichen Lebens die beständige Reflexion auf die Dimension der Endlichkeit auf. Im Laufe des *Dialogs über die Religiosität* (1912) steigert sich die Skepsis des Protagonisten gegenüber jedem Versuch einer transzendenten oder immanenten Welterklärung derart, dass alle als ein bloßes »Surrogat« erscheinen, welches »gegen den Geist eingehandelt wird«³⁴. Deshalb überrascht es nicht, dass seine eigenen Lösungsvorschläge vage bleiben und provisorisch klingen. Auf den Vorwurf des »Freundes«, sich mit seiner skeptischen Denkbewegung von den konkreten Problemen der Gegenwart entfernt zu haben, wird der Protagonist auch am Ende nicht anders reagieren können, als auf die »Not der Führenden«³⁵ zu verweisen. Über die viel beschworene neue Religiosität hat er wenig Konkretes zu sagen und den »Freund« keineswegs von ihr überzeugt. Letzterer »sieht sich plötzlich schauernd vor einer ungeheuren

²⁹ Ebd., S. 22.

³⁰ Zum Verhältnis der Bereiche Kunst, Sittlichkeit und Religion vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/3, III/4.

³¹ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 32.

³² Ebd., S. 24.

³³ Ebd., S. 19.

³⁴ Vgl. Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 83.

³⁵ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 33; zur Idee des »Führers« im pädagogischen Konzept des jungen Benjamin vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/1.

Banalität«³⁶ und glaubt »das Eigentliche nicht gesagt zu haben«³⁷. Das schelmisch-poetische Glaubensbekenntnis des Protagonisten quittiert der »Freund« mit einem »skeptisch[en] aber liebenswürdig[en]«³⁸ Lächeln und »begleitet ihn schweigend zur Haustüre«³⁹. Dieses Ende lässt keinen Zweifel darüber zu, dass die Diskussion für beide Seiten unbefriedigend verlief. Der offene Ausgang demonstriert die »existentiell[e] Radikalität«⁴⁰ des jungen Benjamin, die Hillach treffend als einen »verzweifelten Skeptizismus« charakterisiert, »der die leer gewordene bzw. von einem sieghaften Monismus besetzte Stelle der Metaphysik am liebsten als Sprengsatz wiedergewinnen würde«⁴¹.

In Benjamins Zurückweisung des allgemeinen Anspruchs sowohl der ästhetischen Anschauung als auch des rationalistischen Denkens spielt die Demarkationslinie zwischen gegenständlicher Erkenntnis, moralischer Einsicht und ästhetischem Urteil eine wesentliche Rolle. Mit Kant verweist der Protagonist mehrfach auf die Grenzen, welche der theoretischen Erkenntnis gesetzt sind. Wiederum ist eine Reminiszenz an ein Versatzstück der kantischen Philosophie das Sprungbrett, um die Reflexion in das Epizentrum der Krise des modernen Mensch-Seins zu katapultieren. In einer beeindruckenden Passage des *Dialogs über die Religiosität* (1912) fasst der Protagonist seine dualistische Haltung unter geschichtsphilosophischer Perspektive folgendermaßen zusammen:

Es waltet ein tragikomisches Gesetz darin, daß in dem Augenblick, wo wir uns der Autonomie des Geistes mit Kant, Fichte und Hegel bewußt wurden, die Natur in ihrer unermeßlichen Gegenständlichkeit sich aufatet: im Augenblick, da Kant die Wurzeln des menschlichen Lebens in der praktischen Vernunft entdeckte, mußte die theoretische Vernunft in unendlicher Arbeit die moderne Naturwissenschaft ausbauen. – So steht es jetzt um uns. Alle die soziale Sittlichkeit, die wir mit herrlichem, jugendlichem Eifer schaffen wollen, ist gefesselt durch die skeptische Tiefe unserer Einsichten. Und heute weniger als je verstehen wir das kantische Primat der praktischen Vernunft über die theoretische.⁴²

Mit der Architektonik der Vernunft eignet sich der junge Benjamin ein Prinzip der kantischen Philosophie an, welches die Möglichkeit von Freiheit garantieren sollte. Denn Kants territoriale Unterscheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft ist nicht zuletzt dem Versuch ge-

³⁶ Ebd., S. 32.

³⁷ Ebd., S. 34.

³⁸ Ebd., S. 35.

³⁹ Ebd. Reghly weist in seinem informativen Artikel über Benjamins Jugendschriften darauf hin, dass am Ende des *Dialogs über die Religiosität* (1912) »das Liebeslied aus Hugo Wolfs ›Italienischem Liederbuch‹ zitiert« wird (Reghly: »Schriften zur Jugend«, S. 109).

⁴⁰ Hillach: »Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend«, S. 888.

⁴¹ Ebd., S. 887.

⁴² Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 24.

schuldet, die empirisch geschmähete Idee der Freiheit zu retten. Nur über den Umweg des in der Einleitung der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) annoncierten Perspektivwechsels der Vernunft scheint unter den epistemologischen Bedingungen der neuzeitlichen Wissenschaft die platonische Theses der Freiheit noch haltbar zu sein.⁴³ In der kantischen Philosophie muss die Ethik deshalb selbstständig sein, weil die moralische Selbstbestimmung des Menschen den Bruch mit dem kausalen Zwang der Natur in ihm voraussetzt. Kant zufolge kann das Individuum nur bezüglich seiner Handlungen als frei vorgestellt werden. Aus dieser partiellen Befreiung von dem durchgängig nach empirischen Gesetzen bestimmten Kontext der Natur folgt jedoch auch, eine prinzipielle Spaltung des menschlichen Subjekts anerkennen zu müssen. An keiner Stelle von Kants Werk stellt sich seine oft gescholtene Zwei-Welten-Lehre überzeugender als Folge der fundamentalen Selbstentfremdung des Menschen in der modernen Welt des Naturgesetzes dar. Von einer Selbstentfremdung kann in diesem Zusammenhang deshalb gesprochen werden, weil Kant darauf insistiert, dass jeder psychologische Versuch einer Vergegenwärtigung des personalen Wesens scheitern muss. Die *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (1791) statuiert unmissverständlich den befremdlichen Tatbestand, dass dem Individuum in der psychologischen Selbsterkenntnis sein Ich nur als eine Erscheinung gegeben ist. Damit scheinen jedoch auch seine Handlungen dem kausalen Prinzip des Naturmechanismus unterworfen zu sein:

In der Theorie aber aller Gegenstände der Sinne, als bloßer Erscheinungen, ist nichts, was befremdlich//auffallender ist, als daß ich, als der Gegenstand des inneren Sinnes, d. i. als Seele betrachtet, mir selbst bloß als Erscheinung bekannt werden könne, nicht nach demjenigen, was ich als Ding an sich selbst bin, und doch verstattet die Vorstellung der Zeit, als bloß formale innere Anschauung *a priori*, welche allem Erkenntniß meiner selbst zu Grunde liegt, keine andere Erklärungsart der Möglichkeit, jene Form als Bedingung des Selbstbewußtseyns anzuerkennen.⁴⁴

43 Vgl. Kant: »Hier erklärt sich auch allererst das Räthsel der Kritik, wie man dem übersinnlichen Gebrauche der Kategorien in der Speculation objective Realität absprechen und ihnen doch in Ansehung der Objecte der reinen praktischen Vernunft diese Realität zugestehen könne; denn vorher muß dieses nothwendig inconsequent aussehen, so lange man einen solchen praktischen Gebrauch nur dem Namen nach kennt. Wird man aber jetzt durch eine vollständige Zergliederung des letzteren inne, daß gedachte Realität hier gar auf keine theoretische Bestimmung der Kategorien und Erweiterung des Erkenntnisses zum Übersinnlichen hinausgehe, sondern nur hiedurch gemeint sei, daß ihnen in dieser Beziehung überall ein Object zukomme, weil sie entweder in der nothwendigen Willensbestimmung *a priori* enthalten, oder mit dem Gegenstände derselben unzertrennlich verbunden sind, so verschwindet jene Inconsequenz, weil man einen anderen Gebrauch von jenen Begriffen macht, als speculative Vernunft bedarf.« (Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 5f.)

44 Kant: *Preisfrage*, S. 269.

Der Verweis auf das zweifache Auftreten des Ichs und die unüberbrückbare Differenz zwischen »dem Ich in der ersten Bedeutung (dem Subject der Apperception), das logische Ich«,⁴⁵ und dem »Ich in der zweyten Bedeutung (als Subject der Perception), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtseyn«,⁴⁶ sollten noch einmal verdeutlichen, wie radikal Kant die vom jungen Benjamin hervorgehobene »Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand«⁴⁷ dachte. Für Kant ist eine andere Art von Kausalität als die durch die Naturgesetze determinierte erst dadurch möglich, dass jegliche Erkenntnis über das leicht als Kandidat für die Idee der Freiheit identifizierbare Ich in der logischen Bedeutung ausgeschlossen wird. Kant schreibt:

Von dem Ich in der ersten Bedeutung (dem Subject der Apperception), das logische Ich, als Vorstellung *a priori*, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sey; es ist gleichsam, wie das Substanziale, was übrig bleibt, wenn ich alle Accidenzen, die ihm inhäriren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Accidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.⁴⁸

Es war ebendieser Erkenntnispurismus, welcher Kant im szientifischen Klima des beginnenden 20. Jahrhunderts den Vorwurf einhandelte, das Vermögen der Vernunft verraten zu haben. Denn Fortschritt wurde gleichgesetzt mit der Auflösung auch der letzten Enklaven des Nicht-Wissens.

An Haeckels weltanschaulichem Positivismus frappiert im Gegensatz dazu die Leichtfertigkeit, mit welcher auf die Idee der menschlichen Freiheit verzichtet wird. Die »Annahme des freien Willens«⁴⁹ wird ohne großen argumentativen Aufwand als ein zu tilgender Rest irrationalen Glaubens denunziert. Aufgrund der Popularität der monistischen Entwicklungslehre drängt sich die Frage auf, wie Haeckel das Publikum zu einem so leichtfertigen Verzicht auf die Vorstellung einer prinzipiellen Unabhängigkeit des handelnden Individuums bewegen konnte. Um die ideologische Anziehungskraft seines evolutionären Pantheismus nachvollziehen zu können, gilt es sich noch einmal das Ausmaß der auch in Benjamins *Dialog über die Religiosität* (1912) als Ausgangspunkt gewählten geistigen Krise zu vergegenwärtigen. Weil der moderne Mensch sein Leben in traumatischer Ungeschütztheit bestreiten muss, weist der Protagonist die »stolz[e], herrlich[e] Lebensfreude«⁵⁰ des »Freundes« als naive Verblendung zu-

45 Ebd., S. 270.

46 Ebd.

47 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 31.

48 Kant: *Preisfrage*, S. 270.

49 Haeckel: *Die Welträttsel*, S. 377.

50 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 18.

rück. Die skeptische Bestandsaufnahme des Protagonisten insistiert auf der dramatischen Dimension des Verlusts der religiösen Hoffnung auf göttliche Gnade:

Für uns sind in den letzten Jahrhunderten die alten Religionen geborsten. Aber ich glaube nicht so folgenlos, daß wir uns der Aufklärung harmlos freuen dürfen. Eine Religion band Mächte, deren freies Wirken zu fürchten ist. Die vergangenen Religionen bargen in sich die Not und das Elend. Die sind frei geworden. Wir haben vor ihnen nicht mehr die Sicherheit, die unsere Vorfahren dem Glauben an die ausgleichende Gerechtigkeit entnehmen.⁵¹

Die kritische Zeitdiagnose ist eindeutig: Aufgrund des Verfalls der durch eine göttliche Instanz getragenen Ordnungen ist nicht nur die menschliche Existenz ihrer objektiven Garantie, sondern auch die Geschichte ihres providenziellen Sinns beraubt. Mit dem Gedanken der Erosion bewegt sich der junge Benjamin auf der Bahn jenes Denkens, welches dem Pessimismus der Kulturphilosophie und dem Nihilismus der Dekadenzliteratur zugrunde lag.

Es war der modernen Naturwissenschaft vorbehalten, den Menschen mit der Zufälligkeit seines Daseins zu konfrontieren. Vor allem physikalische Entdeckungen wie die Bestimmung der Materie als eine Erscheinungsform der Energie erschienen als Auflösung auch der letzten Gewissheiten. Obwohl Haeckel das immer abstrakter werdende Weltbild der Naturwissenschaft durch seine monistische Vision annehmbarer gestalten wollte, vertrat er in der Frage nach einem vorbestimmten Zweck der Natur einen strikt mechanistischen Standpunkt. Der kosmologische Teil seiner monistischen Entwicklungslehre räumt der Kritik an der teleologischen Umdeutung des evolutionären Bildungsgesetzes viel Platz ein. Der »natürliche Kampf ums Dasein«⁵² könne nicht als ein »vorsehender Gott«, sondern müsse als ein »blinder Regulator«⁵³ verstanden werden, erklärt Haeckel an mehreren Stellen. Doch auch an seiner Kritik einer teleologischen Natur- und Geschichtsbetrachtung zeigt sich der für seinen Monismus charakteristische Januskopf.⁵⁴ Obleich dem natürlichen Mechanismus der Selektion keine immanente Zielstrebigkeit unterstellt werden könne, sei

51 Ebd.

52 Haeckel: *Die Welträthsel*, S. 287f.

53 Ebd., S. 285.

54 Haeckel legt das Kausalgesetz in einer Weise aus, dass er sowohl dem Urteil »es gibt *keinen Zufall*« in der Welt als auch »hier ist *alles Zufall*« zustimmen kann. Ihr Widerspruch verflüchtigt sich zu einer Frage der Perspektive (vgl. ebd., S. 291). Der pazifistische Zug seines Monismus geht so weit, dass sein Gegensatz zum Dualismus aufgelöst wird. In der Schlussbetrachtung nimmt Haeckel von seinen Lesern mit dem versöhnlichen Hinweis Abschied, »daß dieser schroffe Gegensatz bei konsequentem und klarem Denken sich bis zu einem gewissen Grade mildert, ja selbst bis zu einer erfreulichen Harmonie gelöst werden kann« (Ebd., S. 410).

die »allmähliche Vervollkommnung« als seine »notwendige Wirkung«⁵⁵ zu betrachten. Die prominente Stellung des Adjektivs »allmählich« verweist darauf, dass dieser Fortschrittsglaube »im Vertrauen auf die Unendlichkeit der Zeit«⁵⁶ gründet. Mit seiner evolutionären Begründung der Maxime des Fortschritts bewegte sich der Monismus naturwissenschaftlicher Prägung auf dem schmalen Grat, in einer prinzipiell kontingenten Welt ein Höchstmaß an Sicherheit aufrechterhalten zu wollen. Ein »Zustand der Vollkommenheit«⁵⁷ sei zwar nie endgültig erreichbar, dennoch rolle der Mensch unaufhaltsam und unabschließbar »auf der Bahn des Fortschritts dahin«⁵⁸ – mit dieser bekannten Formulierung hat der junge Benjamin den evolutionstheoretischen Versuch, den metaphysischen Pessimismus zu »überwinden«, auf den Punkt gebracht. Am Horizont der bedrohlichen Gegenwart mit ihren nihilistischen und dekadenten Verfallserscheinungen zeigte sich das Traumbild einer künftigen, durch die Wissenschaft erlösten Menschheit. Das himmlische Jenseits wurde durch ein zauberhaftes Später ersetzt. Wo diese »monistische Wiederverzauberung der Welt«⁵⁹ zu einer »säkulare[n] Heilsphantasie«⁶⁰ ausgedeutet wurde, fungierte das Wissen als Medium einer innerweltlichen Erlösung, deren Taktgeber der technologische Fortschritt war. In seinem Epochengemälde *Die Welt von Gestern* (1942) machte Zweig deutlich, dass »dieser Glaube an den ununterbrochenen, unaufhaltsamen ›Fortschritt‹ für jenes Zeitalter wahrhaftig die Kraft einer Religion [hatte]; man glaubte an diesen ›Fortschritt‹ schon mehr als an die Bibel, und sein Evangelium schien unumstößlich bewiesen durch die täglich neuen Wunder der Wissenschaft und der Technik«⁶¹. An dieser Überhöhung zeigt sich eine Zweideutigkeit im Leitmotiv der Moderne: Zwar liegt der Idee des Fortschritts die Überzeugung zugrunde, dass der Mensch sein Schicksal in Händen hält und sich selbst erlösen könne. Als unaufhaltsam und ununterbrochen vorgestellt, nimmt der Fortschritt jedoch immer mehr die Züge eines automatischen Prozesses an, welcher sich hinter dem Rücken der Menschen vollzieht.

55 Ebd., S. 283.

56 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

57 Ebd. Haeckel will zwar die Möglichkeit der Vollkommenheit nicht ausschließen, schränkt jedoch ein, dass eine solcher Zustand aufgrund der empirischen Bedingungen der Existenz nicht dauerhaft sein könne (vgl. Haeckel: *Die Welträthsel*, S. 283).

58 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75.

59 Bayertz: »Die Deszendenz des Schönen«, S. 97.

60 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 333.

61 Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 16. Auch das wilhelminische Bürgertum war dieser Fortschrittsgläubigkeit verfallen (vgl. Gumpert: *Hölle im Paradies*, S. 50).

2. Gnosis, Evolution und Willensmetaphysik. Wynekens Weltanschauung

Zum Vehikel einer am Fortschritt der Wissenschaften orientierten »Welt-erlösungsphantasie«⁶² hypostasiert, wird sich der Monismus als eine moderne Variante gnostischen Denkens zu erkennen geben. Deuber-Mankowsky legt überzeugend dar, dass seinem »Glauben an die erlösende Kraft des Wissens« und der »Abkehr von der Welt in ihrer Unvollkommenheit und Zersplitterung« eine Verwerfung all dessen vorausgeht, »was in das Göttliche nicht integrierbar ist«⁶³. Damit findet sich jedoch am Ursprung der monistischen Evolutionstheorie ein dualistischer Gedanke, die »Teilung der Welt in gut und böse«⁶⁴, welcher in der mythologischen Form der Gnosis die Zweiheit von transzendente[m] Gott und immanente[r] Welt entspricht. Ersterer wird dabei mit Geist und Licht, Letztere mit Materie und Finsternis identifiziert. Obgleich die von einem bösen Demiurgen geschaffene Welt im Prinzip Finsternis ist, finden sich in ihr Funken des göttlichen Lichts, z.B. die Seele des Menschen. Da dieser seinem Ursprung nach Geist ist, wird seine weltliche Existenz als Selbstentfremdung, ja Gefangenschaft, gedeutet. Aus dieser Verbannung in die Fremde leitet die gnostische Lehre die Notwendigkeit der Befreiung des Menschen ab. Als ihr erster Schritt wird die Wiedererinnerung an die eigene Fremdheit betrachtet, weil der Mensch auf der tiefsten Stufe der Entfremdung sein geistiges Wesen und damit seine eigentliche Heimat vergessen hat.⁶⁵

Um die Jahrhundertwende finden sich in so unterschiedlichen Weltanschauungen wie dem Positivismus, der Lebensphilosophie oder dem Neo-Idealismus Varianten gnostischer Motive an prominenter Stelle.⁶⁶ Aufgrund der Überformung moderner Theorien durch die Rhetorik und Semantik der Gnosis interpretiert Manfred Sommer das *Fin de Siècle* in toto als eine »gnoseogene Situation«⁶⁷. Seiner Ansicht nach legen bestimmte kulturgeschichtliche Konstellationen die Aneignung und Transformation gnostischer Deutungsmuster nahe. Die Gnosis gilt es dabei nicht

62 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 330.

63 Ebd., S. 333.

64 Ebd., S. 338.

65 Zu den Grundmotiven der gnostischen Lehre in ihrer mythologischen Form vgl. Jonas: *Gnosis und spätantiker Geist I*, S. 92ff.

66 Manfred Sommer legt überzeugend dar, dass Ernst Machs Positivismus als inverse Form der Gnosis interpretiert werden kann (vgl. Sommer: *Evidenz im Augenblick*). Hotam zeigt die Bedeutung gnostischer Motive für die Lebensphilosophie (vgl. Hotam: *Moderne Gnosis und Zionismus*). Wynekens Weltanschauung ist ein Beispiel dafür, dass auch neo-idealistische Positionen durch die Rhetorik und Semantik der Gnosis geprägt waren (vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/3, II/1, III/2).

67 Sommer: *Evidenz im Augenblick*, S. 50.

als einen »fertige[n] Bestand an mythischen Figuren, religiösen Dogmen oder philosophischen Lehren«, sondern als »eine *in sich* variantenreiche und umbildungsfähige Formation«⁶⁸ zu begreifen. Diese beiden Thesen ermöglichen es, die unübersichtliche Gemengelage um die Jahrhundertwende besser zu verstehen.

Für diese ist es bezeichnend, dass weniger die naturwissenschaftlichen Grundlegungen der monistischen Evolutionstheorie denn ihre metaphysischen und spiritistischen Überhöhungen einen heilsgeschichtlichen Anspruch stellten. Zu Letzteren ist auch Wynekens Weltbild-Amalgam zu zählen, in welchem die umfassende Verwirklichung des Geistes durch die Menschheit als immanentes Telos der Evolution definiert wird. In Wynekens Programmschrift *Schule und Jugendkultur* (1913) heißt es über das Erscheinen des Geistes:

Die Entwicklung des Geistes ist das Sichaufraffen der Natur aus dem tiefen Todesschlaf der Schöpfung, der einzige Schritt, den sie der Erlösung entgegen tun kann. Wer dem Geist dient, ihn schützt und steigert, der arbeitet, soweit ein Glied der Welt es kann, mit an der Welterlösung. Dies ist die letzte, religiöse Weihe des neuen Weltbildes, das uns die Wissenschaft des verflossenen Jahrhunderts geschenkt hat, die selbst der größte Schritt ist, den der Geist je getan hat.⁶⁹

Wynekens idealistische Welterlösungslehre verbindet den Gedanken der Evolution mit einem gnostischen Dualismus. Trotz ihres monistischen Grundprinzips organisiert sie sich um eine Reihe von Gegensatzpaaren, die als Folge des evolutionären Prozesses begriffen werden: Der Geist wird der Natur, die Seele dem Körper, die Geschichte der Schöpfung entgegengesetzt. Der prinzipiellen Oppositionsbildung, welche mehr durch ihre suggestive Wirkung denn durch ihre philosophische Begründung imponiert, korrespondiert eine epistemische: Weltanschauung steht gegen Wissenschaft, Mythos gegen Logos. Wynekens Angriffe auf den Szientismus und die kritische Erkenntnistheorie bedienen sich aus dem Standardrepertoire der Lebensphilosophie. Der pragmatischen Ausrichtung der rationalen Erkenntnis wird vorgeworfen, vor den wesentlichen Problemen des Lebens kapituliert zu haben. Ihrer differenzierenden Sachlogik werden Erkenntnisformen entgegengesetzt – Wyneken spricht wahlweise von »Intuition«, »Offenbarung«, »Schau« oder »integrierend[em] Denken«⁷⁰ –, welche einen intuitiven Zugang zum Ganzen ermöglichen sollen.

Die religiöse Begründung seiner eschatologischen Welterlösungslehre zeigt jedoch ein ambivalenteres Verhältnis zum rationalistischen Grün-

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 10.

⁷⁰ Vgl. z.B. Wyneken: *Musikalische Weltanschauung*, S. 16ff.

dungsakt der Moderne. Obgleich er die Kritik der Aufklärung an den historischen Religionen erneuert und ihre Begründung durch die Natur des Menschen ablehnt, wird die Religion zu einer »geistige[n] Notwendigkeit und Wirklichkeit«⁷¹ erklärt. Da sich der Geist erst im Laufe der Geschichte von der Herrschaft des »physischen Willens zum Leben«⁷² befreit habe, um sich nach »seinen eigenen Gesetzen« entfalten zu können, seien geistige Schöpfungen nicht nach ihren »primitiven Ursprüngen«⁷³ zu beurteilen. Die Aufklärung fungiert in der schematischen Vorstellung einer Evolution des Menschen von der Natur zum Geist als notwendiger »Reinigungsprozeß«⁷⁴, welcher das Wesen der Religion zum Vorschein bringt. Sobald diese von allen abergläubischen Derivaten gereinigt sei – worunter Wyneken auch die christlichen Dogmen versteht –, könne sich eine neue Religiosität entfalten. Gegen die vermeintliche Auflösung der Religion durch die Wissenschaft wird die Hypothese gesetzt, dass Letztere »viel Anlass zu religiöser Neubildung, zu neuer Mythologie« bietet:

Wenn der gesamte Kosmos wie ein ungeheurer gespannter Bogen erscheint, der in seine Ruhelage zurückschnellt, wie sollte nicht die Frage nach dem Schützen auftauchen? Vielleicht auch nach dem Pfeil und nach dem Ziel? Wenn alles, was geschieht notwendig ist, so ist es eigentlich schon geschehen. [...] Genau immer dort, wo die Wissenschaft jeweils aufhört, stellt sich die Mythologie ein. Und kann es anders sein? Wenn die Wissenschaft die Weltformel gefunden, wenn sie die gesamte Natur auf die einfachsten Elemente der Energie zurückgeführt hätte, nie würde sie ableiten können, warum es gerade diese Welt mit diesen Eigenschaften und Gesetzen gibt. Die Welt bleibt ein gegebenes Solches, sie behält einen unmittelbaren, man kann sagen persönlichen Charakter. Innerhalb ihrer ist jeder einzelne Vorgang notwendig; sie selbst aber ist nicht notwendig, sondern nur wirklich, nicht deduzierbar, sondern nur konstatierbar.⁷⁵

Die »Wurzel der Religion«⁷⁶ liegt Wyneken zufolge in der Kontingenz des menschlichen Daseins. Damit speist sich seine »Ahnung einer künftigen Religiosität«⁷⁷ aus dem profanen Weltbild der Wissenschaft selbst. Denn er belässt es nicht bei diesem Wink auf die theoretische Nicht-Erklärbarkeit des menschlichen Daseins, sondern leitet von der immanenten Beschränktheit des »differenzierend[en] Denken[s]«⁷⁸ der Logik die Notwendigkeit einer neuen Mythologie ab. Sein Versuch, die Skepsis der Vernunft durch eine praktische Glaubensvorstellung zu transzendieren,

71 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 175.

72 Ebd., S. 176.

73 Ebd., S. 175.

74 Ebd., S. 176.

75 Ebd., S. 177.

76 Ebd.

77 Ebd., S. 178.

78 Wyneken: *Weltanschauung*, S. 18.

gipfelt in einer folgenschweren Verschiebung des kantischen Als-ob. In seiner »ganz persönlichen Bemerkung« am Ende der Überlegungen zu »Religionsunterricht und religiöser Erziehung« in der Programmschrift *Schule und Jugendkultur* (1913) heißt es:

Wir wissen nicht, ob dies unser Tun einen Sinn hat, oder ob alles Sein einst dem kosmischen Tode verfallen ist. Aber wir handeln so, *als ob* wir wüßten, daß uns unsichtbar, hinter dem Dasein Erlösung und Seligkeit auf ihre Stunden warten. Wir kränzen uns mit heiligem Willen, wir entzünden die Fackeln stolzen und tapferen Glaubens, und so schreiten wir unsern Weg, ohne Ziel doch der Richtung gewiß. Wenn es einen Heiland der Welt gibt, werden wir ihm begegnen; wenn er ausbleibt, so können wir doch nicht anders, als in seinem Sinne wirken.⁷⁹

Ogleich Wyneken letztgültige Glaubensgewissheiten ablehnte, verstand er sich als Stifter einer »modernen Religion«⁸⁰, deren philosophische Begründung die gnostischen Elemente seiner Weltanschauung klar hervortreten lässt. Zum einen wird die erkenntniskritische Skepsis zur metaphysischen Verurteilung der Welt erweitert, zum anderen der voluntaristische Akt zur Möglichkeit einer Überwindung des Pessimismus heroisiert. Der Skandal des ›bösen Weltgrundes‹ schafft die Notwendigkeit, aktiv in den als evolutionär begriffenen Weltlauf einzugreifen. Aufgrund der metaphysischen Verworfenheit der Welt hat das heroische Wagnis ihrer Erlösung jedoch nur den praktischen Glauben als Stütze. Auf dieser skeptisch-pessimistischen und zugleich voluntaristisch-aktivistischen Grundlage meint Wyneken eine neue Metaphysik errichten zu können:

Auch wir kommen ja schließlich auf die von aller Metaphysik unabhängigen, mit dem Denken selbst gegebenen absoluten Imperative nicht nur als praktische Richtlinien unseres Handelns, sondern auch als Träger des Weltsinns zurück. Wir können das von Kant entdeckte heroische Als-ob – handle so, als ob die Welt einen vernünftigen Gesetzgeber hätte – als die Wurzel der Metaphysik akzeptieren. Nur daß unsere Metaphysik ganz anders lauten wird als die Kants. [...] Gegenüber dem formalen Gerechtigkeits- (d.h. Gleichheits-) Ideal der Aufklärung wünschen wir Steigerung der Qualität, Fortschritt, Siege des Geistes, übervernünftige Werte. Wenn wir diese gut europäisch, d.h. opferfreudig und kriegerisch gestimmte Ethik auf die Ebene des Intellekts projizieren, so entsteht ein ganz anderes Bild als die optimistisch rationalistische Metaphysik, eine Metaphysik nicht unähnlich der persischen Zarathustrareligion, die ja eine Hauptquelle der christlichen Mythologie gewesen ist, der Religion vom Kampfe des Lichtes mit der Finsternis und von der transzendenten Bedeutung menschlicher Taten, von der Hilfeleistung, die die Menschen der Gottheit schulden. Und an die Stelle des Optimismus tritt sein Gegenteil, die Überzeugung vom wesentlich bösen Charakter des Daseins.⁸¹

⁷⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 181.

⁸⁰ Ebd.

⁸¹ Ebd., S. 180.

Es ist dieser jede Forderung nach Kohärenz ignorierende Hang zu einer totalen Zuspitzung, welcher den Schriften Wynekens ihre besondere Intensität und Dramatik verleiht.

Die paradoxe Integration eines heroischen Trotzdem in sein idealistisches Evolutionsmodell offenbart eine weitere Quelle seiner Weltanschauung: Nietzsches Metaphysik des Willens. Für Wyneken wird die Jugend zum Inbegriff einer Willenskraft, die sich über die historischen, gesellschaftlichen und politischen Kausalitäten hinwegzusetzen vermag. Dezisionismus heißt der Stoff, aus dem die jungen Helden geschnitten sein sollen. Denn der heilsgeschichtliche Sturm fegt über die Zaudernden hinweg. Der Aufruf welches Propheten auch immer, an einem heilsgeschichtlichen Plan mitzuwirken, duldet kein Zögern.⁸²

Der junge Benjamin akzentuiert ebenso wie sein Lehrer den dezisionistischen Charakter der Jugend. Der 1911 entstandene Aufsatz *Dornröschen* lebt von der Spannung, anhand der Figur des Hamlet zum einen die Intensivierung des Pessimismus als Tragödie des modernen Menschen zu beschreiben, zum anderen seinen Hang zur Melancholie zugunsten der Bereitschaft zur Veränderung zu verschweigen. Der 19-jährige Benjamin schreibt:

Hamlets Herz ist verbittert. Seinen Oheim sieht er als Mörder, seine Mutter in Blutschande leben. Und welches Gefühl gibt ihm diese Erkenntnis? Wohl empfindet er Ekel vor der Welt, aber nicht in misanthropischem Eigenwillen kehrt er sich von ihr ab, sondern in ihm lebt das Gefühl einer Mission: er kam zur Welt, sie einzurenken. Auf wen könnten diese Worte wohl besser passen, als auf die heutige Jugend? Trotz aller Worte von Jugend, Lenz und Liebe liegt in jedem denkenden jungen Menschen der Keim zum Pessimismus. Doppelt stark ist dieser Keim in unserer Zeit. Denn wie kann ein junger Mensch, vor allem der Großstädter, den tiefsten Problemen, dem sozialen Elend gegenüberstehen ohne, wenigstens zeitweise, vom Pessimismus übermannt zu werden? Da gibt es denn keine Gegenbeweise, da muß und kann nur helfen das Bewußtsein: und mag die Welt noch so schlecht sein, so kamst du, sie zu erheben. Das ist nicht Hochmut, sondern nur Pflichtbewußtsein.⁸³

Zeitweise propagierte der junge Benjamin auch Wynekens idealistisches Evolutionsmodell. Im programmatischen Aufsatz *Die Schulreform, eine Kulturbewegung*, welcher im Juni 1912 abgeschlossen wurde, bekennt er sich beispielsweise zum Glauben an den Fortschritt als Prinzip der Geschichte:

⁸² Vgl. Bernfeld: »Jugendkultur ist ein Wille und zählt keine Stimmen; seinem Ansturm erliegen alle, die nicht mitstürmen. [...] Und wir haben hier Solltman gesehen, der ein Paulus wurde.« (Bernfeld: »Bericht über den XIV. Freistudententag in Weimar«, S. 877.)

⁸³ Benjamin: »Dornröschen«, S. 9f.

Wir wollen eine sinnvolle Kontinuität aller Entwicklung; daß alle Geschichte nicht zerfalle in Sonderwillen einzelner Zeiten oder gar Individuen, daß die Aufwärtsentwicklung der Menschheit, an die wir glauben, nicht mehr in dumpfer biologischer Unbewußtheit vor sich gehe, sondern dem zielsetzenden Geiste folge: das wollen wir, d.h. *Pflege* der natürlichen Aufwärtsentwicklung der Menschheit: *Kultur*.⁸⁴

Dieser naive Fortschrittsglaube wird nur durch die Einsicht eingeschränkt, dass die Umbildung des »natürlichen Individuums zum kulturellen [...] ohne Gewalt niemals lösbar sein wird.«⁸⁵ Umso bemerkenswerter ist es, dass im nur kurze Zeit später entstandenen *Dialog über die Religiosität* (1912) zum ersten Mal die destruktive Seite des Fortschritts in Benjamins Blickfeld rückt. Als eine historische Zäsur erscheint die kritische Philosophie Kants aufgrund der Ambivalenz, dass mit dem Erwachen aus dem »dogmatischen Schlummer«⁸⁶ auch ein Verlust einhergeht: »Die Menschheit war aus ihrem Entwicklungsschlaf erwacht, zugleich hatte das Erwachen ihr ihre Einheit genommen«⁸⁷, sagt der Protagonist und macht damit die Geschichte des geistigen Fortschritts auch als eine des Verlustes kenntlich. Aufgrund dieser Einsicht in die Kehrseite des Fortschritts überrascht es nicht, dass die Auseinandersetzung des Protagonisten mit dem »Freund« stellenweise wie eine Benjamins mit Wyneken anmutet. Es ist zweifelhaft, ob Ersterem dies bewusst war. Denn erst im Mai 1914 schreibt Benjamin an Schoen über seinen Mentor Wyneken: »Mir wird klar: er war – und ist vielleicht noch – ein großer Erzieher und in unsrer Zeit ein sehr großer. Seine Theorie bleibt weit hinter seiner Schauung zurück.«⁸⁸ Mit dieser Distanzierung ging jedoch noch nicht die Preisgabe der Idee der Jugend einher.

Um die Anziehungskraft der heroischen Willensmetaphysik nachvollziehen zu können, ist es sinnvoll, einen kurzen Blick auf die konservative Mentalität des Bürgertums um die Jahrhundertwende zu werfen. Die zunehmende Macht des Zufalls in einem immer komplexer werdenden System verstärkte das Bedürfnis der Bürger nach Sicherheit. Der Imperativ »Safety First«⁸⁹ zementierte jedoch die Lähmung des Willens vor seinem Orakelspruch und führte zu einer regelrechten Hamletisierung der Lebensverhältnisse. Die von Zweig beschriebene »Welt der Sicherheit«,

84 Benjamin: »Schulreform, eine Kulturbewegung«, S. 14. Wie groß der Einfluss Wynekens auf Benjamin anfänglich war, dokumentiert der Aufsatz *Die freie Schulgemeinde* (1911), welcher größtenteils aus Wyneken-Zitaten besteht (vgl. Benjamin: »Die freie Schulgemeinde«, S. 9 ff.).

85 Benjamin: »Schulreform, eine Kulturbewegung«, S. 14.

86 Kant: *Prolegomena*, S. 260.

87 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 32.

88 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 231.

89 Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 20.

welche mit dem Ersten Weltkrieg zugrunde ging, kultivierte durch ihr »rührendes Vertrauen, sein Leben bis auf die letzte Lücke verpalisadieren zu können gegen jeden Einbruch des Schicksals«⁹⁰, den prekären Zustand eines fortwährenden Zögerns. Da alles beim Alten bleiben sollte, wurde jede Willensregung kritisch beäugt. Denn der Wille führt zu Aktivität, die Veränderung impliziert. Auch »das Immer-reicher-Werden«⁹¹ war »für den Vermögenden [...] eigentlich nur eine passive Leistung«⁹², betont Zweig, ohne zu vergessen, das solide Vermehren des Geldes durch Verzinsung gegen die fieberhafte Ungeduld des Spekulanten abzuheben.⁹³

Es ist kein Zufall, dass mit der neuen Unübersichtlichkeit der Boom des Versicherungswesens am Anfang des 20. Jahrhunderts einherging. In ihm artikulierte sich der Wunsch, das persönliche Risiko in einer als bedrohlich empfundenen Umwelt auf ein Minimum zu reduzieren. Die Unberechenbarkeit des Lebens sollte durch ein mathematisches Kalkül gebannt werden. Das im Versicherungswesen kollektiv organisierte »an die Zukunft denken«⁹⁴ kann geradezu als eine Vorform jener Willenspathologien betrachtet werden, die in den Annalen der Psychiatrie verzeichnet sind. Reflexionsüberhang und Handlungshemmung gingen Hand in Hand. Der alle potenziellen Widrigkeiten abwägende Bürger wird ebenso wenig zu einer Entscheidung gelangen wie der Grübler oder Zweifler. Er lebt im Aufschub und wird auf diese Weise zum individuellen Repräsentanten der gesellschaftlichen Stagnation. In Musils *Mann ohne Eigenschaften* (1930ff.) wird die krankhafte Unentschlossenheit des modernen Menschen zu einer literarischen Gestalt, deren Willenskraft vor der Überfülle an Möglichkeiten versagt. Seine Karriere als »hypothetisch[er]«⁹⁵ Mensch führt Ulrich nur bis an die Schwelle zur Tat und verurteilt ihn, beständig im »Akt der Schöpfung«⁹⁶ zu verharren. Vor die Wahl zwischen Tun oder Unterlassen gestellt, kann er sich zu keiner Entscheidung durchringen: »Er zögerte, etwas aus sich zu machen.«⁹⁷ Denn er fühlt, »daß ein Mann, der etwas mit ganzer Seele tun möchte, auf diese Weise weder weiß, ob er es tun, noch ob er es unterlassen soll«⁹⁸.

90 Ebd., S. 16.

91 Ebd., S. 21.

92 Ebd.

93 Zum Dezisionismus des Glückspiels vgl. Steizinger: »Der Spieler als paradigmatische Figur der Moderne«, S. 35–37.

94 Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 21.

95 Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 249.

96 Ebd., S. 247.

97 Ebd., S. 250.

98 Ebd., S. 255; zu dieser Interpretation von Musils *Mann ohne Eigenschaften* (1930ff.) vgl. Joseph Vogl: *Über das Zaudern*, S. 60–65.

Diesen »Zustand eines fortwährenden Zauderns«⁹⁹ versteht Musil nicht zufällig mit dem Zeichen des Alters. Sein Protagonist fungiert als »Beispiel« für die »Unentrinnbarkeit«, die »ein begabter junger Mann bietet, wenn er sich zu einem gewöhnlichen alten Menschen einengt«¹⁰⁰. Die Aufbruchstimmung der Jahrhundertwende, als deren Zeitgenosse Ulrich eingeführt wird, weicht einer altersbedingten Desillusionierung. Wie sein ausnahmsweise nicht zynischer, sondern trauriger Blick zurück auf das Fieber der Jugend verrät, ist der *Mann ohne Eigenschaften* (1930ff.) auch ein Roman über die Kränkungen und Enttäuschungen des Alterns, d.h. des – wie Honold betont – »schiere[n] Verstreichen[s] der Zeit«¹⁰¹:

Er [Ulrich; J.S.] fühlte die Erinnerung an dieses wie auf Strahlen schwebende Gefühl der Jugend als einen schmerzlichen Verlust. Es kam Ulrich vor, daß er beim Beginn der Mannesjahre in ein allgemeines Abflauen geraten war, das trotz gelegentlicher, rasch sich beruhigender Wirbel zu einem immer lustloseren, wirren Pulsschlag verrann.¹⁰²

3. Die religiöse Stellung der neuen Jugend. Benjamins Suche nach einer künftigen Religion

Mit dem *Dialog über die Religiosität* (1912) reiht sich der junge Benjamin trotz seines emphatischen Bezugs auf Kants Philosophie der Aufklärung in den dissonanten Chor von zeitgenössischen »Religionssuchern« ein – *Die drei Religionssucher* lautet nicht zufällig der Titel einer 1910 im hektographierten Vorgänger des *Anfangs* erschienenen didaktischen Erzählung. Die geistig-moralische Krise der bürgerlichen Gesellschaft sei nicht zuletzt darauf zurückzuführen, dass mit den – wie es pauschal und ausnahmslos heißt – »alten Religionen«¹⁰³ auch die durch diese begründeten sittlichen Ordnungen erodiert seien. Die Moderne habe noch keine ihr angemessene neue religiöse und damit sittliche Form gefunden – so lautet nicht nur seine kritische Zeitdiagnose. Weder die Wissenschaft noch die Kunst seien in der Lage, eine neue Sittlichkeit zu stiften. Deshalb lotet der *Dialog über die Religiosität* (1912) die Bedingungen der Möglichkeit einer »neuen Religion«¹⁰⁴ aus. Wie verbreitet diese Haltung unter Benjamins Altersgenossen war, dokumentieren die Worte des Studenten Hessemann aus Philipp Kellers 1913 publiziertem Roman *Gemischte Gefühle*: »Nicht

⁹⁹ Ebd., S. 65.

¹⁰⁰ Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 50.

¹⁰¹ Honold: »Verlorene Generation«, S. 31.

¹⁰² Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 57.

¹⁰³ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 18.

¹⁰⁴ Ebd., S. 26, 29.

die Kunst, sagte ich mir, nicht die Technik erlöst den Menschen. Eine neue Religion muß gestiftet werden.«¹⁰⁵

Mit der prinzipiellen Verbindung von Religion und Sittlichkeit folgt der junge Benjamin zunächst einer Auffassung Kants.¹⁰⁶ Im *Streit mit der theologischen Fakultät* (1798) definiert dieser die Religion als »Inbegriff [...] aller unserer Pflichten überhaupt als göttliches Gebot«¹⁰⁷. Ihre pragmatische Funktion soll darin bestehen, »durch die aus dieser [gemeint ist die Moral; J.S.] selbst erzeugte[n] Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben«¹⁰⁸. Die Religion unterscheidet sich deshalb bloß »formal«¹⁰⁹, nicht materiell von der Moral. Im Grunde stellt der Glaube nichts weiter als eine Verschiebung der Perspektive dar. Durch ihn wirkt die moralische Pflicht auch auf den Menschen sub specie aeternitatis. Ebendiese Stelle zitiert Benjamin im *Dialog über die Religiosität* (1912): »Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote, sagt Kant. D.h.: die Religion garantiert uns ein Ewiges in unserer täglichen Arbeit und das ist es, was vor allem not tut.«¹¹⁰ Da Benjamin in der Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit Kant buchstäblich folgt, läßt sich präzise der Moment seiner Abweichung benennen. Die Vorstellung, dass »der reine Wille nur in der Religion seinen Inhalt findet«¹¹¹, ist mit der kantischen Philosophie und ihrem Vertrauen in die praktische Wirksamkeit reiner Vernunft ebenso wenig vereinbar wie die, dass nur Religion konkrete Sittlichkeit stiften könne. Mit seiner Suche nach »Keimen [...] zu einer künftigen Religiosität«¹¹² in der Gegenwart überschreitet Benjamin die Grenzen philosophischer Moral endgültig. So »ominös« diese religiösen Obertöne für heutige Ohren auch klingen mögen, die »Forderung nach der Durchdringung des Daseins mit dem ›Heiligen‹«¹¹³ bindet Benjamin unmissverständlich an eine neue Religion. Im *Dialog über die Religiosität* (1912) heißt es:

¹⁰⁵ Philipp Keller: *Gemischte Gefühle*, S. 123. Benjamin ging unter anderem wegen Keller nach Freiburg, wo er in den Sommersemestern 1912 und 1913 studierte. Er brach jedoch mit ihm. Über Kellers Roman schreibt er in einem Brief an Strauss: »Kellers Buch habe ich soeben gelesen. Aus vielen Gründen (die Neuheit des Stils, meine Kenntnis des Verfassers) ist es mir schwer, mir ein kritisches Urteil über die volle Zustimmung hinaus zu bilden.« (Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.–9. 1. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 85.)

¹⁰⁶ Sowohl zu Benjamins Verbindung von Religion und Sittlichkeit als auch zu seiner Aneignung der kantischen Ethik vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/3.

¹⁰⁷ Kant: *Der Streit der Fakultäten*, S. 36; vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 320.

¹⁰⁸ Kant: *Streit der Fakultäten*, S. 36.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 20.

¹¹¹ Benjamin: »Moralunterricht«, S. 50.

¹¹² Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 26.

¹¹³ Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 31.

Ich denke daran, daß wir nichts über den Gott und die Lehre dieser Religion und wenig über ihr kultisches Leben sagen können. Daß das einzig Konkrete das Gefühl einer neuen und unerhörten Gegebenheit ist, unter der wir leiden. Ich glaube auch, daß wir schon Propheten gehabt haben: Tolstoi, Nietzsche, Strindberg.¹¹⁴

Ihren äußersten Ausdruck findet diese Unbestimmtheit in der Verbindung von Religion und Jugend. Weil Letztere »allen Religionen und Weltanschauungsbünden gleich fern steht«¹¹⁵, wird sie zum »Körper«¹¹⁶ der neuen Religion auserkoren. Ebenso wie in der Politik, in der die Jugend zu einer dritten Kraft jenseits von Nationalismus und Sozialismus erklärt wird, steht sie in der religiösen Sphäre für eine Alternative zu allen bestehenden Konfessionen, d. h. für einen radikalen Bruch. Der junge Benjamin fordert keine Erneuerung der religiösen Tradition, sondern verbannt sie mit Wyneken in die Rumpelkammer der Geschichte.¹¹⁷

Letzterer schlägt in seiner Auseinandersetzung mit »Religionsunterricht und religiöser Erziehung« den »Bestand und die Entwicklung der Religion nach Lehre, Kultus und Verfassung« in toto dem »Stoff der Geschichte«¹¹⁸ zu. Weil es in der bürgerlichen Gesellschaft keine einheitliche »Volksreligion« mehr gebe, habe der Religionsunterricht seine »natürliche Aufgabe«, »in die im Volke herrschende Religion einzuführen«¹¹⁹, verloren. An die Stelle der christlichen Pastoral¹²⁰ seien »drei soziale Religionen«¹²¹ getreten, die qua Morallehren nur noch »Faktoren der gesellschaftlichen Ordnung«¹²² seien und deren Spaltung widerspiegeln. Das Festhalten an der »mythologische[n] Form des Christentums«¹²³ entspräche dem Konservativismus vor allem der ländlichen Bevölkerung, der aufgeklärte Protestantismus dem bürgerlichen Liberalismus und der Monismus dem Sozialismus der Arbeiterschaft. Da der Religionsunterricht zu strikter politischer und wissenschaftlicher Neutralität verpflichtet sei, habe er sich auf eine historische Bestandsaufnahme zu beschränken.

¹¹⁴ Ebd., S. 34.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Benjamin: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend«, S. 73.

¹¹⁷ Michael Jennings sieht in dieser Zurückweisung der verfügbaren Formen der Religion eine Parallele zu Hölderlin: »A rough parallel can be drawn between Benjamin's earliest essays and Hölderlin's ›Über Religion‹. In both, the available forms of religion are rejected for their inability to lend adequate form to the experience of the world.« (Jennings: *Dialectical Images*, S. 192.)

¹¹⁸ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 169.

¹¹⁹ Ebd., S. 165.

¹²⁰ Zur christlichen Pastoral als umfassende Kunst, den Menschen zu regieren vgl. Foucault: *Was ist Kritik?*, S. 9 ff.

¹²¹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 163.

¹²² Ebd., S. 164.

¹²³ Ebd., S. 163.

Obwohl sich Wyneken mit den Monisten in der leidenschaftlichen Bekämpfung der Kirche und der Tradition einig war, erschöpft sich seine »modern[e] Religion«¹²⁴ nicht in der Profanisierung theologischer und religiöser Konzepte. Die Etablierung »monistischer Sonntagspredigten« und die Forderung, die religiösen Feiertage durch »Blumentage«¹²⁵ zu ersetzen, stehen exemplarisch für eine Säkularisierungspraxis, welche die vakant gewordenen religiösen Denk- und Verhaltensweisen in Konzepte der profanen Ordnung übertragen will. Im Unterschied zu dieser säkularen Religiosität begreift Wyneken das Ensemble der gegenwärtigen Lebensverhältnisse als Ort einer religiösen Neubildung. Gesucht wird eine der Welt immanente Transzendenz, deren Träger die Jugend sein soll. Denn – in dieser Einschätzung sind sich Mentor und Schüler einig – »nirgends [kann] so wie in der Jugend [...] die Religion die Gemeinschaft ergreifen und nirgends kann der Drang nach ihr konkreter sein, innerlicher, durchdringender«¹²⁶.

Diese »religiöse Stellung der neuen Jugend«¹²⁷ spielt in Benjamins frühesten Schriften eine wesentliche Rolle. In ihrem Namen wird die Profanisierung der Welt beklagt und nach der Möglichkeit einer heiligen Entscheidung gerufen:

Eine Generation will wieder am Scheideweg stehen, aber nirgends ist die Wegscheide. Jede Jugend mußte wählen, aber die Gegenstände ihrer Wahl waren ihr vorbestimmt. Die neue Jugend steht vor dem Chaos, in dem die Gegenstände ihrer Wahl (die heiligen) verschwinden. Kein »rein« und »unrein«, »heilig« und »verworfen« leuchtet ihr voran, nur Schulmeisterworte »erlaubt–verboten«. [...] Die Jugend, die sich zu sich selbst bekennt, bedeutet Religion, die noch nicht ist. Umgeben vom Chaos der Dinge und Menschen, deren keine geheiligt, keine verworfen sind, ruft sie nach Wahl. Und wird nicht eher aus tiefstem Ernst wählen können, bis die Gnade das Heilige und das Unheilige neu geschaffen hat. Sie vertraut, daß Heiliges und Verdammtes sich in dem Augenblick offenbaren, da ihr gemeinsamer Wille zur Wahl sich auf das höchste gespannt hat.¹²⁸

¹²⁴ Ebd., S. 181.

¹²⁵ Beide Ideen stammten vom Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald, welcher der *Jugendkulturbewegung* sehr nahe stand. Er war der einzige Erwachsene, welcher mit ausdrücklicher Genehmigung der beiden Herausgeber, Barbizon und Bernfeld, im *Anfang* einen Artikel publizieren durfte. Der junge Benjamin protestierte lautstark gegen die Allianz mit einem »notorischen Schulreformer« und »Vielschreiber«. In seinem Brief an Franz Sachs vom 4. Juni 1913 heißt es weiter: »Jetzt hat die Öffentlichkeit, was sie will: das bequeme Schlagwort, um den Anfang ins große Massengrab »Schulreform« zu weisen. Menschen und Schreiber wie Ostwald sind die größten Feinde unsrer Sache, denn wir wollen eben endlich *nicht* Schulreform, sondern etwas, wovon er sich nichts träumt.« (Benjamin: »An Franz Sachs. Freiburg i. Br., 4. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 101.)

¹²⁶ Benjamin: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend«, S. 73.

¹²⁷ Ebd., S. 72.

¹²⁸ Ebd., S. 73.

In dieser religiösen Sehnsucht ist der noch verborgene Gott auf eine eigentümliche Weise dennoch in der Welt präsent. Seine reale Abwesenheit bewirkt eine umso intensivere Erwartung der göttlichen Intervention. Wenn Benjamin fordert, dass die Jugend »kein Ding, keinen Menschen verwerfen [darf], denn in jedem (in der Liftfaßsäule und im Verbrecher) kann das Symbol oder der Heilige erstehen«¹²⁹, so impliziert dieses Sich-offen-Halten für die Offenbarung eine gesteigerte Aufmerksamkeit.

Da Benjamin im Warten auf die Gnade Gottes den passiven Charakter der religiösen Erfahrung akzentuiert, zeichnet sich eine wesentliche Differenz zu Wynekens Konzept ab. Für Letzteren impliziert die Verabschiedung von den historischen Erscheinungsformen, dass die neue Religion an die moderne Kultur angepasst sein muss. Deshalb fordert Wyneken eine Religion der Aktivität und des Fortschritts:

Das Weltalter der Überwindung der Natur durch den Geist ist das Weltalter der *Arbeit*. Das ist der Prüfstein der neuen Religiosität, ob sie der Arbeit einen ewigen Wert zu verleihen vermag; das ist die einzige Religiosität, die in die moderne Kultur hineinpaßt: eine Religion der Aktivität. Nur weil man den Begriff des Passiven, das »Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit« mit der Religion unlöslich verbunden glaubte, verzweifelte man an einer modernen Religion.¹³⁰

Im Gegensatz zu Wynekens Transzendierung des modernen Lebens insistiert der junge Benjamin auf der Notwendigkeit einer Umkehr. Benjamin zufolge liegen dem religiösen Ethos Haltungen zugrunde, die in der profanen Welt der Moderne verloren gegangen sind und wiedergefunden werden müssen. An einer Stelle des *Dialogs über die Religiosität* (1912) wird die Relation der Religion zur modernen Lebenswelt wie folgt definiert:

ER: Religion ist mit dem Fortschritt unvereinbar. Ihre Art ist, alle drängenden, expansiven Kräfte in der Innerlichkeit zu einem einzigen erhabenen Schwerpunkt anzuhäufen. Religion ist die Wurzel der Trägheit. Ihre Heiligung.

ICH: Ich widerspreche Ihnen durchaus nicht. Religion ist Trägheit, wenn Sie Trägheit nämlich die beharrende Innerlichkeit und das beharrende Ziel alles Strebens nennen. Irreligiös sind wir, weil wir nirgends mehr das Beharren beachten.¹³¹

Indem Benjamin die »beharrende Innerlichkeit« als die der Religiosität zugrunde liegende Haltung definiert, greift er auf ein wesentliches Motiv der religiösen und theologischen Tradition zurück. Sowohl die sakrale Versenkung im Gebet als auch das kontemplative Leben der Mönche stellen passive Formen der Hingabe dar. Der Einbruch der Transzendenz

¹²⁹ Ebd.

¹³⁰ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 67. Der junge Benjamin zitiert Schleiermachers Definition der Religion affirmativ (vgl. Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 33).

¹³¹ Ebd., S. 17.

in die Seele kann der jüdischen und christlichen Theologie zufolge nur erwartet, nicht erzwungen werden, da Gott den Augenblick der Begegnung mit ihm schenkt.¹³²

Benjamins Überlegungen zur Religiosität der Gegenwart sind ein Beispiel für die unterschiedlichen Quellen, aus denen seine Jugendphilosophie schöpft. In dieser finden sich nicht nur Motive der jüdischen und der christlichen Tradition, sondern auch Elemente der gnostischen Mythologie: Beispielsweise wird das gegenwärtige Zeitalter als ein Ringen metaphysischer Kräfte begriffen und dieses in der Metaphorik von Licht und Finsternis dargestellt. Auch die Suche nach einem verborgenen Gott, die Forderung nach der Durchdringung des Daseins mit dem Heiligen und seine strikte Trennung von allem Verdammten sind gnostische Motive. Vor diesem Hintergrund ist es nicht uninteressant, dass der junge Benjamin dem evolutionären Pantheismus weniger eine Verwerfung denn eine Verleugnung der »Nachtseite des Natürlichen«¹³³ – und man kann hinzufügen, des Menschlichen – vorwirft. Seine Kritik an der Gemütlichkeit der Pantheisten verurteilt die voreilige Verharmlosung der Gegensätze im enthusiastischen Gefühl einer Einheit alles Seienden und insistiert auf der Spaltung der Welt. Deshalb kann der an folgender Stelle annoncierte Dualismus – wie Thomas Regehly vorschlägt – als »Chiffre einer gnostischen Erlösungslehre«¹³⁴ gelesen werden:

Ich gebe zu, daß der Amor dei als Erkenntnis, als Einsicht mit meiner Vorstellung von Religion sich nicht verträgt. Der Religion liegt ein Dualismus zu Grunde, ein inniges Streben nach Vereinigung mit Gott. Ein einzelner Großer mag auf dem Wege der Erkenntnis dahin gelangen. Die Religion spricht die mächtigeren Worte, sie ist fordernder, sie kennt auch das Ungöttliche, sogar den Haß. Eine Göttlichkeit, die allerorten ist, die wir jedem Erlebnis und jedem Gefühl mitteilen, ist Gefühlsvergoldung und Profanation.¹³⁵

132 Vgl. Moos: »Attentio est quaedam sollicitudo«.

133 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 22.

134 Regehly: »Schriften zur Jugend«, S. 108. Ich schließe mich Regehlys Ansicht an, dass der junge Benjamin über den erkenntnistheoretischen Dualismus hinausgeht. Deuber-Mankowsky interpretiert Letzteren als eine »jüdische Version der Aufklärung«, welche sich der junge Benjamin durch eine Rezeption von Hermann Cohens »ethischem Sozialismus« angeeignet haben soll. Der Monismus markiert ihr zufolge eine bloße »Krise der Kritischen Philosophie bzw. der Aufklärung« (Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 336).

135 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 22.

4. Literat und Dichter.

Figuren im Spannungsfeld von Stefan Georges Kunstreligion

Obgleich sich der junge Benjamin wesentliche Motive der religiösen Tradition aneignet, lässt schon die schematische Darstellung in *Die drei Religionssucher* (1910) keinen Zweifel darüber aufkommen, wo die »wahre und einzige Religion«¹³⁶ nicht zu finden sei. Den ersten der drei Jünglinge verschlägt es in die große Stadt. Dort findet er zwar »alle Schätze der Kunst [...], mächtige Bücher voll tausendjähriger Weisheit und endlich doch Kirchen, in denen allen die Menschen zu Gott beteten«¹³⁷, aber ihr Studium führt ihn nur zur skeptischen Ablehnung der bestehenden Konfessionen: »Denn [...] in der ganzen großen Stadt ist nicht eine Kirche, deren Dogmen und Grundsätze ich nicht widerlegen könnte«¹³⁸, erklärt er seinen Freunden bei ihrem verabredeten Wiedersehen nach 30-jähriger Wanderschaft. Die Gelehrsamkeit führte ihn nicht zur Religion, sondern von dieser weg. Dem zweiten Religionssucher lässt Benjamin das ästhetische Erlebnis der Schönheit der Natur zuteilwerden. Sein auf Gefühl beruhender Pantheismus bleibt jedoch eine subjektive Erfahrung, die nicht verallgemeinerbar ist und deshalb keine Religion begründen kann. Über die bloß künstlerische Berechtigung des pantheistischen Gefühls wird noch der Protagonist des *Dialogs über die Religiosität* (1912) mit denselben Argumenten urteilen:

Mißverstehen Sie mich nicht, man kann niemandem sein Recht auf Gefühle streitig machen, aber der Anspruch auf *maßgebliche* Gefühle ist zu prüfen. Und da sage ich: mag jeder einzelne so ehrlich seinen Pantheismus fühlen, maßgeblich und mitteilbar machen ihn nur die Dichter. Und ein Gefühl, das nur möglich ist auf dem Gipfel seiner Gestaltung, zählt nicht mehr als Religion. Das ist Kunst, ist Erbauung, aber nicht *das* Gefühl, was unser Gemeinschaftsleben religiös begründen kann. Und das soll doch wohl die Religion.¹³⁹

In der schablonenhaften Erzählung wählt der junge Benjamin einen für seine Jugendschriften untypischen Träger der *neuen* Religiosität. Die Schilderung des Handwerkers wird mit den Worten eingeleitet: »Er war arm und konnte nicht lange lustig umherwandern, sondern mußte viel eher daran denken, sich sein tägliches Brot zu verdienen«, weshalb er »keine Gelegenheit [hatte], sich auf die Suche nach der Religion zu begeben«¹⁴⁰. Sein entbehrensreiches Leben ist durch die Notwendigkeit zu überleben

136 Benjamin: »Die drei Religionssucher«, S. 892.

137 Ebd.

138 Ebd., S. 894.

139 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 21.

140 Benjamin: »Die drei Religionssucher«, S. 893.

gekennzeichnet. Er macht die Erfahrung der Welt von heute, die damit zur Grundlage der neuen Religion wird. Auf dem Weg zurück in das gemeinsame Heimatdorf erwartet ihn eine göttliche Vision. In den Wolken offenbart sich dem Handwerker das heilige Reich. Untypisch ist diese Figur für Benjamins Ahnung einer neuen Religiosität, weil der Handwerker die – obgleich romantisch verklärten – gesellschaftlichen Zusammenhänge repräsentieren soll. Der Handwerker gehört noch nicht zu der »Menge der Ausgeschlossenen«¹⁴¹. An diese zu denken, bestimmt der junge Benjamin in einem Brief an Carla Seligson Ende 1913 als Aufgabe des neuen Glaubens.

Im Gegensatz dazu wird im *Dialog über die Religiosität* (1912) mit den Literaten eine der »gefährdetste[n], verrufendste[n] und verlachte[n] Schöpfungen«¹⁴² zum »Träger religiösen Geistes in unserer Zeit«¹⁴³ nobilitiert. »Ich will über den Literaten (als Idee) nicht mehr sagen, als daß er berufen ist in dem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein das zu sein, was ›die Armen im Geiste, die Geknechteten und die Demütigen‹ dem ersten Christentum waren«¹⁴⁴, schreibt Benjamin nicht ohne Sinn für das Provokative seiner Äußerung in einem zeitnah verfassten Brief an Strauss. Mit der unangepassten Jugend teilen die Literaten ihre gesellschaftliche Ausnahmesituation. Beide versammeln sich im Fin de Siècle unter dem subkulturellen Dach der Bohème, aus deren Geist Benjamins Idee des Literaten schöpft. Er verkehrte in ihren Caféhäusern wie dem *Café des Westens*, welches auch *Café Größenwahn* genannt wurde, dem *Romanischen Café* oder dem *Prinzeß-Café*.¹⁴⁵ Dort fand sich vor dem Ersten Weltkrieg die literarische Szene Berlins ein, insbesondere die Expressionisten wie Jakob von Hoddis, Ernst Blaß, Georg Heym, Simon Guttmann und Else Lasker-Schüler. Wenn Benjamin von den »Caféhausliteraten«¹⁴⁶ spricht, wird er wohl jene Kreise im Blick gehabt haben, deren exzentrische Lebensweise im Bürgertum nicht wenig Anstoß erregte. Insofern überrascht es wenig, dass der »Freund« die bürgerliche Verwerfung der Literaten in der Diskussion mit dem Protagonisten ins Feld führt. Für ihn stehen sie

141 Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 17. 11. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 182.

142 Benjamin: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend«, S. 75.

143 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 29.

144 Benjamin: »An Ludwig Strauss. 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 64.

145 Eine wichtige Passage der *Berliner Chronik* (1932) über seine Jugendzeit wird mit der Bemerkung eingeleitet: »Dies war die Zeit, in der die berliner Cafés für uns eine Rolle spielten.« (Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 480.) Die Beziehung der *Jugendkulturbewegung* zur literarischen Bohème Berlins war intensiver, als es Benjamin rückblickend darstellt. Es war auch nicht das *Romanische Café*, wie er sich erinnert, sondern das *Café des Westens*, das *Café Größenwahn* genannt wurde.

146 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 81. Auch die dritte Szene der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) spielt im Caféhaus (vgl. Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92f.).

»im Zeichen der Schamlosigkeit«¹⁴⁷, führen ein »ungeistiges Leben« und leugnen »jede simpelste Verpflichtung in Größenwahn und Trägheit«¹⁴⁸. In diesem Elend, welches der »geistigen Not« entsprungen sein soll, sieht der junge Benjamin dagegen den »Gärstoff«¹⁴⁹ einer neuen Religion.

Es ist nicht von der Hand zu weisen, dass diese religiöse Auszeichnung des Literaten eine Verbindung zu Georges Poetik aufweist, in welcher dem Dichter eine heilsgeschichtliche Aufgabe zugewiesen wird. Die religiöse Überhöhung nicht nur des Dichters, welcher zum Verkünder einer göttlichen Botschaft erklärt wird, sondern der Dichtung als Ganzem prägt das Kunstverständnis des George-Kreises.¹⁵⁰ Die Dichtung wird zum Schauplatz eines als Wahrheit erlebten Mysteriums stilisiert, in dem sich die Erlösung des Menschen als autonomer Akt vollziehen soll. In der Remythisierung der Kunst als Krypto-Religion nimmt der Dichter die Stelle des Priesters ein. Die von George beanspruchte gesellschaftliche Führungsrolle ist jedoch von einer Ambivalenz gekennzeichnet. Zum einen soll das Volk dem Spruch des Dichters folgen, welcher hiermit in die Politik eingreift. Zum anderen wird das Allgemeine und Politische im Namen des eigenen, ästhetischen Staates verdammt.¹⁵¹ Denn mit der radikalen Grenzziehung zwischen Kunst und Nicht-Kunst soll eine geistige Barrikade gegen die gesellschaftliche Wirklichkeit errichtet werden. Im *L'art pour l'art*, für das Georges Werk im deutschsprachigen Raum exemplarisch steht, wird die Kunst zum Asyl einer kultischen Erfahrung nobilitiert, die im prosaischen Alltag der Moderne unmöglich geworden sein soll. Für George begründet jene eine neue Religion, die ihren Jüngern Rettung verspricht. In concreto wurde diese im »schönen Leben« der künstlerischen Gemeinschaft des Kreises realisiert, welche der furchtbaren Wirklichkeit explizit als Alternative entgegengesetzt wurde. Durch ihre Überwindung in der Realität dichterischer Wahrheit sollten die an der Banalität der Welt leidenden Jünglinge erlöst werden.

Obwohl im Gedicht *Entrückung* aus dem Maximin gewidmeten Teil des *Siebenten Ringes* (1907) der priesterliche Dichter als »funke nur vom heiligen feuer«¹⁵² bezeichnet wird, obliegt ihm doch auch die Schöpfung des neuen und ewigen Lebens. Der unter dem Eindruck des Todes des 16-jährigen Max Kronberger entstandene Maximin-Kult zeigt zudem,

¹⁴⁷ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 30.

¹⁴⁸ Ebd., S. 29.

¹⁴⁹ Ebd.

¹⁵⁰ Dass die dem *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) zugrunde liegende Kunsttheorie auf einer Kritik dieses Kunstverständnisses beruht, weist Weigel detailliert nach (vgl. Weigel, *Walter Benjamin*, S. 124–128). Zu meinem Verständnis von Georges Weltanschauung vgl. Winkler: »Der Jugendbegriff im George-Kreis«, S. 479–499.

¹⁵¹ Vgl. Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 65.

¹⁵² George: »Entrückung« in: ders.: *Der Siebente Ring*, S. 123.

welche überragende Rolle die Jugend in Georges Kunstreligion spielt. Wenn in der *Vorrede zu Maximin* (1906) dieser als »darsteller einer allmächtigen jugend, wie wir sie erträumt haben«¹⁵³ charakterisiert wird, kündigt sich an, dass sein Erscheinen als Realisierung des poetischen Traums einer wiedererlangten Unschuld gedeutet wird. Maximin repräsentiert die leibliche Lebenswirklichkeit des Göttlichen, welches die Erlösung »aus der qual der zweiheit«¹⁵⁴ bringt. So unverzichtbar die Jugend damit für die eschatologische Dimension des poetischen Mythos ist, vollendet wird das ›Wunder‹ erst durch die Apotheose des jugendlichen Helden im dichterischen Wort. Sein »funke« entfacht das »heilige feuer«. »All mein sinn hat dir entnommen / Seine farbe glanz und maser«¹⁵⁵, bekennt der Dichter und benennt damit das Vehikel seiner göttlichen Sendung. Der als Selbst-Opfer¹⁵⁶ stilisierte Tod des Jünglings ermöglicht eine ideelle Wiedergeburt, deren Akt George im Gedicht *EINVERLEIBUNG* artikuliert:

Nun wird wahr was du verhiessest
 Dass gelangt zur macht des Trones
 Andren bund du mit mir schliessest –
 Ich geschöpf nun eignen sohnes¹⁵⁷

In der im letzten Vers ausgesprochenen Autogenese des Dichters wird dieser selbst zum gottgleichen Schöpfer. Die Sakralisierung der Dichtung bewirkt, dass auch dem Dichter göttliche Attribute zugesprochen werden. Dieser schafft sich selbst als Schöpfer des Göttlichen, dessen Medium der schöne Körper Maximins darstellt. Vorstellungen wie die Autogenese des Dichters und die Spiritualisierung des Leibes sind beispielhaft für Georges Poetik, welche von der Übertragung religiöser Denkfiguren in das Feld der Dichtung lebt.¹⁵⁸ Diese sollte zum profanen Ersatz der Religion werden, die ihren Geltungsanspruch verloren hatte. Der poetische Mythos Georges hat damit die gleiche Stoßrichtung wie Wynekens »modern[e] Religion«¹⁵⁹. Trotz vieler Ähnlichkeiten dieser beiden Versuche einer Remythisierung

153 George: »Vorrede zu Maximin«, S. 75.

154 George: *Stern des Bundes*, S. 8.

155 George: »EINVERLEIBUNG«, in: ders.: *Der Siebente Ring*, S. 119.

156 Vgl. George: »Der du uns aus der qual der zweiheit löstest / Uns die verschmelzung fleischgeworden brachtest / Eines zugleich und Andres · Rausch und Helle: / Du warst der beter zu den wolken thronen / der mit dem geiste rang bis er ihn griff / Und sich zum opfer bot an seinem tage.« (George: *Stern des Bundes*, S. 8.) Die Verankerung dieser Symbolik des Opfers in Georges Vermischung von Hellenismus und Christentum hat Deuber-Mankowsky ausführlich thematisiert (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 180ff.).

157 George: »EINVERLEIBUNG«, in: ders.: *Der siebente Ring*, S. 118.

158 Vgl. Braungart: *Ästhetischer Katholizismus*; ders.: »Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen«.

159 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 181.

gibt es einen wesentlichen Unterschied¹⁶⁰: Für George ist die Kunst der Ursprung des neuen Mythos, für Wyneken die moderne Lebenswelt selbst.

In einem Anfang der 30er Jahre entstandenen Denkbild wird Benjamin die Vorstellung einer Autogenese des Dichters kritisch analysieren. *Nach der Vollendung* destruiert eine Metaphorik, in welcher »die Entstehung der großen Werke im Bild der Geburt gedacht«¹⁶¹ wird. Durch die Umschrift dieses gängigen Bildes in ein dialektisches wird es »nach zwei Seiten«¹⁶² als ein männlicher Schöpfungsmythos enthüllt. Die eine Seite betrifft den geistigen Schaffensprozess selbst, der in diesem Bild als ein Verbrauch des Weiblichen erscheint:

Die eine [Seite; J.S.] hat es mit der schöpferischen Empfängnis zu tun und betrifft im Genius das Weibliche. Dieses Weibliche erschöpft sich mit der Vollendung. Es setzt das Werk ins Leben, dann stirbt es ab. Was im Meister mit der vollendeten Schöpfung stirbt, ist dasjenige Teil an ihm, in dem sie empfangen wurde. Nun aber ist diese Vollendung des Werkes – und das führt auf die andere Seite des Vorgangs – nichts Totes.¹⁶³

Die »andere Seite des Vorgangs« ist die Vorstellung, dass der Künstler durch das vollendete Werk neu geboren wird, d.h. seine Autogenese. Dieser liegt – so fasst Weigel den von Benjamin enthüllten phantasmagorischen Kern der Metapher zusammen – das »Begehren zur Überwindung der Natur und zur Überwindung der eigenen Herkunft aus dem Leiblichen«¹⁶⁴ zugrunde. Denn Benjamin zufolge wird die geistige Schöpfung deshalb analog zur natürlichen Reproduktion gedacht, um diese überbieten und hinter sich lassen zu können. Als »männlicher Erstgeborene[r] des Werkes«¹⁶⁵ löst sich der gottgleiche Künstler von seiner profanen Herkunft aus dem mütterlichen Leib. Die Kunst dient der Inszenierung seiner rein geistigen Wiedergeburt:

Die Schöpfung nämlich gebiert in ihrer Vollendung den Schöpfer neu. Nicht seiner Weiblichkeit nach, in der sie empfangen wurde, sondern an seinem männlichen Element. Beseligt überholt er die Natur: denn dieses Dasein, das er zum ersten Mal aus der dunklen Tiefe des Mutterschoßes empfing, wird er nun einem helleren Reiche zu danken haben. Nicht wo er geboren wurde, ist seine Heimat, sondern er kommt zur Welt, wo seine Heimat ist. Er ist der männliche Erstgeborene des Werkes, das er einstmals empfangen hatte.¹⁶⁶

¹⁶⁰ Zu den Ähnlichkeiten zwischen Wyneken und George vgl. Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 37f., 43.

¹⁶¹ Benjamin: »Nach der Vollendung«, in: ders.: *Denkbilder*, S. 438.

¹⁶² Ebd.

¹⁶³ Ebd. Zu Benjamins frühester Theorie der Schöpfung vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/2.

¹⁶⁴ Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 139.

¹⁶⁵ Benjamin: »Nach der Vollendung«, in: ders.: *Denkbilder*, S. 438.

¹⁶⁶ Ebd.

Wie stark Georges religiöse Aufladung des Dichters in die Jugendbewegung wirkte, dokumentieren folgende Verse Heinles aus dem Gedicht *Traumspiel*. Beklagt »Der Dichter« zunächst im Zwiegespräch mit der »Langeweile« und der »Landschaft« sein Leid – »Tief geehrt und hoch berufen / Was vermiss ich, der erschafft«¹⁶⁷ –, so treibt ihn seine Sehnsucht dann in die Einsamkeit der Berge:

In den Himmel will ich steigen
 Wie die hohen Gipfel tun
 Ostwärts wird das Haupt sich neigen
 Weite Wipfel werden ruhn¹⁶⁸

Und auf dem Gipfel angelangt, gleichsam über allem stehend, wird er erlöst von seiner Qual:

Aber fern und ungenau
 Seele löst sich von den Dingen
 Alle Schwere sinkt zu Tal
 Lieder werden Frieden bringen¹⁶⁹

Deuber-Mankowsky hat erschöpfend dargestellt, dass Heinles Identifikation mit Georges poetischen Heilsversprechen im Winter 1913 zu einer veritablen Krise in der Freundschaft mit Benjamin führte.¹⁷⁰ Letzterer entwickelte zudem mit der Idee des Literaten einen Gegenentwurf zur religiösen Überhöhung des Dichters, obwohl er dessen idealistische Grundlage teilte. Vor dem Ersten Weltkrieg wird sich wohl kaum ein poetisch inspirierter Jüngling finden, welcher sich nicht »einsam, abseits von der Lebensstraße«¹⁷¹ wähnte. Der letzte Vers stammt aus Benjamins erster Publikation, dem im Juni 1910 publizierten Gedicht *Der Dichter*.

Es ist kein Zufall, dass der *Dialog über die Religiosität* (1912) mit einer Beschränkung des Geltungsanspruches des L'art pour l'art eingeleitet wird. Auf die Frage nach dem »Zwecke der Kunst«¹⁷² antwortet der Protagonist:

Das l'art pour l'art ist die letzte Schranke, die die Kunst vor dem Philister schützt. Sonst würde jeder Schulze über das Recht der Kunst wie über die Fleischpreise verhandeln. Aber *wir* haben hier Freiheit. [...] Ich glaube wir müssen uns von

167 Heinle: »Ein Traumspiel«, S. 3.

168 Ebd., S. 4.

169 Ebd., S. 5.

170 Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 175–78, 192f.

171 Benjamin: »Der Dichter«, S. 832. Stellvertretend seien hier nun zwei Verse aus Arthur Dreys Gedicht *Walt Whitman* zitiert: »Es breiten fromme Länder ihre grauen Hände / Zum Fang – Einsam stehst du am Saume der Welt – / Prophet.« (Arthur Dreys: »Walt Whitman«, S. 19.)

172 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 16.

diesem Mysterium des Philisters, dem l'art pour l'art losmachen. Für den Künstler und nur für den ist es gesagt. Für uns hat es einen anderen Sinn. Natürlich soll man nicht an die Kunst gehen, um seine eiteln Phantasien zu empfangen. Wir können uns aber doch nicht mit dem Staunen begnügen. Also »L'art pour nous! Entnehmen wir dem Kunstwerk Lebenswerte.«¹⁷³

Dieser provokative Aufruf ist jedoch nicht nur als Kritik des »geistreiche[n] Ästhetentum[s]«¹⁷⁴ und seiner wirklichkeitsfremden Tendenzen zu verstehen, sondern rückt ein ethisches Moment, welches über die Kunst hinausführt, in den Mittelpunkt von Benjamins Überlegungen. Diese Verschiebung gilt es deshalb zu betonen, weil auch die religiöse Bedeutung der Literaten nicht durch ihre Werke, sondern durch »das Leben, welches die Kunst verlangt«¹⁷⁵, begründet wird. Weit davon entfernt, ästhetische Kriterien für das Leben behaupten zu wollen – den Ästhetizismus lehnt Benjamin unter dem Eindruck von Kierkegaards *Entweder – Oder* (1843), das er als »das Ultimatum: Ästhetentum oder Sittlichkeit?«¹⁷⁶ interpretiert, ab –, treten sie als (a)soziale Figuren in das Blickfeld seines Interesses. In der unwürdigen Rolle, die sie als Outsider¹⁷⁷ im sozialen Drama der Moderne spielen, kulminiert für den jungen Benjamin vor allem eine Erfahrung: die Entfremdung. Aufgrund der sozialen Desintegration seiner Protagonisten wird das Literatentum zur Enklave des Protestes, des Widerstands und der Verletzung des bestehenden Gesetzes. Ihre »mystisch-individualistische Feindschaft dem Gewohnten«¹⁷⁸ gegenüber – heute würde man wohl von ihrem Nonkonformismus sprechen – prädestiniert die Literaten dafür, eine künftige Religiosität und damit eine andere Gemeinschaftsform zu antizipieren. Aufgrund ihrer Ablehnung gesellschaftlich vorgegebener Ziele können sie die Möglichkeit eines neuen Sittengesetzes repräsentieren. Diese »ernste Mission«¹⁷⁹ erfüllen sie jedoch nicht durch ihre Dichtungen, sondern durch ihre Existenz, in welcher »im Widerstand zur sozialen Trägheit unserer Zeit«¹⁸⁰ die verdrängte Not des Individuums wiederkehrt. Der junge Benjamin erklärt die Kunst keineswegs zu einem Religionsersatz. Vielmehr attestiert er dem Dasein der Literaten einen tragischen Individualismus, dessen Abweichung von den gegenwärtigen Normen sie zu »Heroen«¹⁸¹ einer künftigen Religion macht. Ihr Ausschluss aus der

173 Ebd., S. 16f.

174 Ebd., S. 27; zu Benjamins Kritik an der Lebensphilosophie vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 164ff.

175 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 81.

176 Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 30. 4. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 92.

177 Vgl. Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 29.

178 Ebd., S. 27.

179 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 63.

180 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 28.

181 Ebd., S. 26.

Gesellschaft soll deren geistige Mangelhaftigkeit und religiöse Bedürftigkeit vor Augen führen:

Ich möchte Ihnen jetzt das Konkreteste sagen: hieran wird die Religion sich aufrichten. Sie wird wieder einmal von den Geknechteten ausgehen – der Stand aber, der heute diese historische, notwendige Knechtung trägt, das sind die Literaten. Sie wollen die Ehrlichen sein, ihre Kunstbegeisterung, ihre »Fernsten-Liebe«, um mit Nietzsche zu reden, wollen sie darstellen, aber die Gesellschaft verstößt sie – sie selber müssen selbst alles Allzumenschliche, dessen der Lebende bedarf, in pathologischer Selbstzerstörung ausrotten. So sind sie, welche die Werte ins Leben, in die Konvention umsetzen wollen: und unsere Unwahrhaftigkeit verurteilt sie zum Outsidertum und zur Überschwenglichkeit, die sie unfruchtbar macht.¹⁸²

Im Unterschied zur Künstler-Legende der Bohème, deren Einfluss auf Benjamins Idee des Literaten offensichtlich ist, bedingt in seinem Konzept die soziale Devianz kein geniales Schöpferum. Für den jungen Benjamin haben die Literaten eine religiöse Bedeutung, weil ihnen die Ausübung der Kunst versagt ist, welcher sie sich aber deshalb umso bedingungsloser weihen. Gesellschaftliches und künstlerisches Scheitern gehen seiner Ansicht nach Hand in Hand und stiften die sittliche Funktion der Literaten, welche damit weniger zu Propheten denn zu Märtyrern der neuen Religion stilisiert werden. Ihre Untätigkeit und Unproduktivität kann der junge Benjamin als eine Form des Widerstands betrachten, weil er die bürgerliche Gesellschaft als eine überkommene Ordnung wahrnimmt, deren Bestehen ihm vom systemkonformen Verhalten ihrer Mitglieder abzuhängen scheint. Dagegen birgt das nicht-gesellschaftsfähige Leben der Literaten die Hoffnung auf ein neues Mensch-Sein. Denn es stellt ein Experimentierfeld künftiger Werte dar:

Die »Literaten« ziehen aus unserer gerühmten Aufklärung und Vorurteilslosigkeit die Konsequenzen. Es genügt ihnen nicht, aufgeklärt im Versteck der bürgerlichen Sicherheit zu sein, sondern sie nehmen sich die neuen Lebensarten, die wir heute als menschlich anerkannt haben, d.h. deren Geist wir (in der Kunst) entdeckt haben. Sie haben ihre ernste Mission darin, aus der Kunst, die sie selbst nicht machen können, Geist für das Leben der Zeit zu gewinnen.¹⁸³

Die Überzeugung, dass nicht die Meisterschaft, sondern der Dilettantismus die Literaten zu »Vollstrecker[n] des religiösen Willens«¹⁸⁴ macht, könnte nicht weiter entfernt sein vom Dichter-Mythos George'scher Provenienz. Vor allem anhand der studentischen Autorenschaft – mit dem Studenten ist eine weitere Figur der Bohème benannt – entwickelt der junge Benjamin in

¹⁸² Ebd., S. 28f.

¹⁸³ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 63.

¹⁸⁴ Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 29.

Abgrenzung zum Meister-Dichter eine regelrechte Theorie des Dilettanten, als dessen »höchste und reinste Bildung [...] der Literat«¹⁸⁵ bezeichnet wird. Aufgrund seiner Singularität verbleibt das Wort des »erleuchtete[n] Dichter[s]«¹⁸⁶ in der Sphäre der Kunst. Weil »er samt der Kunst« entrückt ist, »folgt ihm« nur die »Verzückung des einzelnen«¹⁸⁷. Die stille Einsamkeit des Genius findet kein Publikum. Dem absoluten Anspruch der Kunst sind nur die wenigsten gewachsen. So weit folgt der junge Benjamin der elitären Kunsttheorie seiner Zeit. Mit der Verteidigung des Dilettantismus fügt er ihr jedoch eine Form künstlerischer Produktivität hinzu, in welcher der Abstand zwischen Autor und Publikum überwunden wird. Der »Wille zur Kunst« verbindet zu einer nicht-hierarchischen Gemeinschaft, in der das »Neu[e], Unerhört[e] und Revolutionär[e]«¹⁸⁸ Resonanz finden soll. Deshalb erwächst dem Dilettanten die pädagogische Aufgabe, zwischen Leben und Kunst zu vermitteln:

Dem Künstler gibt sein *Werk* das Recht zu sprechen. Nicht so dem Dilettanten. Seine Persönlichkeit, sein Ernst, seine sittliche Reinheit muß bürgen für die künstlerischen Versuche, die er vorlegt. Denn sie sind nicht als Kunst zu nehmen, als Offenbarung. Sie sind Zeugnisse des Menschlich-Kämpfenden, der in aller Verfluchtheit hinweist zu denen, die Formen finden, der diesen Formen sich beugt. Er verkörpert das Menschlich-Bedingte der Kunst, ihr Zeitgeborenes, ihre immanente Tendenz. Er wird als Erzieher die anderen den Weg aus ihrem menschlichen Bedingthein, ihrer sittlichen Richtung zur Kunst und zum neuen Genius hin lehren. Diesen Weg zu sehen, muß immer von neuem die Menschlichkeit erblickt werden, deren Bändigung und Lösung zugleich die Formen sind. Der Dilettant ist der eigentliche Erzieher zu diesem Schema.¹⁸⁹

Diese Passage verdeutlicht, dass die Kunst nicht von einer anderen Ordnung bestimmt wird. Vielmehr wird sie als ein Schauplatz begriffen, an dem nicht nur der Künstler, sondern auch der »sittliche Mensch« zu Wort zu kommen vermag, indem dieser über die »eigene Not«¹⁹⁰ spricht und damit »Zeugnis ablegt vom Kampfe der Menschen, in dem die Form noch nicht siegen konnte«¹⁹¹. Wenn als Ziel der studentischen Autorenschaft die »noch strengere Auslese der wahrhaft Führenden«¹⁹² gesetzt wird, klingen jedoch auch in der Theorie des Dilettantentums die problematischen politischen Prämissen der Jugendbewegung an.

185 Benjamin: »Studentische Autorenabende«, S. 71.

186 Ebd., S. 69.

187 Ebd.

188 Ebd., S. 70.

189 Ebd., S. 70f.

190 Ebd.

191 Ebd.

192 Ebd., S. 71.

Erst vor dem Hintergrund der Bedeutung der Figur des Literaten für Benjamins Jugendphilosophie tritt die Bestimmung des Wesens der Dichtung und des Dichters, wie sie vor allem im Aufsatz *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* (1914–15) ausgearbeitet wurde, in aller Schärfe hervor. Diese fand erstaunlicherweise bis dato wenig Beachtung und wurde vor allem nicht mit der Idee des Literaten kontrastiert. Im Zentrum der Rezeption stand bislang der Begriff des »Gedichteten«, dessen Funktion in dem als »ästhetischer Kommentar«¹⁹³ definierten Hölderlin-Aufsatz als wichtiger Schritt in Benjamins Entwicklung einer eigenständigen literaturkritischen Methodologie und philosophischen Ästhetik interpretiert wurde.¹⁹⁴ Als »Grenzbegriff«¹⁹⁵ sowohl gegenüber dem Gedicht als auch dem Leben fungiert das Gedichtete als jene Sphäre, in der für jede Dichtung ihre »Aufgabe und Voraussetzung«¹⁹⁶ beschlossen liegt. Ihre Erfüllung wird von Benjamin als die »Wahrheit der Dichtung« definiert:

In ihr [der Sphäre des Gedichteten; J.S.] soll jener eigentümliche Bezirk erschlossen werden, der die Wahrheit der Dichtung enthält. Diese »Wahrheit«, die gerade die ernstesten Künstler von ihren Schöpfungen so dringend behaupten, soll verstanden sein als Gegenständlichkeit ihres Schaffens, als die Erfüllung der jeweiligen künstlerischen Aufgabe.¹⁹⁷

Weil das Gedichtete »Erzeugnis und Gegenstand der Untersuchung zugleich ist«¹⁹⁸, wird die Kunstkritik auf strikte Immanenz verpflichtet. Dass das Kunstwerk durch keine anders geartete oder ihm fremde, sei es religiöse, theologische oder lebensweltliche Instanz bestimmt werden soll, stellt ein wesentliches Theorem seiner frühesten Kunsttheorie dar, welches sich auch im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) wiederfinden wird.¹⁹⁹ Jede Dichtung präge in sich selbst eine »geistige Welt« aus, deren »Anschauung und Konstruktion«²⁰⁰ im Gedichteten als Tertium Compara-

193 Benjamin: »Hölderlin«, S. 105.

194 Unter den einschlägigen Publikationen gilt es neben der Dissertation von Steiner vor allem die von Honold und Primavesi hervorzuheben, welche nicht nur den unmittelbaren kulturgeschichtlichen Kontext berücksichtigen, sondern mit je eigenem Deutungsakzent durch den Rückbezug auf die Genese der besprochenen Gedichte den Gehalt von Benjamins Kommentar verifizieren (vgl. Steiner: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«, S. 91–167; Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 52–106; Primavesi: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, S. 13–113). Jennings Interpretation weicht von diesen nicht zuletzt deshalb signifikant ab, weil er Benjamins Position in Hölderlins später Poetologie begründet sieht (vgl. Jennings: *Dialectical Images*, S. 125–132, 190–195).

195 Benjamin: »Hölderlin«, S. 106.

196 Ebd., S. 105.

197 Ebd.

198 Ebd.

199 Vgl. Weigel: *Walter Benjamin*, S. 118ff.

200 Benjamin: »Hölderlin«, S. 107.

tionis zu finden und die nicht mit der individuellen Weltanschauung des Dichters zu verwechseln sei. Damit beharrt Benjamin auf dem Eigenleben des Kunstwerks, dessen Autonomie und Kohärenz als Maßstab der Kritik fungieren. Im Gedichteten soll der poetische Gestaltungszusammenhang aufgewiesen werden, welcher in keinem außerhalb des Dargestellten liegenden Sinn begründet ist. Vielmehr stellt sich in ihm die immanente Verbundenheit der Elemente dar, welche das Gedicht tragen.

Es trifft zu, dass Benjamin wesentliche methodische Prinzipien seines »ästhetische[n] Kommentar[s]«²⁰¹ zu den beiden Oden Hölderlins in späteren literaturkritischen Arbeiten wie dem *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) aufgreifen und weiterentwickeln wird. Der im Kriegswinter 1914/15 entstandene *Hölderlin*-Aufsatz arbeitet jedoch auch mit Konzepten, die Benjamin schon Anfang der 20er Jahre prinzipiell ablehnen wird.²⁰² Beispielsweise spricht er in der methodischen Vorbemerkung emphatisch von einer »dichterischen Aufgabe«, die »als Voraussetzung einer Bewertung des Gedichts [...] zu ermitteln [sei]«²⁰³ – eine Vorstellung, die er im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) scharf kritisieren wird. Die radikale Verwerfung einer Aufgabe in der Kunst richtet sich dort gegen das Kunstverständnis des George-Kreises und seiner Überhöhung der Dichtung zu einer göttlichen Sendung.²⁰⁴ Diese Hybris sieht Benjamin auch in der Rede vom Dichter als Schöpfer am Werk – eine Metaphorik, der er sich im *Hölderlin*-Aufsatz (1914–15) noch selbst bedient hat. Nicht nur, dass der Begriff des Genius in Letzterem eine wesentliche Rolle spielt und Hölderlins Gedichte als Schöpfungen bezeichnet werden, der junge Benjamin stimmt auch einem »Schillerschen Worte«²⁰⁵ zu, welches das Schaffen des Künstlers explizit mit der Schöpfung Gottes vergleicht:

201 Ebd., S. 105.

202 Deshalb kann der *Hölderlin*-Aufsatz (1914/15) nicht bloß als Vorstadium des *Wahlverwandtschaften*-Essays (1922) gelesen werden, wie das beispielsweise Deuber-Mankowsky macht (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 203ff.).

203 Benjamin: »Hölderlin«, S. 105.

204 Vgl. Benjamin: »Ihm nämlich wird, gleich dem *Heros*, sein Werk von ihr [der George-Schule; J.S.] zugesprochen und somit sein *Mandat als göttliches* betrachtet. Von Gott aber kommen dem Menschen nicht Aufgaben, sondern einzig *Forderungen*, und daher ist vor Gott kein Sonderwert dem dichterischen Leben zuzuschreiben. Wie denn übrigens der Begriff der *Aufgabe* auch vom Dichter aus betrachtet unangemessen ist.« (Benjamin: »Goethes *Wahlverwandtschaften*«, S. 158f.) Benjamins Kritik am Kunstverständnis des George-Kreises wird von Weigel detailliert rekonstruiert (vgl. Weigel: *Walter Benjamin*, S. 124–128).

205 Benjamin: »Hölderlin«, S. 125.

Darin besteht ... das eigentliche Kunstgeheimnis des Meisters, daß er den Stoff durch die Form vertilgt ... Das Gemüt des Zuschauers und Zuhörers muß völlig frei und unverletzt bleiben, es muß aus dem Zauberkreis des Künstlers rein und vollkommen *wie aus den Händen des Schöpfers* gehn.²⁰⁶

Es ist kein Zufall, dass sich in Benjamins Auseinandersetzung mit Hölderlin Konzepte des George-Kreises finden. Denn Hölderlins auf fruchtbaren Boden fallende Wiederentdeckung vor dem Ersten Weltkrieg stand unter dem *Stern des Bundes* (1913). In seinem Leben und Werk fand der George-Kreis die kultische Auffassung des Dichters als Prophet und Künder eines neuen Heils bestätigt. Ermöglicht wurde diese Aneignung durch Norbert von Hellingraths radikale Neuedition, die gegen das dominante Bild der damaligen Hölderlin-Forschung eine Aufwertung der späten Hymnen vornahm. Nicht die unverständlichen Worte eines Wahnsinnigen, sondern der wahre poetische Geist seien in ihnen hörbar gemacht worden, so Hellingraths zu diesem Zeitpunkt skandalöse Bewertung eines damals noch unverkannten Werkes. Aufgrund ihrer vaterländischen Thematik eigneten sich die späten Hymnen vorzüglich dazu, Projektionsfläche für die von Hellingrath in Umlauf gebrachte und zum Schibboleth des George-Kreises auserkorene Parole vom »geheime[n] Deutschland«²⁰⁷ zu werden.

Der Einfluss Hellingraths auf Benjamins frühe Hölderlin-Deutung ist unbestritten. Als Benjamin seine Arbeit zu schreiben begann, war Hölderlin schon zum Dichter der Jugend geworden. Dass er dies keineswegs als Zufall betrachtete, belegt eine Stelle aus der viel später entstandenen Rezension zu Giacomo Leopardis *Gedanken* (1928). Leopardi und Hölderlin werden dort als jene Dichter charakterisiert, in denen auf je eigene Weise »das Leben der Jugend [...] Gestalt gewann«²⁰⁸. Mit der Einschätzung, dass ihr Wirken der »saturierten Geschichts- und Kunstbetrachtung des 19. Jahrhunderts unzugänglich geblieben [sei]«²⁰⁹, wiederholt der 36-jährige Benjamin ein wesentliches Motiv seiner Jugendphilosophie, die ihr poetisches Medium zu Recht in Hölderlins Dichtung findet. Der *Hyperion* stellt einen der anspruchsvollsten Versuche dar, das politische Potenzial der Jugend im Zeichen eines republikanischen Freiheitsdrangs ins Werk zu setzen. Doch

206 Schiller zitiert nach: Benjamin: »Hölderlin«, S. 125 (Hvh. J.S.) Die Dissertation von Rudolf Speth betont ebendiese Übereinstimmung zwischen Benjamins frühester Kunsttheorie und der des George-Kreises. Dem komplexen Verhältnis am nächsten kommt Honolds überzeugende Arbeit (vgl. Speth: *Wahrheit und Ästhetik*, S. 49f., 57; Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 56ff.).

207 Hellingrath: »Hölderlin und die Deutschen«, S. 148. Am genauesten arbeitet Honold diesen Zusammenhang heraus (vgl. Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 68ff.).

208 Benjamin: »Giacomo Leopardi«, S. 117; zu einer ausführlichen Interpretation der Rezension vgl. Heinrich Kaulen: »Der ironische Engel«.

209 Benjamin: »Giacomo Leopardi«, S. 117.

ebenso wie die jugendliche Rebellion ihrer modernen Nachfolger war die der romantischen Genies dazu verurteilt, in Werk und Leben zu scheitern. Nur um den Preis seiner Verabschiedung in den zeitlosen Wahn konnte Hölderlin zur Gestalt ewiger Jugend hypostasiert werden.²¹⁰

Ihren Höhepunkt fand die jugendbewegte Hölderlin-Konjunktur des frühen 20. Jahrhunderts im Krieg. Umstandslos wanderten seine Hymnen von den *Blättern für die Kunst* in die Tornister der Frontsoldaten. Die patriotische Begeisterung nährte sich von der Sprache des Dichters. Diese ambivalente Bedeutung Hölderlins klingt auch in einer bekannten Briefstelle Benjamins an. In einem vermutlich Ende 1916 verfassten Brief an Blumenthal wird er bekennen, dass ihm Hölderlin jenes »Licht«²¹¹ darstelle, dass der 1914 angebrochenen Weltnacht abzugewinnen sei: »Seit Jahren strahlt mir aus dieser Nacht das Licht Hölderlins«²¹², schreibt Benjamin. Dennoch wird der zu Lebzeiten unveröffentlichte Aufsatz sein einziger Versuch bleiben, es in seinem Sinne einzufangen.

In der Tat ist Benjamins Umdeutung des Mutes von einer »Eigenschaft«, die es dem Dichter in der ersten Fassung²¹³ ermöglicht, seinen Tod anzunehmen, zu der »völligen Passivität«²¹⁴, die sein Dasein in der »toten dichterischen Welt«²¹⁵ der Ode *Blödigkeit* kennzeichnet, unvereinbar mit einer heroisch-aktiven Haltung des Einzelnen im Angesicht der drohenden Gefahr. Tatbereite Entschlossenheit ist in dieser Welt des Dichters sinnlos geworden. Ihm »bleibt [...] nichts als das reglose Dasein, die völlige Passivität, die das Wesen des Mutigen ist«²¹⁶, so lautet Benjamins originelle Definition des »geistigen Prinzips«²¹⁷, welches das »dichterische Leben«²¹⁸ gestalten soll:

210 Vgl. dazu Hartmut Böhmes kritischen Essay über die glücklose Karriere der Jugend von der Romantik bis in die Gegenwart (Böhme: »Das Verewigen und das Veralten der Jugend«, S. 30).

211 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 348.

212 Ebd.

213 Benjamin betrachtet *Dichtermut* als eine erste, noch mangelhafte Fassung der Ode *Blödigkeit*. Sowohl Honold als auch Primavesi bestätigen, dass *Blödigkeit* die letzte Fassung eines Gedichts ist, welches unter dem Namen *Dichtermut* mehrfach umgearbeitet wurde. Obgleich es sich bei der von Benjamin als eine erste Fassung bezeichneten Ode nicht um die erste Fassung handelt, behalte ich seine Diktion bei (vgl. Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 75 ff.; Primavesi: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, S. 52 ff.).

214 Benjamin: »Hölderlin«, S. 125.

215 Ebd., S. 124.

216 Ebd., S. 125.

217 Ebd., S. 123.

218 Ebd., S. 118.

Mut ist das Lebensgefühl des Menschen, der sich der Gefahr preisgibt, dadurch sie in seinem Tode zur Gefahr der Welt erweitert und überwindet zugleich. Die Größe der Gefahr entspringt im Mutigen – erst indem sie ihn trifft, in seiner ganzen Hingabe an sie, trifft sie die Welt. In seinem Tode aber ist sie überwunden, hat die Welt erreicht, der sie nicht mehr droht; in ihm ist Freiwerden und Stabilisierung zugleich der ungeheuren Kräfte [...]. Im Tode sind schon diese Kräfte umgesprungen, die dem Mutigen drohten als Gefahr, sind in ihm beruhigt. [...] Die Welt des toten Helden ist eine neue mythische, mit Gefahr gesättigt: dies eben ist die Welt der zweiten Gedichtfassung.²¹⁹

Es fällt nicht allzu schwer, Passagen wie diese auf die Erfahrung des Stellungskrieges und Benjamins späteres Urteil, »daß die Materialschlacht [...] die kümmerlichen Embleme des Heroismus [...] außer Kurs gesetzt hat«²²⁰, zu beziehen. Auch der Zusammenhang seiner Interpretation mit den traumatischen Ereignissen um den Ausbruch des Ersten Weltkrieges wurde von ihm selbst hergestellt, vielfach kommentiert und bedarf daher keiner weiteren Erläuterung mehr. Deuber-Mankowsky behauptet, dass er den Selbstmord Heinles »vor Augen hatte, als er sich der Arbeit über die beiden Gedichte Hölderlins [...] zuwandte«²²¹ und den Tod des Dichters als ihr Leitmotiv beschrieb. Vor diesem biographischen Hintergrund interpretiert sie Benjamins Kritik an der Ode *Dichtermut* als eine Absage an die »Ästhetisierung des Dichter-Opfertodes«²²². Mit jener soll Benjamin vor allem Georges Heroisierung des Dichters im Allgemeinen und Hölderlins im Besonderen im Auge gehabt haben. Für diese Interpretation spricht, dass Benjamin zur selben Zeit an seinem umfangreichsten lyrischen Projekt zu arbeiten begann, jenen 73 Sonetten, welche die Gestalt des toten Freundes beschwören und sich an der Poetik Georges abarbeiten.²²³ Nicht zufällig ist den zu einem Zyklus geordneten Sonetten ein Motto aus Hölderlins

219 Ebd., S. 123f.

220 Benjamin: »Theorien des deutschen Faschismus«, S. 239.

221 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 204. Eine gestrichene Passage aus Benjamins Stellungnahme zu George, die ebenso wie die *Leopardi*-Rezension 1928 veröffentlicht wurde, zeigt deutlich den zeitlichen und sachlichen Zusammenhang des Hölderlin-Aufsatzes mit dem Tod Heinles: »In diesen Monaten aber {, die ich ganz meiner ersten größeren Arbeit, einem Versuch über zwei Hölderlinsche Gedichte gewidmet (hatte), der ihm (,) meinem Freunde gewidmet war,} trat, was er an Gedichten hinterlassen hatte, an die wenigen Stellen, wo noch in mir Gedichte bestimmend zu wirken vermochten.« (Benjamin zit. nach: Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II.3, S. 921; vgl. die gekürzte, publizierte Fassung: »Über Stefan George«, S. 622–24.) Von Margarete Kohlenbach wird dieser biographische Hintergrund seines Kommentars zum Anlass genommen, Benjamins Deutung radikal, aber wenig überzeugend zu verwerfen (vgl. Kohlenbach: »Heinles Verklärung«).

222 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 208; vgl. auch Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 62–68; Primavesi: »Dichungsanalyse und Autorbild«, S. 467–471.

223 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/2.

Hymne *Patmos* vorangestellt, welche der eigenen lyrischen Trauerarbeit Thema, Timbre und Maß vorgibt.²²⁴

In der methodischen Vorbemerkung seines als wertenden Fassungsvergleich angelegten Kommentars *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* (1914–15) stellt Benjamin klar, dass es ihm um die Analyse des philosophischen Gehalts der Dichtungen geht. Als gemeinsamer Gegenstand der Oden wird die Reflexion auf das Wesen des Dichters, die Darstellung seines Lebens, seiner Welt und seines Schicksals – Begriffe, die Benjamins Aufsatz tragen – bestimmt. Auf je eigene Weise soll in *Dichtermut* und *Blödigkeit* der Kosmos des Dichters gestaltet sein. Beide vermittelten die Idee einer dichterischen Welt, welche auf ihren Wahrheitsgehalt überprüft werden soll.

In seinem Kommentar zur ersten Fassung legt Benjamin den Akzent auf die präzise Beobachtung, dass ihr »durch die Kunst bestimmter Lebenszusammenhang«²²⁵ noch von der »Anlehnung an die Mythologie«²²⁶ geprägt ist. Seine Kritik an der Uneigentlichkeit der »anschaulich-geistigen Ordnung«²²⁷, die in *Dichtermut* zur Darstellung kommt, verschränkt strukturelle Analyse und existenzielle Deutung auf beeindruckende Weise. Das »dichterische Gesetz« habe sich in dieser »hölderlinschen Welt«²²⁸ noch nicht erfüllt, weil sie nicht gänzlich durch sich selbst bestimmt ist, so sein Urteil. Denn »das Gedicht lebt in der griechischen Welt, eine dem Griechischen angenäherte Schönheit belebt es und von der Mythologie der Griechen ist es beherrscht«²²⁹. Diese These illustriert Benjamin vor allem am Motiv des Dichter-Todes, welcher über die Analogie zum sterbenden Sonnengott, »dem Ahn des Dichters«²³⁰, eingeführt wird. Der Tod drohe dem Dichter noch nicht aus seiner eigenen Welt. Sein Schicksal werde überblendet durch das mythologische des Gottes. Es sei quasi

224 Vgl. Hölderlin: »Wenn aber stirbt alsdann, / An dem am meisten, / Die Schönheit hing, daß an der Gestalt / Ein Wunder war, und die Himmlischen gedeutet / Auf ihn, und wenn, ein Rätsel ewig für einander, / Sie sich nicht fassen können / Einander, die zusammen lebten / Im Gedächtnis, und nicht den Sand nur oder / Die Weiden es hinweg nimmt und die Tempel / Ergreift, wenn die Ehre / Des Halbgotts und der Seinen / Verweht und selber sein Angesicht / Der Höchste wendet / Darob, daß nirgend ein / Unsterbliches am Himmel zu sehn ist oder / Auf grüner Erde, was ist dies?« (Hölderlin zit. nach: Benjamin: *Sonette*, S. 27) Diese Strophe stammt aus einer Fassung der Hymne *Patmos* (vgl. Hölderlin: »Patmos«, S. 165). Aus welcher Edition von Hölderlins Werken Benjamin zitiert, ist ungeklärt (vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. VII.2, S. 578).

225 Benjamin: »Hölderlin«, S. 110.

226 Ebd., S. 114.

227 Ebd., S. 111.

228 Ebd.

229 Ebd., S. 110.

230 Ebd., S. 109.

noch nicht der für ihn bestimmte Tod, zu dem der Dichter durch den Blick auf den Sonnenuntergang in Beziehung tritt, sondern der Tod eines anderen. Deshalb spricht Benjamin von der »Spannung zwischen zwei Welten – der des Dichters und jener ›Wirklichkeit«, in der der Tod droht, die hier nur eingekleidet als Göttlichkeit erscheint«²³¹. Auch Letztere sei nicht die eigentliche Welt des Sonnengottes, sondern von einer »in allen Elementen unbezwungene[n] Zweiheit«²³² bestimmt. Dieses zweifache Scheitern, weder einen eigenen Mythos auszuprägen noch den Kosmos der griechischen Mythologie nachahmen zu können, kennzeichne die Ode *Dichtermut*. In ihr sei jedoch nicht nur der Tod des Dichters nach einer fremden Ordnung gestaltet, sondern auch seine Haltung, der Mut, werde nicht durch sein eigenes Dasein begründet:

Höchst erstaunlich greift, mit beiden Armen, der Dichter in fremde Weltordnungen, nach Volk und Gott, seinen eignen, den Mut der Dichter in sich aufzurichten. Aber der Gesang, das Innerliche des Dichters, die bedeutende Quelle seiner Tugend, erscheint, wo er genannt ist, schwach, ohne Gewalt und Größe.²³³

Der dieser Kritik zugrunde liegenden Forderung nach einer strikten Unterscheidung zwischen der Ordnung der Lebendigen, der Götter und des Dichters werde erst in der überarbeiteten Version *Blödigkeit* Genüge getan. Ihre Überlegenheit bestehe in der Reinheit, mit der alle Bestimmungen aus der dichterischen Welt fließen. Deren Gesetz sei das »Leben im Gesange«, womit auch Benjamins konzise Definition des »unwandelbaren dichterischen Schicksal[s]«²³⁴ benannt ist. Von der Identität zwischen Dichter und Gesang im Kosmos des Gedichts werden in Benjamins Interpretation alle in ihm auftauchenden Gestalten abgeleitet. Obgleich diese einem »neutralen Leben entnommen« seien, würden sie zu »Gestalten einer mythischen Ordnung«²³⁵ umfunktioniert, in der sie auf eine neue und besondere Weise im Schicksal des Dichters miteinander verbunden seien. Diese Verschiebung stellt Benjamin in einem großartigen Bild dar: »Die Ordnung der Götter und Menschen ist hier – in der Mitte des Gedichts – seltsam gegen einander gehoben, die eine geglichen durch die andere. Wie zwei Waagschalen: man beläßt sie in ihrer Gegenstellung, doch hebt sie vom Waagebalken.«²³⁶

231 Ebd., S. 122.

232 Ebd., S. 110.

233 Ebd., S. 109f.

234 Ebd., S. 113.

235 Ebd., S. 116.

236 Ebd., S. 112.

Und über die Artikulation dieser Bewegung im Gedicht heißt es weiter:

So daß hier, um die Mitte des Gedichts, Menschen, Himmlische und Fürsten, gleichsam abstürzend aus ihren alten Ordnungen, zu einander gereiht sind. Daß aber jene mythologische Ordnung nicht entscheidet, daß ein ganz anderer Kanon der Gestalten dieses Gedicht durchzieht, liegt am erleuchtetsten in der Dreiteilung, in der Fürsten noch einen Platz neben Himmlischen und Menschen behaupten. Diese neue Ordnung der dichterischen Gestalten – der Götter und der Lebendigen – beruht in der Bedeutung, die beide für das Schicksal des Dichters haben wie für die sinnliche Ordnung dieser Welt.²³⁷

Unabhängig davon, wie Benjamin en détail das Verhältnis der verschiedenen Sphären zueinander bestimmt, gilt es festzuhalten, dass seiner Ansicht nach die Ode *Blödigkeit* einen vollständig eigenen Mythos ausbildet, welcher unmittelbarer Ausdruck des dichterischen Lebens sein soll. Dieses existiere nur noch in der »Gesetztheit des Gesanges«²³⁸, von welcher die dargestellten Beziehungen nicht mehr abzulösen sind. Damit wird die mythologische Ordnung vollständig ersetzt durch einen dieses besondere Gedicht tragenden »Kosmos Hölderlins«²³⁹, der sowohl das »formale Grundgesetz des Gedichteten«²⁴⁰ als auch die Aufgabe erfülle, das dichterische Schicksal darzustellen. Letzteres verwirkliche sich in der poetischen Gestaltung selbst, aus der auch der Tod und der Mut des Dichters entspringen.

Für die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Kunst ist von entscheidender Bedeutung, auf welche Weise Benjamin das Verhältnis der besonderen Ordnung der Götter zum Schicksal des Sängers im Mythos des Gedichts gestaltet sieht. Das Gedicht wird keineswegs zum Asyl des lebendigen Wortes Gottes erklärt, sondern »am Ende [muß auch der Gott] dem Gesang zum Besten dienen«²⁴¹. Dieser enthalte zwar keinen Rückgriff auf substantielle religiöse Erfahrungen, bilde jedoch in sich selbst eine »besondere religiöse Ordnung«²⁴² aus. Obgleich der Dichter weder als Medium eines göttlichen Wortes begriffen wird noch sein Wort das des

237 Ebd., S. 112f.; zur Verbundenheit der verschiedenen Ordnungen im Schicksal des Dichters vgl. Benjamin: »Dagegen steht die gewaltige Zugehörigkeit der einzelnen Sphären im letzten Gedicht. Die Götter und die Lebendigen sind im Schicksal des Dichters ehern verbunden. Aufgehoben ist die hergebrachte und einfache Überordnung der Mythologie.« (Ebd., S. 111f.)

238 Ebd., S. 113.

239 Ebd., S. 116.

240 Die Stelle lautet weiter: »Dieses Gesetz der Identität besagt, daß alle Einheiten im Gedicht schon in einer intensiven Durchdringung erscheinen, niemals als Elemente rein erfassbar sind, vielmehr nur das Gefüge der Beziehungen, in dem die Identität des einzelnen Wesens Funktion einer unendlichen Kette von Reihen ist, in denen das Gedichtete sich entfaltet.« (Ebd., S. 112.)

241 Ebd., S. 121.

242 Ebd., S. 120.

Gottes ersetzt, »bringt [er] einen Gott«²⁴³. Ebenso wie die dichterische Welt ist jener tot. Die Verse »Wenn wir kommen, mit Kunst, und von den Himmlischen / Einen bringen«²⁴⁴ aus der Ode *Blödigkeit* werden von Benjamin wie folgt ausgelegt:

Der Himmlische *wird gebracht*. Hier liegt ein höchster Ausdruck von Identität vor: der griechische Gott ist seinem eignen Prinzip, der Gestalt ganz anheimgefallen. Der höchste Frevel ist gedeutet: ὕβρις, die ganz nur dem Gott erreichbar, bildet zur toten Gestalt ihn um. Sich selbst Gestalt geben, das heißt ὕβρις. Der Gott hört auf, den Kosmos des Gesanges zu bestimmen, dessen Wesen vielmehr – mit Kunst – erwählt sich frei das Gegenständliche: er bringt den Gott, da Götter schon zum versachlichten Sein der Welt im Gedanken geworden sind.²⁴⁵

Benjamins Rede vom »Kosmos des Gedichts«²⁴⁶ gilt es buchstäblich zu nehmen. Das Gedicht selbst bildet eine autonome Welt. Die Dichtung wird an keine religiöse Mission gebunden. Diese bleibt den Literaten vorbehalten. Auch diese Trennung unterscheidet Benjamin von der Haltung seines Lehrers Wyneken, welchem die Dichtung »der natürliche Platz der Mythologie«²⁴⁷ war. Deshalb verehrte er Carl Spittlers Epos *Olympischer Frühling* (1905) als »heiliges Buch«, welches die dichterische Fassung seines Glaubens an die Erlösung der Welt enthielte.

5. »Kultur-Zionismus«.

Verpflichtet zur Gespaltenheit einer deutsch-jüdischen Existenz

Nicht zuletzt aufgrund der von Benjamin benannten Propheten – Tolstoi, Nietzsche und Strindberg – überrascht Deuber-Mankowskys These, dass »bereits im Dialog [gemeint ist der *Dialog über die Religiosität der Gegenwart*; J.S.]«²⁴⁸ der Weg eingeschlagen werde, »das Judentum als universale, das heißt vernünftige Religion zu denken«²⁴⁹. Benjamins Jugendphilosophie erscheint damit als eine Fortführung von Cohens Verbindung von kritischer Philosophie und Judentum. Es ist kein Zufall, dass in Deuber-Mankowskys Argumentation die Tatsache, dass Benjamin die neue Religiosität in der Jugend verkörpert sieht, nicht berücksichtigt wird. Der Aufsatz *Die religiöse Stellung der neuen Jugend* (1914) wird nicht erwähnt. Nur aufgrund dieser Auslassung kann Deuber-Mankowsky

243 Ebd., S. 121.

244 Hölderlin: »Blödigkeit«, S. 700.

245 Benjamin: »Hölderlin«, S. 121.

246 Ebd., S. 125.

247 Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 180.

248 Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 321.

249 Ebd.

Benjamins Suche nach einer »neue[n] Religion«²⁵⁰ mit Hermann Cohens Versuch identifizieren, Kants Idee der Vernunftreligion auf das Judentum zu übertragen. Da Benjamin jedoch anders als Cohen sein Prospekt einer neuen Religion an keiner Stelle als ein durch die kritische Philosophie erneuertes Judentum charakterisiert, muss Deuber-Mankowsky den Umweg über die Idee des Literaten gehen, um ihre These zu begründen. Diese steht jedoch dem tragischen Individualismus des Expressionismus näher als Cohens ethischem Sozialismus. Deuber-Mankowskys an Leitmotiven orientierte Interpretation drängt Benjamins Identifikation mit der Idee der Jugend zugunsten des jüdischen Konzepts des »Kultur-Zionismus«²⁵¹ zu stark in den Hintergrund.²⁵²

In dem von Deuber-Mankowsky so stark gemachten Briefwechsel mit dem jungen Zionisten Ludwig Strauss aus den Jahren 1912 und 1913 versucht der junge Benjamin, einen Weg zu finden, sein bedingungsloses Engagement für die Idee der Jugend mit seiner jüdischen Herkunft zu vermitteln. An keiner Stelle seiner philosophischen und literarischen Schriften wird er sich intensiver mit dem Judentum, dem Zionismus und dem gespaltenen Dasein seiner deutsch-jüdischen Existenz auseinandersetzen als in den fünf Briefen an Strauss.²⁵³ Den tagespolitischen Anlass ihrer Diskussion bildete die von Moritz Goldsteins provokativem Essay *Deutsch-jüdischer Parnaß* (1912) ausgelöste *Kunstwart*-Debatte. Der Essay wurde im März 1912 in der deutsch-nationalen Zeitschrift *Der Kunstwart* publiziert. Schonungslos demaskierte Goldstein das Scheitern der Assimilation. Seine Aufforderung an die Juden, sich aus der deutschen Kultur zurückzuziehen und ihres Judentums zu besinnen, wurde vor allem von der in assimilierten Familien aufgewachsenen Jugend als eine adäquate Antwort auf ihre prekäre Lage aufgenommen. Von der deutschen Gesellschaft, in der sie aufwuchsen, zurückgestoßen, aber auch ohne Verhältnis zur religiösen Tradition, weil liberal erzogen, befand sie sich in einem existenziellen Dilemma. In ihrer ausführlichen Darstellung des kulturgeschichtlichen Hintergrunds von Benjamins Auseinandersetzung mit Strauss zeigt Deuber-Mankowsky, dass dieser Jugend die Vorstellung einer jüdischen Kulturautonomie in den Diasporaländern als Ausweg erscheinen konnte:

250 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 29.

251 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 72.

252 In noch viel stärkerem Maße findet sich diese Verzerrung in der Studie von Pignotti (vgl. Pignotti: *Walter Benjamin*, S. 7–49).

253 Die Briefe wurden erst Anfang der 70er Jahre im Nachlass von Strauss entdeckt. Nicht einmal Scholem wusste davon, dass sich Benjamin schon vor ihrer Begegnung derart intensiv mit Fragen des Judentums auseinandergesetzt hatte (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 66).

Die große Anziehungskraft, die die zionistische Bewegung gerade in diesen Jahren auf die Jugend ausübte, muß im Rahmen dieser existentiell erfahrenen Suche nach einer jüdischen Identität betrachtet werden. Während den jüdischen Einwanderern aus Osteuropa die Religionszugehörigkeit Anschauung und Halt verlieh, waren die Jugendlichen aus assimilierten Familien besonders anfällig für das »Erwachen der geschichtslosen Nationen«, dieser Mischung aus Mystik, Neoromantik und Glauben an das Volkstum, nach dem weit in die Vergangenheit reichende geheimnisvolle Kräfte den Charakter und das geistige Schicksal stärker bewegen als die Geschichte und der konkrete politische Alltag.²⁵⁴

Drehte sich die *Kunstwart*-Debatte vor allem um die Frage, worauf eine jüdische Identität zu gründen sei – Politik, Kultur oder Religion, selbst- oder fremdbestimmt, um grob die wichtigsten Optionen zu benennen –, schlägt der junge Benjamin einen gänzlich anderen Weg ein.

Assimilation und Zionismus gleichermaßen ablehnend, wird er auf seiner gespaltenen Identität als Deutsch-Jude beharren. Weil »wir zweiseitig, jüdisch und deutsch, sind«²⁵⁵, gelte es diese Zweifelt ausprägen, lautet seine im ersten Brief an Strauss erhobene Forderung. Individuell sei dies jedoch nur dem »Künstler« möglich, woraus er folgert, dass »im Künstlerischen die Hypothesen [fallen]« und ein Gebiet gefunden werden müsse, »auf dem jüdischer Geist isoliert werden und sich in seiner Natur zeigen kann«²⁵⁶. Explizit führt Benjamin aus, »daß jüdisches religiöses Leben [...] nicht dazu taugt«²⁵⁷. Hingegen wird dem *Kunstwart* attestiert, »die Frage von vorn herein auf die selbstverständliche, einzig würdige Formulierung nach dem Wert des jüdischen Geistesleben gebracht«²⁵⁸ zu haben. In Abgrenzung zu allen »kulturellen Betrachtungen, die zum Drittel der politische, zum Drittel der soziale und letztes vielleicht noch der rassenbiologische Gesichtspunkt beherrscht«²⁵⁹, situiert Benjamin das, wie er sagt, »jüdische Problem«²⁶⁰ im Geistigen. Damit wird das Jüdische jedoch nicht nur zugunsten einer historischen Perspektive von jeglicher Naturalisierung gelöst, sondern es wird in erster Linie als ein geistiges Phänomen begriffen. Dass von diesem Standpunkt kein Weg zum Zionismus führt – »so wie er existiert und allein existieren kann: mit dem Nationalismus als letzten Wert«²⁶¹ –, versteht sich von selbst.

254 Ebd., S. 287f.

255 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 61.

256 Ebd.

257 Ebd.

258 Ebd.

259 Ebd.

260 Ebd., S. 62.

261 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. 1. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 81.

Aufgrund ihrer faktischen Spaltung könne für die »westeuropäischen Juden« – wie Benjamin verallgemeinernd und einschränkend zugleich feststellt – der Zionismus keine befriedigende Lösung darstellen. Ebenso wie die Assimilation behauptete jener eine Eindeutigkeit, die nur um den Preis der Abstraktion von einem den westeuropäischen Juden wesentlichen Merkmal erkaufte werden kann. Da ihre Situation anders als die der verfolgten und vertriebenen osteuropäischen Juden keine Notlösung verlange, plädiert Benjamin dafür, ein Bewusstsein der Gespaltenheit zu schaffen. Strauss' Plan einer »Zeitschrift für jüdisches Geistesleben in deutscher Sprache«²⁶² begrüßt er deshalb, weil diese dazu beitragen könne, die deutschen Juden »zum Selbstbewußtsein zu bringen«²⁶³. Selbstbewusstsein bedeutete für diese vor allem, sich von ihrer einseitigen Fixierung auf das Deutsche zu lösen. Denn »das Jüdische war vielleicht oft nur ein fremdländisches, südliches (schlimmer: sentimentales) Aroma, in unserer Produktion und unserem Leben«²⁶⁴. Vor allem der »deutsche Zionismus«²⁶⁵ kranke an dieser ›Halbheit‹. Auch den radikalen Zionismus lehnte Benjamin ab. Gegenüber Forderungen wie der des jungen Scholem, »wir wollen die Scheidelinie zwischen Europa und Juda ziehen«²⁶⁶, beharrte er auf einer Verankerung in der westeuropäischen Gesellschaft.

Benjamins Briefe an Strauss sind geprägt von seiner persönlichen Betroffenheit durch die diskutierte Problematik. Schon im Sommer 1912 war er während seines Aufenthaltes in Stolpemünde Kurt Tuchler, dem Mitbegründer des jüdischen Wanderbundes *Blau-Weiß*, begegnet. Für Benjamins polemischen Vorbehalt gegen die deutschen Zionisten – »sie propagieren Palästina und saufen deutsch«²⁶⁷, heißt es im zweiten Brief an Strauss – findet sich kein besseres Beispiel als der *Bund für jüdisches Jügendwandern in Deutschland*, welcher, obgleich zionistisch, die Duell-

262 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 61 (Hvh. J.S.).

263 Ebd., S. 62.

264 Ebd., S. 61f.

265 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 72.

266 Scholem zit. nach: Smith: »»Das Jüdische versteht sich von selbst««, S. 320. Das Zitat stammt aus dem Aufsatz *Laienpredigt*, welcher 1915 in der von Scholem und Erich Bauer gegründeten Schülerzeitung *Die blauweiße Brille* veröffentlicht wurde. Wie wichtig die Abkehr von Europa für den Zionismus im Allgemeinen war, dokumentiert folgende Stelle aus Moritz Goldsteins 1913 publiziertem Essay *Wir und Europa*: »Nachdem wir einen und vielleicht den stärksten Anstoß zur Bildung des geistigen Europa gegeben haben, nachdem wir lange Jahrhunderte nur unterirdisch im Strom der europäischen Entwicklung mitgeführt wurden, nachdem wir endlich zum modernen Europäismus erwacht sind und aus ihm die Kraft zu nationaler Wiedergeburt gesogen haben: stellen wir uns nun, als letzter Konsequenz europäischer Lehren, entschlossen außerhalb Europas. Wir werden hypereuropäisch, und zum zweiten Male im Laufe der Weltbegebenheiten geht von Judäa das Heil aus.« (Goldstein zit. nach: Smith: »»Das Jüdische versteht sich von selbst««, S. 324f.)

267 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 72.

und Trinkrituale der deutschen Studentenverbindungen nachahmte. Der sich an seine Diskussion mit Tuchler anschließende Briefwechsel über Jugendbewegung, Judentum und Zionismus ist leider nicht erhalten. Ebenso wie Strauss versuchte Tuchler, Benjamin vom Zionismus zu überzeugen. Rückblickend schreibt Tuchler über ihre Begegnung:

Während dieser ganzen Sommerferien war ich täglich, um nicht zu sagen stündlich, mit Benjamin zusammen, und wir hatten einen unerschöpflichen Gesprächsstoff. Ich versuchte, Benjamin in meinen zionistischen Vorstellungskreis einzuführen, und hatte das Gefühl, daß ihm die Idee des Zionismus erstmalig nahegebracht wurde. Er versuchte seinerseits, mich in seinen Gedankenkreis zu ziehen, vor allem aber, mich zu überzeugen, daß nicht ich, wie ich es damals schon beabsichtigte, in eine Verbindung eintreten dürfe. Er legte mir nahe, »frei« zu bleiben und mich ihm persönlich anzuschließen. Es war wirklich ein Ringen um beiderseits tief begründete Anschauungen, aber auch um den richtigen Lebensweg. Er war eigentlich der Einzige, der gegenüber der eindeutigen, von früher Jugend an bis jetzt verfolgten Richtung meines Lebens, gewissermaßen mit einem Wegweiser erschien, der in eine ganz andere Richtung deutete.²⁶⁸

Da Benjamin den Zionismus ablehnte, sah er sich aufgrund seiner Herkunft mit der Frage nach der jüdischen Seite seines eigenen Wirkens konfrontiert. »Programmatische Bedeutung«²⁶⁹ haben die Briefe an Strauss nicht nur aufgrund ihrer prinzipiellen Zionismuskritik, sondern auch aufgrund der Bestimmung des Verhältnisses seines Engagements in der *Jugendkulturbewegung* zum Judentum. In ihrem Zentrum steht die Frage, wie das Jüdische in Benjamins Praxis zum Ausdruck komme. Denn er lässt keinen Zweifel an der Tatsache aufkommen, dass er praktisch an die Idee der Jugend gebunden ist. Im dritten Brief an Strauss heißt es entschieden:

Ich schrieb Ihnen schon, ich könnte mir denken, wie ich vier Jahre früher mir das Judentum zur Maxime hätte machen können. Jetzt kann ich es nicht mehr. Sie werden verstehen, was ich unter Maxime verstehe: nicht irgendein Argument irgend einer Betätigung. Sondern denjenigen Gedanken, der nun einmal das selbstverständlich Anständige in concreto fordert. (Die meisten Menschen brauchen eine bestimmte Gestaltung des kategorischen Imperativs) Der Gedanke der Jugend, wie Wickersdorf ihn verkörpert, stellt für mich den Maßstab, den ich vor Augen habe. [...] Ich will mich vom praktischen Zionismus prinzipiell fernhalten, weil ihm diese große formale, ins Einzelne dringende Kraft eignet. Aber Sie verstehen [...], daß ein Mensch nur *einen* Schwerpunkt haben kann, in dem Idee und Leben ruhen. Ich bin von diesem Schwerpunkt geistig frei, wie ich es sonst nicht wäre.²⁷⁰

²⁶⁸ Kurt Tuchler: »An Gershom Scholem. Tel Aviv, 26. 2. 1963«; eine veränderte Fassung des Briefes wurde publiziert in: Putniesz/Smith (Hg.): *Benjaminiana*, S. 40f.

²⁶⁹ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 74.

²⁷⁰ Ebd., S. 75f.

Obwohl der Sog des Exodus unter der deutsch-jüdischen Jugend aufgrund des zunehmenden Antisemitismus stärker und stärker wurde, stand Benjamin mit dieser Ablehnung des praktischen Zionismus unabhängig von seiner Legitimation keineswegs alleine da. Vielmehr geht seine Auseinandersetzung mit dem Judentum von der Tatsache aus, dass die *Jugendkulturbewegung* überwiegend aus deutsch-jüdischen Jugendlichen bestand.²⁷¹ Seinem Selbstverständnis zufolge machte es erst diese persönliche Erfahrung notwendig, »Stellung zum Jüdischen« zu beziehen. Benjamin erklärt Strauss:

Vielleicht ist es am Anfang nötig, daß ich wiederhole, wie sich meine Stellung zum Jüdischen formte. Nicht durch ein jüdisches Erlebnis – durch kein Erlebnis überhaupt. Sondern lediglich durch die eine wichtige Erfahrung, daß da, wo ich mich mit Ideen nach außen wandte, im Geistigen und Praktischen zu allermeist Juden mir entgegen kamen.²⁷²

Seine Erfahrung verleitet Benjamin im zweiten Brief zum enthusiastischen Bekenntnis: »Ich habe das was mir in Ideen und Menschen das höchste ist, als jüdisch entdeckt«²⁷³. Dieses wird jedoch noch im selben Brief zugunsten der nicht aufgelösten Disjunktion relativiert, dass entweder die Idee der Jugend »im Wesen jüdisch (und wenn zehn Mal ein Deutscher sie gefaßt hat)« sei, oder »ich und die andern Juden, wir sind keine wahren Juden mehr, wenn wir im Persönlichsten von etwas Nicht-Jüdischem ergriffen werden«²⁷⁴. Und der dritte Brief wird mit einer klaren Distanzierung eingeleitet: »Und unbeschadet all dessen, was ich an der Wesenhaftigkeit des Jüdischen in uns schrieb, muß ich nun, da wir uns in die Sphäre des Praktischen wenden, ganz Anderes bekennen, was auch, unbewußt fast, dem zum Grunde gelegen haben mag, was ich vorher weniger schrieb als in meiner vorsichtigen Haltung erraten ließ.«²⁷⁵

Mit der Unterscheidung zwischen praktischer Gebundenheit und geistiger Freiheit glaubt Benjamin nicht nur seine ambivalente Haltung zum Judentum endgültig geklärt zu haben, sondern jene wird zur Grundlage

271 Für Mattenklott stellt die *Jugendkulturbewegung* deshalb eine alternative jüdische Jugendbewegung in Deutschland dar. Generell ist die jüdische Jugendbewegung weniger eine Alternative denn ein Spiegel der nicht-jüdischen Jugendbewegung. Wie hoch die Anzahl der Juden außerhalb der speziell jüdischen Organisationen war, ist nicht mehr zu ermitteln, weshalb nur Spekulationen möglich sind. Die Schätzungen reichen Mattenklott zufolge von 250 Organisierten bis zu 40% der Gesamtzahl, stets ohne Angabe der Schätzungsgrundlage (vgl. Mattenklott: »Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft ...«, S. 342f.).

272 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 75.

273 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 71.

274 Ebd.

275 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 75.

der Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Politik.²⁷⁶ Obwohl er weit davon entfernt ist, seine jüdische Herkunft zu verleugnen, ist ihm das Judentum keineswegs der praktische Imperativ seines Handelns. Dass ihm die Ambivalenz seiner Haltung bewusst war, verdeutlicht folgende Aussage: »Und damit sage ich, daß der Zionismus mich persönlich nicht bestimmt, während ich vorher sagte, daß ich das Judentum als mein Kernhaftes empfinde. Ich sehe für den modernen westeuropäischen Nationaljuden zwei Wege: den Zionismus und einen anderen.«²⁷⁷

Der »andere Weg«, der von Benjamin selbst eingeschlagen wurde, bedeutet, an der Erfahrung der Zweiheit festzuhalten. Dies wird nicht nur an seiner Ablehnung des Zionismus deutlich, welcher die Forderung an den westeuropäischen Juden, seine Gespaltenheit anzunehmen, verfehlt, sondern auch an jenen Figurationen des Jüdischen, die er explizit bejaht. Deshalb verbietet die »streng dualistische Lebensauffassung«²⁷⁸, die Benjamin als Schnittpunkt von Judentum und Jugendkultur bestimmt, jede eindeutige Zuordnung. Vielmehr ist sie ein Ausdruck der Ambivalenz seiner deutsch-jüdischen Existenz.

Auch der »intellektuelle Literaten-Jude« ist Benjamin deshalb »so wichtig«²⁷⁹, weil seine Existenz die Manifestation der Zweiheit ermöglicht. Begreift man wie Deuber-Mankowsky die Figur des Literaten als ein Substitut für Jude, geht diese Dimension verloren. Benjamin will die Literaten keineswegs »als Synonym für Juden verstanden wissen«²⁸⁰, sondern das Literatentum stellt für den westeuropäischen Juden eine Existenzform dar, in der dieser nicht nur durch sein Judentum bestimmt ist. Schon im ersten Brief an Strauss konstatiert er, dass der intellektuelle Literaten-Jude »an einen wertvollen Prozeß in der westeuropäischen Gesellschaft«²⁸¹ gebunden ist:

Gerade die besten westeuropäischen Juden sind nicht mehr frei *als Juden*. [...] Denn sie sind an die literarische Bewegung gebunden. Der Begriff ist noch zu eng gefaßt, obwohl er das Wesentlichste sagt. Sie sind dem Internationalismus verpflichtet. Ich bilde mir nicht ein, daß es ganz leicht ist, die Werte des Internationalismus festzulegen. Oder vielleicht: ich weiß: er ist kein Wert, sondern er zählt zu den Zielen, denen wir unsere Arbeit weihen und die dadurch für die Späteren Werte werden. Durch Sein oder Wollen sind heute gerade die Juden,

²⁷⁶ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

²⁷⁷ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 69.

²⁷⁸ Ebd., S. 71.

²⁷⁹ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. 1. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 83.

²⁸⁰ Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 298. Diese Verkürzung überrascht, weil Deuber-Mankowsky die Bedeutung der Erfahrung der Zweiheit sehr genau herausarbeitet. Ihre Darstellung verliert den diagnostizierten doppelten Blick jedoch aus den Augen (vgl. ebd., S. 310ff., 339f.).

²⁸¹ Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 11. 9. 1912«, in: *GB*, Bd. I, S. 64.

soweit sie die wissenschaftlich, literarisch und kommerziell Führenden sind, an den Internationalismus gebunden.²⁸²

Die besondere Beziehung der Juden zum Internationalismus wird nicht nur historisch präzisiert, sondern auch von ihrer gesellschaftlichen Stellung abhängig gemacht. Weder an sich noch aufgrund von Tradition oder Geschichte, sondern als Literaten in der gegenwärtigen Gesellschaft sind sie diesem universalen Ziel verpflichtet. Diese Begründung erlaubt es, auf die Frage, weshalb Ideen wie die des Literaten oder der Jugend ihre programmatisch-theoretisch und politisch-praktische Verdichtung überwiegend durch Juden erhielten, eine andere Antwort zu geben als die essenzialistische Zuschreibung, dass sie jüdisch seien. Letzteres ist nicht zuletzt deshalb problematisch, weil damit indirekt antisemitische Ressentiments bestätigt werden. Der *Anfang* wurde von der berühmt-berüchtigten *Wandervogel*-Führerzeitung nicht aufgrund der vielen jüdischen Mitarbeiter, sondern wegen des Programms als ›Judenblatt‹ denunziert. »Der Angreifer wittert allzuviel Intellektualität, Wurzellosigkeit und Kosmopolitismus, wo er ›völkischen‹ Geist sehen möchte«²⁸³, so kommentiert Gert Mattenklott die antisemitische Polemik.

Benjamins Ausführungen legen es nahe, die überproportionale Präsenz von Juden mit ihrer spezifischen Situation in der westeuropäischen Gesellschaft zu begründen. Aufgrund ihrer faktischen Gespaltenheit tendieren sie zur dualistischen Lebensauffassung, und ihr Ausschluss aus der Nation prädestiniert sie zum Internationalismus, bedingt diesen jedoch nicht notwendig. Deshalb fordert Benjamin eine Besinnung auf sich selbst, die nicht mit der Besinnung auf das Judentum gleichzusetzen ist. Diesem attestiert er anders als Cohen keine »moralische Überlegenheit«²⁸⁴. Der intellektuelle Jude »hilft«²⁸⁵ der Beförderung von »Menschheitsinteressen«²⁸⁶, weil sein Wirken Zwecken dient, die über das Jüdische hinausgehen. Den Zionismus als eine politische Form des Judentums kritisiert er als einen nationalen Partikularismus²⁸⁷ unter anderen. Eine Formulierung wie »Palästina-Zionismus«²⁸⁸ verweist darauf, dass Benjamin die topographische Fixierung als ein wesentliches Merkmal der proklamierten

282 Ebd., S. 63.

283 Vgl. Mattenklott: »Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft ...«, S. 343.

284 Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 369.

285 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.–9. I. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 83.

286 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 72.

287 Dafür spricht auch, dass Benjamin in einem späteren Brief an Bernfeld den Vorwurf, er habe sich nicht ernsthaft mit dem Verhältnis von Jugendbewegung und Nationalismus beschäftigt, mit dem Hinweis auf seine Auseinandersetzung mit dem Zionismus verweist (vgl. Benjamin: »An Siegfried Bernfeld. Berlin, 20. 3. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 196).

288 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 10. 10. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 72.

nationalen Wiedergeburt wahrnahm. Seine Kritik am Aspekt der Territorialisierung macht die Beschränktheit der zionistischen Bewegungen in der topographischen Dimension sichtbar. Mit dem Kultur-Zionismus, »der die jüdischen Werte *allerorten* sieht und für sie arbeitet«²⁸⁹, wird dem praktischen Zionismus ein eigenwilliges Konzept entgegengesetzt, welches nicht nur eine Absage an Topographie als konditioneller Kategorie impliziert, sondern als Signifikant der Deterritorialisierung zu begreifen ist.²⁹⁰ Denn der Kultur-Zionismus verweigert sich der Verzeichnung sowohl in der geographischen als auch der politischen Landkarte seiner Zeit. Zudem bleibt vom bestehenden Judentum nur ein konnotativer Rest erhalten: »Und ein Zionismus des Geistes, der vom heutigen Judentum nicht den Glauben behielte – ich weiß nicht, was er von ihm behielte – eine gewisse jüdische Geste würde er steigern und bewahren [...] – ein solcher Zionismus bleibt Idee und ist durchaus esoterisch.«²⁹¹

Zu einem Kultur-Zionismus kann sich Benjamin deshalb bekennen, weil für ihn damit eine Relation zwischen Geist und Judentum bezeichnet ist. Über Letzteres konstatiert er, dass es ihm »in keiner Hinsicht Selbstzweck, sondern ein vornehmster Träger und Repräsentant des Geistigen«²⁹² ist. Die Relation zwischen den universellen und den jüdischen Werten ist eine der Repräsentation und nicht der Identifikation. Das Judentum muss also für übergeordnete, d.h. Menschheitszwecke stehen können, um geistig annehmbar zu sein. Als Beispiele nennt Benjamin neben dem Internationalismus auch so Profanes wie die Schaffung einer linken Mehrheit, »damit die deutschen Staaten für Wynekensche Schulen frei werden«²⁹³. Diesem Ziel liegt die Überzeugung zugrunde, dass Wickersdorf »das bewußte Asyl einer wirklichen, seienden Kultur ist«²⁹⁴. Der Verwirklichung der Idee der Jugend obliegt damit auch die Bewahrung eines »kulturellen Bewußtseins [...] das [...] verbietet, *ideell* den Begriff der Kultur jemals auf irgend einen Menschenteil zu beschränken«²⁹⁵. Diese Formulierung bezieht sich in einem viel weiteren Sinn auf das internationale Literatentum, als Deuber-Mankowskys Identifikation mit dem Judentum suggeriert. An besagter Stelle vermerkt Benjamin eine Differenz zwischen China und

289 Ebd.

290 Die Ablehnung des topographischen Aspekts in Benjamins Verhältnis zum Zionismus betont Stephan Braese in seinem aufschlussreichen Aufsatz (vgl. Braese: »Einbruch der Gegenwart in die Ordnung des Raumes. Zum Topographischen in Benjamins Geschichtsdanken«, S. 159 ff.).

291 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. I. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 82 f.

292 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 75.

293 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.-9. I. 1913«, *GB*, Bd. I, S. 83.

294 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 78.

295 Ebd., S. 77.

Europa: »An unserem kulturellen Bewußtsein« soll es liegen, »wenn heute bei uns keine durch und durch kultivierte, vornehme Herrenkaste mehr anzuerkennen ist.«²⁹⁶ Der Einschätzung, dass die bürgerliche Gesellschaft die soziale Segregation ›ideell‹ überwunden habe, geht eine Passage voraus, welche die Bedeutung des Internationalismus ins rechte Licht rückt:

»Amerika« von Asch habe ich gelesen. Es scheint mir künstlerisch gut und fein, wenn auch nicht bedeutend. Gewiß fühle ich die Verwandtschaft zwischen mir und jenen Juden, doch nicht stärker als die mit anderen. Es mag daher kommen, daß ich mich sehr lebhaft einfühle und die Einfühlung nur da gesteigert finde, wo ich einem ideell und programmatisch nahen Menschen begegne. Ein solcher trat mir in dem chinesischen Literaten Ku Hung-Ming entgegen.²⁹⁷

Dieser konsequente Internationalismus dürfte ein Grund für Benjamins Ablehnung des Ersten Weltkrieges gewesen sein. Auch wenn er damit unter seinen jüdischen Mitstreitern in der *Jugendkulturbewegung* nicht alleine war, hatte seine Haltung nicht primär pazifistische Beweggründe.²⁹⁸

Die ungenügende Abgrenzung zu Nationalismus und Antisemitismus hatte schon Anfang 1914 zu Benjamins Rückzug aus dem *Akademischen Comité für Schulreform* (A.C.S.) und einer klaren Distanzierung von Wyneken geführt. Die Gründung eines arischen Sprechsaals in Wien durch den A.C.S. und ihre Ankündigung im *Anfang* riefen seinen Protest hervor. Die Rubrik »Sprechsaal« enthielt in der Dezemberausgabe des Jahres 1913 folgenden Hinweis:

Ein Mitglied des A.C.S. hat am 10. Januar den Wiener Verhältnissen Rechnung tragend einen Sprechsaal für deutsch-arische Mittelschüler gegründet. Die Gründung folgte auf einen Vortrag im Wiener Sprechsaal über »Nationalismus und Internationalismus« mit dem Untertitel »Die Nation als Trägerin der Kultur«.²⁹⁹

Auch Benjamins an Bernfeld gerichtete Intervention wird diesen nicht auf Wien beschränkten Verhältnissen Rechnung tragen. Obleich beide Briefe zwischen jugendlichen und nationalen Strömungen unterscheiden, bleibt das Verhältnis von Jugendbewegung und Nationalismus als eine noch zu klärende Frage offen. Keine Diskussion, sondern der Erste Weltkrieg wird diese beantworten und das Aufgehen der Jugendbewegung in der patriotischen Begeisterung Benjamins endgültigen Bruch bewirken. Gegen die Gründung eines arischen Sprechsaals durch den A.C.S. verwehrte sich

²⁹⁶ Ebd.

²⁹⁷ Ebd.

²⁹⁸ Scholem behauptet in seinem Erinnerungsbuch, dass Benjamin nie Pazifist war, aber diesen von einer nationalen Euphorie getragenen Krieg verurteilte (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 36).

²⁹⁹ Barbizon/Bernfeld (Hg.): *Der Anfang. Neue Folge* I (1913–1914), Heft 10, Februar 1914, S. 316.

Benjamin vor allem aufgrund der rassistischen Implikationen so vehement. Mit aller Entschiedenheit lehnte er einen taktischen Kompromiss mit antisemitischen Jugendgruppen ab. Am 14. März 1914 schreibt er an Bernfeld:

Aber ganz unmöglich ist es sich mit ihnen »aus politischen Gründen« auf *einen Boden*, den Boden der Rassentheorie zu stellen, der uns gelinde gesagt problematisch erscheint. Nur ist unbegreiflich, wie man darauf verfallen konnte, diesen Sprechsaal offiziell vom ACS aus zu gründen, diese Gründung im »Anfang« kund zu tun. Nochmals: Die Idee der Jugendkultur wurde in diesem Augenblick verlassen und wird es, solange das ACS diesen Sprechsaal deckt. Unter diesen Umständen, d.h. solange das ACS jenen arischen Sprechsaal deckt (Dr. Wynekens Witz »es imponiere ihm, daß ein Jude ihn gegründet habe« imponiert *mir* nicht) trete ich aus dem ACS aus und werde es [...] nicht als geeignete Waffe im Kampfe um Jugend anerkennen.³⁰⁰

Dass Benjamin auch in der direkten Konfrontation auf die Idee der Jugend als Begründung seiner kompromisslosen Haltung dem Antisemitismus gegenüber zurückgreift, ist bezeichnend für sein Verhältnis zu seiner jüdischen Herkunft. Am prägnantesten drückt sich dieses in der ironischen Adaptation eines Bonmots von Friedrich Theodor Vischer aus. Im dritten Brief an Strauss heißt es: »Das Moralische versteht sich von selbst, sagt Vischer. Gut! Das Jüdische versteht sich von selbst, so muß ich sagen.«³⁰¹ Damit ist seiner Bedeutung für Benjamins Denken und Handeln jedoch auch eine klare Grenze gesetzt. Denn ein paar Absätze später fügt er hinzu: »Und alles Jüdische, was über das selbstverständlich Jüdische in mir hinausgeht, ist mir gefährlich.«³⁰²

Exkurs I: Das kontemplative Wesen des Glücks. Wandlungen eines Motivs mit religiöser Semantik

Die Religion spielt in Benjamins Jugendschriften eine wesentliche Rolle: Ogleich der junge Benjamin die religiöse Tradition als ein historisches Phänomen betrachtet, rekuriert er explizit und implizit auf Denkfiguren und Konzepte, die ihr entstammen. Zudem sucht er in der profanen Welt der Gegenwart nach den »Quellen« eines neuen »religiösen Lebens«³⁰³. Nach dem Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* wird Benjamin diese Suche nach einer neuen Religion beenden und den Status des Heiligen in der profanen Ordnung der Moderne als Nachleben der religiösen und

300 Benjamin: »An Siegfried Bernfeld. 14. 3. 1914«, *GB*, Bd. I, S. 194f.

301 Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 21. 11. 1912«, *GB*, Bd. I, S. 75.

302 Ebd., S. 76.

303 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 80.

kultischen Tradition neu bestimmen.³⁰⁴ Diese Verschiebung lässt sich an Benjamins Umgang mit dem Motiv des Glücks untersuchen.³⁰⁵ Deshalb lohnt sich ein Blick auf seine Genese.

Die frühesten Überlegungen zum Wesen des Glücks finden sich im *Dialog über die Religiosität* (1912). Der junge Benjamin bestimmt die innere Sammlung als Voraussetzung des Glücksempfindens. Vor allem in der naiven Verfassung der Seele sei die Möglichkeit dieser kontemplativen Erfahrung gegeben. Sobald der Naive von Freude ergriffen werde, könne ein unmittelbares Gefühl seiner selbst entstehen, welches der Glückserfahrung zugrunde liege: »Naiv nenne ich die, die von Natur aus fähig sind, in einer augenblicklichen Freude nicht einen Rausch zu empfinden [...] – sondern denen eine Freude eine Sammlung des ganzen Menschen ist«³⁰⁶, heißt es am Beginn des *Dialogs über die Religiosität* (1912). Mit der Religion wird zudem eine rituelle Form benannt, die diese »freudige Ruhe«³⁰⁷ geben könne. Doch – so klagt der Protagonist – der gänzlich profanen Welt der Gegenwart sei diese Gabe versagt: »Wir sind gehetzt von Lebensfreude. Es ist unsere verdammte Pflicht und Schuldigkeit, sie zu fühlen. Kunst, Verkehr, Luxus, alles ist verpflichtend.«³⁰⁸

Der Protagonist gibt auch eine philosophische Antwort auf die Frage, weshalb seiner Zeit der Zugang zum Glück über die »freudige Ruhe«³⁰⁹ verschlossen ist. Nachdem die Kluft zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Natur und Geist aufgerissen sei³¹⁰ – ein mentalitätsgeschichtlicher Bruch, der sich Benjamin zufolge in der kantischen Philosophie manifestiert –, könne sich dem Menschen ein Bewusstsein seiner selbst als Ganzheit nicht mehr unmittelbar einstellen. Aufgrund seiner Gespaltenheit sei er sowohl im Verhältnis zu sich selbst als auch zur Natur der Reflexion anheimgegeben. Die damit gegebene Trennung artikuliere sich beispielsweise darin, dass für Kant der Kosmos eine transzendente Idee darstellt, welche der Erfahrung unzugänglich ist. Der Verlust der unmittelbaren Einheit mit sich und der Welt bedingt auch den Untergang der kultischen Formen ihrer

304 Zur Komplexität der Figur des Nachlebens bei Benjamin, welche einerseits »unter Zuhilfenahme religiöser Modelle und Semantiken« gedacht wird, andererseits für die »gespenstische Nachgeschichte ursprünglich religiöser Ideen im Raum der profanen Kultur« steht, vgl. Weidner: »Fort-, Über-, Nachleben«.

305 Vgl. mit anderer Akzentsetzung die eingehende Analyse von Hillach: »Das Glück des antiken Menschen«. In Hillachs Artikel werden auch die literaturhistorischen Bezüge zu Pindars *Epinikien* und Schillers Konzept des Naiven und Sentimentalischen reflektiert.

306 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 16.

307 Ebd., S. 18.

308 Ebd.

309 Ebd.

310 Ebd., S. 31.

Manifestation, d.h. den der »historischen Religionen«³¹¹. Für den jungen Benjamin birgt die daraus entspringende Not jedoch auch die Hoffnung auf eine neue Religion. Der *Dialog über die Religiosität* (1912) steht ganz im Zeichen der Suche nach den »Keimen [...] zu einer künftigen Religiosität«³¹².

Im 1916 verfassten Aufsatz *Das Glück des antiken Menschen* greift Benjamin das Motiv des Glücks auf und schreibt es in eine andere Konstellation ein. Ähnlich wie im *Dialog über die Religiosität* (1912) organisiert er seine Auseinandersetzung mit dem Wesen des Glücks um eine Reihe von Gegensätzen, welche nun weniger eine historische Differenzierung denn eine ideelle Typologie darstellen: Antike steht gegen Nachantike bzw. Moderne, Freude gegen Schmerz, Unmittelbarkeit gegen Reflexion, Gabe gegen Verdienst, naiv gegen sentimental, sichtbar gegen verborgen. Gespannt zwischen den Polen seines antiken und seines modernen Bildes, soll das Wesen des Glücks als Idee der menschlichen Kultur sichtbar werden. Die Antike kann in diesem Zusammenhang jedoch nicht einseitig als positives Gegenbild der Moderne betrachtet werden.³¹³ Ihr Verhältnis wird von Benjamin als eine Verschiebung begriffen, die anhand der »Umdeutung«³¹⁴ des naiven Glücks in sein sentimentales Zerrbild illustriert wird. Der Aufsatz misst quasi den Abstand zwischen zwei auf je eigene Weise defizienten Gestalten einer Idee.

Ebenso wie im *Dialog über die Religiosität* (1912) wird die Einheit mit der Natur und dem Kosmos als wesentliche Eigenschaft der naiven Verfassung der Seele bestimmt. Weil die »naive Unschuld [...] in unmittelbarer Berührung mit allen Kräften und Gestalten des Kosmos lebt«³¹⁵, kenne das »schlichte, einfältige Glück [...] den Gegensatz zur Natur nicht«³¹⁶. Der »nachantike Mensch«³¹⁷ habe sich von dieser seelischen Verfassung ebenso weit entfernt wie von ihren Verkörperungen: dem kindlichen Glück und den religiösen Kulte. Im Unterschied zum *Dialog über die Religiosität* (1912) betont Benjamin jedoch im Aufsatz *Das Glück des antiken Menschen* (1916), dass unter den Bedingungen der modernen Verstandeskultur die Möglichkeit, Glück zu empfinden, keineswegs verloren gegangen sei. Vielmehr sei bloß der »Preis« für ein »annähernd reines und großes, das heißt naives Gefühl seiner selbst«³¹⁸ deutlich gestiegen.

311 Ebd., S. 32.

312 Ebd., S. 26.

313 Vgl. Hillach: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 121.

314 Benjamin: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 127.

315 Ebd.

316 Ebd., S. 127.

317 Ebd., S. 126.

318 Ebd.

Nur noch im Schmerz könne der moderne Mensch sich selbst als Einheit fühlen und »sein Inneres mit voller Reinheit und voller Größe zum Ganzen der Natur, des Kosmos in Beziehung [setzen]«³¹⁹. Damit bleibe jedoch nicht nur der Gegensatz zur Natur erhalten, sondern das Glück werde »im Individuum [...] vergraben« und »durch Reflexion unerreichbar tief in seinem Innersten [verborgen]«³²⁰.

Um die »moderne Empfindung des Glücks«³²¹ darzustellen, greift Benjamin auf ein Bild zurück, welches auch durch seinen Status das Primat der Reflexion anzeigt. In der verzerrten Vorstellung, die sich der Bürger vom kindlichen Glück mache, artikuliere sich die für die Moderne so charakteristische Verschiebung in »das Kleinliche und Heimliche«³²². Dieses »kleine Glück der sentimentalischen Seele« finde sich in einer »Phantasie des Kranken«³²³ aus Georg Büchners *Lenz*³²⁴ wieder, welcher seine Beobachtungen mitteilt und davon erzählt, wie die Präsenz eines spielenden Kindes auf ihn wirkt, wie er über dessen Empfindungen reflektiert und sich dieselbe Ruhe wünscht. Büchners literarische Szene wird von Beziehungen strukturiert, für die Trennung und Distanz wesentlich sind. Zudem drückt sich in der Figur des Kranken die Passivität jenes Zustandes aus, welcher dem Glücksempfinden zugrunde liegen soll. Denn das Glück wird Benjamin zufolge erlitten. Von Gefühlen ausgelöst und selbst als eine Empfindung definiert, schlägt er es der Sinnlichkeit, d.h. einem empfangenden Vermögen des Menschen zu.

Dieser Grundzug tritt im Bild vom Glück, welches Benjamin dem antiken Menschen zuschreibt, noch stärker hervor. Auch für seine Darstellung wählt er den Umweg über die Literatur und ihre Bilder. Im kultischen Akt der Siegesfeier, wie sie Pindars *Epinikien* schildern, verdichte sich »die Gestalt, in der das Glück den antiken Menschen heimsucht«³²⁵. In der Welt des Mythos, von dem Pindars Siegeshymnen noch gänzlich durchdrungen seien, erscheine das Glück als reine Gabe der Götter. Die Weihezeremonie inszeniere die Freude des Siegers über die Gunst, vom Schicksal belohnt

³¹⁹ Ebd.

³²⁰ Ebd., S. 128.

³²¹ Ebd., S. 127.

³²² Ebd.

³²³ Ebd. Die Büchner-Stelle lautet: »Sehen Sie, fing er wieder an, »wenn sie so durchs Zimmer ging und so halb für sich allein sang, und jeder Tritt war eine Musik, es war so eine Glückseligkeit in ihr, und das strömte in mich über; ich war immer ruhig, wenn ich sie ansah oder sie so den Kopf an mich lehnte, ... Ganz Kind; es war, als wär ihr die Welt zu weit: sie zog sich so in sich zurück, sie suchte das engste Plätzchen im ganzen Haus, und da saß sie, als wäre ihre ganze Seligkeit nur in einem kleinen Punkt, und dann war mir's auch so; wie ein Kind hätte ich dann spielen können.« (Büchner zit. nach: Benjamin: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 127f.)

³²⁴ Die Erzählung erschien postum 1839. Ihre genaue Entstehungszeit ist unbekannt.

³²⁵ Ebd., S. 128.

worden zu sein. So wie die sentimentale Seele ihr kleines Glück im Zustand der Krankheit empfing, ist es für den antiken Menschen der »Schlaf, der ihn zu den Heroen entrückt«³²⁶, d.h. in die Sphäre des Religiösen und Kultischen eintreten lässt.

Ogleich der Begriff des Schicksals nicht erwähnt wird, bildet er den Hintergrund einer Vorstellung von Glück, für welche der Sieg des Heros im Wettkampf (ἀγών) paradigmatisch sein soll: »Sein Glück ist ein Nichts, wenn nicht dies – daß die Götter es ihm verhängen, und sein Verhängnis ist es, wenn er glauben will, ihm und gerade ihm hätten die Götter es gegeben«³²⁷, heißt es mit Berufung auf Pindar, dessen Hymnen im Sieger die göttliche Gnade verherrlichen. Es ist erstaunlich, dass Benjamin die Institution des Wettkampfs als launenhaftes Spiel der Götter betrachtet, in dem der Kämpfende der Macht des Zufalls ausgeliefert ist. Wenn die Götter »auch dem Vortrefflichsten [...] den Herrlichern gesandt haben [können]«³²⁸, wird die individuelle Leistung zweitrangig. Letztendlich entscheidet das von den Göttern verteilte Los über Sieg oder Niederlage, über Glück oder Unglück. Denn erworbene Verdienste zählen in der Ordnung des Schicksals nichts. Das Glück wird empfangen und kann – wie Benjamin mit dem Verweis auf Agamemnons Rückkehr betont – dem Beglückten jederzeit wieder genommen werden.

Wenn das Glück als reine Gabe der Götter betrachtet wird, muss der Glaube, man selbst sei sein Urheber und Träger, »zum Frevel des wahnwitzigen Hochmuts«³²⁹, d.h. zur ὑβρις werden: Die Vorstellung, ein Mensch könne sich aufgrund individueller Verdienste eine Bevorzugung zueignen, läuft dieser Bestimmung zuwider. Auch das Verdienst wird von den Göttern gegeben, weshalb dem Sieger vor allem eines »bitter not [tut]«³³⁰: Unschuld. Im Augenblick der Weihe, den Benjamin in einem beeindruckenden Bild darstellt, hat sich der Beglückte seiner Auszeichnung vor den anderen als würdig zu erweisen:

326 Ebd., S. 129. Die Bedeutung der »völligen Passivität« verbindet die Bestimmung des antiken Heros mit dem Wesen des Dichters im Hölderlin-Aufsatz. Auch dem Helden in der Tragödie erfüllt sich Benjamin zufolge sein Schicksal »im Schlaf« (vgl. Benjamin: »Trauerspiel und Tragödie«, S. 135).

327 Benjamin: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 128. Dass der Sieg als eine Göttergabe betrachtet werden muss, findet sich in folgendem Gedicht Pindars vorgezeichnet: »Es gebührt sich aber, gegen/ Gott nicht zu rechten,/ Der aufhält bald (d.h. vorenthält) das jene (m, conj.),/ Bald auch den anderen gegeben hat/ Großen Ruhm.« (Pindar zit. nach: Hillach: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 122)

328 Benjamin: »Das Glück des antiken Menschen«, S. 128.

329 Ebd.

330 Ebd., S. 129.

Allen sichtbar, gepriesen von dem Volke steht der Sieger da, Unschuld tut *ihm* bitter not, der das Gefäß des Sieges wie eine Schale voll Weines in erhabenen Händen hält, von dem ein verschütteter Tropfen auf ihn fallend ihn ewig befleckte. Verdienst hat er nicht zu verleugnen und nicht zu erschleichen, das die Götter ihm gaben, und nicht Reflexion auf seine Unschuld tut ihr not, wie der kleinen, unruhigen Seele, sondern Erfüllung der Weihen.³³¹

Mit dem »Maß des Glücks, das Götter [jedem] verhängen«³³², beruht Benjamins eigenwilliges Bild der Antike auf einer für die griechische Polis leitenden Idee, deren Bürger darauf bedacht waren, unter sich Gleichheit zu bewahren, und individuelle Abweichung skeptisch beäugten.³³³

In einem zeitnah verfassten Brief an Schoen vom Juli 1916 stellt Benjamin eine Verbindung zwischen seiner Auseinandersetzung mit dem Wesen des Glücks und dem Ersten Weltkrieg her.³³⁴ Dies ist kein Zufall. So groß die patriotische Begeisterung auch war, viele Freiwillige zogen in den Krieg, um ihr Glück zu versuchen. Vor allem der Jugend erschien der Krieg als langersehnte Möglichkeit, sich individuell auszuzeichnen. Die Schlacht stellten sich nicht wenige als heroischen Wettkampf vor, in dem es den Sieg zu erringen gelte.³³⁵ Die Hoffnung, sich durch ritterlichen Mut und soldatisches Geschick beweisen zu können, wurde durch die Wirklichkeit des Stellungskriegs jedoch zerstört. In der Materialschlacht wird es eine Frage des Zufalls, wer zum Helden wird. Weder vor noch hinter dem Lauf des Maschinengewehrs bedarf es großer Fähigkeiten oder erhabener Tugenden. Der Gaskrieg macht beides fast gänzlich überflüssig. Die industrialisierte Kriegsführung marginalisiert den Einfluss des Einzelnen auf sein ›Schicksal‹. Ob er tot oder lebendig vom Feld zurückkehrt, hängt von unberechenbaren Faktoren ab. Nicht zuletzt deshalb war unter den Soldaten des Ersten Weltkrieges der Aberglaube weit verbreitet. Viele erwarben Talismane oder ›Nothemden‹, um sich vor Verwundungen zu schützen.

Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass Benjamin im Angesicht des Krieges auf mythologische Quellen zurückgreift, um das Wesen des Glücks zu bestimmen. Im schon erwähnten Brief an Schoen vom Juli 1916, der ihm Gedichte sandte, schreibt Benjamin:

³³¹ Ebd.

³³² Ebd., S. 128.

³³³ Es ist bemerkenswert, dass sich auch im Heroenkult und seiner Verherrlichung bei Pindar diese Idee des Maßes findet. Zur ihrer Bedeutung für die griechische Polis vgl. Meier: *Athen – ein Neubeginn der Weltgeschichte*, S. 159ff.

³³⁴ Benjamin: »An Ernst Schoen. Seeshaupt, 20. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 329.

³³⁵ Auch in den nicht überarbeiteten Kriegstagebüchern Ernst Jüngers findet sich diese Haltung: Sein Kriegsziel ist es, den Sieg zu erringen, sich auszuzeichnen. Von patriotischer Begeisterung ist wenig zu spüren. Über die Kriegsziele wird nirgends reflektiert. Wenn der Geburtstag des Kaisers gefeiert wird, referiert Jünger distanziert (vgl. Ernst Jünger: *Kriegstagebuch 1914–1918*, passim; Karlauf: »Rezension von Jünger, Ernst: *Kriegstagebuch 1914–1918*«).

Diese Gedichte sind ja wie Sie wissen schlechthin anders als alles was sonst aus dem Munde unserer Mitjugend kommt, die an allen Orten, wo sie sichtbar zugleich verloren erscheint. [...] Dieser Sommer ist ohne Sonne. Im Traum erscheint mir abwechselnd die Hölle und der Teufel. [...] Immerhin gibt nichts Ihnen vom Grau der Wiesen und Wälder des Sees und der Atmosphäre einen Begriff(;) das ganze Land ist wie ein ohnmächtiges Gewitter. Der tiefe Trost ist das Gleichmaß allen Wachstums, die Einsicht in das Wesen des Glücks: alles im Leben so zu tun und zu fühlen, daß es auf unser Geborensein zurückgeht.³³⁶

In der Metapher, mit der Benjamin die Wirkung der Landschaft vermitteln will, erscheint diese als Manifestation kosmischer Kräfte. Der von ihrer »Atmosphäre« Ergriffene wird durch das Bild mit dem Kosmos in Beziehung gesetzt. Diese kosmische Rückbindung wird damit zur Voraussetzung einer »Einsicht in das Wesen des Glücks«, welche sich ganz aus dem okkulten Wissen der Astrologie speist. Wenn jede Lebensäußerung auf das »Geborensein« zurückgehen soll, wird das Individuum auf den Augenblick verpflichtet, in welchem der Mythologie der alten Völker zufolge die innigste Verbindung mit dem Kosmos besteht. Deshalb kann aus dem Stand der Gestirne zur Stunde der Geburt das Schicksal des Neugeborenen gedeutet werden. Seine Verwirklichung wird in den astrologischen Systemen auch als Wachstum vorgestellt.³³⁷ Obgleich das Individuum mit der Geburt der Macht des Zufalls ausgeliefert ist, trägt es doch die Verantwortung für die Erfüllung einer Bestimmung, die ihm gegeben wird. Es wird sich schwer eine Vorstellung finden, die weiter von der profanen Auffassung des Glücks in der Moderne entfernt ist. In der aufgeklärten Welt der Bürger soll jeder seines eigenen Glückes Schmied sein. Das Glück wird nicht mehr als Gabe der Götter, welche es anzunehmen gilt, sondern als Lohn eines persönlichen Verdienstes betrachtet, welchen es zu erwerben gilt. Dieser Auffassung des Glücks steht Benjamin nicht zuletzt deshalb so fern, weil er auch dessen moderne Gestalt durch jene Semantik bestimmt sieht, die er aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive gewinnt.

Das religiöse Profil des Motivs des Glücks prägt auch seine weitere Entwicklung. Im 1919 verfassten Aufsatz *Schicksal und Charakter* wird

³³⁶ Benjamin: »An Ernst Schoen. Seeshaupt, 20. 7. 1916«, S. 329.

³³⁷ Mit der Astrologie kam Benjamin in dieser Zeit nicht zuletzt durch seinen Besuch der privaten Vorlesungen des Münchner Altmexikanisten Walter Lehmann in Berührung, wozu er in den Kriegsjahren 1915 und 1916 Gelegenheit hatte. Die Mythen und Riten der Azteken basierten auf dem okkulten Wissen der Astrologie und bildeten beeindruckende Systeme aus (vgl. Benjamin: »An Fritz Radt. München, 4. 12. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 298f.). Obgleich die aztekische Astrologie für ihren Fatalismus bekannt ist, finden sich in den Quellen verschiedene Meinungen über den Grad an Determiniertheit durch den Stand der Sterne zur Stunde der Geburt: Diese reichen von der Überzeugung, dass »das Zutreffen des Geweissagten [...] vom Verhalten des Individuums abhängig [ist]«, bis zur vollständigen Loslösung des Schicksals vom individuellen Verhalten, d.h. der totalen Fremdbestimmung des einzelnen Menschen (vgl. Hinz: *Analyse aztekischer Gedankensysteme*, S. 152f.).

das Glück vom Begriff des Schicksals gelöst. Denn das Schicksal gehört nun nicht mehr der religiösen Sphäre an, sondern entstammt dem Mythos und steht als Inbegriff der Ordnung des Rechts für den »Schuldzusammenhang des Lebendigen«³³⁸. Innerhalb dieses neuen Kontextes behält die Idee des Glücks ihre religiöse Bedeutung, doch verändert sich ihre Funktion: »Das Glück ist es [...], welches den Glücklichen aus der Verkettung der Schicksale und aus dem Netz des eignen herauslöst. ›Schicksalslos‹ nennt nicht umsonst die seligen Götter Hölderlin. Glück und Seligkeit führen also [...] aus der Sphäre des Schicksals heraus wie die Unschuld.«³³⁹

Die sich an dieser Stelle andeutende Verbindung von Glück und Erlösung ist Teil einer größeren Verschiebung in Benjamins Denken. Der Schwerpunkt seiner Auseinandersetzung nicht nur mit dem Wesen des Glücks verlagert sich quasi von Athen nach Jerusalem: Im vermutlich Anfang der 20er Jahre entstandenen *Theologisch-politischen Fragment*³⁴⁰ wird das Glück explizit als profane Figuration einer religiösen Vorstellung bestimmt. Das Profane und das Messianische werden in diesem kurzen Text auch als zwei Kräfte vorgestellt, die in entgegengesetzte Richtung wirken. Es ist nun die Ordnung des Profanen, welche Benjamin durch die Idee des Glücks bestimmt sieht. Da jedoch »im Glück [...] alles Irdische seinen Untergang [erstrebt]«³⁴¹, befördert »das Glückssuchen der freien Menschheit«³⁴² – seiner eigentlichen Wirkungsrichtung entgegengesetzt – auch das messianische Ende der Geschichte.³⁴³ Das Glück stellt also den Rhythmus der messianischen Intensität in der Ordnung des Profanen dar. Damit wird die Idee des Glücks zu einem Beispiel für das komplexe Verhältnis von heiliger und profaner Ordnung in Benjamins Theorie der Moderne³⁴⁴:

Der geistlichen *restitutio in integrum*, welche in die Unsterblichkeit einführt, entspricht eine weltliche, die in die Ewigkeit eines Untergangs führt, und der Rhythmus dieses ewig vergehenden, in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehenden Weltlichen, der Rhythmus der messianischen Natur, ist Glück. Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis.³⁴⁵

338 Benjamin: »Schicksal und Charakter«, S. 174.

339 Ebd., S. 174.

340 Zur schwierigen Frage der Datierung des Fragments, dessen Titel nicht von Benjamin, sondern von Adorno stammt, vgl. »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II.3, S. 946–949; zum *Theologisch-Politischen Fragment* vgl. die vorliegende Arbeit, Anm. 206.

341 Benjamin: »Theologisch-politisches Fragment«, S. 204.

342 Ebd., S. 203f.

343 Zum Motiv der Vollendung im Untergang vgl. die vorliegende Arbeit, Anm. 206; zu Benjamins messianischer Theorie des Glücks vgl. Weigel: »Angelus Novus«, S. 98ff.

344 Vgl. die vorliegende Arbeit, Exkurs III; Weigel: *Walter Benjamin*, S. 50ff., 115ff.

345 Benjamin: »Theologisch-politisches Fragment«, in: *GS II*, S. 204.

IV. Im Zeichen von Jugend, Schaffen und Eros. *Das Leben der Studenten* zwischen Lehre, Wissen und Sexualität

Geile Nacht

Wie dunkel sinkt der Dirne Ruf
Laternen brennen trüb und geil
Ein Ton lockt heillos durch die Nacht
Haustüren klaffen schmal und sacht
Und hoch wie ein gekrampfter Bauch
Von tastendem Gewölk getragen
erstickt der Mond wie böser Rauch
Das Blut will seinen Leib zerschlagen
Verspritzen wie ein voller Schlauch.

C.F. Heinle¹

Im spätkaiserlichen Deutschland wurden auch die Hochschulen vom sozioökonomischen Wandlungsprozess erfasst. Der geforderten Anpassung ihrer Struktur an die Bedürfnisse einer hochkapitalistischen Gesellschaft lagen Imperative zugrunde, welche das traditionelle Selbstverständnis der deutschen Hochschulen infrage stellten. Dieses war vom neuhumanistischen Bildungsideal der Aufklärung geprägt. Gegen die Transformation der Hochschulen in Forschungs- und Ausbildungsstätten für Staat und Wirtschaft regte sich deshalb interner Widerstand, der sich aus dem idealistischen Leitbild der deutschen Universitätstradition speiste.² Postulate wie die Einheit und Autonomie von Forschung und Lehre, die gemeinsame Lebensform von Lehrenden und Lernenden oder der umfassende Bildungsanspruch wurden dem pragmatischen Kriterienkatalog der Hochschulreform entgegengesetzt.³

Unter den Studenten wurde dieser Protest von den in den 1890er Jahren gegründeten *Freien Studentenschaften* getragen. Diese forderten

¹ Heinle: »Geile Nacht«, zit. nach ders.: »Poems and Letters«. In der im Berliner *Walter Benjamin Archiv* liegenden Fassung, die Kraft 1984 in seinem Aufsatz *Friedrich C. Heinle* publizierte, fehlt der Titel *Geile Nacht* (vgl. Kraft: »Friedrich C. Heinle«, S. 12).

² Zu dieser Reaktion vgl. Ringer: *Die Gelehrten*, passim.

³ Zur Entwicklung der Hochschulen um die Jahrhundertwende vgl. Kreuzberger: *Studenten und Politik 1918–1933*, S. 9–29; zum Bildungsideal der Aufklärung vgl. Schelsky: *Einsamkeit und Freiheit*, S. 48–130.

nicht nur mehr studentische Mitbestimmung in hochschulpolitischen Angelegenheiten. Sie wollten auch das studentische Leben neu und vor allem selbst gestalten. Da viele ihrer Mitglieder aus den neuen Mittelschichten stammten, war ihr Verhältnis zur Modernisierung der Hochschulen ambivalent: Einerseits forderten die *Freien Studenten* deren Demokratisierung und damit eine Anpassung an die neuen gesellschaftlichen Verhältnisse; andererseits versuchten sie durch den Rückgriff auf traditionelle Bildungsideale die Unterwerfung der Hochschulen unter die dominierenden politischen und ökonomischen Mächte zu verhindern.⁴

Mit der Jugendbewegung verband die *Freien Studentenschaften* der emanzipatorische Anspruch, einen Teil des jugendlichen Lebens zu gestalten. Deshalb beeinflussten sich diese beiden Reformbewegungen wechselseitig.⁵ Im Zentrum des freistudentischen Gemeinschaftsideals stand der soziale Gedanke. Sollten zunächst vor allem die materiellen Lebensbedingungen ärmerer Studenten verbessert werden, so wurde die soziale Pflicht bald auf die gesamte Gesellschaft ausgedehnt. Radikale Vertreter dieser Auffassung wie Ernst Joel waren davon überzeugt, dass sich die Jugend nur durch soziale Arbeit spirituell erneuern könne. Dieser neue Geist der Jugend war für Joel auch die Grundlage einer prinzipiellen Reform der Hochschulen.⁶

Innerhalb der *Freien Studentenschaften* war der junge Benjamin der schärfste Kritiker der sozialen Gesinnung.⁷ Seiner Ansicht nach fehle ihr »eine innere, notwendige Verbindung mit dem studentischen Geiste«⁸. Deshalb sei »jene soziale Arbeit [...] nicht die ethische Steigerung, sondern die ängstliche Reaktion eines geistigen Lebens«⁹. Und »der eigentlich studentischen Arbeit« stehe sie »im wesentlichen unverbunden und abstrakt gegenüber«¹⁰. Vor allem im zuletzt zitierten Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) skizziert Benjamin sein eigenes Ideal der studentischen Gemeinschaft, welchem eine radikale Kritik ihrer bestehenden Verfassung

4 Zur Position der *Freistudenten* vgl. Linse: »Hochschulrevolution«, S. 5–9.

5 Zum Verhältnis von Jugendbewegung und *Freistudenten* vgl. Anm. 71.

6 Zu Joels Haltung vgl. Wizisla: *Walter Benjamin, Friedrich Heinle, Ernst Joel*, S. 59ff.; Exler: *Von der Jugendbewegung zur ärztlichen Drogenhilfe*, S. 26–42.

7 Wie heftig die Auseinandersetzungen in der *Freien Studentenschaft* waren, dokumentiert ein Brief Benjamins an Scholem vom Januar 1928. Benjamin erinnert sich, dass »[Joel] in der Rede, welche ich im Mai 1914 bei Übernahme meines Präsidiums [der *Freien Studentenschaft Berlin*; J.S.] hielt, von mir mit einer Kriegserklärung in aller Form bedacht wurde« (Benjamin: »An Gershom Scholem. Berlin, 30. 1. 1928«, in: *GB*, Bd. III, S. 324). Zu Benjamins Engagement in der *Freien Studentenschaft* vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/3; zu seiner prinzipiellen Kritik am sozialen Reformismus vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/3.

8 Benjamin: »Ziele und Wege«, S. 61.

9 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 78.

10 Ebd.

zugrunde liegt.¹¹ Denn er sah seine Kommilitonen – zu Recht – weit davon entfernt, seinem Ruf zu folgen, »ihr Leben aus dem einigen Geiste von Schaffen, Eros und Jugend aufzubauen«¹². Deshalb blieb ihm nichts anderes übrig, als »das Künftige aus seiner verbildeten Form im gegenwärtigen zu befreien«¹³. Die Wirklichkeit erscheint im *Leben der Studenten* (1915) als Deformation des Ideals.

Mit dem »einigen Geiste von Schaffen, Eros und Jugend« zeigt sich Benjamins Ideal der studentischen Gemeinschaft von drei wesentlichen Konzepten seiner Jugendphilosophie getragen: Denn *erstens* bedeutet das Bewusstsein ihrer Jugend für die Studenten, anzuerkennen, dass schon eine jüngere Generation existiert, deren Lehrer sie sein sollten.¹⁴ Mit dem »Gedanken der Jugend«¹⁵ ist in diesem Zusammenhang ein pädagogisches Konzept verbunden, das im Leben der Studenten verwirklicht werden soll. Die studentische Gemeinschaft wird als eine autonome Erziehungsgemeinschaft vorgestellt, die auch Kinder miteinbezieht. Die Studenten sollen also Lernende und Lehrende zugleich sein.

Als eine Gemeinschaft von Schaffenden hat die Studentenschaft *zweitens* die Bedingungen der Möglichkeit von geistiger Schöpfung zu garantieren. Schöpferisch kann das Leben der Studenten Benjamin zufolge aber nur dann sein, wenn es gänzlich vom Rhythmus wissenschaftlicher Produktivität bestimmt wird. Voraussetzung der geforderten »Hingabe an die Wissenschaft« sei »die Fähigkeit zu lieben«¹⁶. Diese fehle an der gesamten Hochschule, weshalb dem jungen Benjamin ihre Erneuerung »aus sich selbst, dem Geiste«¹⁷ unumgänglich erscheint.

Drittens wird von den Studenten die »Einbeziehung der Frau, welche nicht produktiv im Sinne des Mannes ist, in eine einzige Gemeinschaft Schaffender [...] verlangt«¹⁸. Unter dem Namen des Eros diskutiert der junge Benjamin Themen wie Liebe, Sexualität und das Verhältnis der Geschlechter. Dabei geht er von der problematischen Situation der Jugend im wilhelminischen Deutschland aus, deren Sexualität seiner Ansicht nach

11 Benjamin setzte sich intensiv mit dieser Thematik auseinander. Ihm waren nicht nur die beiden publizierten Aufsätze *Ziele und Wege der studentisch-pädagogischen Gruppen an reichsdeutschen Universitäten* (1913) und *Das Leben der Studenten* (1915) gewidmet, sondern auch der nicht erhaltene Aufsatz *Der Sinn des Studententums* (1914), seine verschollene Antrittsrede als Präsident der *Berliner Freien Studentenschaft* sowie der ebenfalls verschollene Vortrag über die neue Hochschule auf dem Freistudententag in Weimar.

12 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 86.

13 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 75; zur Methode des Aufsatzes vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/2.

14 Vgl. ebd., S. 82, 85f.

15 Benjamin: »Ziele und Wege«, S. 62.

16 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 82.

17 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 230.

18 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 84.

von einer »mörderische[n] Konvention«¹⁹ unterdrückt wird. Die »doppelte erotische Unkultur«²⁰ von Familie und Prostitution »[verbilde] das unbewußte Leben der Studenten«, d.h. ihr Triebleben, noch »tiefer«²¹ als der tatsächliche Wissenschaftsbetrieb ihr bewusstes, erklärt Benjamin im *Leben der Studenten* (1915).

Benjamins Auseinandersetzung mit dem *Sinn des Studententums* (1914) stellt den Brennpunkt seiner frühesten Theorie des Eros dar.²² »Liebe aber ist immer ein Begehren«, heißt es im *Gespräch über die Liebe* (1913), deren »einziges Recht [...] die Äußerung«²³ darstelle. Die leitenden Ideen des studentischen Lebens – Lehre, Wissen und Sexualität – können als verschiedene Manifestationen des Eros begriffen werden. Deshalb gilt es in diesem Kapitel, die Gestalten des pädagogischen, des geistigen und des leiblichen Eros ebenso zu analysieren wie das Verhältnis von Geist und Sexualität, Schöpfung und Zeugung, Erkenntnis und Erotik.

Dem Themenkomplex Eros wird sich Benjamin immer wieder widmen. Seine späteren Analysen der Bedeutung von Erotik und Sexualität für die geistige, sprachliche und künstlerische Produktion in der Moderne sind auch als eine Auseinandersetzung mit seinen eigenen früheren Theoremen zu lesen. Denn seine Jugendschriften bedienen sich jener Bilder und Figuren, deren imaginäre Kraft in späteren Reflexionen destruiert wird.²⁴ Eine besondere Stellung hat in diesem Zusammenhang der 1916 entstandene Aufsatz *Sokrates*. Nach dem endgültigen Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* verfasst, kritisiert Benjamin einerseits anhand der Figur des Sokrates wesentliche Vorstellungen seines Mentors Wyneken. Andererseits stellt der kurze Aufsatz auch ein Resümee seiner frühesten Theorie der Schöpfung dar und fasst deren Prinzipien zusammen.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Benjamin: »Erotische Erziehung«, S. 71.

²¹ Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 83.

²² Benjamins früheste Eros-Theorie beruht auf einer intensiven Auseinandersetzung mit Platons *Symposion*. Sowohl dessen Form – wie die Gespräche über Religion, Liebe und Phantasie dokumentieren – als auch Inhalt hinterließen in seinen Jugendschriften eine deutliche Spur. Mehrfach fordert der junge Benjamin die Lektüre des *Symposions* im Unterricht (vgl. Benjamin: »Unterricht und Wertung«, S. 41; ders.: »Romantik«, S. 46). Für Platon ist Eros ein Dämon, der zwischen menschlicher und göttlicher Sphäre vermittelt. Er steht für das Begehren des Menschen nach Unsterblichkeit, an der jener nur durch die Zeugung im Schönen teilhaben kann (vgl. Platon: *Gastmahl*, S. 694–712 [Stephanus, 205E–212D]).

²³ Benjamin: »Gespräch über die Liebe«, S. 16f.

²⁴ Zu dieser Transformation der Bilder in dialektische Bilder als Charakteristikum von Benjamins Verfahren vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 130–186.

1. Pädagogischer Eros. Wynekens elitäres Erziehungsmodell

Das pädagogische Konzept des jungen Benjamin ist von Wynekens Erziehungsideal geprägt.²⁵ Letzterer versuchte durch den Rückgriff auf Platons *Symposium* den pädagogischen Eros für die Schulreform fruchtbar zu machen.²⁶ Durch die Aktualisierung dieses Modells sollte das Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler neu gestaltet werden. An die Stelle der dienstlichen Autorität des Lehrers tritt in Wynekens Reformpädagogik die erotische Freundschaft zwischen Lehrer und Schüler. Dabei begreift Wyneken den pädagogischen Eros als eine sublimierende Kraft, die sich zwar an der körperlichen Schönheit entzündet, jedoch – ganz im Sinne Platons – die Zeugung »schönerer und unsterblicherer Kinder«²⁷ bewirke als die des Leibes. Denn zum Lehrer sind ihm zufolge nur diejenigen befähigt, welche den Geist geschaut haben. Als dessen lebendige Verkörperung seien sie dazu auserkoren, die Jugend in die neue Zukunft zu führen. So kommt es zu einer problematischen Verknüpfung von Eros und Führerschaft. Wyneken ist nämlich davon überzeugt, dass nur die auserwählten Führer tatsächlich Anerkennung finden.²⁸ Diese sollen aufgrund ihrer Begabung keine Hemmung, sondern eine Steigerung des jugendlichen Willens zum Unbedingten und damit eine Förderung der jugendlichen Autonomie darstellen²⁹:

25 Zum pädagogischen Konzept des jungen Benjamin vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/2, V/3; zu Wynekens Erziehungsmodell vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/3.

26 Der Eros stellt für Platon die Grundlage jeder Pädagogik dar. Denn der Lehrer erzeugt im Schüler nichts anderes als das Begehren nach dem Schönen und macht ihn damit zu einem Liebenden, der von Eros geführt wird (vgl. Platon: *Gastmahl*, S. 708–712 [Stephanus, 209B–212A]).

27 Wyneken: *Eros*, S. 48; zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Wynekens Platon-Aneignung vor dem Hintergrund seiner erzieherischen Praxis vgl. Timm: *Gott – Dämon – Missetäter*.

28 Geissler betont zu Recht, dass diese Lehre »heute unheimlich anmutet« (Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 79). Wyneken sei »eine folgenschwere Verdrehung unterlaufen. Er setzt nämlich ohne weiteres sachliche *Legitimation* des Führers und tatsächliche *Anerkennung* durch die Gefolgschaft in eins, ohne zu fragen, ob nicht die Legitimation von ganz anderen Voraussetzungen als einer plebiszitären Anerkennung abhängt. Daß der Erzieher-Führer sich durch die »gläubige Hingabe« der Jugend moralisch legitimieren will, verstärkt den negativen Eindruck dieser Führer-Ideologie nur noch mehr« (Ebd., S. 79 f.).

29 Wie sich Wynekens Schüler dieses Verhältnis vorstellten, darüber gibt eine Passage aus Benjamins Aufsatz *Ziele und Wege der studentisch-pädagogischen Gruppen* (1913) Aufschluss: »Denn wir sind durchaus damit beschäftigt, die Dinge aus uns selbst heraus zu entwickeln. Und da kann es geschehen, daß einer empfindet wie wir, daß auch er zu Fragestellungen aus dem Geiste der Jugend kommt – ja, mag sein, daß er sie anregte. Dennoch, Kommilitonen, sind wir nicht die übereifrigen Parteigänger Gustav Wynekens, sondern wir wissen uns mit ihm in einer Front streitend und wissen ihn einen Führer, aber nicht Führer zu einem Ziele, das er uns vermittelt, sondern dem Ziele, das uns unmittelbar

Praktisch wird es immer darauf hinaus kommen, daß ihr [der Jugendkultur; J.S.] die mit dem Charisma Begabten, die Produktiven, die Führer Richtung und Grenzen verleihen. Aber nicht auf Grund irgendeines Auftrages oder irgendeiner Machtvollkommenheit, sondern weil nur sie, *sie ganz allein* imstande sind, die immanente Form des neuen Lebens (den neuen Menschentyp, den neuen Stil) zu erkennen und zu schaffen.³⁰

Für Wyneken bilden die Schüler die »Gefolgschaft«³¹ des Erzieher-Führers und sind auch miteinander durch Freundschaft verbunden. Den meisten Schülern sei die unmittelbare Schau der Idee versagt, doch sie alle haben mittelbar an der obersten Weihe teil. Denn Wyneken zufolge sind die Schüler durch dasselbe Prinzip mit dem Erzieher-Führer verbunden, welches diesem seine »Erleuchtung«³² ermöglicht. Der Eros stiftet eine hierarchisch gegliederte »Gemeinschaft von Erkennenden«³³.

Der junge Benjamin teilt dieses problematische pädagogische Konzept zunächst nicht nur, sondern weitet es auf das studentische Leben und damit auf die Hochschule aus. Wie ein Brief an Schoen vom Mai 1914 belegt, versuchte er im Bewusstsein der geringen Erfolgsaussichten die *Freie Studentenschaft* in eine elitäre Erziehungsgemeinschaft umzuformen. Über sein Wirken als Präsident der Berliner Ortsgruppe schreibt er:

Es handelt sich nämlich im Augenblick nicht darum, die unkultivierte Masse zu kultivieren, vielmehr: den Platz, wo sonst das Schlimmste stattfindet, rein zu behaupten. Vorträge finden statt vor wenigen Leuten, von denen wenige Studenten sind. [...] Bis jetzt gibt es zwar Hörende, aber noch wenig Lehrende. Wenn es unbedingt geschehen muß, bleibt mir nichts, als auch im nächsten Semester mich wieder aufstellen zu lassen, um dann einen Nachfolger zu finden [...] der den Produktiven in der freien Studentenschaft eine bereitwillige Gefolgschaft schafft. Eben um mehr kann es sich nicht handeln, als einen Kreis zu schaffen, der dem Führenden seinen Charakter zugesteht, vom Produktiven seine Geistigkeit empfängt ihm folgend.³⁴

Der Brief macht deutlich, dass sich Benjamin selbst als einen Führer in der studentischen Gemeinschaft, als *Primus inter Pares*, begriff.

gegeben ist.« (Benjamin: »Ziele und Wege«, S. 63f.) Zur prinzipiellen Ambivalenz von Wynekens Gedanken der Jugend vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/3.

30 Wyneken: »Die Entwicklung der Freideutschen Jugend«, S. 121.

31 Vgl. Wyneken: »Wohl aber können viele sich von der dem einen zuteil gewordenen Erleuchtung mit erleuchten lassen, sie können sein Werk zu dem ihrigen machen. Das nenne ich Gefolgschaft. Sie ist kein Nachbeten und Nachahmen, denn sie hat zur Voraussetzung daß das erleuchtete Erlebnis des Führers auch seinen Genossen zum Erlebnis wird.« (Wyneken: *Wickersdorf*, S. 54.)

32 Ebd.

33 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 76; zu Benjamins Bestimmung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/3.

34 Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 23. 5. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 229f.

Schon im *Sokrates*-Aufsatz (1916) wird Benjamin aber ein Modell des pädagogischen Eros radikal kritisieren, welches dem von Wyneken sehr ähnlich ist. Es wird dessen Rede *Der Krieg und die Jugend* (1915) gewesen sein, welche ihm die problematischen Voraussetzungen eines Konzepts vor Augen geführt hat, dem im *Sokrates* (1916) unter anderem vorgeworfen wird, »die Liebe zur Jugend«³⁵ zu instrumentalisieren. Dieser Vorwurf findet sich auch in dem Brief, mit dem sich Benjamin im März 1915 von seinem Mentor lossagt. Wyneken habe sich nicht zuletzt deshalb selbst verraten, weil er als »strengster Liebender dieser lebenden Jugend« sie »zuletzt [dem Staat] geopfert«³⁶ habe. Aus diesem Vorwurf wird der noch weitreichendere abgeleitet, dass die »θεωρία« nun in ihm »erblindet« und die »Idee« seinen »irrenden Händen entfallen«³⁷ sei, d.h. – in den Worten des *Sokrates*-Aufsatzes (1916) –, es ist ihm ihre »Schau versagt«³⁸. Mit der Kritik am Voluntarismus wird im *Sokrates* (1916) jedoch auch eine Haltung thematisiert, die Benjamin nie mit Wyneken teilte³⁹:

Das höchst Barbarische in der Gestalt des Sokrates ist, daß dieser unmusische Mensch die erotische Mitte der Beziehungen des platonischen Kreises bildet. Wenn aber seine Liebe der allgemeinen Fähigkeit sich mitzuteilen: der Kunst entbehrt, wovon bestreitet er ihr Wirken? Vom Willen. Sokrates bildet den Eros zum Diener seiner Zwecke. Dieser Frevel reflektiert sich im Kastrentum seiner Person. Denn darauf bezieht sich doch zuletzt der Abscheu der Athener, ihr Empfinden, wenn auch subjektiv gemein, ist historisch im Recht. Er vergiftet die Jugend, er verführt sie. Seine Liebe zu ihr ist nicht »Zweck« noch reines Eidos, sondern Mittel.⁴⁰

In einem Brief an Scholem vom September 1917 wird Benjamin sein pädagogisches Konzept in einen gänzlich anderen Zusammenhang – den der jüdischen Tradition – stellen und dadurch entscheidend modifizieren.⁴¹ Seine Kritik an Scholems Definition der Erziehung als »tiefste Beeinflussung der Seelen der Kommenden [...] durch das Beispiel«⁴² beruht zwar auf wesentlichen Motiven seiner frühesten Überlegungen zum Unterricht, etwa seine rein geistige Wirkung, die nicht vom Willen des Erziehers ausgehen darf⁴³, doch verschiebt sich deren zeitliche Perspektive. Denn die

35 Benjamin: »Sokrates«, S. 129.

36 Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 264.

37 Ebd.

38 Benjamin: »Sokrates«, S. 131.

39 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/3.

40 Ebd., S. 129.

41 Zum Thema Pädagogik in Benjamins philosophischen und literarischen Schriften vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/3, VI/1.

42 Scholem: »Jugendbewegung, Jugendarbeit und Blau-Weiß«, S. 27.

43 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/3.

Erziehung wird nun nicht mehr radikal auf die Zukunft ausgerichtet⁴⁴, sondern als Lehre in die Tradition eingebunden. Benjamin bekennt gegenüber Scholem: »Ich bin überzeugt: die Tradition ist das Medium, in dem sich *kontinuierlich* der Lernende in den Lehrenden verwandelt und das im ganzen Umfang der Erziehung. In der Tradition sind alle Erziehende und zu Erziehende und alles ist Erziehung.«⁴⁵

Interessant ist, dass mit der Auflösung der Erziehung in die Tradition eine eigenwillige Neudefinition der Letzteren einhergeht. Im Bild der »Lehre« als »wogendes Meer«⁴⁶, in welchem die Erziehung durch den Umsturz der Welle dargestellt ist, wird ein Moment des Bruches in den Begriff der Tradition eingeführt⁴⁷:

Die Lehre aber ist wie ein wogendes Meer, für die Welle aber (wenn wir sie als Bild des Menschen nehmen) kommt alles darauf an sich seiner Bewegung so hinzugeben, daß sie bis zum Kamm wächst und überstürzt mit Schäumen. Diese ungeheure Freiheit des Übersturzes ist die Erziehung, im eigentlichen: Der Unterricht, das Sichtbar- und *frei* werden der Tradition: ihr Überstürzen aus lebendiger Fülle.⁴⁸

2. Geistiger Eros. Genius versus Genie

Im Zentrum des Aufsatzes *Das Leben der Studenten* (1915) steht die kritische Diagnose, dass die gegenwärtige Verfassung der Hochschule den Studenten ihr eigentliches Leben versagt. Letzteren wird vor allem vorgeworfen, sich »unkritisch und widerstandslos« einem »Zustand«⁴⁹ zu ergeben, der ihnen die »Hingabe an Wissenschaft und Jugend«⁵⁰, d.h. die Verwirklichung ihrer Bestimmung unmöglich macht. Aufgrund der »Verfälschung des Schöpfergeistes in Berufsgeist«⁵¹ werde das Studium zum Mittel eines ihm äußeren Zweckes degradiert. Benjamin erklärt:

44 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/2.

45 Benjamin: »An Gershom Scholem. St. Moritz, vor und am 6. 9. 1917«, in: *GB*, Bd. I, S. 382.

46 Ebd.

47 Vgl. Weidner: »Fort-, Über-, Nachleben«, S. 173f.; zu den davon zu unterscheidenden Figuren des Bruches mit der Tradition in Benjamins Jugend- und Spätschriften vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/2, VI/3.

48 Benjamin: »An Gershom Scholem. St. Moritz, vor und am 6. 9. 1917«, S. 382; zum Begriff der Lehre im Spannungsfeld jüdischen Denkens in der Moderne vgl. Weidner: »Das Überstürzen der Tradition«, S. 36ff.

49 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 76.

50 Ebd., S. 82.

51 Ebd.

Für die allermeisten Studenten [ist] die Wissenschaft Berufsschule. Weil »Wissenschaft mit dem Leben nichts zu tun hat«, darum muß sie ausschließlich das Leben dessen gestalten, der ihr folgt. Zu den unschuldig-verlogenen Reservaten vor ihr gehört die Erwartung, sie müsse X und Y zum Berufe verhelfen. Der Beruf folgt so wenig aus der Wissenschaft, daß sie ihn sogar ausschließen kann. Denn die Wissenschaft duldet ihrem Wesen nach keine Lösung von sich, sie verpflichtet den Forschenden in gewisser Weise immer als Lehrer, niemals zu den staatlichen Berufsformen des Arztes, Juristen, Hochschullehrers. Es führt zu nichts Gutem, wenn Institute, wo Titel, Berechtigungen, Lebens- und Berufsmöglichkeiten erworben werden dürfen, sich Stätten der Wissenschaft nennen. Der Einwand, wie der heutige Staat zu seinen Ärzten, Juristen und Lehrern kommen soll, beweist hiergegen nichts. Er zeigt nur die umwälzende Größe der Aufgabe: eine Gemeinschaft von Erkennenden zu gründen an Stelle der Korporation von Beamteten und Studierten. Er zeigt nur, bis zu welchem Grade die heutigen Wissenschaften in der Entwicklung ihres Berufsapparates (durch Wissen und Fertigkeiten) von ihrem einheitlichen Ursprung in der Idee des Wissens abgedrängt sind, der ihnen ein Geheimnis, wenn nicht eine Fiktion geworden ist.⁵²

Diese Passage macht deutlich, dass Benjamins radikale Kritik der gegenwärtigen Verfassung der Hochschule auf einem emphatischen Begriff von Wissenschaft beruht, der sich aus dem »Geiste ihrer Gründer«⁵³ speist. Schon für Wilhelm von Humboldt war das »Gegenbild« der neuen »philosophischen Universität« – wie Helmut Schelsky zusammenfasst – »die wissenschaftliche Fachschule, die Universität als Stätte der Berufsbildung und die Erziehung durch Wissenschaft zu unmittelbarer praktischer Nützlichkeit in der bürgerlichen und der politischen Gesellschaft«⁵⁴. Deshalb überrascht es wenig, dass Humboldts Credo »Bildung durch Wissenschaft als Philosophie«⁵⁵ auch Benjamins Hochschulideal grundiert. Seine wesentlichen Bestimmungen wie die Autonomie der Wissenschaft und die Universalität des Studiums sollen durch die philosophische Form der Gemeinschaft gewährleistet werden.⁵⁶ Am Idealismus orientierte Auffassungen der Hochschulorganisation wie diese waren in der zeitgenössischen Bildungselite weit verbreitet und lagen ihrer Opposition gegen die Modernisierung der Hochschulen zugrunde.

Einer ihrer schärfsten Kritiker war Max Weber, der in seiner bekannten Rede *Wissenschaft als Beruf* (1917/1919)⁵⁷ nicht zuletzt dem universellen Anspruch des idealistischen Bildungsbegriffs eine Absage erteilte. Nur noch

52 Ebd., S. 76.

53 Ebd., S. 81; zur Popularität dieser Auffassung unter den Gelehrten im spätkaiserlichen Deutschland vgl. Ringer: *Die Gelehrten*, S. 96–106.

54 Schelsky: *Einsamkeit und Freiheit*, S. 68.

55 Vgl. ebd., S. 82ff.

56 Vgl. Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 82.

57 Die Rede wurde am 7. November 1917 in München gehalten und 1919 gedruckt.

als Beruf sei Wissenschaft in der technokratisch-rationalistischen Lebenswelt der Moderne möglich – so lautet Webers asketisches Grundmotiv, welches die Selbstbeschränkung zur Voraussetzung jeder geistigen Arbeit erklärt. Als einer der Werte, die »in unlöslichem Kampf untereinander stehen«⁵⁸, könne die Wissenschaft kein objektives Urteil über die richtige Lebensführung fällen. Ihre praktische Leistung für den Einzelnen beschränke sich darauf, die Notwendigkeit einer Entscheidung einsichtig machen und über deren Konsequenzen aufklären zu können.⁵⁹ Diesen nüchternen Imperativ richtet Weber vor allem an die Adresse jener Jugend, welche die stoischen Konsequenzen des von ihm diagnostizierten Wertpluralismus und -relativismus nicht zu tragen gewillt ist:

Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte, entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf. Das aber, was gerade dem modernen Menschen so schwer wird, und der jungen Generation am schwersten, ist: einem solchen *Alltag* gewachsen zu sein. Alles Jagen nach dem »Erlebnis« stammt aus dieser Schwäche. Denn Schwäche ist es: dem Schicksal der Zeit nicht in sein ernstes Antlitz blicken zu können.⁶⁰

Passagen wie diese machen deutlich, dass Webers Rede als eine Kritik der jugendbewegten Anfänge des frühen 20. Jahrhunderts gelesen werden kann. Für diese Einschätzung spricht auch ihr Anlass: Weber war vom bayerischen Landesverband der *Freistudenten* eingeladen worden, mit seiner Rede die Vortragsreihe *Geistige Arbeit als Beruf* zu eröffnen. Dieser Aufforderung kam er am 7. November 1917 in München nach. Nicht zuletzt deshalb ist es kein Zufall, dass Webers Rede stellenweise wie eine direkte Auseinandersetzung mit den pädagogischen Idealen Wynekens klingt, der drei Jahre zuvor vor den Münchner *Freistudenten* über den *Krieg und die Jugend* gesprochen hatte⁶¹. Beispielsweise richtet sich Webers restriktive Auffassung von der Rolle des akademischen Lehrers explizit gegen dessen Überhöhung zum Führer, Propheten oder gar Heiland⁶²:

⁵⁸ Weber, Max: »Wissenschaft als Beruf«, S. 16.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 19f.

⁶⁰ Ebd., S. 17.

⁶¹ Diesen Hintergrund gilt es zu bedenken, wenn man – wie Bröcker dies vorschlägt – Benjamins Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) als »Gegenentwurf« zu Webers Rede interpretiert (vgl. Bröcker: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit*, S. 44). Bei Bröcker fehlt diese Kontextualisierung, weshalb die Gegenüberstellung abstrakt bleibt. Zu diesem Hintergrund vgl. Schluchter: »Nachwort«, S. 103–114.

⁶² Zu Wynekens pädagogischem Konzept vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/3, IV/1.

Denn der Irrtum, den ein Teil unserer Jugend begeht, wenn er auf all das antworten würde: »Ja, aber wir kommen nun einmal in die Vorlesung, um etwas anderes zu erleben als nur Analysen und Tatsachenfeststellungen«, – der Irrtum ist der, daß sie in dem Professor etwas anderes suchen, als ihnen dort gegenübersteht, – einen *Führer* und nicht einen *Lehrer*. Aber nur als Lehrer sind wir auf das Katheder gestellt. [...] Und wenn nun wieder Tolstoj in Ihnen aufsteht und fragt: »Wer beantwortet, da es die Wissenschaft nicht tut, die Frage: was sollen wir denn tun? und: wie sollen wir unser Leben einrichten?« oder in der heute abend hier gebrauchten Sprache: »welchem der kämpfenden Götter sollen wir dienen? oder vielleicht einem ganzen anderen, und wer ist das?« – dann ist zu sagen: nur ein Prophet oder ein Heiland. Wenn der nicht da ist oder wenn seiner Verkündigung nicht geglaubt wird, dann werden Sie ihn ganz gewiß nicht dadurch auf die Erde zwingen, daß Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte Propheten in Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen. Sie werden damit nur das eine fertig bringen, daß das Wissen um den entscheidenden Sachverhalt: der Prophet, nach dem sich so viele der jüngsten Generation sehnen, ist eben *nicht* da, ihnen niemals in der Wucht der Bedeutung lebendig wird.⁶³

Für den jungen Benjamin sind es Auffassungen wie diese, welche »die Erstarrung des Studiums zu einem Haufen von Wissen«⁶⁴ bewirken. Obgleich die Wissenschaft auch für ihn einen autonomen Bereich darstellt, sieht er eine ihrer Aufgaben in der Teilhabe am Ringen »um den geistigen Aufstieg der Nation«, welcher die »Quelle« eines neuen »religiösen Lebens«⁶⁵ sein sollte. Diese Bedeutung der Wissenschaft, welche sie über den ihr eigenen Bereich hinausführt, zeigt sich vor allem in der Rolle der Studenten in Benjamins Hochschulideal. Denn die Studentenschaft soll eine Verbindung zwischen der Wissenschaft, der Kunst und dem sozialen Leben herstellen. Ebenso wie die studentische Autorenschaft hat die wissenschaftliche Produktivität der Studenten die Aufgabe zu vermitteln:

Es hätte diese Studentenschaft die Universität, die den methodischen Bestand des Wissens samt den vorsichtigen kühnen und doch exakten Versuchen neuer Methoden mitteilt, zu umgeben, gleichwie das undeutliche Wogen des Volkes den Palast eines Fürsten, als die Stätte der beständigen geistigen Revolution, wo zuerst die neuen Fragestellungen weitausgreifender, unklarer, unexakter, aber manchmal vielleicht auch aus tieferer Ahnung, als die wissenschaftlichen Fragen, sich vorbereiten. Die Studentenschaft wäre in ihrer schöpferischen Funktion als der große Transformator zu betrachten, der die neuen Ideen, die früher in der Kunst, früher im sozialen Leben zu erwachen pflegen als in der Wissenschaft, überzuleiten hätte in wissenschaftliche Fragen durch philosophische Einstellung.⁶⁶

63 Weber, Max: »Wissenschaft als Beruf«, S. 18–21.

64 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 82.

65 Ebd., S. 80.

66 Ebd., S. 82f.; zur studentischen Autorenschaft vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/4.

Die »philosophische Einstellung« ist für Benjamins Konzept der geistigen Schöpfung von großer Bedeutung und liegt all ihren Formen zugrunde.⁶⁷ In einem Brief an Fritz Radt vom 4. Dezember 1915 wird die platonisch verstandene »Theorie« zur »quellenden Fruchtbarkeit unsrer Produktion«⁶⁸ erklärt. Jene fordert – dies bezeugt die Bedeutung der Figur des Genius – eine kontemplative Haltung. Damit wird das antike Ideal des »bios theoretikos«⁶⁹ als Vorbild des »geistigen Lebens« erkennbar. Als philosophische Lebensform fordert es die Abkehr von der alltäglichen Lebenswelt, um sich der kontemplativen Schau der Ideen zu widmen. Im 1916 entstandenen *Sokrates*-Aufsatz wird die religiöse Herkunft dieser Haltung deutlich. Denn dort ordnet Benjamin die platonische Schau der Idee der Sphäre des Heiligen zu. Das Heilige wird in diesem Zusammenhang als ein Resonanzraum begriffen, in dem sich die »wissenschaftliche Frage«⁷⁰ der Antwort, d. h. dem anderen öffnen und ihm ähnlich werden kann.⁷¹ In drastischer Metaphorik wird dieser »heilige[n] Frage« die »sokratische«⁷² entgegengesetzt. Da Letztere ihre Antwort schon kenne, öffne sie sich dem anderen nicht. Deshalb komme in der sokratischen Mäeutik nur das Immer-schon-Gewusste zur Sprache und damit ein Wissen, welches dem Gegenstand äußerlich ist. Für Benjamin zielt diese Methode auf die gewalttätige Aneignung des Objekts im intentionalen Akt der Erkenntnis:

Die sokratische ist nicht die heilige Frage, die auf Antwort wartet und deren Resonanz in der Antwort wieder auflebt, sie hat nicht wie die reine erotische oder wissenschaftliche Frage den Methodos der Antwort inne, sondern gewaltsam, ja frech, ein bloßes Mittel zur Erzwingung der Rede verstellt sie sich, ironisiert sie – denn allzugenau weiß sie schon die Antwort. Die sokratische Frage bedrängt die Antwort von außen, sie stellt sie wie die Hunde einen edlen Hirsch. Die sokratische ist nicht so zart und so sehr schöpferisch als empfangend, nicht geniahaft. Sie ist gleich der sokratischen Ironie, die in ihr steckt – man gestatte ein furchtbares Bild für eine furchtbare Sache – eine Erektion des Wissens.⁷³

Indem Benjamin die kontemplative Schau der Ideen als Grundlage der geistigen Schöpfung betrachtet, wird diese zur Nachfolgerin einer historisch verschwundenen kultischen Haltung. Schon in der *Metaphysik der Jugend*

67 In einem Brief an Fritz Radt vom 4. Dezember 1915 unterscheidet Benjamin drei Formen geistiger Produktivität: Die wissenschaftliche richtet sich auf das Wahre, die künstlerische auf das Schöne und die sittliche auf das Gute (vgl. Benjamin: »An Fritz Radt. München, 4. 12. 1915«, in: *GB*, Bd. 1, S. 298).

68 Ebd.

69 Vgl. Platon: *Gastmahl*, S. 708–212 (Stephanus, 209B–212A); Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, S. 248–251 (Bekker, 1177a–1178a).

70 Benjamin: »Sokrates«, S. 131.

71 Zur Bedeutung des Heiligen in Benjamins Denken vgl. Weigel: *Walter Benjamin*, S. 44 ff.

72 Benjamin: »Sokrates«, S. 131.

73 Ebd.

(1913–1914) heißt es: «Das Gespräch des Genius ist aber Gebet.»⁷⁴ Damit wird der Genius zum Inbegriff einer sakralen Versenkung im Profanen.

Die platonisch verstandene Theorie und ihre religiöse Herkunft stellen jedoch nur eine Seite von Benjamins Konzept der geistigen Schöpfung dar. Denn ihr Rhythmus ist durch die wechselseitige Spannung von Kontemplation und Produktion bestimmt. Im bereits zitierten Brief an Radt erklärt Benjamin:

Das Verhältnis der Produktivität zum Leben [...] wird geordnet und erhalten von Theorie. Nach dem Maße der Theorie erfüllt sich das Leben des Schaffenden rhythmisch mit Produktion. Sie verbürgt deren Reinheit, indem sie jede Gewaltsamkeit fernhält (die die eigentliche Unreinheit des Schaffenden ist) und dies vermag sie, indem sie mit einem stillen klaren Feuer ständig die Bilder jener ersten und einfa(ch)sten Ideen erhellet, auf die Produktivität immer zurückgreift um wachsen und sich entfalten zu können. [...] Nicht das Genie ist wichtig, sondern der Genius.⁷⁵

Die Unterscheidung zwischen Genius und Genie führt in das Zentrum von Benjamins frühester Theorie der Schöpfung, welche vor allem in der Auseinandersetzung mit den Grundlagen künstlerischer Produktivität entwickelt wird. Der im Fin de Siècle sehr verbreiteten Vorstellung, diese aus der schöpferischen Kraft des Individuums zu erklären, setzt der junge Benjamin die These entgegen, dass »empfangend zu schaffen [...] die Vollendung des Künstlers [ist]«⁷⁶. Die Figur des Genius verkörpert diese paradoxe Einheit von Empfängnis und Spontaneität, Rezeptivität und Produktivität, Passivität und Aktivität, welche auch in seiner Definition als »Zeuge jeder wirklichen geistigen Schöpfung«⁷⁷ anklingt. Denn der Begriff Zeuge verweist sowohl auf das Zeugnis und damit den passiven Vorgang der Rezeption als auch auf den Akt der Zeugung.⁷⁸

⁷⁴ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 93.

⁷⁵ Benjamin: »An Fritz Radt. München, 4. 12. 1915«, S. 298.

⁷⁶ Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 24.

⁷⁷ Benjamin: »Sokrates«, S. 130.

⁷⁸ Es ist vor allem diese metaphorische Dimension von Begriffen, die Benjamin später in seinen dialektischen Bildern – wie Weigel an vielen Beispielen zeigt – auf »ihren phantasmagorischen Gehalt, ihre kulturelle Konstruiertheit und ihre Voraussetzungen« hinterfragen wird (Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 139). Im Essay *Karl Kraus* (1931) setzt sich Benjamin explizit mit dem Vergleich von Zeugnis und Zeugung auseinander. Den auf Kraus gemünzten Satz »Bestimmen kann sein Zeugnis nur die, denen es Zeugung nie werden kann« (Benjamin: »Karl Kraus«, S. 341) kommentiert Weigel wie folgt: »Steht hier eine doppelte Übertragung ins Natürliche zur Debatte, so erweist sich das Sprachspiel von Zeugnis und Zeugung als ein gelesenes Bild, insofern es auf die Tradition des genannten Vergleichs rekurriert und diesen in eine Figuration der Ungleichzeitigkeit aufsprengt, um den Abgrund zwischen Zeugnis und Zeugung sichtbar zu machen.« (Weigel: *Walter Benjamin*, S. 224.) Zur Bedeutung des Begriffs *Überzeugung* für Benjamin vgl. Exkurs III/c.

Benjamins Rückgriff auf das Bildfeld der Zeugung in seiner Auseinandersetzung mit den Prinzipien der geistigen Produktivität zeigt, dass jene noch von der Faszination für die Übergänge zwischen den Sphären des Geistes und der Sexualität geprägt war. Dennoch ist er argumentativ darum bemüht, geistigen und leiblichen Eros, Schöpfung und Zeugung, Erkenntnis und Erotik voneinander zu trennen. Sein im *Leben der Studenten* (1915) entworfenes Gemeinschaftsideal soll durch die »Einbeziehung der Frau«⁷⁹ zwar eine »Einheit im Dasein des Schaffenden und Zeugenden«⁸⁰ ermöglichen, doch als reine Geistigkeit und reine Sexualität will er die Sphären voneinander getrennt wissen. Vor allem im *Sokrates* (1916) polemisiert der junge Benjamin gegen die »furchtbare Herrschaft sexueller Anschauungen im Geistigen«⁸¹. Die »unreine Vermischung« der beiden Sphären mache das »Dämonische«⁸² der sokratischen Idee des Wissens und ihrer Methode – der Mäeutik – aus.

Die zahlreichen sexuellen Anspielungen, Metaphern und Vergleiche, deren sich der junge Benjamin bedient, verweisen jedoch auf einen ungewollten Transfer des Erotischen in das Intellektuelle.⁸³ Dieser hat einen systematischen Grund. Denn der junge Benjamin übernimmt aus der platonischen Philosophie die Übertragung der Figur des Begehrens in das Geistige. Aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit von geistigem und leiblichem Eros überrascht es nicht, dass sich auch in seiner Theorie der geistigen Schöpfung sexuelle Paradigmen finden. Diese zeigen sich vor allem in ihrer geschlechtlichen Dimension und deren vieldeutiger Semantik.

Für den jungen Benjamin stellen Männlichkeit und Weiblichkeit Prinzipien dar, die sich in jedem einzelnen Menschen »durchdringen«⁸⁴. In einem Brief an Blumenthal vom 23. Juni 1913 verwehrt er sich explizit gegen ihre Hypostasierung in »die Typen ›Mann‹ ›Weib‹«⁸⁵: »Europa besteht aus Individuen (in denen Männliches und Weibliches ist) nicht aus Männern und Weibern«⁸⁶, heißt es dort apodiktisch gegen eine im Diskurs der Jahrhundertwende populäre biologische Festschreibung der Geschlech-

79 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 84.

80 Ebd., S. 83.

81 Benjamin: »Sokrates«, S. 131.

82 Ebd. Zu Benjamins Kritik des Dämonischen vgl. die vorliegende Arbeit, Exkurs III/c.

83 In der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) spricht Benjamin zum Beispiel vom »gebärenden Schweigen«, von einem »entjungfernden Blick« und der »Geburt der unsterblichen Zeit« (Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92, 98). Weigel weist darauf hin, dass auch die emphatische Bezeichnung der Jugend bzw. einer Generation als Geschlecht eine Sexualisierung der Sprache darstellt (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 151; Benjamin: »Dornröschen«, S. 13; ders.: »Dialog über die Religiosität«, S. 18; Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 84).

84 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB I*, S. 126.

85 Ebd.

86 Ebd.

teridentität, welche sich gegen die Emanzipation der Frau richtete.⁸⁷ Mit der Unterordnung oder gar Verwerfung von Weiblichkeit ging zumeist eine Reaktivierung von männlichen Schöpfungsmythen wie beispielsweise des Geniekults einher. Gegenüber dieser Tendenz zeichnet sich Benjamins Bestimmung der Geschlechterdifferenz dadurch aus, dass sie zwar auch tradierte Vorstellungen übernimmt, jedoch gleichzeitig eine signifikante Aufwertung der weiblichen Position vornimmt. Im ersten Akt der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914), dem »Gespräch«, verkörpern weibliche Figuren die als produktiv bewertete Seite der Sprache, das Schweigen.⁸⁸ Auf die »anders gerichtete[e]«⁸⁹ Produktivität der Frau – im Unterschied zur schaffenden des Mannes wird sie als empfangend definiert – verweist der junge Benjamin wiederholt. Dennoch bleibt ihre Gestalt im Dunkeln: »Was wissen wir vom Weibe? So wenig wie von der Jugend. Wir erlebten noch keine Kultur der Frau, so wenig wir eine Jugendkultur kennen.«⁹⁰ Mit diesem Argument begründet der junge Benjamin im bereits zitierten Brief an Blumenthal das Fehlen einer positiven Beschreibung der *anderen* Produktivität der Frau. In der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) wird diese im Bereich der Sexualität angesiedelt: »Des Schweigens anderes Gespräch ist Wollust«⁹¹, heißt es dort über die weiblich konnotierte Seite der Sprache. Aufgrund dieser Verbindung überrascht es nicht, dass – wie Benjamin im *Sokrates* (1916) erklärt – »das bloße Dasein des Weibes die Geschlechtslosigkeit des Geistigen verbürgt«⁹². Nur in der Gemeinschaft mit Frauen kann der männliche Genius frei von leiblicher Sexualität und damit reiner Geist sein. Als Ideal der weiblichen Produktivität wird im *Sokrates* (1916) die unbefleckte Empfängnis bestimmt. Im Sexuellen steht also ein christlicher Mythos für die »Idee der Reinheit«⁹³. Die jungfräuliche Mutter stellt das weibliche Äquivalent zum männlichen Genius dar:

Es ist wahr: Das Dasein des Weiblichen verbürgt die Geschlechtslosigkeit des Geistigen in der Welt. Wo ein Werk, eine Tat, ein Gedanke ohne das Wissen um dieses Dasein entsteht, da entsteht etwas Böses, Totes. Wo es aus diesem Weiblichen selbst entsteht, da ist es flach und schwach und durchbricht nicht

⁸⁷ Man denke an die Wirkung, die Autoren wie Otto Weininger oder Blüher hatten. Birgit Dahlke interpretiert ihre Diskurse als »Ermannungsstrategien«, die eine Reaktion auf die »Krise der Männlichkeit« um 1900 darstellen (vgl. Dahlke: *Jünglinge der Moderne*, S. 157–209).

⁸⁸ Zur Bedeutung des Schweigens in Benjamins frühesten sprachphilosophischen Reflexionen vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/1; zur Aufwertung der weiblichen Position in Benjamins Jugendschriften vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 134–146.

⁸⁹ Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 84.

⁹⁰ Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 126.

⁹¹ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 93.

⁹² Benjamin: »Sokrates«, S. 130.

⁹³ Ebd., S. 131.

die Nacht. Wo aber dieses Wissen um das Weibliche in der Welt waltet, wird was dem Genius eignet geboren. [...] Der Geistige aber ist – vielleicht nicht der Zeugende – sicherlich aber, der ohne Schwanger zu werden empfängt. Wie für das Weib unbefleckte Empfängnis die überschwängliche Idee von Reinheit ist, so ist Empfängnis ohne Schwangerschaft am tiefsten das Geisteszeichen des männlichen Genius.⁹⁴

Im Unterschied zum Genius steht das Genie in Benjamins Jugendschriften für die einseitige Fixierung auf das männliche Prinzip, d.h. auf die aktive und spontane Geistigkeit. In der literarischen Szenerie des »Gesprächs« wird die Figur des Genies aus der als männlich gekennzeichneten Position des Sprechenden entwickelt, dessen Rede nur »Wortleerheit« und »Seelenflucht«⁹⁵ produziere. Die rastlose Aktivität des Genies wird als im Grunde unproduktiv charakterisiert. Sie stelle eine bloße »Ausflucht vor Größe« dar und degradiere damit die »Kunst« zu einem »Mittel gegen Unsal«⁹⁶. Im fünften Stück des »Gesprächs« wird dem Genie mit der Dirne ebenfalls eine Figur aus dem Bereich des leiblichen Eros an die Seite gestellt.

Schon der junge Benjamin setzt sich intensiv mit der Bedeutung der Prostitution in der modernen Kultur auseinander⁹⁷: Im Brief an Blumenthal vom 23. Juni 1913 polemisiert er sowohl gegen die moralische Verurteilung als auch die ästhetische Verherrlichung der Dirne.⁹⁸ Letztere mache »tausende von Frauen« aufgrund ihrer Verschiebung in »die Galerie der Kunstwerke« »unmenschlich« und »unsittlich«⁹⁹. In seiner Kritik dieses »schalen Ästhetizismus«¹⁰⁰ lenkt der junge Benjamin den Blick auf die Konstitution des männlichen Subjekts. Dieses erhebe sich durch die Degradierung der Dirne auf ein »schönes Ding«¹⁰¹ über diese und privilegiere sich dadurch »die Menschenwürde«¹⁰². Gegen die »Selbst-Erhebung« des männlichen Subjekts durch die Verdinglichung der Dirne beharrt der junge Benjamin auf einem »sittliche[n] Sinn« ihres »Leben[s]«¹⁰³. Dieser besteht jedoch gerade darin, dass sie die notwendige

94 Ebd., S. 130f.

95 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92.

96 Ebd., S. 93.

97 In der *Passagen*-Arbeit (1927ff.) wird die Dirne in variiert Form als Hure wiederkehren und zu einer zentralen Figur im Bilderarchiv der Moderne nobilitiert werden. Für den späten Benjamin stellt die Hure als Mensch gewordene Ware den »Leib- und Bildraum für die Allegorien der Moderne« dar (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 144ff., 179–186).

98 Der zweite Vorwurf richtet sich gegen Blumenthal, dessen Brief jedoch nicht erhalten ist.

99 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 127.

100 Ebd., S. 128.

101 Ebd., S. 127.

102 Ebd., S. 128.

103 Ebd.

Preisgabe der »privaten Persönlichkeitswürde«¹⁰⁴ vor dem Geist, d.h. die notwendige Verdinglichung des Menschen in der Kultur verkörpert. Auf die rhetorische Frage »Entweder sind alle Menschen Prostituierte oder keine?«¹⁰⁵ antwortet sich der junge Benjamin selbst:

Wir alle sind es. Oder sollen es sein. Wir sollen Ding und Sache sein vor der Kultur. Wahrlich: wenn wir selber so eine Art privater Persönlichkeitswürde uns reservieren wollen, so verstehen wir nie die Dirne. Aber wenn wir selbst all unsere Menschlichkeit als ein Preisgeben vor dem Geist empfinden und kein privates Gemüt, keinen privaten Willen und Geist zulassen – so werden wir die Dirne ehren. Sie wird sein was wir sind. Jetzt wird das, was Du dunkel meinst mit »Priesterin und Symbol« wahr werden. Die Dirne stellt dar den vollendeten Kulturtrieb. Ich schrieb: Sie vertreibt die Natur aus ihrem letzten Heiligtum, der Sexualität. Wir wollen eine Zeit lang schweigen von der Vergeistigung des Geschlechtlichen. Diesem köstlichen Männerinventar. Und wir reden von der Vergeschlechtlichung des Geistigen: Dies ist die Sittlichkeit der Dirne. Sie stellt im Eros die Kultur dar, Eros der der gewaltigste Individualist, der kulturfeindlichste ist, auch er kann pervertiert werden, auch er der Kultur dienen.¹⁰⁶

Die Dirne steht also für die Möglichkeit einer Loslösung des leiblichen Eros von der Natur, ohne das Triebleben durch Vergeistigung zu unterdrücken.¹⁰⁷ Damit tritt sie in Konkurrenz zu einer anderen Figur von Weiblichkeit, nämlich der Mutter, welche den natürlichen Zweck der Sexualität – die Prokreation – repräsentiert. Dieses biologische Paradigma konstituierte auch das bürgerliche Modell der Familie, gegen welches der junge Benjamin ebenso heftig rebellierte wie einige seiner Altersgenossen. Denn die »Idee der Familie«¹⁰⁸ bewirkte eine Ordnung des Sexuellen, welche die Jugend zur Unterdrückung ihres Trieblebens zwang. Damit rückt jedoch die Figur des Vaters in den Mittelpunkt, dessen Gesetz die familiäre Ordnung strukturiert. Deshalb überrascht es nicht, dass im ersten Stück der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) das »Sein der Väter«¹⁰⁹ mit der unterdrückenden Macht identifiziert und ein ödipaler Konflikt artikuliert wird: »Wir sahen noch niemals die Stätte des lautlosen Kampfes, der das Ich gegen die Väter setzte.«¹¹⁰

104 Ebd.

105 Ebd.

106 Ebd. Zur Stellung von Benjamins Überlegungen zur Bedeutung der Prostitution im zeitgenössischen Diskurs vgl. Schmidt: *Geschlecht unter Kontrolle. Prostitution und moderne Kultur*, S. 42–64.

107 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/3.

108 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 83.

109 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91.

110 Ebd. Zur Anfangspassage der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/2, V/1.

Der literarische Dialog zwischen Genie und Dirne, welcher im fünften Stück des »Gesprächs« entfaltet wird, verdeutlicht den Gegensatz dieses Geschlechterpaares zur natürlichen Reproduktion und zur familialen Ordnung. Dort vergleicht das Genie seine Mutter mit der Dirne und löst damit seine Herkunft von Natur und Familie:

DAS GENIE: Ich denke nur an meine Mutter. Darf ich dir von ihr erzählen? Sie hat mich geboren: Sie hat geboren wie du: hundert tote Gedichte. [...] Alle Frauen hatten mich geboren, kein Mann hat mich gezeugt.

Die Überwindung der Natur wird durch die Vorstellung ausgedrückt, dass aus dem mütterlichen Leib verunglückte geistige Produkte hervorgehen – man denke daran, dass der junge Benjamin die Geistigkeit des Genies als defizient bewertet. Gegen das bürgerliche Modell der Familie richtet sich diese »Sippe«¹¹¹, weil das Genie zwar als Sohn auftritt, mit der biologischen Zeugung jedoch auch die Figur des Vaters negiert. Diese Negation von leiblicher Vaterschaft wird durch die Antwort der Dirne noch unterstrichen. Denn – so kann ihr letzter Satz auch gedeutet werden – zu ihr kommen die Vaterlosen, um nicht Vater zu werden:

DIE DIRNE: So klagen alle, die bei mir schlafen. Wenn sie mit mir in ihr Leben blicken, scheint es ihnen wie dicke Asche bis zum Halse emporzustehen. Niemand hat sie gezeugt und zu mir kommen sie, um nicht zu zeugen.¹¹²

Das Motiv der Zeugungslosigkeit spielt in Benjamins frühester Theorie des Eros nicht nur deshalb eine so wesentliche Rolle, weil die Sexualität damit von ihrer natürlichen Funktion gelöst und reiner Selbstzweck ist. Zudem verbleibt mit der impliziten Ablehnung der leiblichen Vaterschaft die männliche Produktivität in der Sphäre des Geistes.

Beide Geschlechterpaare – Genius und jungfräuliche Mutter, Genie und Dirne – zeigen, wie stark Benjamins früheste Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Eros von tradierten Mythen der Schöpfung und der Zeugung geprägt ist. Umso bemerkenswerter ist es, dass er ebendiese Paradigmen in späteren Arbeitsphasen kritisch verarbeiten wird.¹¹³ Beispielsweise wird Benjamin im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) anhand seiner Kritik des christlichen Ideals der Jungfräulichkeit die Möglichkeit von Unschuld in der Sexualität negieren und den Begriff der Reinheit der

¹¹¹ Diesen Begriff verwendet Benjamin in seinem *Kafka*-Essay (1934), um Figurengruppen zu charakterisieren (vgl. Benjamin: »Kafka«, S. 411, 414, 434).

¹¹² Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 94.

¹¹³ Weigel zeigt, dass der junge Benjamin auf Motive jenes Schöpfungsmythos zugreift, den er im Denkbild *Nach der Vollendung* destruieren wird (vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 139 ff.; die vorliegende Arbeit, Kap. III/4).

geistigen Sphäre vorbehalten.¹¹⁴ Der *Kraus*-Essay (1931) wird auch den »reine[n] Geist«, den die Anhänger im Wirken des Meisters verehren, [...] als nichtswürdige Chimäre«¹¹⁵ verwerfen. Dort heißt es weiter: »Denn die Nacht ist das Schaltwerk, wo bloßer Geist in bloße Sexualität, bloße Sexualität in bloßen Geist umschlägt und diese beiden lebenswidrigen Abstrakta, indem sie einander erkennen, zur Ruhe kommen.«¹¹⁶

3. Leiblicher Eros. Jugendliche Sexualität zwischen Prostitution, heroischer Askese und »freiem Schwärmen«

An Benjamins Kritik der »erotische[n] Konvention«¹¹⁷ seiner Zeit imponiert die Treffsicherheit der in drastischem Stil vorgetragenen Argumente. Denn das Bürgertum erwartete in der Tat, dass der Eros »aus einer Epoche, die zwischen dem Dasein des Familiensohnes und Familienvaters sich leer und unbestimmt erstreckt«¹¹⁸, verschwindet. Den jungen Frauen verlangten die bürgerlichen Moralvorstellungen Enthaltsamkeit bis zur Ehe ab. Den jungen Männern bot zwar die Prostitution die Möglichkeit zur Befriedigung ihres sexuellen Verlangens, doch ging damit eine Trennung des Sexus vom Eros einher. Zu dieser moralischen Frage gesellte sich um die Jahrhundertwende ein gesundheitliches Problem, welches die Gesellschaft ernsthaft zu gefährden schien. Die Syphilis hatte die Ausmaße einer Epidemie angenommen. Im öffentlichen Diskurs wurde Sexualität deshalb vor allem unter den medizinischen Paradigmen von Gesundheit und Krankheit thematisiert.¹¹⁹

Die explizite Auseinandersetzung mit dem jugendlichen Triebleben in der entstehenden Sexualwissenschaft löste diese problematische Konstellation keineswegs auf.¹²⁰ Vielmehr betrachtete jene die jugendliche Sexualität als den größten Gefahrenherd für die Ansteckung mit Geschlechtskrankheiten. Deshalb verschärfte die neue, wissenschaftlich begründete Sexualethik das Gebot der Enthaltsamkeit. Ihre Prinzipien fasst der Historiker Ulrich Linse konzis zusammen:

114 Vgl. Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 174; Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 161 f.

115 Benjamin: »Karl Kraus«, S. 354.

116 Ebd.

117 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 83.

118 Ebd.

119 Meine Darstellung des kulturgeschichtlichen Hintergrunds von Benjamins Auseinandersetzung mit jugendlicher Sexualität stützt sich auf: Linse: »Geschlechtsnot der Jugend«.

120 Der Begriff Sexualwissenschaft wurde 1906 von Iwan Bloch eingeführt (vgl. ebd., S. 245).

Dem jugendlichen Triebleben trat die nüchterne Norm wissenschaftlicher Erkenntnis entgegen. Dieser sexuellen Aufklärung ging es nicht um ein Verständnis des jugendlichen Seelenlebens, sondern um die Unterwerfung der Jugend unter eine objektive gesundheitliche und nationale Notwendigkeit. Sexuelle Abstinenz, wenn möglich bis zum 25. Lebensjahr, war deshalb die wesentliche Lehre dieser Sexualpädagogik.¹²¹

Ebendiese Haltung wird der junge Benjamin im Auge gehabt haben, wenn er im *Leben der Studenten* (1915) beklagt, »daß man diese ungeheure blasphemische Verwüstung [die Prostitution; J.S.] mit Keuschheitsempfehlungen einzudämmen denkt«¹²².

Auch seine Polemik gegen die »gesunde« erotische Neutralisierung der Schüler und Schülerinnen¹²³ trifft exakt die Wirkung des in der Jugendbewegung dominierenden Ideals des Geschlechterverhältnisses, die Kameradschaft. Wie Benjamin mit spitzer Feder anmerkt, lag den »unendlich ästhetisierenden Betrachtungen über Kameradschaftlichkeit und Studiengenossinnen«¹²⁴ eine »Vergeistigung des Geschlechtlichen«¹²⁵ zugrunde. Diese wurde als Anerkennung der Gleichberechtigung von Mann und Frau missverstanden.¹²⁶ Denn die neue Freizügigkeit im Umgang zwischen den Geschlechtern – man wanderte gemeinsam, forderte Koedukation und unterstützte die Zulassung der Frauen zum Studium – war um den Preis der Verdrängung der Sexualität erkauft, die einen wesentlichen Bestandteil der Geschlechtlichkeit darstellt. Kurz gesagt, in der Jugendbewegung verschwand die Geschlechterdifferenz. An ihre Stelle trat ein androgynes Ideal der Jugendlichkeit. Dieses diente jedoch in erster Linie der Legitimation von männlichen Gemeinschaftsmodellen. Wie Birgit Dahlke anhand von Hans Blühers »sexueller Formel für die Wandervogelbewegung«¹²⁷ nachweist, war die Verdrängung der Sexualität die wichtigste Voraussetzung dafür, die Beziehung zwischen den älteren

121 Ebd., S. 254.

122 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 85.

123 Ebd., S. 84.

124 Ebd.

125 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, S. 127.

126 Vgl. dazu die 1920 von Elisabeth Busse-Wilson publizierte Arbeit *Die Frau und die Jugendbewegung*: »Denn erst die grundsätzlich andere Einstellung zum Geschlechtlichen an sich ermöglicht das Gedeihen und Entstehen jenes menschlich-befreiten und herzlichen Verhältnisses zwischen Jünglingen und Mädchen, dem man den Namen Kameradschaft gab. Hier wurde zum ersten Male auch der Frau die wahre Gleichberechtigung gegeben. Unter der bürgerlichen Sexualmoral, die die Frau immer nur als Gattungswesen, also in bezug auf den Mann wertet, ist diese Kameradschaft unmöglich. Und der seltsame Ehrenstandpunkt des hackenzusammenklappenden Offiziers und Corpriers, der ein »anständiges« Mädchen nicht anrührt, sich aber anderswo schadlos hält, stellt den polaren Gegensatz zu diesem reinen Verhältnis der Geschlechter dar.« (Busse-Wilson: *Die Frau und die Jugendbewegung*, S. 71.)

127 Blüher: *Der deutsche Wandervogel als erotisches Phänomen*, S. 70.

Führern und ihren Schülern in Richtung einer homoerotischen Freundschaft idealisieren zu können.¹²⁸ Den Jünglingen wurde dabei bewusst die männliche Reife abgesprochen.¹²⁹ Deshalb ist es zutreffend, wenn der junge Benjamin »die Vergeistigung des Geschlechtlichen« als ein »köstliche[s] Männerinventar«¹³⁰ bezeichnet.

Da vielen Jugendlichen der bewusste Verzicht auf Sexualität als Ausweis ihrer moralischen Überlegenheit gegenüber der Elterngeneration erschien, entging ihnen die prinzipielle Ambivalenz ihrer sexuellen »Revolution«¹³¹: Mit ihrer selbst auferlegten Askese überwandten sie zwar die bürgerliche Doppelmoral, unterwarfen sich jedoch den rigideren Maßstäben der neuen medizinischen Sexualethik. Vor diesem Hintergrund überrascht es nicht, dass die Institution der Ehe unangetastet blieb, ja in der Idee der Kameradschaftsehe als ihrer reinsten Form noch überhöht wurde.

Der radikale Flügel der Jugendbewegung opponierte gegen diesen Umgang mit Sexualität. Obgleich Wyneken selbst heroische Askese predigte und in seiner Auseinandersetzung mit Koedukation das »sexuelle Moment« auf eine »gewisse *Färbung*« des »Verkehr[s]«¹³² reduzierte, propagierten einige seiner Schüler die sexuelle Befreiung der Jugend. Beispielsweise publizierte Blumenthal im Oktober 1913 im *Anfang* einen kurzen Aufsatz mit dem Titel *Jugendliche Erotik*. Dieser stellte nicht zuletzt aufgrund seines grellen Tons und des Gestus der Übertreibung einen Aufschrei dar. Mit klarem Bezug auf den Expressionismus fordert er die »prinzipielle Anerkennung«¹³³ des »große[n], reiche[n] und gewaltigen Triebleben[s]«¹³⁴ der Jugend. Auffällig ist, dass selbst die Forderung nach Befreiung der jugendlichen Sexualität sich der medizinischen Paradigmen von Gesundheit und Krankheit bedient:

Die Großstadtjugend endlich war es, die den Mut zum Protest fand; sie war in allen Stücken freier, sie ließ sich nicht länger unterdrücken und schrie dem Philister die Wahrheit ins Gesicht, wie stark und gesund, wie unzerstörbar ihr Triebleben sei. Nachdrücklich und mit Protest stürzte sie sich in seinen Strudel, ohne mehr den geringsten Hehl daraus zu machen; im Gegenteil, es ward zum

¹²⁸ Vgl. Dahlke: *Jünglinge der Moderne*, S. 180–196.

¹²⁹ Für Blüher trafen im *Wandervogel* Jünglinge mit verzögerter Reife auf »Invertierte«. Erstere würden sich später den Frauen zuwenden, Letztere »reifen innerhalb der homosexuellen Richtung aus und kommen zu einer selbstständigen, am Weibe nicht zu messenden Lebenshöhe, (wenn sie nicht neurotisch erkranken). Das wäre die sexuelle Formel für die Wandervogelbewegung« (Blüher: *Der deutsche Wandervogel als erotisches Phänomen*, S. 70f.).

¹³⁰ Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 128.

¹³¹ Busse-Wilson: *Die Frau und die Jugendbewegung*, S. 81; vgl. zu dieser Thematik Kurella (Hg.): *Die Geschlechterfrage der Jugend*.

¹³² Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 49.

¹³³ Blumenthal: »Jugendliche Erotik«, S. 167.

¹³⁴ Ebd., S. 166.

betonten Moment jugendlichen Lebens; die Erotik wucherte und drohte, es ganz auszufüllen. Ja, dieses Extrem ist schon eingetreten; schon steht das Triebleben bei Gruppen der Großstadtjugend unumschränkt im Mittelpunkt des Daseins. Schon ist es zum Unbedingten geworden, zum absoluten Lebensinhalt. Das zeigt die jüngste Großstadtkunst, die Lyrik, die Malerei mit Sicherheit an. Sie ist rein erotisch. Wir müssen ihr dankbar sein, denn sie schreit es der Welt ins Gesicht, wie unanständig, wie schamlos die Jugend durch ihre Unterdrückung werden mußte. Ihr, die ihr diesen Gebilden mit Entrüstung den Kunstwert absprecht, [...] glaubt ihr denn, die grelle Herausarbeitung des einen Themas sei Zufall? Zufall, daß die Dirne, und immer wieder die Dirne der Punkt ist, um den unsere verzerrten Schöpfungen sich drehen? Seht ihr denn nicht, daß alles Verzweigungsschreie sind von solchen, die nach Erlösung dürsten? [...] Könnt ihr denn Symptome nicht deuten, meint ihr es seien Possen, die die Jugend zu ihrer Belustigung betreibt?¹³⁵

Als radikalstes Dokument einer sexuellen Rebellion in der Jugendbewegung vor dem Ersten Weltkrieg zeigt Blumenthals Aufsatz auch deren inhaltliche Grenzen auf. Denn es blieb bei der mehr oder weniger künstlerischen Äußerung des sexuellen Begehrens, das jedoch keineswegs in neuen Lebensformen verwirklicht wurde.¹³⁶ Im Laufe seines Aufsatzes gesteht Blumenthal auch ein, dass es nur wenige »an sich Verzweifelnde« seien, »die sich ganz in das Triebleben stürzen«¹³⁷. »Ihr Schicksal« sei jedoch ein »typisches«¹³⁸. Deshalb drängen aus ihrer »Hölle« die »Schreie« zu der »reinen, geistigen Jugend«¹³⁹ empor, zu der sich Blumenthal selbst zählte. Damit werden die Abgründe der Sexualität zwar als »Symptome« des Leidens anerkannt und unter dieser Voraussetzung auch bejaht. Aber – wie Blumenthal proklamiert – »aus dem Protest der Geknechteten muß die Schwärmerei der Freien werden«¹⁴⁰. Das Konzept zur Gestaltung »des eigenen Trieblebens«¹⁴¹ glaubte er bei Platon und Fichte zu finden. Am Ende des Aufsatzes heißt es:

¹³⁵ Ebd.

¹³⁶ In diesem Zusammenhang ist Gumperts autobiographischer Rückblick auf sein Engagement in der Berliner Gruppe der *Jugendkulturbewegung* interessant: »Es taten auch eine ganze Anzahl von Mädchen mit. Wir waren kein Männerbund. Aber es geschah nichts, was der Libertinage der Nachkriegsjahre glich. Sie waren im wesentlichen unsere Zuhörerinnen, und wir brauchten sie fast ausschließlich für unseren ideologischen Überbau, in dem sie eine wichtigere Rolle spielten als in der Realität. Der Begriff ›junges Mädchen‹ umschloß für mich alle Ingredienzien des Zarten, Kostbaren, Rätselvollen. Der Begriff ›Frau‹ war etwas Übermächtiges, Gewalttames, fast Unheimliches.« (Gumpert: *Hölle im Paradies*, S. 55.)

¹³⁷ Blumenthal: »Jugendliche Erotik«, S. 167.

¹³⁸ Ebd.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd., S. 168.

¹⁴¹ Ebd.

Unsere Erotik soll ein Werkzeug werden der Schönheit, die ein Ausdruck ist des Guten und der Wahrheit. »Die Sinnlichkeit soll kultiviert werden; das ist das Höchste und Letzte, was sich mit ihr vornehmen läßt«, sagt Fichte. Dieses höchste und letzte mit ihr vorzunehmen, ist jetzt, wo wir die Sinnlichkeit haben, unsere Sache, Sache der Jugend. [...] Das Rezept kann man nicht schreiben; denn den Weg muß die jugendliche Gemeinschaft, die sich ganz von dem Willen zum Geiste hat erfüllen lassen, im eigenen Schreiten finden. Nur das können wir geben, die Forderung: Laßt Euch alle durchglühen und heiligen von diesem Willen! Es ist der Wille zur Unsterblichkeit!¹⁴²

Die intensive Auseinandersetzung des jungen Benjamin mit dem Thema Sexualität hat zwei Seiten: So treffend seine Polemiken einerseits waren, so vage blieben andererseits seine Gegenentwürfe. Im *Leben der Studenten* (1915) fordert er zwar eine »einzige Gemeinschaft von Schaffenden«, die durch die »Einbeziehung der Frau«¹⁴³ geistigen und leiblichen Eros vereinige, doch wird diese neue Lebensform nirgends genauer dargestellt. Im Bereich der Sexualität glaubt der junge Benjamin in der lesbischen Liebe, welche den Mann prinzipiell ausschließt, das Vorbild für einen »schöneren Eros«¹⁴⁴ gefunden zu haben. Im *Sokrates* (1916) wird unter den Formen der geschlechtlichen Liebe die »weib-weibliche« als »die herrlichste und erotisch und mythisch höchst vollendete, ja fast strahlende (wenn sie nicht so ganz nächtig wäre)«¹⁴⁵ bezeichnet. Dieser mythische Status der weiblichen Homosexualität tritt vor allem im siebten und achten Stück des »Gesprächs« zutage. Dort wird die lesbische Liebe deshalb als »rein« charakterisiert, weil sie »ohne Zeugung«¹⁴⁶ ist. Von ihrer natürlichen Funktion, der Prokreation losgelöst, erscheint die geschlechtliche Liebe zwischen Frauen als reiner Selbstzweck, als reine Wollust. Dieser exzessive Moment macht Benjamin zufolge ihre spezifische »Schönheit«¹⁴⁷ aus. Die lesbische Liebe stellt damit für ihn das erotische Pendant zum Schweigen dar, welches in der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) für die »wahre Sprache«¹⁴⁸ steht. Im achten und letzten Stück des »Gesprächs« werden die beiden idealen Formen ineinander verschlungen:

Aber die Frauen schweigen. Wohin sie lauschen, sind die Worte ungesprochen. Sie nähern ihre Körper und lieblosen einander. Ihr Gespräch befreite sich vom Gegenstande und der Sprache. Dennoch hat es einen Bezirk erschritten. Denn erst unter ihnen und da sie bei einander sind, ist das Gespräch selbst vergangen und zur Ruhe gekommen. [...] Sie alle [die Frauen; J.S.] bei einander klagen nicht,

142 Ebd., S. 169.

143 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 84.

144 Ebd., S. 85.

145 Benjamin: »Sokrates«, S. 130.

146 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 96.

147 Ebd.

148 Ebd., S. 92; zum Schweigen als »wahre Sprache« vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/1.

sie schauen bewundernd. Die Liebe ihrer Leiber ist ohne Zeugung, aber ihre Liebe ist schön anzusehen. Und sie wagen den Anblick an einander. Er macht eratmen, die Worte im Raum verhallen. Das Schweigen und die Wollust – ewig geschieden im Gespräch – sind eins geworden.¹⁴⁹

Anhand dieses Bildes der lesbischen Liebe lässt sich zeigen, auf welche Weise Motive aus Benjamins Jugendschriften in seiner letzten Arbeitsphase wiederkehren. Denn im Konvolut »S [Malerei, Jugendstil, Neuheit]« der *Passagen*-Arbeit (1927ff.) wird die »Verklärung der Unfruchtbarkeit« zunächst als »Grundmotiv des Jugendstils«¹⁵⁰ historisiert, um dann als weibliche Form der »Vergeistigung des Geschlechtlichen«¹⁵¹ kritisiert zu werden. Benjamin notiert: »Die lesbische Liebe trägt die Vergeistigung bis in den weiblichen Schoß vor. Dort pflanzt sie das Lilienbanner der ›reinen Liebe‹ auf, die keine Schwangerschaft und keine Familie kennt.«¹⁵²

Exkurs II: »Die Farben der Phantasie«. Benjamins erste Ästhetik

Im Dialog *Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie* (1915) und in zeitnah entstandenen Notizen zu darin diskutierten Themen wie *Die Farbe vom Kind aus betrachtet* (1915) entwickelt der junge Benjamin seine Thesen zu den Grundlagen künstlerischer Produktivität in Relation zu einem besonderen Gegenstand: der Schönheit der Farben der Phantasie und ihrer Wahrnehmung.¹⁵³ Damit findet sich schon in der frühesten Schicht seiner Auseinandersetzung mit diesem Themenkomplex der Ansatz zu einer umfassenden Ästhetik, die eine Theorie der Kunstproduktion einschließt.

¹⁴⁹ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 96.

¹⁵⁰ Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 692; zur impliziten Selbstkritik Benjamins in der *Passagen*-Arbeit (1927ff.), welche jedoch die persönliche Involviertheit nicht mitreflektiert, vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. VI/1.

¹⁵¹ Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Freiburg i. Br., 23. 6. 1913«, S. 127.

¹⁵² Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 693.

¹⁵³ Ein Brief an Blumenthal vom Juli 1914 dokumentiert, dass sich Benjamin mit diesem Thema längere Zeit auseinandergesetzt hat. Benjamin schreibt: »Vielleicht ist Anschauung bildender Kunst das einzige, in dem ich in dieser Zeit fortgeschritten bin.« (Benjamin: »An Herbert Blumenthal. Berlin, 6./7. Juli 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 242.) Der Dialog *Der Regenbogen* (1915) wurde jedoch frühestens Ende 1914, wahrscheinlich Anfang 1915 verfasst. Mit anderer Akzentsetzung wurde diese Arbeit von Steiner und Heinz Brüggemann thematisiert. Steiner liest den *Regenbogen* (1915) als Teil einer Theorie der Anschauung des frühen Benjamin und arbeitet deren Bedeutung für seinen Begriff der Kunstkritik heraus (vgl. Steiner: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«, S. 48–90). Brüggemann zeigt die Verbindungen von Benjamins Reflexionen über Farbe, Phantasie und Kindheit zu klassischen und zeitgenössischen Diskursen. Zudem verfolgt Brüggemann die Um- und Fortschreibung jenes Themenkomplexes in Benjamins späteren Schriften (vgl. Brüggemann: *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*).

Der seiner ersten Verlobten – Grete Radt – gewidmete Dialog zwischen Margarethe und ihrem Geliebten, dem Maler Georg, beginnt mit der Schilderung eines Traumes, der im Grunde nicht mitteilbar ist. Margarethe erzählt, von einer »Landschaft« geträumt zu haben, die in nie gesehenen Farben »glühte«¹⁵⁴. Georg erklärt ihr, dass dies »die Farben der Phantasie«¹⁵⁵ gewesen seien und solche Bilder auch ihm vor Augen stünden, wenn er male. Diese am Anfang des Dialogs skizzierte Szenerie gibt den sich anschließenden theoretischen Reflexionen ihre Richtung vor. Denn sie führt aus der Wirklichkeit hinaus in den Bereich des Geistes und verknüpft die Phantasie mit der Kunst. Die Überblendung der Farben der Phantasie mit der Palette des Malers verweist darauf, dass das Wesen der Kunst nur in seiner Relation zur Phantasie erfasst werden kann. Deshalb wird im Dialog *Der Regenbogen* (1915) die Farbe der Phantasie mit der der Malerei verglichen.

Für den jungen Benjamin stellt die Farbe nichts Materielles dar. Vielmehr gehört sie einer »nur [...] geistigen Welt«¹⁵⁶ an, in der sie eine bestimmte Funktion erfüllt: Sie wird als ein Medium begriffen, in dem sich das Geistige des Nicht-Geistigen zeigt. Deshalb heißt es im Dialog *Der Regenbogen* (1915), dass in der Farbe »das geistige Wesen der Sinne, das Aufnehmen erscheint«¹⁵⁷ und sie »die Natur durchgeistigt und beseelt«¹⁵⁸. Zudem wird mit dem Regenbogen ein Naturphänomen zur »reinste[n] Erscheinung«¹⁵⁹ der Farbe erklärt, welches eine ihrer wesentlichen Bestimmungen erhellt. Der Anblick eines Regenbogens veranschaulicht, dass sich Benjamin die Farbe »ohne Übergänge und [...] doch in unzähligen Nuancen [spielend]«¹⁶⁰ vorstellt. Sie wird auch als »feucht, die Dinge in der Färbung ihrer Kontur [verwischend]«¹⁶¹, ja verschlingend¹⁶², charakterisiert. Werden die Gegenstände in das Medium der Farbe getaucht, löst sich ihre feste Form auf. Färbung setzt Benjamin zufolge ein freies Spiel von Erscheinungen in Gang, welches er mit der Bewegung von Seifenblasen vergleicht. Dieser Vergleich illustriert auch eine weitere Bestimmung der Farbe, die ihren Ursprung in der Phantasie erklärt. Als ein fluides und volatiles Medium ist die Farbe substanzlos:

154 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 19.

155 Ebd.

156 Benjamin: »Die Farbe hat ...«, S. 118.

157 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 23.

158 Ebd., S. 25.

159 Ebd.

160 Ebd.

161 Ebd.

162 Vgl. ebd.

Man kann sie [die Farbe; J.S.] nicht für sich allein, mit dem reinen, abgesonderten Sinn aufnehmen, sondern nur als Eigenschaft einer Substanz. Aber die Farbe entspringt darum im Innersten der Phantasie, weil sie nur Eigenschaft ist, in nichts ist sie Substanz oder bezieht sich auf sie. Also läßt sich von ihr nur sagen, sie sei Eigenschaft, nicht aber, daß sie eine Eigenschaft hätte. Deshalb sind die Farben für die Phantasielosen zu Symbolen geworden. In der Farbe ist das Auge rein dem Geistigen zugewandt.¹⁶³

Vor dem Hintergrund des Gegensatzes von Substanz und Eigenschaft begreift Benjamin die Phantasie als »Gabe der reinen Empfängnis«¹⁶⁴ und setzt sie dem schöpferischen Vermögen des Menschen entgegen.¹⁶⁵ Nicht zuletzt deshalb stellt die Farbe den »reinsten Ausdruck«¹⁶⁶ der Phantasie dar. Denn die Farbe wird von einem jener Sinne wahrgenommen, die bloß aufnehmend sind und denen – wie Benjamin betont – »kein schöpferisches Vermögen entspricht«¹⁶⁷: dem Auge.

Die Wahrnehmung der Farbe erfordert Benjamin zufolge eine spezifische Form der »Anschauung«¹⁶⁸. Diese »höchste Konzentration des Sehens«¹⁶⁹ wird strikt von der sinnlichen Wahrnehmung unterschieden, ja das »reine Sehen«¹⁷⁰ – wie Benjamin es nennt – wird bestimmten Bewusstseinszuständen vorbehalten. Zu diesen zählt Benjamin neben dem Traum auch den Rausch, die »kindliche Auffassung der Farbe«¹⁷¹ und die der künstlerischen Produktion vorgelagerte Anschauung. Diese Schauplätze des »reinen Aufnehmens im Selbstvergessen«¹⁷² verweisen nicht zufällig auf Benjamins spätere Auseinandersetzung mit der »surrealistischen Erfahrung«¹⁷³. Denn schon im Dialog *Der Regenbogen* (1915) lockern Traum und Rausch »die Individualität [im Weltgefüge] wie einen hohlen Zahn«¹⁷⁴. Margarethe beschreibt ihre Traumerfahrung wie folgt: »Ich war nichts als Sehen. Alle anderen Sinne waren vergessen, verschwunden. Auch ich selbst war nicht, nicht mein Verstand, der die Dinge aus den Bildern der Sinne erschließt.«¹⁷⁵ Und Georg erklärt ihr: »Es ist wie ein Rausch, was du

163 Ebd., S. 23.

164 Ebd., S. 25.

165 In einer Anfang der 20er Jahre entstandenen Notiz, welche den Themenkomplex Phantasie, Farbe, Kunstwerk aufgreift, wird die »Entstaltung« zum Wesen der Phantasie erklärt (vgl. Benjamin: »Phantasie«, S. 114–117).

166 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 23.

167 Ebd.

168 Ebd., S. 21.

169 Benjamin: »Die Reflexion in der Kunst und der Farbe«, S. 117.

170 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 23.

171 Benjamin: »Die Farbe vom Kinde aus betrachtet«, S. 110.

172 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 20.

173 Benjamin: »An Fritz Radt. München, 4. 12. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 297.

174 Ebd.

175 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 19f.

beschreibst. Erinnere dich, was ich dir von jenem seltenen und köstlichen Gefühl der Trunkenheit erzählte, das ich aus früheren Zeiten kenne.«¹⁷⁶

Das »reine Sehen« stellt für den jungen Benjamin eine nicht gegenständliche Wahrnehmungsform dar, in welcher der Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt aufgehoben ist. Denn das Gesehene wird seinerseits mit dem Vermögen begabt zu sehen. Die Farbe erwidert also den Blick desjenigen, der sich in sie versenkt. Damit expliziert der junge Benjamin anhand des »reinen Sehens« eine Struktur der Wahrnehmung, welche er später der verlorenen Erfahrungswelt der Aura zuordnen wird.¹⁷⁷ Im Dialog *Der Regenbogen* (1915) heißt es:

Ein Sehender ist ganz in der Farbe, sie ansehen heißt den Blick in ein fremdes Auge versenken, wo er verschlungen wird, in das Auge der Phantasie. Die Farben sehen sich selbst, in ihnen ist das reine Sehen und sie sind sein Gegenstand und Organ zugleich. Unser Auge ist farbig. Farbe ist aus dem Sehen erzeugt und färbt das reine Sehen.¹⁷⁸

Das völlige Durchdrungen-Sein mit Farbe durch ihr rein geistiges Aufnehmen sieht der junge Benjamin vor allem in ihrer »kindliche[n] Auffassung«¹⁷⁹ verwirklicht. Das Kind lebt seiner Ansicht nach gänzlich in der »eigenen Welt«¹⁸⁰ der Farbe und gibt sich dem »selbstvergessenen Weben der Phantasie«¹⁸¹ hin.

Ebenso wie in der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) wird die Kindheit auch im Dialog *Der Regenbogen* (1915) aus der Perspektive ihres Verlustes betrachtet.¹⁸² Mit dem Ausruf »Könnte ich dir sagen, wie

¹⁷⁶ Ebd., S. 20.

¹⁷⁷ Vgl. Benjamin: »Wenn man das Unterscheidende an den Bildern, die aus der memoire involontaire auftauchen, darin sieht, daß sie eine Aura haben, so hat die Photographie an dem Phänomen eines ›Verfalls der Aura‹ entscheidend teil. Was an der Daguerreotypie als das Unmenschliche, man könnte sagen Tödliche mußte empfunden werden, war das (übrigens anhaltende) Hereinblicken in den Apparat, da doch der Apparat das Bild des Menschen aufnimmt, ohne ihm dessen Blick zurückzugeben. Dem Blick wohnt aber die Erwartung inne, von dem erwidert zu werden, dem er sich schenkt. Wo diese Erwartung erwidert wird [...], da fällt ihm die Erfahrung der Aura in ihrer Fülle zu. ›Die Wahrnehmbarkeit‹, so urteilt Novalis, ist ›eine Aufmerksamkeit‹. Die Wahrnehmbarkeit, von welcher er derart spricht, ist keine andere als die der Aura. Die Erfahrung der Aura beruht also auf der Übertragung einer in der menschlichen Gesellschaft geläufigen Reaktionsform auf das Verhältnis des Unbelebten oder der Natur zum Menschen. Der Angesehene oder angesehen sich Glaubende schlägt den Blick auf. Die Aura einer Erscheinung erfahren, heißt, sie mit dem Vermögen belehnen, den Blick aufzuschlagen.« (Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, S. 646f.)

¹⁷⁸ Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 23.

¹⁷⁹ Benjamin: »Die Farbe vom Kinde aus betrachtet«, S. 110. Im Stück »Die Farben« der *Berliner Kindheit um 1900* (1932–34) greift Benjamin viele Motive dieser frühen Auseinandersetzung mit dem Thema auf (vgl. Benjamin: *Berliner Kindheit um 1900*, S. 263).

¹⁸⁰ Benjamin: »Die Farbe hat...«, S. 118.

¹⁸¹ Ebd.

¹⁸² Vgl. Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 97; die vorliegende Arbeit, Kap. II/4.

vertraut die Farbe mir ist«¹⁸³, leitet Margarethe ihre Erinnerung an die verlorene kindliche Farbwahrnehmung ein. Dass die Welt der Phantasie nicht nur ontogenetisch, sondern auch phylogenetisch einer vergangenen Epoche angehört, legt ein zeitnah entstandenes Fragment nahe, welches die Theoreme des Dialogs *Der Regenbogen* (1915) in einer anderen Form präsentiert – in der »fingierte[n] Rede [...] eines Traktats«¹⁸⁴, wie Heinz Brüggemann feststellt. Der Text *Der Regenbogen oder die Kunst des Paradieses* (1915) trägt den Untertitel *Aus einer alten Handschrift*.

Der junge Benjamin beschreibt darin die kindliche Auffassung der Farbe als eine unmittelbare Anschauungsform. Verloren ist die Phantasiewelt für den Erwachsenen, weil in ihr die Trennung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, Natur und Geist noch nicht vollzogen ist.¹⁸⁵ »Innerhalb der Harmonie, über der Natur in Unschuld«¹⁸⁶ und »im Zustande der Identität«¹⁸⁷ verweilen die Kinder, weil sie »keine Reflexion, sondern nur Schau [haben]«¹⁸⁸. Diese reine Empfängnis wird als eine Glückserfahrung bestimmt, die ein Rudiment des verlorenen Paradieses darstellt. »Das Leben in der Farbe ist die Verheißung der kindlichen geistigen Welt«¹⁸⁹, notiert Benjamin in einer Vorarbeit zum Dialog *Der Regenbogen* (1915).

Das Verhältnis der Kunst zur Phantasie ist komplex.¹⁹⁰ Einerseits lebt der Künstler, dem Dialog *Der Regenbogen* (1915) zufolge, in der Welt der Phantasie, ja diese wird als seine »Seele«¹⁹¹ bezeichnet. Andererseits kann die Phantasie nicht »das Wesen der Kunst«¹⁹² sein, da diese schöpferisch ist. Ihre Produktivität ist an die gegenständliche Form gebunden, welche der junge Benjamin der Farbe entgegensetzt. Die Kunst schafft dem »Kanon« gemäß, in welchem die Gesetze der »formenden Schöpfung der Lebendigkeit«¹⁹³ aufbewahrt sind. Nichtsdestoweniger liegt das »aufnehmende, unschöpferische« »Anschauen der Phantasie«¹⁹⁴ der künstlerischen Produktivität zugrunde. Denn die Farbe der Phantasie ist das »Urbild der Kunst«¹⁹⁵, welches im Regenbogen als

183 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 24.

184 Brüggemann: »Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie«, S. 168.

185 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/6.

186 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 25.

187 Benjamin: »Die Farbe vom Kinde aus betrachtet«, S. 111.

188 Ebd., S. 112.

189 Benjamin: »Die Farbe hat...«, S. 118.

190 Vgl. Steiner: *Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*, S. 57ff.

191 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 20.

192 Ebd.

193 Ebd.

194 Benjamin: »Aphorismen zum Thema (Phantasie und Farbe)«, S. 109.

195 Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 24.

Natur erscheint.¹⁹⁶ »Ganz aus der Phantasie schaffen«¹⁹⁷ kann dem Dialog *Der Regenbogen* (1915) zufolge aber nur Gott. Seiner Schöpfung gegenüber erweist sich jeder menschliche Schaffensprozess als defizient. Im Kunstwerk kann das »Urbild« nur gebrochen durch die Form, d.h. symbolisch erscheinen. Seine notwendige Unvollkommenheit zeigt der junge Benjamin vor allem anhand der Malerei. Ihre Farben verhalten sich zu den Farben der Phantasie wie Relatives zu Absolutem.¹⁹⁸ Der letzte Absatz des Dialogs *Der Regenbogen* (1915) fasst das aus dieser Differenz abgeleitete Theorem der bloß graduellen Schönheit jedes Kunstwerks zusammen¹⁹⁹:

In der Phantasie ist der Grund aller Schönheit, die uns im reinen Empfangen allein erscheint. Schön ist es, ja es ist das Wesen der Schönheit, daß wir das Schöne nicht anders als empfangen können, und nur in der Phantasie kann der Künstler leben und sich im Urbild versenken. Je tiefer Schönheit in ein Werk einging, desto tiefer ist es empfangen. Alle Schöpfung ist unvollkommen; alle Schöpfung ist unschön.²⁰⁰

Auch im Dialog *Der Regenbogen* (1915) wird damit deutlich, dass der junge Benjamin das künstlerische Schaffen des Menschen als einen Prozess begreift, der gegensätzliche Prinzipien vereinigt. Der Künstler empfängt zwar von der »Muse [...] das Urbild der Schöpfung«²⁰¹ – eine Vorstellung, die in Benjamins Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (1920) als mythisch verworfen werden wird²⁰² –, muss jedoch nach einem anderen Prinzip schaffen. Denn »dem Menschen ist zum Ausdruck seines Geistes nur die Form gegeben«²⁰³, so Benjamin im Traktat *Der Regenbogen oder die Kunst des Paradieses* (1915). Die Figur des Genius verkörpert diese paradoxe Einheit der geistigen Schöpfung.

¹⁹⁶ Genauer gesagt, im *Regenbogen* erscheint »die Ordnung der Schönheit [...] als Natur« (Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 24). Deshalb ist die Natur »ihrem Dasein in der Phantasie [nach]« »wirklich Urbild der Kunst« (ebd.).

¹⁹⁷ Ebd.

¹⁹⁸ Vgl. Benjamin: »Aber die Farben des Malers sind relativ gegen die absolute Farbe der Phantasie. Die reine Farbe ist nur in der Anschauung, nur in der Anschauung gibt es das Absolute. Die malerische Farbe ist nur ein Abglanz der Phantasie. In ihr biegt sich die Phantasie ins Schaffen um.« (Ebd., S. 21.)

¹⁹⁹ Diesen Gedanken greift Benjamin in seiner Dissertation auf und bezeichnet die Beziehung der Werke zu den Urbildern als »Gleichen«. Diese kann jedoch nicht durch »Nachahmung« erreicht werden (vgl. Benjamin: »Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik«, S. 111f.). Auch im Dialog *Der Regenbogen* (1915) wird betont, dass die Kunst nicht als »Nachbildung« verstanden werden kann (vgl. Benjamin: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie«, S. 20).

²⁰⁰ Ebd., S. 27.

²⁰¹ Ebd., S. 21.

²⁰² Vgl. Benjamin: »Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik«, S. 111, 118.

²⁰³ Benjamin: »Der Regenbogen oder die Kunst des Paradieses. Aus einer alten Handschrift«, S. 562.

V. Die »Sprache der Jugend«. Vom Prospekt zum Testament¹

Purpurschäumiger Äpfel
Gelbes Laub
Trug die Frucht
Überall.

C.F. Heinle²

1. Jugendliche Sprachformen. »Gespräch« und »Tagebuch«

Eine wichtige Passage der *Berliner Chronik* (1932) widmet Benjamin der Erinnerung an sein Engagement in der *Jugendkulturbewegung*. Sein autobiographischer Rückblick betont die expressive Dimension der jugendlichen Rebellion. Auf die Frage, weshalb ihm diese vor allem eine Suche nach eigenen Ausdrucksformen war, gibt der erste Absatz der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) eine adäquate Antwort. Das in den Antinomien der Kultur gefangene jugendliche Subjekt wird dort einem Schlafenden gleichgesetzt, dessen Träume von einer ihm fremden Macht beherrscht werden. Dabei rückt eine »unbegriffene Symbolik«³ in den Mittelpunkt der ödipalisierten Deutung gesellschaftlicher Unterdrückung. Der Sinn der Welt werde vom »Sein der Väter«⁴ bestimmt und die Jugend könne sich in den gegebenen Formen nicht wiederfinden. Deshalb ist die väterliche Autorität als eine im buchstäblichen Sinn symbolische zu verstehen. An der metaphorischen Darstellung dieses Konflikts imponiert, wie sich diese trotz des ödipalen Fundaments einer psychologischen Trivialisierung entzieht. Benjamin schreibt: »Täglich nutzen wir ungemessene Kräfte wie die Schlafenden. Was wir tun und denken ist erfüllt vom Sein der Väter und Ahnen. Eine unbegriffene Symbolik verknechtet uns ohne Feierlichkeit.«⁵

1 Meine erste Auseinandersetzung mit der Bedeutung der Sprache der Jugend für Benjamins früheste Schriften ist nachzulesen in: Steizinger: »Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen«, S. 235–238.

2 Heinle zit. nach: Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 125.

3 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91.

4 Ebd.

5 Ebd.

Es ist bezeichnend, dass der junge Benjamin das kulturkritische Motiv der Entfremdung des Individuums von den objektiven Formen der Kultur in eine ödipale Struktur übersetzt. Seine Diagnose impliziert, dass Autonomie die Möglichkeit voraussetzt, die eigene Existenz kulturell zum Ausdruck zu bringen. Um sein Gesetz verwirklichen zu können, seien Formen notwendig, in denen das Subjekt sich darstellen und damit zu sich selbst kommen könne. Da Benjamin nur unter dieser Bedingung ein autonomes Leben der Jugend vorstellbar war, »musste« – wie er rückblickend betont – »die ›Sprache der Jugend‹ im Mittelpunkt unserer Vereinigungen stehen«⁶. In Anbetracht dessen überrascht es wenig, dass sich die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) um einen sprachphilosophischen Kern organisiert. Mit dem »Gespräch« und dem »Tagebuch« thematisieren zwei der drei Akte seines hermetischen Zirkulars konkrete Sprachformen, deren Darstellung über die Gestalt der Sprache der Jugend Aufschluss gibt.

Die Opposition von Sprechen und Schweigen strukturiert die gesamte Passage über das »Gespräch« und wird sukzessive ausdifferenziert. In der dramaturgischen Konstellation der aus acht Stücken bestehenden Prosa-szene stehen sich zunächst ein Sprechender und ein Hörender gegenüber, später der Unproduktive bzw. das Genie und der Genius. Da der Sprechende den intendierten Sinn seiner Rede notwendig verfehlt – »immer bleibt er unverständlich«⁷ heißt es –, wird durch ihn die Vergeblichkeit der Vermittlung repräsentiert. Das Sprechen wird als eine »Lästerung« der Sprache verurteilt, welche bloß »Wortleerheit« und »Seelenflucht«⁸ produziere. Damit wird die Sprache vom hermeneutischen Garantieschein der verbalen Inhalte abgelöst. Produktivität und Sinn des »Gesprächs« gehen vom Hörenden aus. Er bewahrt es vor dem Abgrund der Banalität und garantiert das Gelingen der Kommunikation: »Der Schweigende ist die ungefaßte Quelle des Sinns. Das Gespräch hebt Worte zu ihm als die Fassenden, die Krüge. Der Sprechende senkt die Erinnerung seiner Kraft in Worte und sucht Formen, in denen der Hörende sich offenbart.«⁹

Mit der Auszeichnung der Gabe des Hörens wird die klassische Hierarchie des Dialogs umgekehrt und sein Prinzip von der aktiven Rolle

6 Vgl. Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 478. Wie problematisch das Fehlen einer Sprache der Jugend empfunden wurde, dokumentiert folgende Notiz des in der jüdischen Jugendbewegung engagierten Scholem: »Unsere Jugend hat keine Sprache. Dies ist eine furchtbare Wahrheit, in der am tiefsten und aufrüttelndsten der Zustand dieser Jugend umschrieben ist und unser aller Verzweiflung gründet in dieser Erkenntnis, die aus allem, was sie berührt hat, zu uns schreit. Unsere Jugend hat keine Sprache [...]. Der Jugend die Sprache wiederzugeben ist unsere Aufgabe.« (Scholem: »Notiz über ›die Idee des jugendlichen Lebens‹«, S. 186f.)

7 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92.

8 Ebd.

9 Ebd., S. 91.

des Sprechenden abgelöst. An seine Stelle tritt mit dem Hörenden eine Figur, welche die passiven Formen der Rezeption repräsentiert. Dieser prinzipielle Gegensatz wird durch die geschlechtliche Zuordnung der sich wandelnden Figuren verstärkt. Im vierten Stück wird ihre männliche bzw. neutrale Besetzung aufgegeben und eine weibliche Position eingeführt. Der Sprechende sieht sich nun einer Hörenden gegenüber, welche »dem Mißbrauch der Worte wehrt«¹⁰. Im fünften Stück wird mit Genie und Dirne ein weiteres Geschlechterpaar auftreten, im sechsten die allgemeine Differenz der Geschlechter in der Sprache reflektiert. Die Frauen werden mit dem Schweigen assoziiert, die Männer mit Sprechen und Verzweiflung.¹¹

Die *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) entwirft eine Vorstellung von Sprache, in welcher das Schweigen als ein ihr autonomer Bestandteil verstanden wird. Um der Wahrheit der Sprache willen stößt das »Gespräch« an seine »innere Grenze«¹² und führt zum Schweigen. Als etwas von den gesprochenen Worten kategorial Verschiedenes ist dieses nicht mit deren bloßer Absenz zu verwechseln. Es bürgt für einen transzendenten Sinn in der Ordnung der Sprache. Da es ihm buchstäblich an Worten fehlt, überschreitet es ihre artikulierende Dimension, und Unsagbares wird im Gespräch vernehmbar. Der Hörende erscheint als Bote dieser »wahre[n] Sprache«: »Der Hörende hält die wahre Sprache in Bereitschaft, in ihn gehen die Worte ein und er zugleich sieht den Sprecher«¹³, schreibt Benjamin.

Es ist offensichtlich, dass sich in der Aufwertung des Schweigens Benjamins Vorbehalte gegen eine instrumentelle Auffassung der Sprache artikulieren. Als frühester Ausdruck seiner These, das Wesen der Sprache sei in der Überschreitung ihrer Mitteilungsfunktion zu finden, unterhält das »Gespräch« vielfältige Bezüge zu seiner frühen Sprachtheorie. Wie Weigel treffend bemerkt, findet sich beispielsweise jene »dialektische Konzeption« der Sprache vorgebildet, welche noch für die 1933 entstandenen Aufsätze über *Die Lehre des Ähnlichen* und *Über das mimetische Vermögen* charakteristisch sein wird:

Hervorgehoben werden muß hier, daß bereits im »Gespräch« jene andere Sprache nicht als Gegenpol zum Gespräch lokalisiert wird, sondern *im* Gespräch selbst, womit jene dialektische Konzeption von Benjamins Sprachtheorie aufscheint, die den Zeichencharakter der Sprache zugleich als »Symbol des Nichtmittelbaren« begreift.¹⁴

10 Ebd., S. 93.

11 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/2, IV/3.

12 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 92.

13 Ebd.

14 Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 134. Meines Wissens stellt Weigels differenzierte Analyse die erste intensive Auseinandersetzung mit Benjamins frühesten sprachphilosophischen Reflexionen dar. Dieser verdanke ich viele Anregungen (Ebd., S. 130–179).

Das Schweigen hat im »Gespräch« zudem eine prophetische Bedeutung, die es mit der Idee der Jugend verbindet. Die gesprochenen Worte sind unproduktiv, weil sie schon Benanntes wiederholen und damit dem Bestehenden verhaftet bleiben. Die Rede ist eine Sprache der Präsenz, dessen gesichertes Wort sich jedoch *verspricht*: »Immer bleibt der Sprechende von der Gegenwart besessen. Also ist er verflucht: nie das Vergangene zu sagen, das er doch meint.«¹⁵

Dagegen wird im Schweigen das ewig gleiche Hin und Her des Dialogs überschritten. Es öffnet die Sprache hin zu einem Noch-nicht-Gesagten und setzt sie damit der Gefahr des Unbekannten, d.h. dessen, was noch kommen wird, aus. Denn für die Zukunft gibt es weder eine lebendige Garantie noch eine persönliche Gewähr noch eine gegenwärtige Gewissheit. Die Verheißungen eines Kommenden bergend – »zukünftig wie das Schweigen«¹⁶ lautet eine Formulierung Benjamins –, bündelt es in sich die Kraft eines neuen Anfangs. In der Sprache öffnet sich der Raum für eine neue Stimme:

Der Hörende führte das Gespräch zum Rande der [...] Sprache und der Sprechende erschuf das Schweigen einer neuen Sprache, er, ihr erster Lauscher. [...] Und suchend gleitet der Blick der Schweigenden durch ihn [den Sprechenden; J.S.] hin zu dem, der schweigend kommen wird.¹⁷

Die beiden Verse Hölderlins, welche dem ersten Akt der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) als Motto vorangestellt sind, geben dem an dieser Stelle gemeinten Genius eine konkretere Gestalt: »Wo bist du Jugendliches! das immer mich / Zur Stunde weckt des Morgens, wo bist Du Licht?«¹⁸ – zitiert Benjamin den hoffnungsvollen Ruf des »blinden Sängers«. Die neue Sprache sollte die Sprache der Jugend sein. Die ersehnte Hoffnung erfüllt sich jedoch nicht, die Stimme der Jugend bleibt abwesend. Auch in sprachlicher Hinsicht manifestiert sich die melancholische Kehrseite des jugendlichen Aufbegehrens:

Wir wollen auf die Quellen der unnennbaren Verzweiflung achten, die in allen Seelen fließen. Die Seelen horchen angespannt nach der Melodie ihrer Jugend, deren man sie tausendfach versichert. Aber je mehr sie in die ungewissen Jahrzehnte sich versenken und ihr Zukünftigstes ihrer Jugend noch einbeziehen, desto verwaister atmen sie in der leeren Gegenwart. Eines Tages erwachen sie zur Verzweiflung: der Entstehungstag des Tagebuches.¹⁹

¹⁵ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 93.

¹⁶ Ebd., S. 95.

¹⁷ Ebd., S. 92.

¹⁸ Hölderlin zit. nach: Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91.

¹⁹ Ebd., S. 96; zur melancholischen Kehrseite des emanzipatorischen Appells vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/3.

Diese eindringliche Passage leitet den zweiten Akt der *Metaphysik der Jugend* ein. An der komplexen Konstellation des »Tagebuchs« gilt es an dieser Stelle nur ein Moment festzuhalten: den Übergang von der Rede zur Schrift.²⁰ Da die geschriebenen Worte wirklich stumm sind, kann das Schweigen durch sie sprechen. Die Schrift *ist* »das ewige Schweigen nach dem Gespräch«²¹. Deshalb erfüllt sich durch den Rückzug in das »Tagebuch« das »nie gelebt[e] Leben«²² der Jugend. Für Benjamin ist es das »Buch eines Lebens, in dessen Zeit alles, was wir unzulänglich erlebten, sich zum Vollendeten verwandelt«²³. Diese Verwandlung hat jedoch ihren Preis. Um im Medium der Schrift vollendet zu werden, muss das Leben aufgegeben und der Tod angenommen werden. Wenn Benjamin im »Tagebuch« den Todesmut der Jugend fordert – »die Feigheit des Lebenden [...] sie mußte zuletzt unerträglich werden«²⁴, heißt es am Anfang des dritten Stücks –, referiert er auf eine der wirkungsmächtigsten Vorstellungen der abendländischen Tradition: Im Unterschied zur lebendigen Rede töte der Buchstabe.²⁵

Das Tagebuch schreibt die Geschichte unserer Größe vom Tode an. [...] Einmal widerfährt uns der erstarrte Feind in seiner grenzenlosen Liebe, der alle unsere geblendete Schwäche sammelte in seiner Stärke, all unsere Nacktheit bettete in seine Leiblosigkeit, *all unser Schweigen übertönte mit seiner Stummheit* und alle Dinge *heimbringt* und alle Menschen endet – der große Abstand. Tod.²⁶

Vernommen als Sprache des Todes offenbart das Schweigen die unheimliche Koalition von Jugend und Tod. Im toten Wort der Schrift spricht sich

20 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/4.

21 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 93.

22 Ebd., S. 97.

23 Ebd.

24 Ebd., S. 101.

25 Im *Phaidros* verurteilt der platonische Sokrates die geschriebenen Worte als tote Worte. Für ihn ist der Sprechende durch seine persönliche Anwesenheit die lebendige Garantie für den Sinn der gesprochenen Worte. Jene fehlt in der Schrift. Deshalb misstraut ihr Sokrates (vgl. Platon: *Phaidros*, S. 475–480 [Stephanus, 275D–279A]). Die christliche Tradition beginnt mit einem Verdikt gegen die Schrift. Paulus schreibt im zweiten Brief an die Korinther: »Ihr seid unser Brief, in unser Herz geschrieben, erkannt und gelesen von allen Menschen! Ist doch offenbar geworden, daß ihr ein Brief Christi seid, durch unsern Dienst zubereitet, geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geist des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf fleischerne Tafeln, nämlich eures Herzens. Solches Vertrauen aber haben wir durch Christus zu Gott. Nicht daß wir tüchtig sind von uns selber, uns etwas zuzurechnen als von uns selber; sondern daß wir tüchtig sind, ist von Gott, der uns auch tüchtig gemacht hat zu Dienern des neuen Bundes, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn *der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig.*« (Paulus: »Der zweite Brief an die Korinther 3, 2–7«, S. 214.)

26 Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 102 (Hvh. J.S.).

ihre tragische Bestimmung aus. Die Stimme der Jugend verhallt. Von ihr bleibt nur eine leere Stelle in der Sprache des Vergessens.²⁷

2. Klage und Verstummen. Heinles Dichtung

Das Ringen um eine neue Sprache, welche die Sprache der Jugend sein sollte, verbindet Benjamins Jugendphilosophie am stärksten mit der Dichtung Heinles. Beide stellen sich der Aufgabe, der buchstäblich unterdrückten und deshalb noch nicht existierenden Jugend eine eigene Sprache zu geben. Autonomie erschien ihnen nur unter der Voraussetzung von Sprachgewinnung verwirklicht, und Sprachlosigkeit wurde als Ausdruck von Unterdrückung begriffen: »Wir sind müde uns zu betonen, kein Heldentum kann uns Mündigkeit gewähren, aber Dauer, Rhythmus und Sprache«²⁸, schreibt Heinle lakonisch in seinem Vortrag *Die Jugend* (1913), welcher den Kampf gegen das ›Alter‹ beschwört.

Heinles kurzes Prosastück *Meine Klasse* (1913) geht von der Annahme aus, dass die Unterdrückung durch das autoritäre Erziehungswesen in der Versagung von Sprache und Geist besteht. Die Originalität der prosaischen Schilderung der trostlosen Situation in Familie und Schule beruht auf der Verschiebung der zeittypischen Kritik an den repressiven Erziehungsmethoden auf das Feld der Kommunikation. Der programmatische Einleitungssatz, dass »das Jahrhundert des Kindes [...] im wesentlichen leeres Wort geblieben ist«²⁹, wird an der verunglückten Sprecherziehung des Kindes illustriert: »Die nachlässige Sprechweise von Ammen und Dienstmädchen«³⁰ verderbe die materiellen, d.h. lautlichen Grundlagen der Sprache: »Ein gräßliches r, das beinahe im Magen gesprochen wird, und quietschende Verliebkosungen der Worte füllen sein kleines Ohr«³¹, schildert Heinle plastisch das Traktieren des Kindes. Die häusliche Erziehung vermittele nicht nur eine falsche Sprache, sondern unterdrücke durch diese auch die kindliche Selbstentfaltung.

In der Schule setzt sich dieses Drama auf geistiger Ebene fort. Auch hier geht Heinle von einer sensualistischen Grundannahme aus: »Jeder Mensch weiß nun, daß Gedanken in diesem Alter sich nicht übertragen

²⁷ Im »Tagebuch« heißt es: »In solcher Vergessenheit, unwissend, was er meint und doch erlöster Meinung, entstand das Tagebuch.« (Ebd. S. 97.) Zur Schrift als einer Sprache des Vergessen vgl. Platon: *Phaidros*, S. 475–480 (Stephanus, 275D–279A).

²⁸ Heinle: »Die Jugend«, S. 864.

²⁹ Heinle: »Meine Klasse«, S. 82; der Aufsatz wurde auch publiziert in: *GS*, Bd. II.3, S. 859 ff.

³⁰ Heinle: »Meine Klasse«, S. 82.

³¹ Ebd.

lassen anders als gefühlsmäßig«³², konstatiert er. Der Lehrer erweise sich jedoch als unfähig, die Kinder in das »Reich des Geistes«³³ einzuführen. Seine »Gefühlsorgane« seien »durch Entbehrungen und Kriechereien«³⁴ verkrüppelt. Von der konkreten Fülle der Gedanken besitze er bloß Phrasen, die für die »Kleinen« präpariert von diesen mechanisch reproduziert werden müssten. Seine eigene Geistlosigkeit zwingt den Lehrer, sich auf seine bloße Autorität zu berufen. Sein Wort gelte als unfehlbar. In der Schule gebe es deshalb keine Kommunikation, sondern bloße Repression: Der Lehrer diktiert und der Schüler repetiert. Wo Disziplin und Anpassung als oberste Imperative gelten, werden eigene Gefühlsregungen oder individuelle Willensäußerungen als Bedrohung empfunden und im Keime erstickt. Denn »der Mensch ist von Natur aus böse, aber zum Guten berufen, er muß also möglichst beschnitten werden«³⁵, so fasst Heinle die der autoritären Erziehung zugrunde liegende Anthropologie konzis zusammen. Sein kurzes Prosastück schildert eindringlich, wie die Deformation von Sprache und Geist die Zerstörung der Kindheit bewirkt.

»Verletzte Kindheit ist das Leid dieser Jugend«³⁶, schreibt auch Benjamin in seiner Kritik des »*Idioten*« von Dostojewskij (1917, 1921), deren biographische Färbung unüberhörbar ist. Unter dem literaturwissenschaftlich fragwürdigen Vorzeichen, dass »die große Klage Dostojewskijs in diesem Buch [dem] Scheitern der Bewegung der Jugend«³⁷ gelte, wird die Sprachlosigkeit als ein Merkmal der ihrer Kindheit beraubten Gemüter bestimmt. Ihr Leid ist buchstäblich unsagbar. Deshalb urteilt Benjamin über die Sprache der Figuren aus Dostojewskijs Roman: »An der fehlenden Sprache des Kindes zersetzt sich gleichsam das Sprechen der Dostojewskijschen Menschen und in einer überreizten Sehnsucht nach Kindheit – im modernen Sprachgebrauch Hysterie – verzehren sich vor allem die Frauen dieses Romans.«³⁸

Seine eigene Generation sah Benjamin in ebendieser Situation. Die Sprache der Jugend sollte der Trauer über die Sprachlosigkeit und den Verlust der Kindheit Ausdruck verleihen. Das Insistieren auf der Notwendigkeit zu trauern richtet sich explizit gegen eine Verhaltenslehre, die »Kälte und

32 Ebd.

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 83.

36 Benjamin: »Der Idiot«, S. 240.

37 Ebd. Schon Witte kritisiert die »hemmungslose Subjektivität« dieser Dostojewskij-Deutung. Da es mir um ebendiesen subjektiven Gehalt von Benjamins Kritik geht, stellt sich die Frage ihrer objektiven Gültigkeit nicht (vgl. Witte: *Walter Benjamin*, S. 29).

38 Benjamin: »Der Idiot«, S. 240.

Überlegenheit«³⁹ fordert. »Wir fürchten garnicht etwas, was wir erleben, sondern die verzweifelten Folgen: daß wir danach erstarren, eine ewig gleiche und feige Geste annehmen«⁴⁰, betont Benjamin in einem Brief vom Juli 1913 an Carla Seligson. Deshalb überrascht es nicht, dass im Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) eine emotionale Grundlage der jugendlichen Rebellion formuliert wird: »Nur die eingestandene Sehnsucht nach einer schönen Kindheit und würdigen Jugend ist die Bedingung des Schaffens. Ohne dies wird keine Erneuerung des Lebens möglich sein: ohne die Klage um versäumte Größe.«⁴¹

Mit der Klage ist die Jugend zu einer sprachlichen Form verurteilt, die über keinerlei Expressivität verfügt. Unfähig, sich die fremden Formen anzueignen, und eine zerstörte Sprache in Händen verbleibt der Jugend nur der »ohnmächtige Ausdruck«⁴² der Sprache. Die Notwendigkeit der Klage verweist auf ihre tiefe Erfahrung der Sprachlosigkeit. In der Klage wird nichts anderes hörbar werden als das Gefühl der Trauer, in welches die Jugend versunken ist. Denn »wir [leben] noch ohne Formen, ohne gegenseitiges Sich-Tragen«⁴³, schreibt Benjamin an Carla Seligson.

Es ist kein Zufall, dass in den 1916 verfassten sprachtheoretischen Arbeiten der Zusammenhang von Trauer und Klage als ein wesentliches Motiv wiederkehrt.⁴⁴ Die meisten der während des Krieges entstandenen Texte versuchen, das Vermächtnis der Jugendbewegung über den rigoros vollzogenen Bruch aller persönlichen Verbindungen hinaus dadurch zu bewahren, dass Schlüsseltheoreme in neue gedankliche Konstellationen übertragen werden. Trotz der offensichtlichen Verschiebungen erlaubt die Reformulierung grundlegender Motive auch Rückschlüsse auf ihre Funktion im jugendlichen Diskurs. An dieser Stelle gilt es festzuhalten, dass Benjamin die Klage als reinen Gefühlsausdruck der Kreatur der lautlichen Seite der Sprache zuordnet. Da der sprachliche Laut durch das Gehör rezipiert wird, gehört sie gänzlich der Sphäre des Akustischen an. Im lautlichen Spektrum der Sprache wird die Klage zwischen dem Naturlaut – »wo auch nur Pflanzen rauschen, klingt immer eine Klage mit«⁴⁵, heißt es im Sprachaufsatz von 1916 – und der Musik angesiedelt.

39 Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 8. 7. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 138.

40 Ebd.

41 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 86. In der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) heißt es: »Das Gespräch klagt um versäumte Größe.« (Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 91.)

42 Benjamin: »Über Sprache«, S. 155.

43 Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 8. 7. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 139.

44 Vgl. die vorliegende Arbeit, Exkurs III/a.

45 Benjamin: »Über Sprache«, S. 155.

Erst vor dem Hintergrund des Zusammenhangs zwischen Trauer, Klage und Laut wird Benjamins Wertschätzung für Heinles Gedichte verständlich.⁴⁶ In seiner zurückhaltenden Interpretation der Gedichte Heinles geht Wizisla von der Beobachtung aus, dass dieser »nicht nur strukturell, sondern auch stofflich ein Dichter des Klangs«⁴⁷ sei. Trotz der kurzen Spanne seines Schaffens hat er mit der Hinwendung zu bemerkenswerten Klangexperimenten einen für diese Zeit originellen Weg eingeschlagen. Eine Sammlung von *Dreizehn Gedichten*, die vermutlich 1913 entstanden ist, lotet beispielsweise die lautliche Seite der Sprache durch den spielerischen Umgang mit ihren akustischen Möglichkeiten aus. Alliterationen, Assonanzen, Vokalhäufungen und Neubildungen prägen die teilweise unverständlichen Verse. Ihre semantische Undurchdringlichkeit zwingt zur sinnlichen Rezeption. Das neunte Gedicht lautet beispielsweise:

Jubel wurde ausgeschenkt
 Die noch eben heiter
 Deine Stimme hingesenkt
 Trifft Getrapp der Reiter
 Überdenkend die im Bett
 Leere Lust zu büßen
 Jeder ehrliche Kadett
 Wird vom Pferde grüßen.⁴⁸

Die bewusste Entstellung des Sinns, um die akustische Wirkung zu verstärken, ist untypisch für Heinles Gedichte. Zumeist setzen sich diese mit für einen jungen Dichter naheliegenden Themen auseinander. Die Bedeutung von Poesie, die Einsamkeit in der Gesellschaft, die Entfremdung von der Welt und die Liebe bilden die hauptsächlichen Motive. Nur selten werden sie im modernen Großstadtleben verortet. Die meisten Gedichte sind in einer zeitlosen Landschaft angesiedelt. Ihr Ton unterscheidet sich stark vom grellen Pathos der Expressionisten, die mit Posaunenstößen die Mauern des bürgerlichen Anstands zum Einsturz bringen wollten. In wenigen Gedichten mischen sich Dissonanzen in die traurige Grundstimmung und brechen die schwermütigen Gesten. Heinle schreibt *Nach dem Sturm* und

46 Benjamins Begeisterung für Heinles Gedichte wurde zumeist mit Unverständnis begegnet. Sein Jugendfreund Blumenthal wollte beispielsweise ein »Versagen« seiner Urteilskraft feststellen (vgl. Puttnies/Smith (Hg.): *Benjaminana*, S. 17). Auch Werner Kraft stellt die Frage, »ob seine [Benjamins; J.S.] große Urteilskraft vor Gedichten hier versagt hat«, und lässt die Antwort offen: »Hatte er recht, wir wissen es nicht.« (Kraft: *Spiegelung der Jugend*, S. 66.)

47 Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 124.

48 Heinle: »Dreizehn Gedichte«, S. 6–8. Mit dem Gedicht *Urwaldgeister* schrieben Benjamin und Heinle auch gemeinsam ein Klangexperiment (vgl. Benjamin/Heinle: »Urwaldgeister«, S. 861f.).

sammelt die »längst verbrauchten Träume«⁴⁹ der Jugend ein. Obgleich seine lyrischen Gehversuche aus den Jahren 1911 und 1912 formal und inhaltlich noch stark von romantischen Vorbildern geprägt sind – Wizisla beurteilt sie als »epigonal«⁵⁰ –, gewinnt seine Poesie bemerkenswert rasch an Souveränität und Originalität. Die *Dreizehn Gedichte* sind exemplarisch für seine Entwicklung. Einige ihrer Verse sind deshalb schön, weil sie nicht nur die akustischen Möglichkeiten der Sprache ausschöpfen, sondern sich Klang und Bedeutung zu einem ausgewogenen Ganzen fügen:

Es liegt in kühlen Kissen
 Gelagert über Zeit
 Im wiegenden Gewissen
 Qual oder Tat bereit.⁵¹

Heinle stellte sich der poetischen Aufgabe, der Trauer der Jugend eine sprachliche Gestalt zu geben. Seine wichtigsten Gedichte bewegen sich »zwischen den Polen Klage, die Verfall und Untergang betrauert, die ›Klage um versäumte Größe‹ ist, und dem Ringen um diesen ›reinen Klang‹, der allein die Klage mitteilbar und aufhebenswert macht«⁵². Vor allem in seinen vermutlich letzten Versen ist ihm deren Zusammenführung auf einzigartige Weise gelungen. In seiner beeindruckenden Kohärenz von Klang und Bedeutung stellt sein lyrisches Vermächtnis einen poetischen Ausdruck der frappierenden Ambivalenz dar, von der Idee und Sprache der Jugend gleichermaßen durchdrungen waren:

Purpurschäumiger Äpfel
 Gelbes Laub
 Trug die Frucht
 Überall.⁵³

Wenn man diese lakonischen Zeilen mit Wizisla als »wirklich letzte Worte«⁵⁴, die »ohne Sentimentalität [...] im Augenblick des Vergehens von reifem, lustvollem Leben [sprechen]«⁵⁵, liest, ist ihre Botschaft kaum vom Hintergrund ihrer Entstehung abzulösen. Das Schicksal der Sprache der Jugend, welches für Benjamin mit dem Selbstmord Heinles besiegelt

49 Heinle: »Nach dem Sturm«, zit. nach: Kraft: »Über einen verschollenen Dichter«, S. 618.

50 Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 123.

51 Heinle: »Dreizehn Gedichte«, S. 6.

52 Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter.«, S. 127.

53 Heinle: »Purpurschäumiger Äpfel«, zit. nach: Wizisla: »Fritz Heinle war Dichter«, S. 125. Das Gedicht soll am 2. August 1914 entstanden sein. Für Wizisla stellt es ein »metrisch und klanglich raffiniertes Kunststück« (ebd.) dar. Seine literaturwissenschaftliche Analyse legt überzeugend dar, wie sich der schöne Klang und die nicht restlos auflösbare Semantik ergänzen (vgl. ebd., S. 125f.).

54 Ebd., S. 126.

55 Ebd.

wurde, offenbart in letzter Konsequenz ihr paradoxes Wesen. Vor dem traumatischen Ereignis, in dem sich für Benjamin die katastrophalen Folgen des ausbrechenden Ersten Weltkrieges persönlich verdichteten, versagte seine Stimme endgültig. Die Sprache der Jugend verstummte bei ihrer ersten historischen Bewährungsprobe. Das Verstummen artikuliert den Schock über das Erwachen aus den jugendlichen Träumen. Es macht nichts anderes vernehmbar als die Notwendigkeit dieser Zäsur. Im Grunde konnte die Sprache der Jugend nur ihre eigene Unmöglichkeit artikulieren. Die emphatische Beschwörung einer kulturellen Erneuerung wird durch die Tatsache konterkariert, die versprochene Zukunft schuldig bleiben zu müssen. Der so charakteristische Vorgriff in eine noch unbestimmte Zukunft verkehrt sich in sein Gegenteil: Das Prospekt wird zum Testament, die Verkündigung zur Klage. Mithilfe einer theoretischen Figur aus der Psychoanalyse könnte man sagen, dass der juvenile Diskurs, weil er unerfüllbar ist, nicht »zum Vater zurückkehrt«⁵⁶ und deshalb – um mit Derrida zu sprechen – als ewige Vorrede verbleibt. Für die paradoxe Situation des jugendlichen Schreivers findet sich in Benjamins *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) ein adäquates Bild: »So handelt es sich denn bei diesen Büchern um die Thronbesteigung eines, der abdankt.«⁵⁷ Weit davon entfernt, eine neue Sprache zu stiften, war die jugendliche Rede dazu bestimmt, in ein anonymes Schweigen zurückzutreten.

3. Sprache und Moral. Benjamins Aneignung des kantischen Autonomiebegriffs

In Benjamins frühesten sprachphilosophischen Reflexionen findet sich eine praktische Bedeutung des Schweigens. Wenn es im »Gespräch« heißt, dass »der Hörende [...] nicht Worte sondern das Schweigen des Gegenwärtigen [versteht]«⁵⁸, so ist diese Stelle wörtlich zu begreifen. Denn als Medium einer Instanz in der Sprache, welche sich nicht denotativ vermitteln lässt, wird das Schweigen von Benjamin zu einem »der deutlichsten Verständigungsmittel«⁵⁹ jenseits gesprochener Worte nobilitiert. Dieser

⁵⁶ Derrida: *Dissemination*, S. 57.

⁵⁷ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 101.

⁵⁸ Ebd., S. 92.

⁵⁹ Über einen Brief, den er vom jungen Arnolt Bronnen aus Wien erhalten hat, schreibt Benjamin an Schoen: »Es ist schön zu bemerken, daß es in einer sehr entfernten Stadt einen jungen Menschen gibt, der aus dem Lärm den Klang heraushört und zu dem das Schweigen (das schließlich eines der deutlichsten Verständigungsmittel ist) dringt.« (Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 22./23. 6. 1914«, S. 237.) Wie Deuber-Mankowsky ausführlich darstellt, folgte Benjamin schon in der unsäglichen Affäre um den *Anfang* dem

paradox anmutenden Bestimmung liegt eine kritische Diagnose der sprachlichen Verfasstheit der Zeit zugrunde. In seinem erst nachträglich, nämlich im Abschiedsbrief, übermittelten Grußwort an Wyneken, welches auf der *Ersten studentisch-pädagogischen Tagung Breslau* im Oktober 1913 hätte vorgetragen werden sollen, beklagt Benjamin, dass es unmöglich sei, sich schweigend auszudrücken. Was einer Zeit, in der sich die massenhafte Verbreitung von Informationen durch die modernen Kommunikationsmedien durchzusetzen beginnt, fehlt, ist also die Möglichkeit – um es in Hegels Worten zu sagen –, »über allen Ausdruck erhaben [zu] sein«⁶⁰. Benjamin beklagt:

Diese Zeit hat keine einzige Form, die uns schweigenden Ausdruck gestattet. Wir fühlen uns aber durch die Ausdruckslosigkeit verknechtet. Wir verschmähen den leichten unverantwortlichen schriftlichen Ausdruck.⁶¹

Damit erklärt die unausgesprochene Danksagung an seinen Mentor den »schweigenden Ausdruck« zur idealen Form der öffentlichen Stellungnahme, um im Zeitalter der Massenkommunikation der gesellschaftlichen Verantwortung als Intellektueller gerecht zu werden. Dieser Forderung liegt Benjamins Auffassung des Verhältnisses von Sprache und Moral zugrunde. Schon im »Gespräch« findet sich eine Passage, welche der moralischen Dimension der Sprache einerseits, dem sprachlichen Moment der Moral andererseits in einem poetischen Bild Rechnung trägt: »Denn der Sprechende spricht, um sich bekehren zu lassen. Er versteht den Hörenden trotz seiner eigenen Worte: daß einer ihm gegenüber ist, dessen Züge unauslöschlich ernst und gut sind, während der Sprechende die Sprache lästert.«⁶²

Um etwas mehr Licht in das Dunkel dieser moralischen Auszeichnung des Schweigens zu bringen, gilt es etwas länger bei Benjamins frühem Engagement für das kantische Moralprinzip zu verweilen.⁶³ In seiner Auseinandersetzung mit der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) widmet er sich vor allem dem Problem der Darstellung in der praktischen Philosophie. Sein »verzweifelt Nachdenken über die sprachlichen

moralischen Gebot des Schweigens (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 199 ff.).

⁶⁰ Hegel: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 467.

⁶¹ Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 263 f.; vgl. Benjamin: »Die erfüllte Stille in der seine späte Größe reifen sollte wurde ihm entwendet.« (Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 97.) Die Form, welche den »schweigenden Ausdruck« gewährt, ist dem jungen Benjamin zufolge die Religion.

⁶² Ebd., S. 92.

⁶³ Wie ein Brief an Carla Seligson belegt, las Benjamin im April 1913 die *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) (vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 30. 4. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 92).

Grundlagen des kategorischen Imperativs«⁶⁴ entzündet sich nämlich an der metaphysischen Herausforderung des Postulats, das Sittengesetz nicht argumentativ deduzieren zu können. Insofern wird Kants Grundlegungstat an der Stelle wieder aufgenommen, wo ihn das notwendige Fehlschlagen jeder theoretischen Begründung des obersten Prinzips der Moral zum Geständnis der Inkompetenz der spekulativen Vernunft im Feld der praktischen Philosophie zwingt. Reaktiviert werden soll also der metaphysische Anspruch von Kants kritischem Vorhaben, trotz seiner intentionalen Unverfügbarkeit und Unzugänglichkeit nicht auf das Sittengesetz als höchstem Imperativ der praktischen Vernunft verzichten zu wollen. Dabei wird das gespannte Verhältnis des Sittengesetzes zum theoretischen Erkenntnisbegriff in seiner erkenntniskritischen Tragweite begriffen.⁶⁵

Der Rückgriff auf das metaphysische Profil des Sittengesetzes erschöpft sich jedoch nicht in der philologischen Besinnung auf die kanonische Wahrheit des kantischen Buchstabens. Mit dem Insistieren auf dem moralischen Gesetz der Freiheit als einer metaphysischen Wahrheits-Bastion glaubt der junge Benjamin nichts weniger bewerkstelligen zu können als die »eigenartige Umkehrung sehr aktueller Behauptungen«⁶⁶. In Anbetracht der allgegenwärtigen Klage über die mythische Dunkelheit von Kants Rede ist es umso bemerkenswerter, mit welchem Eifer Benjamin versucht, ein lebendiges Verhältnis zum kosmologischen Anliegen des Freiheitsproblems zu gewinnen. Der für diese Zeit nicht unübliche Umweg über die transzendente Strenge des kantischen Moralprinzips soll einerseits aus den Niederungen des Nihilismus des 19. Jahrhunderts führen, als dessen Inaugurator Friedrich Nietzsche galt, und damit auch vor der Verführungskraft ästhetischer Spontanlösungen bewahren, wie sie durch Georges Dichter-Apotheose kultiviert wurden. Andererseits richtet sich der Rückgriff auf die metaphysische Dignität des Sittengesetzes gegen die pragmatische Relativierung moralischer Ansprüche auf das Niveau nützlicher Faustregeln. Nur im Namen Kants sei der geistigen Krise der Gegenwart auf philosophischer Augenhöhe zu begegnen, so der Tenor von Benjamins frühem metaphysischen Engagement, das sich auf eigenwillige Weise dem Schlachtruf »Mit Kant – über Kant hinaus!«⁶⁷ anschloss.

64 Benjamin: »An Ernst Schoen. Locarno, 28. 2. 1918«, in: *GB*, Bd. I, S. 436.

65 Zu dieser Spannung vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/1; zu ihrer Radikalisierung durch den jungen Benjamin vgl. Menninghaus: »Das Ausdruckslose«, S. 177f.

66 Benjamin: »Moralunterricht«, S. 50.

67 Der Slogan entstammt einem 1904 erschienenen Pamphlet von Alfons Bilharz, der als Arzt die Philosophie Schopenhauers propagierte. Die Popularität dieser Losung wird dadurch bezeugt, dass sich nicht nur der Neukantianismus – berühmt sind die Worte Wilhelm Windelbands »Kant verstehen heißt über Kant hinausgehen« –, sondern auch Populärphilosophen wie Bilharz oder exzentrische Denker wie Weininger ihrer bedienten (vgl. Windelband: *Präluken*, S. IV; Dahlke: *Jünglinge der Moderne*, S. 165).

Der 1913 verfasste Aufsatz *Der Moralunterricht* imponiert durch sein souveränes Ignorieren des pauschalen Vorurteils, dass die Metaphysik zu den alltäglichen Problemen der sittlichen Erziehung nichts zu sagen habe. Für die kantische Ethik interessiert sich der junge Benjamin gerade aufgrund ihrer metaphysischen Grundlagen. Es gilt also den nicht nur dem Jargon seiner Zeit geschuldeten philosophischen Überschuss im Auge zu behalten, wenn im Folgenden Benjamins theoretische Erörterungen zur sittlichen Erziehung und zum schulischen Moralunterricht rekapituliert werden. Von den ersten Sätzen an wird gegen jede utilitaristische Umdeutung des Sittengesetzes im Namen einer notwendigen Erziehung der Jugend der formale Rigorismus des kategorischen Imperativs betont.⁶⁸ Gegen eine emotionale oder rationale Lockerung der Förmlichkeit des Autonomiepostulats beharrt der junge Benjamin auf der Notwendigkeit einer transzendentalen Reinigung des »guten Willens« von jedem anderen Bestimmungsgrund als dem, der aus seiner Maxime folgt. Begründet werden soll die These, dass »der reine Wille, der das Gute um des Guten willen tut, nicht zu erfassen [ist] mit Mitteln des Erziehers«⁶⁹. Deshalb verwundert es nicht, dass die Prüfung des »gegebenen Moralunterrichts«⁷⁰ an »absoluten pädagogischen Forderung[en]«⁷¹ mit der Erinnerung an Kants grundlegende Unterscheidung zwischen dem kritischen Prinzip der Autonomie und dem traditionalistischen der Heteronomie beginnt, um daraus zu folgern: »Zugleich ist damit eine weitere Bestimmung des sittlichen Willens gegeben: er ist ›motivfrei‹, einzig bestimmt durch das Sittengesetz, die Norm: handle gut.«⁷² Für die sittliche Erziehung hat die Bezugnahme auf den kategorischen Gebotscharakter des Autonomieprinzips die beunruhigende Konsequenz, keinen »Hebel für [ihre] Handhabung«⁷³ zur Verfügung zu haben. Vielmehr »liegt die tiefste Gefahr des Moralunterrichts in der Motivation und Legalisierung des reinen Willens, d.h. in der Unterdrückung der Freiheit«⁷⁴. Denn das Sittengesetz will um seiner selbst willen befolgt werden und die sittliche Absicht entzieht sich der Vergegenständlichung als Motiv. Der Zugang zum apodiktischen Gesetz des moralisch Guten zeigt sich dem Subjekt verschlossen, solange der »gute Wille« nicht frei von jedem fremden Zweck ist. Deshalb kann der

68 Vgl. Benjamin: »Die Grundstimmung des Sittlichen ist Abkehr, nicht Motivierung durch den eigenen, noch überhaupt einen Nutzen.« (Benjamin: »Moralunterricht«, S. 52f.)

69 So resümiert Benjamin in einem Brief an Carla Seligson das Vorhaben seines Aufsatzes (vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 163).

70 Benjamin: »Moralunterricht«, S. 50.

71 Ebd., S. 48.

72 Ebd.

73 Ebd., S. 49.

74 Ebd., S. 51.

Anspruch des kategorischen Imperativs nur in der sittlichen Entscheidung selbst erfüllt werden. Im praktischen Gebrauch der reinen Vernunft kann es keine andere Zweckmäßigkeit geben als diejenige eines vernünftigen Willens, der sich selbst will.

Der junge Benjamin stellt sich derart unbekümmert auf den Boden der kantischen Ethik, um die kritische Seite ihrer Freiheitslehre zu reaktivieren. Wenn die moralischen Gesetze nicht als vorgegebene Regeln, sondern als Produkte des eigenen Willens begriffen werden, steht es jedem Individuum frei, unabhängig von seiner sozialen Stellung die Ansprüche, mit denen es konfrontiert ist, auf ihre Legitimität hin zu befragen. Die kantische Idee der moralischen Selbstgesetzgebung kann deshalb als geeignetes Mittel erscheinen, sich im Namen der Jugend von den als repressiv empfundenen sozialen Gegebenheiten zu lösen. Zudem zwingt der kategorische Imperativ das Individuum bei der Ausübung der moralischen Freiheit, seine Maximen auf ihre prinzipielle Verallgemeinerbarkeit zu prüfen. Die Möglichkeit der radikalen Distanznahme von der sozialen Lebenswelt wird also ergänzt durch die Notwendigkeit, sich der universellen Zustimmung zu den eigenen Forderungen versichern zu müssen. Dieser mit der moralischen Autonomie einhergehende Universalisierungszwang kann unter einer gesellschaftskritischen Perspektive auch als das Recht verstanden werden, dem bestehenden sittlichen Gefüge das Ideal einer neuen Sittlichkeit entgegenzusetzen. Aufgrund der Möglichkeit, über das faktische Normensystem hinauszugreifen, unterstützt die Orientierung an universalistischen Moralprinzipien den emanzipatorischen Anspruch der Jugendbewegung.⁷⁵

Der durch die transzendente Reflexion eröffnete kritische Spielraum erklärt jedoch noch nicht die affirmative Bezugnahme auf ihre kathartische Funktion. So überspannt Benjamins Beschwörung der ontologischen Pointe von Kants Forderung nach einer Autonomie des Willens stellenweise auch klingen mag, so verständlich wird ihre Anziehungskraft in Anbetracht einer Welt, welche die instrumentelle Verfügbarkeit zum höchsten Imperativ erhoben hat. Das Insistieren auf einem quasi leeren Raum transzendenter Unbestimmtheit erklärt sich nicht zuletzt aus dem Wunsch, dem konsequenten Rationalismus der modernen Lebensführung ein Asyl der Freiheit entgegenzusetzen. Nicht nur dem jungen Benjamin erschien die opake Selbstgenügsamkeit des »guten Willens« als geeignete geistige Barrikade gegen die Ökonomisierung aller Lebensbereiche im prosaischen Alltag der Moderne. Doch gilt es kritisch anzumerken, dass die Freiheit

⁷⁵ Zur kritischen Seite der kantischen Freiheitslehre vgl. Honneth: *Das Recht der Freiheit*, S. 136ff.

des Willens und des Handelns auf diesem Weg nur um den Preis aufrechterhalten war, im moralischen Entschluss das irrationale Moment einer uneinholbaren Transzendenz zu affirmieren. Im kulturkritischen Diskurs bediente man sich häufig des simplen Manövers, die argumentative Not, Werturteile theoretisch nicht letztbegründen zu können, in das Pfand ihrer prinzipiellen Überlegenheit zu verwandeln.

Das über Kant hinausgehende Argument, im Moralischen die Geltung transzendenter Entscheidungen anerkennen zu müssen, wendet Benjamin in seinem frühen Aufsatz sowohl gegen die Pädagogik als auch gegen den schulischen Moralunterricht. Theoretisch bedeute der »Irrationalismus den Bankerott einer exakten Erziehungswissenschaft«⁷⁶, und praktisch »muß gefolgert werden: da der Vorgang der sittlichen Erziehung prinzipiell jeder Rationalisierung und Schematisierung widerstreitet, so kann er nichts mit irgendeiner Art von Unterricht zu tun haben«⁷⁷. Aufgrund der Verwerfung der rationalen Grundlage von sittlicher Erziehung bleibt diese nur als ein kultischer Prozess vorstellbar. Kein begriffliches Wissen kann ihre Lehre begründen, sondern in der Gemeinschaft als einem kultischen Erlebnis findet die »Gestaltgewinnung des Sittlichen«⁷⁸ statt. Auf diese Weise zieht der junge Benjamin die äußerste Konsequenz aus der transzendenten Bestimmung der Moral. Ihre sittliche Praxis kann über die bloße Feststellung hinaus nicht weiter erörtert werden. Seine positiven Ausführungen über die *Freie Schulgemeinde* als Prinzip einer gelingenden sittlichen Erziehung bleiben dementsprechend vage.

Mit der Affirmation des Irrationalen als letzter Instanz der moralischen Welt verlässt der junge Benjamin die Bahnen der kantischen Transzendentalphilosophie und gibt sich ganz als Schüler Wynekens zu erkennen. Die von Letzterem geforderte moralische Erweckung des modernen Menschen zielt auf die »Überwindung« von Rationalismus und Pragmatismus. Mut zum »Glauben« sei erforderlich, um neue Werte setzen zu können, lautet ein Credo von Wynekens heroischem Idealismus, der Kant des Optimismus bezichtigt, »daß die Welt vernünftig angelegt sei und ihre Vernunft eines Tages auch manifestieren werde«⁷⁹. Für Wyneken besteht die Autonomie des Geistes in der Überschreitung der Mittel-Zweck-Relation.⁸⁰

Eine erkenntnistheoretische Quintessenz von Benjamins Kant-Aneignung ist die schroffe Grenzziehung zwischen Moralität und Darstellbarkeit. Auf eine »wissenschaftlich geschlossene Theorie der moralischen

⁷⁶ Benjamin: »Moralunterricht«, S. 50.

⁷⁷ Ebd., S. 49.

⁷⁸ Ebd., S. 50.

⁷⁹ Wyneken: *Schule und Jugendkultur*, S. 180.

⁸⁰ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

Erziehung«⁸¹ müsse deshalb verzichtet werden, weil das Gute durch die der menschlichen Erkenntnis verfügbaren Formen nicht darstellbar sei. Benjamin übernimmt das erkenntnistheoretische Verdikt Kants, die Endlichkeit der spekulativen Vernunft anerkennen zu müssen.⁸² An der Idee der Sittlichkeit zerschellt die argumentative Kraft des spekulativen Denkens. Ebenso wenig wie sich die Maxime individuellen Handelns als Motiv vergegenständlichen lässt, ist die sittliche Wahrheit durch Begriffe darstellbar. Ihre intentionale und mentale Unverfügbarkeit bedeutet jedoch keineswegs »a loss of the capacity to symbolize, a loss of the capacity to moralize«⁸³ – wie Shoshana Felman für das von Benjamin später diagnostizierte Verstummen des Erzählers zu Recht feststellt. Vielmehr begründet das Versagen der Repräsentation am Sittengesetz die Singularität der moralischen Handlung. In diesem Sinne, als Bestätigung der Singularität des moralischen Wesens des Menschen, wird Benjamin in seinem Aufsatz über den *Moralunterricht* (1913) Goethes Wort zitieren: »Das Höchste im Menschen ist gestaltlos und man soll sich hüten, es anders als in edler Tat zu gestalten.«⁸⁴ Die apodiktische Berufung auf Goethes Theorem bezeugt, wie sehr die transzendente Bestimmung des sittlichen Willens mit der Problematik der dem menschlichen Erkenntnisvermögen inhärenten Grenze korrespondiert. Weil kein diskursives Wissen über das Sittliche verfügbar ist, wird das Individuum in der sittlichen Entscheidung auf sich selbst zurückgeworfen. Im Verhältnis zur Idee des Sittlichen ist der Mensch auf seine irreduzible Individualität verwiesen. Damit wird nicht nur dem begrifflichen Denken eine faktische Grenze gesetzt, sondern im praktischen Gebrauch der Idee der Freiheit wird sich das Individuelle eines Menschenlebens zu bewähren haben.⁸⁵ In einem aufschlussreichen Brief an Carla Seligson vom 4. August 1913 wird die »gute Tat« zum symbolischen Ersatz des fehlenden Begriffs erklärt:

Ich glaube, wir müssen darauf gefaßt sein, daß kein einzelner Mensch in Gegenwart und Zukunft in seiner Seele, da wo er frei ist, von unserm Willen beeinflusst und bezwungen wird. Wir haben dafür keine Gewähr; wir dürfen es auch nicht

81 Benjamin: »Moralunterricht«, S. 50.

82 Die Bedeutung dieses Motivs für Benjamins frühe Philosophie hat Deuber-Mankowsky präzise ausgearbeitet (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 90ff.).

83 Felman: »Benjamin's Silence«, S. 207.

84 Johann Wolfgang von Goethe zit. nach: Benjamin: »Moralunterricht«, S. 51. Es ist nicht uninteressant, dass dieses Zitat aus dem Roman *Die Wahlverwandtschaften* (1809) stammt (Goethe: *Die Wahlverwandtschaften*, S. 407).

85 Im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) definiert Benjamin den Charakter als Einheit des individuellen Lebens und die Eindeutigkeit als eine seiner konstitutiven Eigenschaften (vgl. Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 174; die vorliegende Arbeit, Exkurs III/c).

wünschen – denn das Gute geschieht nur aus Freiheit. Schließlich ist jede gute Tat nur das *Symbol* der Freiheit dessen der sie wirkte. Taten, Reden, Zeitschriften ändern keines Menschen Willen, nur sein Verhalten, seine Einsicht u.s.f.⁸⁶

Aufgrund der notwendigen Freiheit des Willens ist nicht nur der »Begriff der Erkenntnis«⁸⁷, sondern auch der »Begriff der Verständigung«⁸⁸ aus der »Logik des Willens«⁸⁹ ausgeschlossen. Auch diese letztendlich individualistische Begründung ethischer Verantwortlichkeit folgt Kants spezifischer Vorstellung von Autonomie. Denn Kant löst den Autonomiebegriff von der Idee der Selbstgesetzgebung und vollzieht eine Verschiebung hin zur Idee der Selbstformierung. Christoph Menke insistiert auf diesem »Bruch mit dem *legislatorischen* Verständnis der Autonomie, als Selbstgesetzgebung« in der kantischen Ethik und interpretiert ihn als eine »grundsätzliche Neufassung des Autonomiebegriffs«⁹⁰:

Im (legislatorischen) Paradigma der Selbstgesetzgebung werden Gesetz und Subjekt so zusammen gedacht, daß das Gesetz, dem wir gehorchen, eines ist, das wir uns selbst, also frei *gegeben* haben; die Freiheit im Gesetzgehorsam wird auf die Freiheit der Gesetzgebung zurückgeführt. Kant erläutert die freiheitsverbürgende Verknüpfung von Selbst und Gesetz auf andere Weise. Das Gesetz, in dessen Gehorsam ich frei bin, ist nicht das Gesetz, das ich mir selbst gegeben habe, sondern das ich mir *bin*.⁹¹

Mit der Vorstellung, dass sich das Subjekt in der sittlichen Entscheidung konstituiert, greift Benjamin jene Denkfigur auf, die Kant über das legislatorische Paradigma der Selbstgesetzgebung hinausführt. Auch die Funktion der »guten Tat« als Symbol der in Begriffen nicht darstellbaren Freiheit des Menschen trägt Kants »expressivistischer Neufassung des Autonomiebegriffs«⁹² Rechnung. Zur praktischen Supplementierung des abwesenden Signifikats kann die »gute Tat« deshalb werden, weil mit Kant die »Autonomie nicht mehr als Selbstgesetzgebung, sondern als Selbstverwirklichung«⁹³ verstanden werden kann. Im Unterschied zu Rousseaus Idee der Selbstgesetzgebung besteht für Kant »autonomes Urteilen

86 Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 164. Die Unterscheidung zwischen einem symbolischen und einem begrifflichen Darstellungsmodus führt weit über den durch die Jugendschriften gesteckten Rahmen hinaus (vgl. die vorliegende Arbeit, Exkurs III/c).

87 Vgl. Benjamin: »An Ludwig Strauss. Berlin, 7.– 9. 1. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 82.

88 Ebd.

89 Ebd.

90 Menke: »Autonomie und Befreiung«, S. 677.

91 Ebd., S. 678f.

92 Ebd., S. 678.

93 Ebd., S. 679.

und Handeln [...] nicht darin, *selbst* ein Gesetz hervorzubringen, sondern das *eigene* Gesetz zum Ausdruck zu bringen: werden, der man ist«⁹⁴.

Diese eigenen Gesetze versteht Kant als formale Rationalitätskriterien, die im Akt der reflexiven Prüfung auf vorgegebene Bestimmungen angewendet werden. Als autonom kann ein Individuum Kant zufolge dann gelten, wenn es seine Handlungsabsichten der rationalen Prüfung unterzieht, ob diese mit den formal definierbaren Regeln der Vernunft übereinstimmen. In dieser Bindung der Autonomie an die abstrakten Regeln der prüfenden Vernunft artikuliert sich Kants Tendenz, den für die Würde des Mensch-Seins unabdingbaren Vorrang der Freiheit auf der Ebene des Einzelnen als eine »[g]efährliche Unabhängigkeit eines Geschoopfs«⁹⁵ zu betrachten. Die Notwendigkeit, diese anthropologische Gefahr zu bannen, erklärt den gesetzlichen Regulierungszwang, wie er in Kants Formel der Moralität als »Unterwerfung der freyheit unter die Gesetzgebung der reinen Vernunft«⁹⁶ anklingt.

Im Unterschied zur kantischen Auffassung von Autonomie, welche so bedacht darauf ist, den »werth der handlung oder persohn [...] durch das verhaltnis zum ganzen«⁹⁷, d. h. »durch übereinstimmung mit den bedingungen einer allgemeinen regel«⁹⁸ zu bestimmen, betont der junge Benjamin die Einzigkeit der moralischen Verantwortung. Für seine spezifische Färbung von Kants Autonomie-Postulat ist es nicht unerheblich, dass der für sein Selbstverständnis so aufschlussreiche Brief an Carla Seligson auf die Frage antwortet, ob »eine neue Jugendlichkeit, wie wir sie wollen, den Einzelnen weniger einsam machen [wird]«⁹⁹. Die berechtigte Sorge seiner Briefpartnerin gilt dabei dem Erhalt der Möglichkeit von Einsamkeit auch in der idealen Gemeinschaft, um deren Verwirklichung die Jugend kämpfte. Denn unter dem konformistischen Druck der bürgerlichen Gesellschaft wurde sie nicht nur als Not, sondern auch als eine Möglichkeit wahrgenommen, der Forderung nach »unpathetische[r] Einpassung«¹⁰⁰ – wie Benjamin den Zwang zur sozialen Anpassung in einem etwas früheren Brief an Carla Seligson nennt – zu entgehen. Deshalb überrascht es wenig, dass seine in die Anthropologie weisende Antwort ambivalent ausfällt: Zum einen wird behauptet, dass die »Not der Einsamkeit«¹⁰¹, wie sie für das

⁹⁴ Ebd.

⁹⁵ Kant: »Reflexionen zur Moralphilosophie«, S. 124; zu dieser Tendenz der kantischen Ethik vgl. Gartler: *Kant und die verlorenen Träume der Metaphysik*, S. 158f.

⁹⁶ Kant: »Reflexionen zur Moralphilosophie«, S. 179.

⁹⁷ Kant: »Reflexionen zur Moralphilosophie«, S. 138.

⁹⁸ Ebd.

⁹⁹ Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 160.

¹⁰⁰ Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 8. 7. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 138.

¹⁰¹ Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 161.

anonymisierte Individuum der modernen Lebenswelt prägend geworden ist, im jugendlichen Ideal der Gemeinschaft aufgehoben ist. Zum anderen erklärt er jedoch auch, dass die gesellschaftlichen Bedingungen für eine wirkliche Einsamkeit, die von der bloß scheinbaren der Gegenwart unterschieden wird, erst zu schaffen sind. Weil der prosaische Alltag der Moderne dem Individuum keine authentischen Empfindungen ermöglicht, sei eine »neue Sittlichkeit«¹⁰² vonnöten – so seine unüberhörbar kulturkritische Argumentation. Mit dem Manöver, das vornehmliche Leiden des modernen Menschen als Verdrängung seines wahrhaften zu entlarven, dreht Benjamin den Spieß um und kann seinerseits fragen, »wo sind die, die heute einsam [sind]?«¹⁰³ Diese nietzscheanische Entlarvungsgeste präludiert die Aufstellung einer regelrechten Hierarchie der Einsamkeit¹⁰⁴, welche nicht frei von einem gewissen Elitarismus ist:

Ich glaube, daß nur in der Gemeinschaft, und zwar in der innigsten Gemeinschaft der Gläubigen ein Mensch wirklich einsam sein kann: in einer Einsamkeit in der sein Ich gegen die Idee sich erhebt, um zu sich zu kommen. [...] Ich möchte Einsamkeit nicht die Beziehung des idealen Menschen zu den Mitmenschen nennen. Obwohl auch dies eine Einsamkeit sein kann – (diese aber verlieren wir in der idealen Gemeinschaft) Sondern die tiefste Einsamkeit ist die des idealen Menschen in der Beziehung zur Idee, die sein Menschliches vernichtet.¹⁰⁵

»Auf einem so neuen Bewusstsein persönlicher Unmittelbarkeit gründet«¹⁰⁶ Benjamins Vorstellung von Sittlichkeit deshalb, weil diese die unmittelbare Beziehung des Einzelnen zum göttlichen Gebot impliziert. Das Insistieren auf einer transzendenten Einsamkeit des Individuums hat für Benjamins früheste Ethik eine paradoxe Konsequenz: In der moralischen Vereinsamung artikuliert sich das Paradox, dass dort, wo aufgrund der vom kategorischen Imperativ auferlegten Forderung nach Allgemeinheit nur das Menschheitsinteresse waltet, für den Einzelnen alles Menschliche vernichtet ist. An dieser existenzialistischen Zuspitzung einer auch bei Kant vorhandenen Spannung tritt die für Benjamins Jugendphilosophie so charakteristische Vermischung von aufklärerisch-demokratischen mit irrational-elitären Inhalten zutage. Aus der individuellen Beziehung zur sittlichen Idee folgert er direkt, dass »die Sittlichkeit der Gemeinschaft

¹⁰² Ebd., S. 164.

¹⁰³ Ebd., S. 161.

¹⁰⁴ Vgl. Benjamin: »Die Einsamkeit des Tieres wird erlöst von der Geselligkeit des Menschen; der Mensch, der in der Geselligkeit einsam ist, gründet die Gesellschaft. Und nur wenige erst sind sogar mit ihrer Gemeinschaft einsam.« (Ebd., S. 163.)

¹⁰⁵ Diese Vorstellung ist elitär, denn »jene ›andere‹ Einsamkeit [...] werden nur die Größten je völlig erreichen«. (Ebd., S. 161.)

¹⁰⁶ Benjamin: »Moralunterricht«, S. 54.

[...] vom Menschen aus gesehen – nur Symbol [ist]«¹⁰⁷. Mit dieser Reduktion ihrer Sittlichkeit auf ein bloßes Zeichen geht eine Verwerfung der Allgemeinheit einher:

So war es wohl immer in der Geschichte: ihr sittlicher Fortschritt war nur die freie Tat ganz weniger. [...] Während die seelischen Menschen ein ganz Gleiches wollten, ewig es verändernd damit die andern, schlafend, ohne es zu wissen, sich in jene symbolische Gemeinschaft einfügten. (Alles andere war ein Einzelakt der Gnade im Einzelnen) Die Sittlichkeit der Gemeinschaft ist etwas, das unabhängig von der Sittlichkeit ihrer Glieder, trotz deren Unsittlichkeit besteht. [...] Aber in denen, die den symbolischen, unnützlichen Wert der Gemeinschaft fühlen, die eine Gemeinschaft gründeten, »als ob« der einzelne sittlich wäre – in diesen Schöpfern der Gemeinschaft allein wurde die sittliche Idee *wirklich*; sie waren frei.«¹⁰⁸

Die Art und Weise, wie der junge Benjamin das Als-ob an dieser Stelle ins Spiel bringt, dichtet die Idee gegen die moralische Defizienz der Wirklichkeit ab. Weil diese nur in wenigen Auserwählten erscheint, ist die Emanation des Geistes von der seelischen Verfassung der Vielen unabhängig. Diese elitäre Vorstellung trägt zum einen deutlich die Züge von Wynekens Gemeinschaftsideal, zum anderen zeichnen sich jedoch fundamentale Differenzen ab. Letzterer setzt die kollektive Lebensform des »Bundes«, den er als »Leibwerdung einer Idee«¹⁰⁹ begreift, explizit der individuellen Lebensweise der Moderne entgegen. Einen »neuen Adel« verkörpere die Gemeinschaft des Bundes, »weil es in ihr nur den gemeinsamen, den ›überindividuellen‹ Willen gibt«¹¹⁰, so sein Verdikt gegen den Individualismus, welches sich – wie Erich Geissler betont – auch auf Kant stützt. Wynekens Kant-Bezug hat jedoch die entgegengesetzte Stoßrichtung als der des jungen Benjamin:

Wyneken beruft sich [...] auf Kant und dessen kategorischen Imperativ, wonach das individuelle Wollen nur dann moralisch sei, wenn es sich dem Ganzen unterordne, besser noch: das Ganze in sich aufnehme. Natürlich hat Wyneken damit in die Kantische Morallehre eine Weltanschauung hineingetragen, die in dieser selbst nicht enthalten ist. Betont Kant doch ausdrücklich, daß das Gebot der Pflicht wohl noch niemals rein gelebt worden sei und wahrscheinlich auch nie gelebt werden wird. Aber über diese Grenze setzt sich der Bund kühn hinweg: seine Gemeinschaft *ist* Moral.¹¹¹

107 Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 164.

108 Ebd.

109 Wyneken: *Eros*, S. 65.

110 Geissler: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, S. 43.

111 Ebd.

Obgleich Wyneken sein Ideal der Gemeinschaft mit religiösen Attributen schmückt – die *Freie Schulgemeinde* wird beispielsweise als Orden bezeichnet –, fehlt ihm aufgrund seiner idiosynkratischen Ablehnung des Individualismus ein Bewusstsein für den paradoxen Kern der *communis fides*, wie es Benjamin in seinen Antworten an Carla Seligson zum Ausdruck bringt.¹¹² Im Grunde übernimmt Wyneken von der Glaubensgemeinschaft nur die Vorstellung einer organisierten Elite, in welcher das eigentliche, d. h. heroische und überindividuelle Leben exklusive Gestalt annimmt. Vor allem die christliche Glaubensgemeinschaft ist jedoch von dem Paradox gekennzeichnet, dass sie die äußerste Form von Vereinzelung und damit Einsamkeit ermöglicht. Deshalb ist es kein Zufall, dass der Existenzialismus von einem religiösen Schriftsteller – Sören Kierkegaard – angestoßen wurde. Für das Christentum verwirklicht sich das wahre Sein des Menschen in der individuellen Beziehung zu Gott. Da im Glauben der Einzelne auf sich selbst zurückgeworfen wird, beruht die religiöse Gemeinschaft auf der abstrakten Gleichheit, alleine vor Gott zu sein. Wenn Benjamin behauptet, dass »alle Sittlichkeit und Religiosität aus dem Alleinsein mit Gott entspring[t]«¹¹³, rekurriert er auf eine theologische Denkfigur. Auch die Vorstellung, dass der Einzelne nur in der religiösen Gemeinschaft erlöst werden kann, verbleibt innerhalb der jüdisch-christlichen Ideenwelt.¹¹⁴

Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass in Benjamins *Dialog über die Religiosität* (1912) mit der moralischen Pflicht explizit das Verhältnis des Individuums zur Gemeinschaft infrage steht. In der Auseinandersetzung des Protagonisten, der eindeutig Benjamins eigene Position wiedergibt, mit dem pantheistischen Humanismus seines Freundes nimmt der Gedanke individueller Verantwortung die Tendenz an, jegliche sozialutopische Semantik als ideologisches Blendwerk zu verurteilen. Unter dem Patronat des Begriffs der Persönlichkeit wird gegen eine altruistische Haltung polemisiert, die im sozialen Dienst das höchste Gut der Menschlichkeit verwirklicht glaubt. Die unnachgiebige Kritik am sozialromantischen Optimismus des Freundes gilt dabei stellvertretend für die fröhliche Rechtschaffenheit des bürgerlichen Durchschnittsbewusstseins, das sich im Glauben an die Reformierbarkeit der Welt ein neues Evangelium geschaffen hat. Gegen die gedankenlose Hingabe an einen sentimental Altruismus wird ein individualistischer Vorbehalt formuliert:

¹¹² Die sechs erhaltenen Briefe von Carla Seligson an Benjamin sind im Anhang der vorliegenden Arbeit abgedruckt (vgl. die vorliegende Arbeit, Dokumentation/1).

¹¹³ Benjamin: »Moralunterricht«, S. 51.

¹¹⁴ Vgl. Benjamin: »Dieses Kämpfen hält sie [die Jugend; J.S.] fern von der Mystik, die dem einzelnen Erlösung nur vortäuscht, solange die religiöse Gemeinschaft noch nicht besteht.« (Benjamin: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend«, S. 74.)

Der Kulturmensch hat nur einen Ort, den er sich rein erhalten kann, in dem er wirklich sub specie aeterni sein darf: das ist sein Inneres, er selbst. Und die alte und oft geplagte Not ist, daß wir uns selber verlieren. Verlieren *durch* all die glorreichen Fortschritte, die Sie rühmen: verlieren, fast möchte ich sagen, durch den Fortschritt.¹¹⁵

Mit seiner Rede von einem ›Selbstverlust durch den Fortschritt‹ akzentuiert der junge Benjamin das Problem der Selbstentfremdung in einem existenzialistischen Sinne. Im *Dialog über die Religiosität* (1912) findet sich an verschiedenen Stellen das Argument, dass sich der moderne Mensch selbst verloren habe, weil er der sozialen Welt verfallen sei. Deshalb sei er dazu verurteilt, sich beständig neu erfinden zu müssen. Das Selbst erscheint dabei weniger als eine Gegebenheit, die es zu entdecken, denn als eine Aufgabe, die es zu erfüllen gilt.

Trotz der Überzeugung, dass die gesellschaftliche Organisation der industriellen Lebenswelt keine Selbstverwirklichung ermöglicht, will Benjamin die soziale Gebundenheit des Individuums nicht leugnen. Um den Vorwurf zu entkräften, mit der Verinnerlichung als Telos einen konventionellen Individualismus zu predigen, wird er seine Forderung folgendermaßen präzisieren:

Nur daß der Kulturmensch sein Verhältnis zur Gesellschaft *erfasse*, will ich. Daß man mit der unwürdigen Lage breche, als erfülle der Mensch sich vollkommen im Dienste der Gesellschaft, als sei das Soziale, in dem wir doch nun einmal leben, das auch die Persönlichkeit letztthin Bestimmende.¹¹⁶

Der soziale Reformismus – ein Gegenspieler des Protagonisten im *Dialog über die Religiosität* (1912) – muss nicht nur deshalb abgelehnt werden, weil seiner pragmatischen Einstellung die metaphysische Dimension der realen Not entgeht, sondern seine utilitaristische Betriebsamkeit verfehlt auch die prinzipielle Lektion der Pflicht, das moralische Gesetz zu achten. Denn die einerseits für »heilig« erklärte »sachlich[e] Arbeit [...] auf sozialem Gebiete«¹¹⁷ wird im selben Atemzug andererseits auf eine sittliche Selbstverständlichkeit degradiert. Wenn der junge Benjamin gegen dieses leichtfertige Aufgehen im Gemeinschaftlichen den »Dualismus von Pflicht und Person«¹¹⁸ setzt, bedeutet dies, das Soziale als denjenigen Raum zu begreifen, in welchem das Individuum mit seiner Spaltung als Subjekt konfrontiert wird. Es wird zum Schauplatz einer Spannung, welcher die

115 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 25.

116 Ebd.

117 Ebd. Der Freund stellt die rhetorische Frage: »Ist das keine Kultur, wenn wir etwas aus den Höhen pathetischer Freiwilligkeit zum Selbstverständlichen herabziehen?« (Ebd., S. 19.)

118 Ebd., S. 32.

conditio humana aufgrund der Notwendigkeit, in Gemeinschaft zu leben, ausgesetzt ist. Im *Dialog über die Religiosität* (1912) heißt es:

Hat man sich denn das Furchtbare, Unbedingte gesagt, das in der Ergebung der Person unter sozial-sittliche Zwecke steckt? Nein! Warum nicht? Weil man vom Reichtum und Schwergewicht der Individualität tatsächlich nichts mehr weiß. So wahr ich Menschen des täglichen Lebens kenne, sage ich Ihnen, daß diese das Körpergefühl ihrer geistigen Persönlichkeit verloren haben. Im Augenblick, wo wir *das* von neuem finden *und* uns unter die kulturelle Sittlichkeit beugen, sind wir demütig. Dann erst erhalten wir das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit [...] statt einer konventionellen Abhängigkeit.¹¹⁹

Die Entgegensetzung von »Sittlichkeit und Persönlichkeit«¹²⁰ erklärt auch die Bedeutung des Entschlusses für Benjamins früheste moralphilosophische Reflexionen. Ebenso wie für Kants kategorischen Pflichten-Imperativ gilt für Benjamins Dezisionismus der befremdliche Grundsatz: Je weniger für die obligatorische Vorschrift der Vernunft spricht, desto höher ist der sittliche Wert des Entschlusses, sich ihr aus freien Stücken zu fügen.¹²¹ Weil der kategorische Gebotscharakter der moralischen Pflicht erst im Antagonismus zum egoistischen Interesse des Einzelnen hervortritt, wird das Prädikat »moralisch« nur dann auf eine Handlung anwendbar sein, wenn es, salopp gesagt, eine individuelle Entscheidung gegeben hat. Weit davon entfernt, eine theokratische Ordnung stiften zu wollen, verpflichtet der dezisionistische Charakter von Benjamins Moral-Auffassung das Individuum, die Zwecke seiner Handlung selbst setzen zu müssen. Damit geht die Zurückweisung einer pragmatischen Haltung einher, welche »den Menschen zur Arbeitsmaschine machen [würde], für Zwecke, von denen immer einer den andren bedingt in endloser Reihe«¹²².

Mit der Forderung nach einer Verinnerlichung der moralischen Zwecke richtet sich Benjamin gegen eine »technisch-praktische Auffassung«¹²³, die

119 Ebd., S. 33. Die prinzipielle Trennung von individuellem Wohl und sittlich Gutem kann als Kritik an einer vorschnellen Pazifizierung des Gegensatzes von Egoismus und Altruismus interpretiert werden, wie sie sich beispielsweise in Haeckels »monistischer Sittenlehre« findet. Haeckel glaubt ihren Antagonismus dadurch harmonisieren zu können, dass »die Herstellung des *naturgemäßen Gleichgewichts zwischen Egoismus und Altruismus*« zum »wichtigsten *Fundamental-Prinzip unserer Moral*« (Haeckel: *Die Welträthsel*, S. 378) erklärt wird. Da »beide konkurrierende[n] Triebe [...] *Naturgesetze* sind« (ebd.), sei es das höchste Ziel der Ethik ihre Ansprüche in Einklang zu bringen.

120 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 26.

121 Der tragische Auftritt des Misanthropen am Beginn der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) illustriert, dass die kategorische Verbindlichkeit der moralischen Pflicht erst in einer Ausnahme-Situation zum Tragen kommt, nämlich wenn sich das angerufene Subjekt für die obligatorische Vorschrift der Vernunft entscheidet, obwohl kein rational-pragmatischer Grund mehr für sie spricht (vgl. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 398f.).

122 Benjamin: »Dialog über die Religiosität«, S. 20.

123 Ebd., S. 20.

ein bloß äußerliches Verhältnis des Individuums zur Pflicht unterstellt. Seine Kritik am sozialen Flügel der *freien Studentenschaften* beruht auf dieser starken Bedeutung des Begriffs der Pflicht.¹²⁴ Benjamin wirft den sozial engagierten Studenten einen zweifachen Verrat vor. Zum einen flüchteten sie mit ihrer Hinwendung zur sozialen Arbeit vor ihrer wahren Pflicht dem geistigen Leben gegenüber. Zum anderen habe sich in der studentischen Praxis die geistige Notwendigkeit der sozialen Fürsorge nicht ausprägen können. Wo die Nächstenliebe das Individuum kategorisch binden soll, finde sich nur »mechanische Pflicht«¹²⁵. Im Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) urteilt Benjamin:

Jener Tolstoische Geist, der die ungeheure Kluft zwischen dem Bürger- und dem Proletarierdasein aufriß, der begriff, daß den Armen zu helfen eine Menschheitsaufgabe, nicht Sache des Studenten im Nebenamt sei, der hier, gerade hier alles oder nichts forderte, jener Geist, der in den Ideen der tiefsten Anarchisten und in christlichen Klostergemeinschaften erwuchs, dieser wahrlich ernste Geist einer sozialen Arbeit, der aber der kindlichen Versuche der Einfühlung in Arbeiter- und Volkspsyche nicht bedurfte, ist in studentischen Gemeinschaften nicht erwachsen. An der Abstraktheit und Beziehungslosigkeit des Objekts scheiterte der Versuch, den Willen einer akademischen Gemeinschaft zu einer sozialen Arbeitsgemeinschaft zu organisieren. Die Totalität des Wollenden fand keinen Ausdruck, weil sein Wille in dieser Gemeinschaft nicht auf die Totalität gerichtet sein konnte.¹²⁶

Exkurs III: Stummheit, Klage und Schweigen.

Figuren der Sprachlosigkeit in Benjamins früher Sprachtheorie

Vor dem Hintergrund von Benjamins Überlegungen zur Sprache der Jugend und dem Schicksal ihrer Suche nach neuen Ausdrucksformen zeichnet sich die Bedeutung der Sprachlosigkeit für seine frühe Sprachtheorie ab. Figuren der Stummheit und des Schweigens tauchen in verschiedensten Schattierungen an Schnittstellen seiner sprachphilosophischen Arbeiten auf. Unter dieser Perspektive lohnt sich eine partielle Relektüre seiner viel kommentierten »Metaphysik der Sprache«¹²⁷ – eines Kernstücks seines Denkens – aus mehreren Gründen:

¹²⁴ Zur Kritik am sozialen Flügel der *Freien Studentenschaft* vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV.

¹²⁵ Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 79.

¹²⁶ Ebd. Innerhalb der *Jugendkulturbewegung* war es die soziale Gruppe um Joel, welche diese Position vertrat. Letzterer ist auch das Ziel dieser Attacke.

¹²⁷ Benjamin: »Über Sprache«, S. 146. Von den einschlägigen Publikationen zu Benjamins früher Sprachphilosophie sei hier nur eine Auswahl angeführt: Menninghaus: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, S. 9–50; Jennings: *Dialectical Images*, S. 82–120; Steiner: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«, S. 48ff.; Weigel: *Entstellte*

In den 1916 entstandenen sprachtheoretischen Reflexionen kehren wichtige Begriffe, Theoreme und Denkfiguren der Jugendphilosophie in gänzlich anderen Konstellationen wieder. Die Verschiebungen und Modifikationen ihres Gebrauchs nachzuvollziehen, verdeutlicht deshalb das Verhältnis der frühesten zu den frühen Schriften Benjamins. Es zeigt sich, dass er seine Denkhaltung nach dem Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* im Grunde radikalisierte.¹²⁸ Verfolgt man diese Transformation in Benjamins Reflexionen der Sprache als Medium der Erkenntnis, wird zudem die Bedeutung ihres geschichtlichen Hintergrunds und ihres praktischen Horizonts deutlich – eine in der Rezeption vernachlässigte Dimension, die sich auch in den Anfang der 20er Jahre entstandenen erkenntnistheoretischen Überlegungen nachweisen lässt.

An Phänomenen wie der Stummheit, dem Verstummen oder der Klage zeigt sich schließlich die Bedeutung der Akustik für seine frühe Sprachtheorie, die dadurch in einem neuen Licht erscheint. Bevor sich Benjamin dem Schauplatz der Schrift zuwendet und eine Theorie des Lesens entwickelt, arbeitet er mit einem akustischen Modell der Sprache, welches in der Rezeption zumeist übergangen wird.¹²⁹ Nicht das Schreiben, sondern das Sprechen, nicht der Buchstabe, sondern der Laut, nicht das Lesen, sondern das Hören spielen eine wesentliche Rolle in der Konfiguration seiner »Metaphysik der Sprache«. Mit der Sprachlosigkeit der durch die exzessive Gewalt des Krieges Traumatisierten und dem Verstummen des Erzählers finden sich noch in seinen späten sprachtheoretischen Arbeiten, die auf einer visuellen Phänomenologie beruhen, rudimentäre Echos dieser frühen Stimme.

a. Zwischen der Stummheit der Natur und dem Schweigen des tragischen Helden. Benjamins »Metaphysik der Sprache«

In Benjamins früher Erkenntnistheorie findet sich eine Abkehr vom epistemologischen Primat des Visuellen. Seit der Antike galt der Philosophie das Sehen als der primäre Sinn, von dem Aristoteles behauptet, dass »dieser uns

Ähnlichkeit, S. 80–112; Menke: *Sprachfiguren*; Krämer: *Medium, Bote, Übertragung*, S. 41–54.

¹²⁸ Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

¹²⁹ Eine Ausnahme bildet Steiners Auseinandersetzung mit Benjamins früher Sprachtheorie im Kontext seiner Theorie der Anschauung (vgl. Steiner: »*Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst*«, S. 48ff.). Zudem analysiert Weigel die Bedeutung der Musik in Benjamins früher Sprachtheorie (vgl. Weigel: »*Die Geburt der Musik aus der Klage*«).

am meisten Erkenntnis gibt und viele Unterschiede entdeckt«¹³⁰. Gegen die dominante Tradition, die philosophische Haltung als Schau zu begreifen, folgt Benjamins Strukturierung des Bezirks der Wahrheit einem akustischen Paradigma. Diese Verschiebung ist durch den Verweis auf die Bedeutung der Sprache für seine Erkenntnistheorie noch nicht hinreichend erklärt. Denn als Sprachliches könnten die Ideen auch Zeichen sein, die gelesen werden müssen, womit der Philosoph wiederum auf das Auge verwiesen wäre. Benjamins frühe Sprachtheorie geht jedoch von einem akustischen Modell der Sprache aus. Um dies zu zeigen, ist ein auf diese Perspektive beschränkter Blick auf den Aufsatz *Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* (1916) notwendig, welcher durch die enge Verquickung von Sprach- und Erkenntnistheorie geprägt ist.

Die Offenbarung wird im Sprachaufsatz von 1916 als »allerletzte[r] Inbegriff des Sprachgeistes«¹³¹ definiert. Ihre erkenntnistheoretische Bedeutung erklärt sich aus der Identifikation von »sprachlichem« und »geistigem Wesen«¹³² der Dinge. Da für Benjamin »das Ausgesprochenste zugleich das reine Geistige ist«¹³³, stellt die Offenbarung eine ideale Erkenntnisleistung dar. Denn das »höchste Geistesgebiet der Religion [kennt] das Unausprechliche nicht«¹³⁴. In ihm zeigt sich auch das Unsagbare. Die akustische Natur der Offenbarung bezeugt eine 1917 entstandene Aufzeichnung zu *Adalbert Stifter*. Dort wird sie explizit in einer »metaphysisch-akustischen Sphäre«¹³⁵ angesiedelt, deren Sprache »vernommen«¹³⁶ werden müsse. Auch der Begriff des »Vernehmens« verweist auf die akustische Wahrnehmung und die Gabe des Hörens.

In seiner philosophischen Reinterpretation der Schöpfungsgeschichte wird Benjamin das Benennen der Dinge durch Adam als Vernehmen

130 Aristoteles: *Metaphysik*, S. 1 (Bekker, 980a). Affirmativ führt im 20. Jahrhundert vor allem Hans Jonas diese Tradition fort (vgl. Hans Jonas: »The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of Senses«).

131 Benjamin: »Über Sprache«, S. 147. Die erkenntnistheoretischen Implikationen dieser Setzung hat Werner Hamacher dargelegt (vgl. Hamacher: »Intensive Sprachen«).

132 Benjamin: »Über Sprache«, S. 144.

133 Ebd., S. 146.

134 Ebd., S. 147.

135 Vgl. Benjamin: »Stifter«, S. 608ff. Ursprünglich waren die Aufzeichnungen »Stifter I« und »Stifter II« einem Brief an Schoen vom 17. Juni 1918 beigelegt. In einem Brief vom 29. Januar 1919 an Schoen führte Benjamin seine Reflexionen zu Adalbert Stifter fort. Zur Entstehung der Texte vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II,3, S. 1415–1418; zur Bedeutung der »metaphysisch-akustischen Sphäre« für Benjamins frühe Kunsttheorie vgl. Steiner: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«, S. 48ff.

136 Benjamin: »Stifter«, S. 609. Der »metaphysisch-akustischen Sphäre« wird in den kritischen Aufzeichnungen zu Stifter eine »metaphysisch-visuelle Sphäre« untergeordnet. Der Mangel von Stifters Literatur bestehe darin, dass dieser nur »auf Grundlage des Visuellen schaffe« und deshalb »seelisch stumm« bleibe (vgl. Benjamin: »Stifter«, S. 609f.).

des Wortes Gottes, d.h. als »Urvernehmen« deuten.¹³⁷ Der funktionale Rekurs auf die Bibel dient der Darlegung seiner eigenen Gedanken und hat deshalb vor allem systematischen Wert. Die Erzählung vom Ursprung der Schöpfung im schaffenden Wort Gottes fungiert als Illustration von Benjamins These, die gesamte Wirklichkeit als sprachliches Sein zu begreifen. Denn in der Genesis wird die Welt als ausgesprochenes Wort Gottes betrachtet, welches die Dinge zugleich schafft und benennt. Die Allmacht der göttlichen Sprache offenbart sich in der Mannigfaltigkeit einer Schöpfung, deren Wesen und Hierarchie sprachlich ist. Obgleich es auch eine Sprache der Dinge gibt, soll der Mensch durch die »Gabe« zu sprechen »über die Natur erhoben«¹³⁸ sein: Der im zweiten Schöpfungsbericht »nicht aus dem Worte geschaffene Mensch«¹³⁹ spricht, die Natur wird ausgesprochen. Mensch und Natur sind damit durch ihr sprachliches Sein sowohl miteinander verbunden als auch voneinander unterschieden.

Für Benjamins frühen Begriff der Sprache ist es nicht unwesentlich, dass das hierarchisch strukturierte Kontinuum des sprachlichen Seins eine akustische Komponente beinhaltet. »Den Dingen ist das reine sprachliche Formprinzip – der Laut – versagt«¹⁴⁰, konstatiert Benjamin. Die Unvollkommenheit ihrer Sprache wird durchgehend anhand zweier Eigenschaften festgemacht. Sie ist stumm und namenlos.¹⁴¹ Durch beide unterscheidet sie sich von der erkennenden Sprache des Menschen, welche als akustische Namenssprache definiert und deshalb als vollkommener betrachtet wird:

Die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen ist nicht nur Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, sie ist die Übersetzung des Namenlosen in den Namen. Das ist also die Übersetzung einer unvollkommenen Sprache in eine vollkommene, sie kann nicht anders als etwas dazu tun, nämlich die Erkenntnis.¹⁴²

Diese Übersetzung ist Benjamin zufolge Aufgabe des Menschen, welche im adamitischen Akt des Namengebens gelöst wurde. Die Erkenntnis wird damit als sprachlicher Akt begriffen, der – dafür steht der Vorgang der Übersetzung ein – zugleich empfangend und spontan ist. Im Namen soll

¹³⁷ Mit seinem Bibelrekurs verfolgt Benjamin ebenso wenig wie mit dem Bezug auf den Begriff der Offenbarung eine Re-Theologisierung der Sprachtheorie. Vielmehr soll im Bibeltext dasjenige »aufgefunden werden«, »was in Ansehung der Natur der Sprache selbst sich ergibt«, d.h. auch innerhalb einer rationalen Sprachtheorie Gültigkeit hat. Seinem experimentellen Umgang mit der theologischen Tradition geht es weder um »Bibelinterpretation« noch soll »die Bibel an dieser Stelle als offenbarte Wahrheit dem Nachdenken zugrunde gelegt werden« (vgl. Benjamin: »Über Sprache«, S. 147).

¹³⁸ Ebd., S. 148.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Ebd., S. 147.

¹⁴¹ Ebd., S. 151, 154, 156.

¹⁴² Ebd., S. 151.

die Natur so erfasst werden, wie sie von sich aus, d.h. in Gottes Schöpfungswort ist, sich selbst jedoch nicht darstellen kann. Möglich ist diese Übersetzung der Sprache der Dinge in die Sprache des Menschen, weil diese als zwei graduell unterschiedliche Verwirklichungen des schaffenden Wortes Gottes betrachtet werden. »In den Dingen« wurde das göttliche Wort »Mitteilung der Materie in magischer Gemeinschaft«, »im Menschen Sprache des Erkennens und Namens im seligen Geiste«¹⁴³. Aufgrund dieser ursprünglichen Einheit ist die Sprache des Menschen im Benennen der Dinge durch das Urvernehmen auf das göttliche Wort bezogen. Im Namen »nimmt« die »Wortsprache des Menschen«¹⁴⁴ die »mitteilende Stummheit der Dinge«¹⁴⁵ auf. Diese »Aufnahme« wird von Benjamin als eine »Verbindung von Anschauung und Benennung«¹⁴⁶ gefasst und anhand einer Szene in der Schöpfungsgeschichte illustriert: Nachdem Gott den Tieren ein Zeichen gegeben hat, treten sie vor Adam, der ihnen einen Namen gibt. Im »Urvernehmen« ist Adam Hörender und Sprechender zugleich.

Der paradiesische Zustand adamitischen Sprechens ist durch die Möglichkeit der unmittelbaren Übersetzung des Stummen in das Lauthafte, des Namenlosen in den Namen, des Materiellen in das Geistige gekennzeichnet. Diese Übersetzbarkeit im Kontinuum der Sprachen stellt für Benjamin das Ideal von Erkenntnis dar und wird zum Paradigma seiner Erkenntnistheorie. In der »erkenntniskritischen Vorrede« des *Trauerspiel*-Buchs (1925) wird als Aufgabe der Philosophie bestimmt, durch Erinnerung auf das »Urvernehmen« zurückzugehen, damit »im innersten der Wirklichkeit die Idee als das Wort sich loslöst, das von neuem seine benennenden Rechte beansprucht«¹⁴⁷. Diese akustische Rückkehr zum Ursprünglichen wird als »unvollendete Restauration der Offenbarung«¹⁴⁸ begriffen, durch welche sich die Wahrheit darstellen soll. Denn Letztere ist »nicht Enthüllung [...], die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird«¹⁴⁹, heißt es in der Vorrede.

Von einer Restauration spricht Benjamin, weil die geschichtliche Gegenwart der Sprache durch ihre Entfernung von der Offenbarung gekennzeichnet ist. Die Vertreibung aus dem Paradies wird als eine sprachhistorische

143 Ebd.

144 Ebd.

145 Ebd., S. 152.

146 Ebd.

147 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 217. In der Widmung zum *Trauerspiel*-Buch heißt es nicht zufällig: »Entworfen 1916 Verfaßt 1925« (vgl. ebd., S. 203).

148 Benjamin zit. nach: Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. I,3, S. 935.

149 Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 211.

Zäsur interpretiert. Durch den »Sündenfall des Sprachgeistes«¹⁵⁰ habe die Sprache ihre magische Unmittelbarkeit verloren und sei zum Mittel einer ihr »unangemessenen Erkenntnis«¹⁵¹, d.h. zum Träger von Bedeutung geworden. Damit werde die Sprache abstrakt, sich selbst äußerlich und über anderes urteilend. Unter der Herrschaft der Semantik löse sich aller Sinn in Bedeutung auf. Diese »Geburtsstunde des *menschlichen Wortes*«¹⁵² – eine *Menschensprache* gibt es auch in der Offenbarung – wird im ebenfalls 1916 verfassten kurzen Aufsatz über *Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie* mit dem Anfang von Geschichte identifiziert: »So ist mit dem Doppelsinn des Wortes, mit seiner *Bedeutung*, die Natur ins Stocken gekommen, und während die Schöpfung sich in Reinheit ergießen wollte, trug der Mensch ihre Krone.[...] Geschichte wird zugleich mit Bedeutung in der Menschensprache.«¹⁵³

Einen »Doppelsinn« habe das Wort deshalb, weil sich die Sprache nach dem Sündenfall in eine lautliche und eine bedeutungstragende Seite spaltet. An die Stelle der Einheit des Logos in der Offenbarung trete die »Zwei des Wortes und seiner Bedeutung«¹⁵⁴. Deshalb sei die geschichtliche Gestalt der Menschensprache durch ein »Widerspiel von Laut und Bedeutung«¹⁵⁵ gekennzeichnet. Um diese Spaltung der Sprache in Akustik und Semantik organisiert Benjamin seine vergleichende Darstellung der sprachlichen Struktur von Trauerspiel und Tragödie. Ihre sprachtheoretische Unterscheidung beruht auf seiner Deutung der sprachverwirrenden Folgen des Sündenfalls und ist nur vor diesem geschichtsphilosophischen Hintergrund verständlich.

Die Verdrängung der Natur in der Geschichte bildet den Ausgangspunkt seiner sprachtheoretischen Ausführungen über das Trauerspiel. Benjamin betrachtet es als ästhetische Heimstätte der Trauer der Natur, welche sich nach der Veränderung der Sprache durch die Vertreibung aus dem Paradies über diese verbreitet.

Es ist Natur, die nur um der Reinheit ihrer Gefühle willen ins Fegefeuer der Sprache steigt, und das Wesen des Trauerspiels ist schon in der alten Weisheit beschlossen, daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache ihr verliehen würde. Denn es ist das Trauerspiel nicht der sphärische Durchgang des Gefühls durch die reine Welt der Worte mündend in Musik zurück zur befreiten Trauer des seligen Gefühls, sondern mitten auf diesem Wege sieht sich die Natur von Sprache verraten und jene ungeheure Hemmung des Gefühls wird Trauer.¹⁵⁶

150 Benjamin: »Über Sprache«, S. 153.

151 Ebd.

152 Ebd.

153 Benjamin: »Sprache in Trauerspiel und Tragödie«, S. 138f.

154 Ebd., S. 139.

155 Ebd.

156 Ebd., S. 138.

Fragt Benjamin zunächst nach der Beziehung des Gefühls der Trauer zum Wort, so wird diese Relation unvermittelt hypostasiert. Die sprachliche Artikulation des Gefühls der Trauer, sein Wort¹⁵⁷, wird gänzlich der lautlichen Seite der Sprache zugeordnet, welche als ein Kontinuum der Verwandlung definiert wird. Vom Naturlaut über die Klage zur Musik¹⁵⁸ erstreckt sich das akustische Spektrum des Trauerwortes, auf dessen Weg die menschliche Sprache nur ein »Durchgangsstadium« sei. Wenn Benjamin die Verwandlung zum »sprachlichen Prinzip« dieses »Gefühlsleben[s] des Wortes«¹⁵⁹ erklärt, so verdeutlicht diese Bestimmung zum einen die Ambivalenz der Trauer. Diese kann weder in einer Bedeutung fixiert, d.h. eindeutig gemacht werden, noch tritt sie im Trauerspiel alleine auf. Nur in einem Reigen von Gefühlen stelle sich die Trauer ästhetisch dar. Zum anderen zeigt sich auch die besondere Nähe, ja Verwandtschaft der Sphäre des Akustischen zur adamitischen Namenssprache, welche die Aufgabe der Übersetzung ideal löst. Letztere wird im Sprachaufsatz von 1916 als »Überführung der einen Sprache in die andere durch ein Kontinuum von Verwandlungen«¹⁶⁰ definiert. Obgleich das Wort der Trauer auf den Laut als Medium beschränkt ist, vollzieht es in der Sphäre des Akustischen eine ebensolche Sprachbewegung. Da für Benjamin das Gehörte deshalb dem allein Vernehmbaren nähersteht als das zu Verstehende, ist es die »Welt des Trauerspiels«¹⁶¹ und seine Ordnung der Klage, welche das Wort im Reich der Kunst empfängt:

Sie ist die Stätte der eigentlichen Empfängnis des Wortes und der Rede in der Kunst, noch wiegen in gleichen Schalen Vermögen der Sprache und des Gehörs, ja endlich kommt alles auf das Ohr der Klage an, denn erst die tiefst vernommene und gehörte Klage wird Musik. Wo in der Tragödie die ewige Starre des gesprochenen Wortes sich erhebt, sammelt das Trauerspiel die endlose Resonanz seines Klanges.¹⁶²

Das akustische Phänomen der Klage stellt eine verborgene Spur in Benjamins früher Sprachphilosophie dar. Auch im Sprachaufsatz von 1916 wird die »alte Weisheit« zitiert, »daß alle Natur zu klagen begönne, wenn Sprache

157 Benjamin betont, dass die Trauer ihre tiefste Ausprägung nicht im Worte hat. In der brieflichen Kontroverse mit Scholem zu diesem Thema bezweifelt er zudem, dass jede reine Trauer Klage werde (vgl. Benjamin: »An Gershom Scholem. Bern, 30. 3. 1918«, in: *GB*, Bd. I., S. 442f.). Zu Scholems früher Theorie der Klage und deren Verhältnis zu Benjamins sprachtheoretischen Reflexionen vgl. Weigel: »Gershom Scholems Sprachtheorie zwischen Kabbala und Klagelied«, S. 528–532.

158 Zur Funktion der Musik in Benjamins früher Kunsttheorie und Geschichtsphilosophie vgl. Steiner: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«, S. 81ff.

159 Benjamin: »Sprache in Trauerspiel und Tragödie«, S. 138.

160 Benjamin: »Über Sprache«, S. 151.

161 Benjamin: »Sprache in Trauerspiel und Tragödie«, S. 140.

162 Ebd.

ihr verliehen würde«¹⁶³. Diese – wie Benjamin behauptet – »metaphysische Wahrheit«¹⁶⁴ dient auch hier der Illustration der »andere[n] Stummheit«¹⁶⁵ der Natur, ihrer Stummheit nach dem Sündenfall, welche er von ihrer mitteilenden Stummheit im Schöpfungsstand unterschieden wissen will. Trotz seines Insistierens auf den verheerenden Wirkungen dieser Zäsur nährt seine Darstellung Zweifel an der klinischen Reinheit dieses Schnittes. Die Auseinandersetzung mit dem Zusammenhang von Stummheit, Trauer und Klage im sprachlichen Wesen der Natur nach dem Sündenfall wird mit einer Feststellung eingeleitet, welche die ursprüngliche Seligkeit des reinen Sprachgeistes getrübt erscheinen lässt: »Das Leben des Menschen im reinen Sprachgeist war selig. Die Natur aber ist stumm. Es ist [...] im zweiten Kapitel der Genesis deutlich zu fühlen, wie diese vom Menschen benannte Stummheit selbst Seligkeit nur niederen Grades geworden ist.«¹⁶⁶

Im Folgenden legt Benjamin den Satz über die potenzielle Klage der Natur nach dem Sündenfall zweifach aus. In der ersten Deutung wird die Klage als Ausdruck der Trauer der Natur über ihre eigene Stummheit begriffen. Da die Natur sprachlos sei, versinke sie in Trauer und müsste, sofern »Sprache ihr verliehen würde«¹⁶⁷, über die ihr versagte Sprache klagen. Anders ist diese Stummheit, weil sich die Sprache der Natur nach dem Sündenfall nicht mehr in der Sprache des Menschen mitteilen kann. Mensch und Natur und damit ihre Sprachen werden sich im Stadium der Abstraktion fremd. Ihre durch die »Anschauung«¹⁶⁸ gegebene Verbindung werde gelöst. Diese Variante der sprachlichen Folgen der Sündenfallgeschichte ist der Darstellung im *Trauerspiel*-Aufsatz sehr nahe.

Die zweite Lesart kehrt den kausalen Zusammenhang von Stummheit, Trauer und Klage um. Benjamin leitet diese Variante mit der Andeutung ein, dass auch die Klage, weil sie »der undifferenzierteste, ohnmächtige Ausdruck der Sprache«¹⁶⁹ ist, als ein Ausdruck der Sprachlosigkeit begriffen werden kann. Ebenso wie die Stummheit drücke die Klage eine primordiale Trauer der Natur aus:

Weil sie stumm ist, trauert die Natur. Doch noch tiefer führt in das Wesen der Natur die Umkehr dieses Satzes ein: die Traurigkeit der Natur macht sie verstummen. Es ist in aller Trauer der tiefste Hang zur Sprachlosigkeit, und das ist

¹⁶³ Benjamin: »Über Sprache«, S. 155.

¹⁶⁴ Ebd.

¹⁶⁵ Ebd. Im *Trauerspielbuch* kehrt diese Stelle wörtlich wieder und leitet die Bestimmung der Trauer als Ursprung der Allegorie ein (vgl. Benjamin: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 398).

¹⁶⁶ Benjamin: »Über Sprache«, S. 154f.

¹⁶⁷ Ebd., S. 155.

¹⁶⁸ Ebd., S. 152.

¹⁶⁹ Ebd., S. 155.

unendlich viel mehr als Unfähigkeit oder Unlust zur Mitteilung. Das Traurige fühlt sich durch und durch erkannt vom Unerkennbaren. Benannt zu sein – selbst wenn der Nennende ein Göttergleicher und Seliger ist – bleibt vielleicht immer eine Ahnung von Trauer.¹⁷⁰

Das Adverb »immer« deutet eine Verschiebung an, die für Benjamins theoretische Konstruktion weitreichende Konsequenzen hat. Wenn schon das adamitische Namengeben Ursache für die Trauer der Natur sein kann, beginnt ihre »andere Stummheit«¹⁷¹ im Paradies. Zwischen ihrem Zustand vor und nach dem Sündenfall besteht dann jedoch kein qualitativer, sondern nur mehr ein gradueller Unterschied. Damit erscheint der Fall, der einer aus der Seligkeit des Logos in die Abstraktion des Urteils gewesen sein soll, im ursprünglichen Sprachgeist selbst vorgezeichnet:

Wieviel *mehr* aber benannt zu sein, nicht aus der einen seligen Paradiesessprache der Namen, sondern aus den hunderten Menschensprachen, in denen der Namen schon welkte, und die dennoch nach Gottes Spruch, die Dinge erkennen. Die Dinge haben keinen Eigennamen außer in Gott. Denn Gott rief im schaffenden Wort freilich bei ihren Eigennamen sie hervor. In der Sprache der Menschen aber sind sie überbenannt. Im Verhältnis der Menschensprachen zu der der Dinge liegt etwas, was man als »Überbenennung« annähernd bezeichnen kann: Überbenennung als tiefster sprachlicher Grund aller Traurigkeit und (vom Ding aus betrachtet) allen Verstummens.¹⁷²

Diese Deutung der Genesis steht antithetisch zu Benjamins ursprünglicher Argumentation und treibt eine der Offenbarung immanente Zweideutigkeit hervor. Da die Dinge im schaffenden Wort Gottes mit ihren Eigennamen ausgesprochen werden, kann dieser von Adam bloß wiederholt werden. Er nimmt mit der mitteilenden Stummheit der Dinge das Wort Gottes auf und nennt die Dinge bei ihrem Namen, so lautet Benjamins Interpretation des adamitischen Namengebens. Seine Ausführungen über die Trauer der Natur legen nahe, dass die Nachahmung des schaffenden Wortes Gottes in der erkennenden Namenssprache schon »Überbenennung« ist. Die Dinge werden durch Adam zwar zum ersten Mal *benannt*, ihr Name wird jedoch ein zweites Mal *genannt*. Das zweite Stadium der Schöpfung ist durch die Figur der Wiederholung geprägt. Das Wort Gottes offenbart sich nicht mehr in reiner Präsenz, es erschöpft sich nicht mehr in sich selbst, sondern wird durch die Sprache des Menschen – Ebenbild und Statthalter Gottes – repräsentiert. Die Wiederholung stellt jedoch eine Bewegung dar, die nie abgeschlossen, sondern nur unterbrochen werden kann. Da schon der Ursprung in sich gesprungen ist, vollendet der Sün-

¹⁷⁰ Ebd.

¹⁷¹ Ebd.

¹⁷² Ebd. (Hvh. J.S.)

denfall die Rhythmik der Schöpfung. Ihm entspringt die Geschichte, in der sich die profane Welt des Menschen und seines Wortes entfaltet. Der *Trauerspiel*-Aufsatz (1916) definiert diese in sprachtheoretischer Hinsicht als die »Welt der Bedeutung«¹⁷³.

In Benjamins sprachphilosophischem Schema verwirklicht die Kommunikation zwischen den Menschen die instrumentelle Seite der Sprache. Das Wort wirke in der menschlichen Rede »nach seiner rein tragenden Bedeutung«¹⁷⁴. »Rein« ist das für den Transport von Inhalten verwendete Wort insofern, als es »bloßes Zeichen«¹⁷⁵, d.h. reine Mitteilung ist. In dieser Funktion wird das Wort Benjamin zufolge tragisch. Er definiert das Tragische als »Eigengesetz der menschlichen Rede«¹⁷⁶, in der sich der Austausch von Worten vollzieht. Deshalb macht die Tragik »eine letzte Wirklichkeit der Sprache und ihrer Ordnung«¹⁷⁷ aus:

Das Tragische beruht in einer Gesetzlichkeit der gesprochenen Rede zwischen Menschen. [...] Das Tragische besteht nicht nur ausschließlich im Bereich der dramatischen menschlichen Rede; es ist sogar die einzige Form, die der menschlichen Wechselrede ursprünglich eignet. Das heißt aber es gibt keine Tragik außer in der Wechselrede zwischen Menschen und es gibt keine Form einer solchen Wechselrede als die Tragische.¹⁷⁸

Weshalb dieses »reine Wort«¹⁷⁹ tragisch wird, lässt sich anhand der sprachlichen Struktur der Tragödie illustrieren. In dieser findet sich der aus dem »Gespräch« bekannte Spannungsbogen wieder: Die gesprochene Rede führt zum Schweigen als ihrer immanenten Schranke.¹⁸⁰ Dieser Übergang werde in der dramatischen Wechselrede inszeniert. Denn die Vergeblichkeit der Vermittlung treibe den tragischen Helden in die Sprachlosigkeit und besiegele seinen Untergang. Sprachlich scheitere er an der »Überbestimmtheit«¹⁸¹, die »im tragischen Verhältnis zwischen den Sprachen der sprechenden Menschen waltet«¹⁸² und seine Worte hintertreibe. Mit seinem Verstummen unterbreche der tragische Held die dämonische Zweideutigkeit¹⁸³ der Rede, in deren Entstellungen er sich nicht wiederfinden könne. Auch sein Schweigen – der Gegenpol zur Stummheit der traurigen Kreatur – zeigt dessen moralische Signatur. Als Held sei der

173 Benjamin: »Sprache in Trauerspiel und Tragödie«, S. 139.

174 Ebd., S. 138.

175 Benjamin: »Über Sprache«, S. 150.

176 Benjamin: »Sprache in Trauerspiel und Tragödie«, S. 137.

177 Ebd., S. 139.

178 Ebd., S. 137.

179 Ebd., S. 138.

180 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. V/1.

181 Benjamin: »Über Sprache«, S. 156.

182 Ebd.

183 Zum Dämonischen vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/2, Exkurs III/c.

»moralische Mensch noch stumm, noch unmündig«¹⁸⁴, weil er der in der Rede waltenden Macht der Tragik erliegt, ihr Gesetz erfüllt, so Benjamin.

b. »Politisches Schrifttum«. Eine magische Wirkform

Einige während des Ersten Weltkrieges verfasste Briefe dokumentieren den praktischen Horizont von Benjamins früher Sprachphilosophie. Beispielsweise stellt der bekannte Brief an den jüdischen Religionsphilosophen Martin Buber vom 17. Juli 1916 eine theoretische Begründung seiner Ablehnung einer Mitarbeit an der Zeitschrift *Der Jude* dar. Bevor die Kritik an der Degradierung von Wort und Tat auf bloße Mittel zur Verbreitung und Verwirklichung von Motiven ausgeführt wird, verweist Benjamin auf deren normative Geltung für sein Handeln. Die so oft als Exempel für die magische Wirkung der Sprache zitierte Stelle über das »Hinführen auf das dem Wort versagte«¹⁸⁵ bildet den Abschluss einer Erklärung, deren praktische Geltung von Anfang an betont wird. Zudem greift Benjamin in der prinzipiellen Auseinandersetzung mit dem »politisch wirksamen Schrifttum«¹⁸⁶ explizit das Problem der sprachlichen Vermittlung wertorientierten Handelns auf.¹⁸⁷

Der Brief an Buber ist nicht zuletzt deshalb so wichtig, weil Benjamin seine Ablehnung der instrumentellen Auffassung von Sprache und Handeln historisch kontextualisiert. Nicht nur die ideologische Falschmünzerei der nationalistischen Propaganda kann als ein »Mechanismus«¹⁸⁸ betrachtet werden, der von der Richtigkeit der totalen Gewalt überzeugen sollte. Vielmehr bediente sich auch die im Bildungsbürgertum weit verbreitete heilsgeschichtliche Aufladung des Ersten Weltkrieges der Sprache als Transportmittel hehrer Motive. In dieser apokalyptischen Deutung wurde der Mensch als ein Werkzeug der göttlichen Offenbarung und sein Handeln als Vollstreckung des sich ereignenden Weltgerichts begriffen.¹⁸⁹ Die Tatsache, dass das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Ordnung als Mittel-Zweck-Relation gedeutet wurde, dokumentiert die ideologische Hegemonie der technischen Vernunft und ihrer instrumentellen Semantik. Auch der humanistische Protest tappte in die Falle, zwar argumentativ für

184 Benjamin: »Schicksal und Charakter«, S. 175.

185 Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 327.

186 Ebd., S. 325.

187 Die ausführlichste und überzeugendste Interpretation des Briefes an Buber, auf welche sich auch meine Lesart stützt, findet sich in: Weber, Samuel: »Der Brief an Buber vom 17. 7. 1916«.

188 Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 326.

189 Zur apokalyptischen Deutung des Ersten Weltkrieges vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/5.

die Menschlichkeit einzutreten, damit jedoch einem Prinzip der Sprache zu folgen, welches Benjamin zufolge verheerende Wirkung hatte.

An der gängigen Ansicht vom »politischen Schrifttum« kritisiert Benjamin vor allem die ihr zugrunde liegende Vorstellung des Verhältnisses von Sprache und Handlung. Indem beide als Repräsentanten ihnen übergeordneter Motive begriffen werden, werden sie in ein kausal-mechanistisches Verhältnis zueinander gebracht. Weder das Wort noch die Tat steht in dieser Form der politischen Praxis für und in sich. Vielmehr werden sie einem »Mechanismus« der Zwecksetzung untergeordnet, für dessen Kalkül das Zur-Sprache-Bringen wesentlich ist:

Es ist eine weit verbreitete ja fast allerorten als Selbstverständlichkeit vorherrschende Meinung daß das Schrifttum die sittliche Welt und das Handeln der Menschen beeinflussen können indem es Motive von Handlungen an die Hand gibt. Menschen durch Motive aller Art zu bestimmten Handlungen zu bewegen ist die Absicht des politischen Schrifttums. In diesem Sinne ist also die Sprache nur ein Mittel der mehr oder weniger suggestiven *Verbreitung* der Motive die im Innern der Seele den Handelnden bestimmen. Es ist das Charakteristische dieser Ansicht daß sie eine Beziehung der Sprache zur Tat in der nicht die erste Mittel der zweiten wäre überhaupt gar nicht in Betracht zieht. Dieses Verhältnis betrifft gleichermaßen eine ohnmächtige zum bloßen Mittel herabgewürdigte Sprache und Schrift als eine ärmliche schwache Tat deren Quelle nicht in ihr selbst sondern irgend welchen sagbaren und aussprechbaren Motiven liegt. Diese Motive wiederum kann man bereden ihnen andere entgegenhalten und auf diesem Wege wird (prinzipiell) die Tat wie das Resultat eines allseitig geprüften Rechenprozesses an das Ende gesetzt.¹⁹⁰

Für Benjamin zeichnet sich diese von ihm kritisierte Rhetorik des »politischen Schrifttums« formal durch eine spezifische Syntax, das »Wort-an-Wort-Reihen«¹⁹¹ aus, deren Verkettung auch die Handlung entspringe. Diese instrumentelle Auffassung von Sprache und Handeln dominiert seiner Ansicht nach in der Gegenwart und wird für die Verwüstungen des Krieges mitverantwortlich gemacht:

Jedes Handeln, das in der expansiven Tendenz des Wort-an-Wort-Reihens liegt scheint mir fürchterlich und um so verheerender wo dieses ganze Verhältnis von Wort und Tat wie bei uns in immer steigendem Maße als ein Mechanismus zur Verwirklichung des richtigen Absoluten um sich greift.¹⁹²

¹⁹⁰ Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 325f. Ein Brief von Benjamins Schwester Dora dokumentiert, dass Benjamin schon in den Diskussionen im *Sprechsaal* darauf insistierte, dass das Sprechen dem Handeln nicht untergeordnet ist: »Er [Benjamin; J.S.] sagte: man müsse über alles sprechen können. [...] Sprechen und Handeln seien koordinierte Begriffe – nicht das Sprechen dem Handeln subordiniert.« (Benjamin, Dora: »An Herbert Blumenthal. Berlin, 4./5. Mai 1914«.)

¹⁹¹ Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 326.

¹⁹² Ebd.

Dieser auf der sukzessiven Aneinanderreihung von Worten beruhenden Sprachform setzt Benjamin eine andere Vorstellung des »politischen Schrifttums« entgegen. Sein Ziel soll es sein, die Sprache auf ihren nicht-sprachlichen Kern zurückzuführen. Diese »dem Wort versagte« Dimension in der Sprache wird als ihr »Geheimnis«¹⁹³ definiert. Im »politischen Schrifttum« soll eine Beziehung zu dieser geheimen Innenseite der Sprache hergestellt werden. »Nur die intensive Richtung der Worte in den Kern des innersten Verstummens hinein gelangt zur wahren Wirkung«¹⁹⁴, erklärt Benjamin. Das »politische Schrifttum« wird damit als Ort des Verstummens der Sprache begriffen. Als Medium des Übergangs von der Sprache zum Schweigen soll es Ersteres an ihre immanente Schranke führen. Damit vollzieht sich in ihm eine paradoxe Bewegung. Indem es in die Sprache hineinführt, geht es über diese hinaus. In dieser Steigerung der Sprache in das Schweigen – *intensio* heißt ›Steigerung‹, ›Zuwachs‹ – verwirklicht sich eine Medialität, die jeder vermittelnden Bedeutung in einem strukturellen Sinne vorausgeht. Denn die Sprache bezieht sich in dieser Form von Medialität auf sich selbst, auf ihre eigene Medialität. Deshalb kann das von Benjamin geforderte Schrifttum seine politische Wirksamkeit nur un-*mittel*-bar entfalten. Die »sachliche« Schreibart soll eine Möglichkeit darstellen, in diesen magischen Bezirk der Sprache einzudringen, um ihren immanenten politischen Gehalt zu aktivieren:

Schrifttum kann ich nur dichterisch prophetisch sachlich – was die Wirkung angeht aber jedenfalls nur *magisch* das heißt un-*mittel*-bar verstehen. Jedes heilsame ja jedes nicht im innersten verheerende Wirken der Schrift beruht in ihrem (des Wortes, der Sprache) Geheimnis. In wievielerlei Gestalten auch die Sprache sich wirksam erweisen mag, sie wird es nicht durch die Vermittelung von Inhalten sondern durch das reinste Erschließen ihrer Würde und ihres Wesens tun. Und wenn ich von anderen Formen der Wirksamkeit – als Dichtung und Prophetie – hier absehe so erscheint es mir immer wieder daß die kristallinen reine Elimination des Unsagbaren in der Sprache die uns gegebene und nächstliegende Form ist innerhalb der Sprache und durch sie zu wirken.¹⁹⁵

193 Ebd.

194 Ebd., S. 327.

195 Ebd., S. 326. Kyung-Ho Cha versucht mit dem Brief an Buber seine These zu stützen, dass Benjamins Sprachphilosophie auf ein Ende der Medien abzielt. Die Forderung nach Un-*mittel*-barkeit sei nicht nur als Kritik an der instrumentellen Auffassung von Sprache zu verstehen, sondern müsse als Ausdruck des Begehrens nach einer »Rückkehr zur Amedialität« gelesen werden. Gegen diese interessante Interpretation gilt es jedoch einzuwenden, dass Benjamin keine »Elimination des Mediums« fordert. Vielmehr soll das Unsagbare, d.h. das per definitionem Nicht-Mitteilbare eliminiert werden. Mit der Schrift wird zudem ein Medium benannt, in dem diese Bewegung vollzogen werden soll (vgl. Kyung-Ho Cha: »Das ›Walten dieser Boten‹«, S. 258f.).

Benjamins »Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens«¹⁹⁶ definiert eine spezifische Beziehung zum versagten Kern der Sprache. Unter »kristallen reine[r] Elimination« versteht er keineswegs eine Beseitigung oder Entfernung des »Unsgabaren«. Das Geheimnis der Sprache kann zwar verraten, d.h. man kann ihm untreu werden, es kann jedoch nicht sagbar gemacht werden. Der Sprache muss ihr eigenes Wesen versagt bleiben. Es liegt in seiner Unmittelbarkeit, d.h. in einer Sphäre, die vor aller Vermittlung ist. Samuel Weber hat darauf hingewiesen, dass Elimination in einer älteren Bedeutung eine Bewegung des Über-sich-Hinausschreitens bezeichnet:

Elimination bezeichnet dann nicht einfach Abschaffung, sondern eben eine Bewegung, die »über die Schwelle« hinausführt, oder nach einem Beispiel, das im Herkunftswörterbuch von Duden ausgeführt wird: »aus dem Haus treibt« (Duden 1963, 134). Die »kristallene reine Elimination des Unsgabaren« bestünde demnach in einer Bewegung, die das Wort aus dem Haus treibt, bis hin zu jenem Versagten führt, welches als Limes und Rahmen die Grenzen des Gesagten, d.h. der Wortreihe – jeweils fixiert und bestimmt. Als ermöglichende und dennoch ausgeschlossene Schwelle ist dieses Versagte jeweils das, was gesagt werden müsste, aber nie gesagt werden kann.¹⁹⁷

Im Verstummen geht die Sprache über sich selbst hinaus. Dieser Prozess soll Benjamin zufolge im »politischen Schrifttum« verwirklicht werden. Wo die »Sphäre des Wortlosen in unsagbar reiner Nacht«¹⁹⁸ erschlossen werde, können Wort und Tat in eine brüchige, aber dynamische Beziehung treten. Die unmittelbare Wirkung der Sprache stellt sich Benjamin durch eine Bewegung vor, welche den Abgrund zur Tat überwindet. Die beiden heterogenen Wirklichkeiten werden nicht durch ein Drittes vermittelt, sondern »der magische Funke kann zwischen Wort und bewegender Tat überspringen«¹⁹⁹. Damit setzt Benjamin der kontinuierlichen Verkettung in der instrumentellen Relation, die eine homogene Ordnung voraussetzt, eine Dialektik des Sprunges entgegen. Weil das »[Ü]berspringen« nicht im Kontinuum der voranschreitenden Wortreihe liegt, kann es sich nur im Augenblick erfüllen. Im Sprung wird eine flüchtige »Einheit dieser beiden gleich Wirklichen«²⁰⁰, d.h. von Wort und Tat hergestellt. Seine Voraussetzung ist die Selbstüberschreitung der Sprache. In seiner Verschwiegenheit hat sich das Wort schon verlassen. Es ist am Sprung zu einem anderen.

¹⁹⁶ Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 326.

¹⁹⁷ Weber, Samuel: »Der Brief an Buber vom 17. 7. 1916«, S. 605f.

¹⁹⁸ Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 326.

¹⁹⁹ Ebd. Mit dem Sprung bedient sich Benjamin einer wesentlichen Kategorie von Kierkegaards lyrischer Dialektik.

²⁰⁰ Ebd.

Dadurch kann das Wort zum *Ursprung* der Tat werden, die noch nicht ist. Die Metaphorik von Nacht und Funke unterstreicht die Diskontinuität dieser Bewegung. Nur in der Finsternis wird der Funke sichtbar. Sein Licht erhellt jedoch die Nacht. Letztere verbildlicht zudem die Vorstellung eines reinen Mediums, in dem weder Bedeutung noch Ausdruck gegeben ist. Das Geheimnis der Sprache bleibt im Dunkeln.

Mit dieser dialektischen Konstruktion, in der Wort und Tat als entgegengesetzte Pole fungieren, ist auch ein Vorbehalt gegen die Hierarchisierung ihres Verhältnisses verbunden. Vom »Absoluten« sei die Tat ebenso weit entfernt wie das Wort, weshalb der Übergang zum Handeln keineswegs als Verwirklichung des Göttlichen verstanden werden könne, betont Benjamin. Beide könnten nur durch sich selbst, durch ihre eigene »Reinheit« das Göttliche verwirklichen. Die expansive Tendenz der Reihe wird ersetzt durch die qualitative, intensive Erfüllung des Einzelnen.

Benjamins Ausführungen im Brief an Buber haben den Charakter einer Forderung. An seinem »Begriff sachlichen und zugleich hochpolitischen Stils und Schreibens« sollte jede Zeitschrift gemessen werden. »Menschlich«²⁰¹ – wie Benjamin nicht vergisst zu betonen – lässt sich jedoch »kaum absehen«²⁰², ob die von ihm formulierte Forderung erfüllbar ist. Damit wird sein Ideal des »politischen Schrifttums« von der Möglichkeit seiner Erfüllung unabhängig gemacht. Ebenso wie das moralische Gesetz Kants ist es allen empirischen Erfüllungsbedingungen enthoben. Als praktisches Postulat muss ihm keine menschlich-empirische Praxis entsprechen. Seine Formulierung erlaubt es erst, Bedingungen für die politische Wirksamkeit des Schreibens zu definieren. In deren Zentrum steht der Anspruch, die Sprache über sich selbst hinauszuführen. Da diese Bewegung das Wesen der Sprache ausmacht, wird ihre Selbstüberschreitung gefordert. Die Sprache wird *überfordert*.²⁰³ Deshalb ist das »politische Schrifttum« auf die symbolische Dimension der Zeichen verwiesen, welche Benjamin von ihrer instrumentellen Funktion zum Austausch prädikativ fixierter Inhalte unterscheidet. Es ist ein Beispiel für jene unmittelbaren Ausdrucksformen, die in der geschichtlichen Gestalt der Sprache, deren Prinzip die Mitteilung ist, fortleben. Im Sprachaufsatz von 1916 schreibt Benjamin:

201 Ebd., S. 327.

202 Ebd.

203 Dieses kantische Profil von Benjamins früher Sprachphilosophie hat Hamacher detailliert rekonstruiert (vgl. Hamacher: »Intensive Sprachen«, S. 176–80).

Es ist nämlich Sprache in jedem Falle nicht allein Mitteilung des Mitteilbaren, sondern zugleich Symbol des Nicht-Mitteilbaren. Diese symbolische Seite hängt mit ihrer Beziehung zum Zeichen zusammen, aber erstreckt sich zum Beispiel in gewisser Beziehung auch über Name und Urteil. Diese haben nicht allein eine mitteilende, sondern höchstwahrscheinlich auch eine mit ihr eng verbundene symbolische Funktion.²⁰⁴

c. Das »moralische Wort«. Eine Figur des Ausdruckslosen

Mit der Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Wahrheit findet sich in Benjamins frühen erkenntnistheoretischen Überlegungen eine Entsprechung zu den beiden Seiten der Sprache. Unter *Erkenntnis* versteht er in diesem Zusammenhang durch Begriffe mitteilbare Sachverhalte, welche den Bereich propositionalen Wissens bilden und in der Semantik der Sprache aufgehen. Erkenntnisse können prädikativ erfasst und verbal vermittelt werden. Von der Wahrheit könne es hingegen kein Wissen geben. Da die *Wahrheit* weder in Begriffen darstellbar noch durch Aussagen mitteilbar ist, ist ihre Darstellung auf die symbolische Seite der Sprache verwiesen. Diese Opposition zwischen symbolisierbarer Wahrheit und mitteilbarer Erkenntnis strukturiert Benjamins frühe Erkenntnistheorie.

In diesem Kontext wird auch das Problem der Darstellung und Vermittlung der Idee der Sittlichkeit wieder aufgegriffen. An Kant anschließend will Benjamin die Eigenständigkeit der moralischen Urteile gegenüber der theoretischen Erkenntnis bewahren.²⁰⁵ Denn das praktische Wissen habe an der Ordnung der Wahrheit teil: »Im bestimmenden Wissen wohnt Wahrheit: sie wirkt der Intention der Erkenntnis entgegen«²⁰⁶, notiert Benjamin. Aufgrund seiner positiven Transzendenz gegenüber jeglicher Erkenntnis ist das die Handlung bestimmende Wissen theoretisch nicht auflösbar. Ebenso wie die Wahrheit selbst entzieht es sich einer diskursiven Erörterung im Medium begrifflicher Rede. Trotz seiner diskursiven Abwesenheit soll das praktische Wissen »kraft seiner sprachlichen Struktur«²⁰⁷ auf das Individuum wirken. Sprachlich kann es jedoch nur wirksam werden,

²⁰⁴ Benjamin: »Über Sprache«, S. 156.

²⁰⁵ Benjamins Insistieren auf dieser Grenzziehung drückt sich auch in seiner Terminologie aus: Seine Rede von einer »sittlichen Welt« mit »sittlichen Phänomenen« bzw. einer »moralischen Welt« mit »moralischen Phänomenen« erweitert die kantische Unterscheidung zwischen einer phänomenalen und einer intelligiblen Welt.

²⁰⁶ Benjamin: »Notizen zu einer Arbeit über die Lüge II«, S. 62.

²⁰⁷ Benjamin: »Arten des Wissens«, S. 48. Im zeitnah entstandenen *Wahlverwandtschaften-Essay* (1922) heißt es noch strenger: »Kein sittlicher Entschluß kann ohne sprachliche Gestalt, und streng genommen ohne darin Gegenstand der Mitteilung geworden zu sein, ins Leben treten.« (Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 176.)

sofern die Unmöglichkeit, die Maxime jeglichen Handelns argumentativ zu begründen bzw. verbal zu vermitteln, sprachlich ausgedrückt wird. Diese negative Darstellung leistet das Schweigen: »Fest steht, dass dieses die Handlung bestimmende Wissen zum Schweigen führt. Es ist daher als solches nicht lehrbar.«²⁰⁸ An anderer Stelle wird die sprachliche Gestalt des praktischen Wissens wie folgt präzisiert: »Das bestimmende Wissen kann mich [...] nicht durch meine Worte, nur ausdruckslos nicht ausdrücklich, [...] bestimmen.«²⁰⁹

Die Bedeutung der Kategorie des »Ausdruckslosen« ermöglicht es, zwei prinzipielle Schlussfolgerungen zu ziehen: Erstens verdeutlicht dieser bloß negative Darstellungsmodus, dass sich Benjamins Sprachphilosophie nicht in der Dichotomie von Zeichen und Ausdruck, Begriff und Name auflösen lässt. Zweitens verwehrt die epistemische Funktion des Ausdruckslosen – in erkenntnistheoretischen Notizen wird es zum Medium der Wahrheit nobilitiert – eine leichtfertige Rede von Benjamins bildhafter Auffassung von Wahrheit. Anhand des moralischen Wesens des Menschen lässt sich zeigen, dass das für Benjamin so charakteristische Bilddenken durchsetzt ist von »Metamorphosen der Bilderlosigkeit«²¹⁰.

Im Essay über *Goethes Wahlverwandtschaften* (1922) wird die sprachliche Gestalt des praktischen Wissens weiter ausdifferenziert. Das »moralisch[e] Wort« fungiert dort als »kritische Gewalt« des »Ausdruckslosen«²¹¹. Aufgrund seiner konstitutiven Beziehung zum Ausdruckslosen darf der »sittliche Entschluss« nicht mit dem »unmittelbaren Ausdruck« der Sprache verwechselt werden. So ähnlich sich die beiden paradoxen Sprachformen darin sind, »in den Kern des innersten Verstummens«²¹² zu führen – wie es im Brief an Buber über die magische Unmittelbarkeit der Sprache heißt –, unterscheiden sie sich doch durch eine wesentliche Eigenschaft. Während die »Magie« der Sprache »keinen Gegenstand [...] der Mitteilung kennt«²¹³, erfüllt das moralische Wort – wie Winfried Menninghaus betont – »seine Bedeutungsfunktion so ›rein‹, so nackt, so ›eindeutig‹, daß sie sich nicht in einem bloßen ›Bedeutungsschein‹ des sprachlichen ›Lautbildes‹ verfängt. [...] Ausdruckslos ist er [der sittli-

208 Benjamin: »Arten des Wissens«, S. 48.

209 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 61.

210 Vgl. Menninghaus: »Das Ausdruckslose«, S. 170–182. In seinem überzeugenden Aufsatz analysiert Winfried Menninghaus die kunsttheoretische Bedeutung des Ausdruckslosen als Umschrift der Ästhetik des Erhabenen.

211 Vgl. Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 181 f. Das Verstummen des tragischen Helden wird an dieser Stelle nicht zufällig als Beispiel der Zäsur durch das »Ausdruckslose« genannt.

212 Benjamin: »An Martin Buber. München, 17. 7. 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 326.

213 Benjamin: »Über Sprache«, S. 144.

che Entschluss; J.S.], weil er jede magische Unmittelbarkeit sprachlichen ›Ausdrucks‹ zugunsten einer Nacktheit des Bedeuten und Mitteilens ›ausschaltet.«²¹⁴. Das »moralische Wort« und der »unmittelbare Ausdruck« stellen zwei konträre Pole von Benjamins früher Sprachphilosophie dar.

Als »eines jener durchaus menschlichen moralischen Phänomene«, denen man »nur im tiefsten Verschweigen [...] gerecht wird«²¹⁵, bestimmt Benjamin in der zwischen 1922 und 1923 entstandenen *Notiz über objektive Verlogenheit* neben Überzeugung und Aussöhnung auch die Hoffnung. Mit ihr ist auch der Fluchtpunkt seines *Wahlverwandtschaften*-Essays (1922) benannt. Dass durch Benjamins Interpretation des »über die Liebenden herabfahrende[n] Stern[s]«²¹⁶ ein literarisches Motiv zur philosophischen Denkfigur wird, zeigt sich an der Art und Weise, wie die Hoffnung seiner Ansicht nach in Goethes Roman zum Ausdruck kommt. Weigel legt ausführlich dar, dass die Hoffnung »nicht Teil des Dargestellten, sondern ein Moment der Darstellung selbst ist«²¹⁷. Auch das Kunstwerk liefert keine positive Darstellung der moralischen Phänomene. An ihnen versagt die ästhetische Fiktion. Deshalb begreift Benjamin den »Stern der Hoffnung« als die »Cäsur des Werkes«²¹⁸, in der sich die Haltung des Dichters manifestiert. Seine Hoffnung wird durch die Zäsur artikuliert. Diese ermöglicht also, dass »etwas jenseits der Dichtung dem Dichter ins Wort fällt«²¹⁹. Da dieses »*jenseits des Dichters* [...] auch den Namen des Göttlichen trägt«²²⁰, wird die Hoffnung von Benjamin nicht nur als ein irdisches Phänomen, sondern auch als Kategorie der göttlichen Ordnung bestimmt. Ihre Nicht-Darstellbarkeit im poetischen Bild gibt sich damit als eine Variante des jüdischen Verbots der bildlichen Darstellung Gottes zu erkennen.

Benjamins wiederholte Auseinandersetzung mit dem Themenkomplex Eros und seine Überlegungen zum Verhältnis von Geist und Sexualität, Schöpfung und Zeugung verdichten sich in einer subtilen Lektüre der dem Begriff der Überzeugung zugrunde liegenden Vorstellungen. Liest man das bekannte Denkbild »Für Männer. Überzeugen ist unfruchtbar«²²¹ vor dem Hintergrund der moralphilosophischen Reflexionen, erschließt sich eine Bedeutung, die in den gängigen Interpretationen nicht berück-

214 Menninghaus: »Das Ausdruckslose«, S. 176.

215 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 62.

216 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 200.

217 Weigel: *Walter Benjamin*, S. 116.

218 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 200.

219 Ebd., S. 182.

220 Weigel: *Walter Benjamin*, S. 119.

221 Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 87.

sichtigt wird.²²² Es erweitert die schon im Brief an Carla Seligson 1913 geäußerte Haltung, dass der andere in der sittlichen Entscheidung nicht beeinflusst werden kann. In der Begründung der Notwendigkeit des »tiefsten Verschweigen[s]«²²³ der Überzeugung spielt das Verhältnis von menschlicher und göttlicher Ordnung eine ebenso wesentliche Rolle wie in Benjamins Ausführungen über den »Stern der Hoffnung«²²⁴ in Goethes *Wahlverwandtschaften*. Da die »tiefe Überzeugung am wenigsten das bestimmende Wissen an die Stelle des gebietenden, am wenigsten das Menschliche für Göttliches erklären [wird]«²²⁵, schweige der Überzeugte auch angesichts des »Unsittlichen«²²⁶. Nicht nur dieses notwendige Schweigen des Überzeugten, sondern auch die implizite Kritik an der Vermischung der beiden Ordnungen weisen das Motiv der Überzeugung als eine Schnittstelle in Benjamins Diskurs aus.

An der Figur des Sokrates wird die Überschneidung der Themenfelder Eros und Moral besonders deutlich.²²⁷ Denn Sokrates steht im gleichnamigen Aufsatz nicht nur für die Degradierung des Eros zum Mittel, sondern das »Wissen der sokratischen Tugendlehre«²²⁸ wird in den moralphilosophischen Reflexionen dem bestimmenden Wissen »strikt entgegengesetzt«²²⁹, weil es »für das Handeln motivierend, nicht den Handelnden bestimmend ist«²³⁰ – so Benjamins ebenso feine wie scharfe Distinktion. Die Verurteilung der sokratischen Rede als eine »dämonische[]« wird zwar in erster Linie durch ihre Zweideutigkeit, d.h. die »unreine Vermischung«²³¹ von Geistigem und Sexuellem begründet, doch spielt

222 Am genauesten analysiert Weigel dieses komplexe Denkbild: »Weder handelt es sich einfach um ein Bonmot noch um eine metaphorische Wendung, die in bloßes Spiel mit der Zweideutigkeit sexueller Anspielungen triebe. Vielmehr geht es um eine sprachliche Praxis, um eine Haltung im Öffentlichen, die von Benjamin deshalb als »unfruchtbar«, als un-schöpferisch bewertet wird, weil sie die Sprache zum Mittel macht, eine Praxis also, die gerade deshalb unfruchtbar ist, weil sie auf ein Ergebnis, ein Erzeugnis aus ist. In einer tradierten Metaphorik [...] entspräche das Überzeugen einer prokreativen, einer auf Fruchtbarkeit ausgerichteten und an Nachkommen interessierten Sexualität. Auf den tradierten Vergleich Bezug nehmend, deckt Benjamin die in diesen eingeschriebene Analogiebildung und den dadurch erzielten umgekehrten Effekt auf; mit ihm erweist sich gerade jene geistige Haltung als unfruchtbar, die sich analog verhält zu einer an Fruchtbarkeit orientierten Haltung im Sexuellen. Ein Denkbild *par excellence*: das Überzeugen, d.h. die Übertragung der Zeugungsökonomie in die Sprache, verkehrt im Effekt die intendierte Wirkung.« (Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 148.)

223 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 62.

224 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 200.

225 Ebd.

226 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 62.

227 Zur Figur des Sokrates vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/1, IV/2.

228 Benjamin: »Arten des Wissens«, S. 49.

229 Ebd.

230 Ebd.

231 Benjamin: »Sokrates«, S. 131.

der Begriff des Dämons auch auf die Vermischung von menschlicher und göttlicher Ordnung an. Im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922), für dessen Kunsttheorie die Trennung von Menschlichem und Göttlichem, Kunst und Religion, Dichtung und Leben, Mythos und Wahrheit so entscheidend ist, wird im Rahmen der kritischen Analyse der christlichen Figur der Jungfräulichkeit der dämonischen Zweideutigkeit die Eindeutigkeit des Charakters entgegengesetzt. Diesen Zusammenhang gilt es deshalb zu erwähnen, weil die »Einheit des geistigen Lebens«²³², als welche der Charakter definiert wird, durch die sprachliche Artikulation des moralischen Entschlusses gestiftet wird. Sein Sprachlich-Werden begreift Benjamin als einen selbstreflexiven Akt, der eine anders nicht mögliche Klärung des Inneren des Handelnden bewirkt. Der sprachlich artikulierte Entschluss gibt Eindeutigkeit und Klarheit. An Ottilie kritisiert Benjamin das Fehlen dieser Art von Moralität²³³:

Ihr Entschluß zum Sterben bleibt nicht nur vor den Freunden bis zuletzt geheim, er scheint in seiner völligen Verborgenheit auch für sie selbst unfaßbar sich zu bilden. Und *dies* rührt an die Wurzel seiner Moralität. Denn wenn irgendwo, so zeigt sich im Entschluß die moralische Welt vom Sprachgeist erhellt.²³⁴

Der moralische Entschluss vermittelt weder sittliche Maximen noch beruht er auf einer Unterscheidung zwischen Gut und Böse. Diese wird nicht nur im frühen Sprachaufsatz, sondern auch in einem vermutlich Ende 1916 verfassten Brief an Blumenthal als »Geschwätz« bzw. »Schein« abgewertet.²³⁵

Sowohl die göttliche Prägung der moralischen Phänomene als auch ihre Verbindung mit der Theorie des Eros lässt einen ganz anderen Einfluss auf Benjamins Moralphilosophie spüren als den Kants. Vor allem sein drastisches Beispiel für die (Anti-)»Ökonomie des moralischen Lebens«²³⁶ verrät die existenzialistische Handschrift seiner Kant-Aneignung. Obwohl seine Argumentation den Bezug auf Kants Autonomie-Gedanken beibehält, vollzieht sich eine folgenschwere Verschiebung²³⁷:

232 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 174.

233 Vgl. Menninghaus: »Das Ausdruckslose«, S. 175f.

234 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 177 (Hvh. J.S.).

235 Vgl. Benjamin: »Über Sprache«, S. 154; ders.: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 349.

236 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 61.

237 Meiner Ansicht nach besteht in ebendieser existenziellen Verschiebung das Besondere von Benjamins frühester Kant-Rezeption und nicht in der – zu diesem Zeitpunkt nicht mehr originellen – Zusammenführung von »Judentum und kritischer Philosophie« (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 318).

Die Verleugnung ist gerade der tiefsten Überzeugung adäquat. Gegenstand meiner Überzeugung ist nämlich einzig das bestimmende Wissen. Dieses Wissen [...] unterscheidet sich von allem andern, daß es nicht in Motivzusammenhänge eintreten kann. Wenn ich also Zeuge einer unmoralischen Handlung bin, so wird, je tiefer meine Überzeugung von deren Unmoral ist, desto weniger es mir gegeben sein, mich über sie moralisch zu entrüsten, weil das bestimmende desjenigen Wissens, welches Gegenstand meiner Überzeugung ist, es verhindert, daß dieses als Gegenstand in meine Argumentation eintritt.²³⁸

Gegen eine bloß formale Interpretation dieser sich betont nüchtern gebenden Passage spricht, dass Benjamin mit »der Verleugnung dessen, was meine Überzeugung ist«²³⁹, und »der Billigung, dessen was unrecht ist«²⁴⁰, moderne Überlebenspraktiken in die Fortführung der kritischen Grundlegungstat einbezieht, auf deren Ausschluss der kantische Pflichten-Kanon gerade beruht. Der massive Einsatz an stoischer Indifferenz dokumentiert, welcher Mehraufwand erforderlich ist, um in der von totaler Gewalt geprägten »Normalität« des frühen 20. Jahrhunderts auf absolute moralische Grundsätze zurückzugreifen. Aufgrund der Notwendigkeit ihrer Verkleidung liegt der Schluss nahe, dass dem modernen Subjekt moralische Integrität nur noch unter der a-moralischen Maske ihrer »Verleugnung« zugänglich ist. So nahe sich Benjamins moralphilosophische Reflexionen einerseits in Wort und Sache am kantischen Buchstaben bewegen, so vehement bricht andererseits an völlig unerwarteten Stellen die unüberbrückbare, weil historische Differenz in seinen Text ein. Um an einem obersten Prinzip der Moral in der dramatischen Lage der nachmetaphysischen Ära festhalten zu können, scheint es notwendig geworden zu sein, all jene Argumente zu seinem Schutz aufzubieten, die ein paar Jahrzehnte zuvor noch seiner fröhlichen Denunziation dienten.²⁴¹ Diese sonderbare Ergänzung von Kants kritischer Gesetzespartitur durch die dissonanten Störeffekte ihrer zynischen Demontage macht offenbar, welche divergierenden Einflüsse in der philosophischen Melange des frühen 20. Jahrhunderts zu einer geistigen Haltung vereinigt wurden.

238 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 61. So einsichtig es ist, die Anrufung des »schweigenden Zeugen« als Illustration der Differenz zwischen der jüdischen Haltung »messianischer« Erwartung und dem christlichen Opfer-Glauben zu lesen, dokumentiert jene jedoch auch eine gänzlich andere Stoßrichtung von Benjamins frühester und früher Philosophie (vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 164 ff.).

239 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 61.

240 Ebd.

241 Vor allem an Nietzsches Spott auf die anachronistischen Tugend-Gebärden der großen Philosophen und ihrer Denunziation als ein trostloses Schauspiel ist hierbei zu denken (vgl. Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, S. 889f.; ders.: *Jenseits von Gut und Böse*, S. 20ff.).

Die moralische Ehrenrettung der Lüge stellt dabei einen paradoxen Höhepunkt von Benjamins existenzialistischer Umprägung der kantischen Ethik dar. Denn mit der konstitutiven Beziehung von Wahrheit und Schweigen wird ein wesentliches Merkmal von Kierkegaards Glaubens-Paradox in das Feld der Ethik importiert. In *Furcht und Zittern* (1843) wird das Schweigen Abrahams als eine »berechtigte Verborgenheit«²⁴² definiert. Unmissverständlich stellt Kierkegaard fest: »Abraham kann nicht mediiert werden, was auch so ausgedrückt werden kann: Er kann nicht reden.«²⁴³ Damit steht Abraham jedoch in einem Widerspruch zum Ethischen, das als das Allgemeine Offenbarung fordert. Das transzendente Gebot des Glaubens fordert und legitimiert in Kierkegaards Existenzialtheologie die Überschreitung der ethischen Pflicht. Die Sphäre des Ethischen stellt für Kierkegaard ein bloßes Durchgangsstadium dar, das mit dem Allgemeinen identifiziert wird. In letzter Instanz verwirklicht sich der Einzelne jedoch nur, indem er zur »Ausnahme« wird.²⁴⁴

Benjamins originelle Zusammenführung zweier so divergenter Denkansätze kann als eine notwendige Reaktion auf seinen konkreten Erfahrungshintergrund interpretiert werden. Die Einsicht in die Berechtigung der Lüge »unter gewissen Bedingungen«²⁴⁵ – wie Benjamin nicht hinzuzufügen vergisst – speist sich wohl nicht zuletzt aus dem begründeten Verdacht einer Zeit gegenüber, in welcher die Stimme der Vernunft immer weniger gehört wurde. Sowohl der Verlust des Vertrauens in die Sprache als auch die Tendenz zur Verinnerlichung der sittlichen Entscheidung stellen zudem Motive dar, die soziologisch als Ausdruck der sozialen Desintegration der kulturellen Elite in der industriellen Lebenswelt gelesen werden können. Vom individuellen Charakter der Erfahrung sittlicher Autonomie zur Isolation des moralischen Subjekts ist es nur ein kleiner Schritt. Der in seinen gesellschaftlichen Wirkungsmöglichkeiten empfindlich eingeschränkte Intellektuelle erleidet jenes soziale Drama der Singularität, welches Kant zugunsten einer ethischen Verpflichtung für jedermann entschärfen wollte. Die Einsamkeit wird zu seiner dominanten Erfahrung. Letztere steht in einem krassen Gegensatz zur heroischen Aufwertung der Öffentlichkeit in der Aufklärung. Die Formierung des gesellschaftlichen Raumes zur bürgerlichen Öffentlichkeit stellte eine wesentliche Bedingung für den Prozess der Aufklärung dar.

242 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S. 75. Wie ein Brief vom 30. April 1913 dokumentiert, hat Benjamin Kierkegaard früh gelesen und war von ihm sehr beeindruckt (vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 30. 4. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 92).

243 Kierkegaard: *Furcht und Zittern*, S. 55.

244 Ebd., S. 49ff.

245 Benjamin: »Objektive Verlogenheit«, S. 63.

In seiner *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) betont Kant, dass der öffentliche Gebrauch der Vernunft frei sein muss, damit der Zustand der »selbst verschuldeten Unmündigkeit«²⁴⁶ überwunden werden kann. Auch der kategorische Imperativ erklärt die – salopp gesagt – Diskutierbarkeit der Maxime jeglichen Handelns zur wesentlichen Eigenschaft ihrer Moralität. Es versteht sich beinahe von selbst, dass eine Maxime, d.h. das subjektive Prinzip des Wollens, nur dann als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung wirksam werden kann, wenn sie die sprachliche Prüfungsschikane passiert, dem Publizitätsverständnis einer rasonierenden Öffentlichkeit angemessen zu sein. Die Vorschrift, »handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde«²⁴⁷, kann als eine Aufforderung zur gesellschaftlichen Kommunikation mit der bürgerlich-aufgeklärten Öffentlichkeit verstanden werden. Unter dieser Perspektive stellt die Transzendentalphilosophie eine Praxis dar, welche das Individuum zwingt, seine Handlungsmaximen der rationalen Prüfung ihrer Publizitätsauglichkeit zu unterziehen. Da der universelle Anspruch des kategorischen Imperativs die Beispielhaftigkeit der autonomen Handlung garantiert, stellt der praktische Gebrauch der Vernunft eine ideale Beziehung zwischen Individuum und Öffentlichkeit her. Er fordert eine öffentliche Form. In der Allianz von Wahrheit und Schweigen, welche uns in Benjamins frühen moralphilosophischen Reflexionen begegnet, wird hingegen eine ganz andere Erfahrung spürbar als die aktive Teilnahme des kritischen Intellektuellen an der Neuformierung des gesellschaftlichen Lebens in der Aufklärung. »Mitten in der Nacht«²⁴⁸ – wie Benjamin an Blumenthal Ende 1916 schreibt – war es notwendig, »alles Kritische nach innen, die Krisis in das Herz der Sprache«²⁴⁹ zu verlegen.

²⁴⁶ Kant: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, S. 41.

²⁴⁷ Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 421.

²⁴⁸ Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 348.

²⁴⁹ Ebd., S. 349.

VI. Das Nachleben der Jugend. Christoph Friedrich Heinle

Es liegt in kühlen Kissen
Gelagert über Zeit
Im wiegenden Gewissen
Qual oder Tat bereit.

C.F. Heinle²⁵⁰

I. Schweigender Zeuge. Eine paradoxe Form der Treue

Nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges wird Benjamin einige Jahre lang nichts publizieren. Er verstummte wirklich. Vom *Anfang* hatte er sich schon im Frühjahr 1914 zurückgezogen. Zudem lehnte er im Sommer 1916 die Mitarbeit an Martin Bubers Zeitschrift *Der Jude* ab. Auch die Unterzeichnung eines gemeinsam mit Scholem diskutierten offenen Briefes an den Herausgeber der Zeitschrift *Jerubbaal. Eine Zeitschrift für die jüdische Jugend* verweigerte er. Benjamin teilte Scholem mit, dass die Zeit gekommen sei, in der man, anstatt vom Schweigen zu reden, wirklich zu schweigen habe.²⁵¹ Sein Rückzug in die »Stille der nur denkenden Erkenntnis« dokumentiert, wie ernst es ihm auch in dieser Hinsicht mit der Selbstkritik war, »daß Radikalismus zu sehr Geste war, daß ein härterer, reinerer, unsichtbarer uns unentrinnbar werden soll«²⁵².

Im Gegensatz zur Erwartung, der Jugend Vehikel ihrer Befreiung zu sein, diente die Sprache in der Weltkriegs-Hermeneutik ihrer Verführung. Deshalb ist es keineswegs übertrieben, wenn Felman konstatiert: »In the duplicity of governments, in the duplicity of teachers [...] language has betrayed.«²⁵³ Von diesem Verrat war der junge Benjamin direkt betroffen. In einem Brief an Blumenthal, welcher vermutlich Ende 1916 verfasst wurde, leitet er die Einsicht in die Ohnmacht der Worte von seiner persönlichen Erfahrung ab:

²⁵⁰ Heinle: »Dreizehn Gedichte«, S. 6.

²⁵¹ Vgl. Scholem: *Briefe*, S. 461ff.

²⁵² Benjamin: »An Ernst Schoen. Berlin, 25. 10. 1914«, in: *GB*, Bd. I, S. 257; vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

²⁵³ Felman: »Benjamin's Silence«, S. 214.

Ich habe es einmal versucht mit Worten zu kämpfen [...] damals lernte ich daß wer gegen die Nacht kämpft, ihre tiefste Finsternis bewegen muß *ibr* Licht herzugeben und in diesem großen Bemühen des Lebens sind die Worte nur eine Station: und können die letzte nur sein wo sie niemals die erste sind. [...] Soweit auf unserm Wege uns das Wort erscheint werden wir ihm die reinste heiligste Stätte bereiten: es soll aber bei uns beruhen.²⁵⁴

Der jugendliche Versuch, die gesellschaftlichen Verhältnisse durch eine geistige Rebellion zu verändern, war gescheitert. Wort und Tat waren wirkungslos geblieben. Schonungslos waren Benjamin die Grenzen des publizistischen Engagements aufgezeigt worden.

Seinen Bruch mit der *Jugendkulturbewegung* begründete er nirgends argumentativ. Auch zum Krieg wird er sich lange nicht äußern.²⁵⁵ Als Hans Reichenbach nach Wynekens patriotischer Wende das »Problem des Krieges«²⁵⁶ in ihrem Kreis zur Diskussion stellen wollte, lehnte Benjamin eine Beteiligung ab. Auf dessen Aufforderung, einen offenen Brief an Wyneken zu unterstützen, antwortete er mit äußerster Konsequenz: »Ich sah aber nach wenigen Blicken daß diese Schrift zu lesen mich mitschuldig an Wynekens Verrat seiner selbst machen würde. Ich sehe gar keine Möglichkeit Gedanken und Gründe – nicht gegen die Schrift – sondern angesichts daß Gustav Wyneken sie schrieb und sprach vorzubringen.«²⁵⁷

Von einem Verrat seiner selbst sprach Benjamin nicht nur aufgrund von Wynekens plötzlicher Unterstützung eines Krieges, den er ein Jahr zuvor noch prinzipiell abgelehnt hatte. Indem der für ihn »strengste Liebende dieser lebenden Jugend« in den Chor der vom Krieg Begeisterten einstimmte, habe er – so Benjamin in seinem Abschiedsbrief – »dem Staat, der Ihnen alles genommen hat, zuletzt die Jugend geopfert«²⁵⁸. Ebenso schwer wie dieser Verrat an der Jugend wog ein weiterer: Da Wyneken der Krieg wie so vielen anderen zum tatgewordenen Geist geworden war, habe er auch diesen verraten.²⁵⁹ Das letzte Urteil fielte Benjamin auch über die Jugend selbst: Seine Hoffnung, dass diese den Geist verwirklichen würde, hatte sich nicht erfüllt. Hatte er schon im *Leben der Studenten* (1915)

254 Benjamin: »An Herbert Blumenthal. München, ca. Ende 1916«, in: *GB*, Bd. I, S. 348.

255 Scholem berichtet, dass sich Benjamin während des Krieges weder in Gesprächen noch in Briefen zu diesem äußerte (vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 34f.).

256 Reichenbach, Hans zit. nach: Gödde/Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GB*, Bd. I, S. 262.

257 Benjamin: »An Hans Reichenbach. Berlin, Ende Februar/Anfang März 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 262.

258 Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 264; vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/1.

259 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. II/1.

eine »Verfinsterung ihrer Idee«²⁶⁰ konstatiert, so erklärte er die Jugend nun in einem Brief an Bernfeld für nicht existent:

Die Jugendbewegung sehe ich mit diesem Krieg für geendet an. Nicht *durch* diesen Krieg, sondern durch die Jugend. »Mit« diesem Krieg nur, weil es nur noch des Versagens vor diesem Ereignis bedurfte, um zu erweisen, daß es wirklich keine gibt. Dies ist aber nicht hoffnungslos. Es heißt nur: auch die Jugend ist noch ein zu großer Umweg auf dem Wege der Verwirklichung des Geistes. Bleiben wir alle allein übrig.²⁶¹

Aufgrund dieser Worte überrascht es wenig, dass die Jugend in keinem von Benjamins Texten mehr eine wesentliche Rolle spielen wird. Zudem findet sich nirgends eine angemessene theoretische Auseinandersetzung mit den Idealen der Jugendbewegung. Der selbst auferlegten Pflicht, über jene »Kraft«, die ihn mit seinen Jugendfreunden verband, »eines Tages«²⁶² Rechenschaft ablegen zu müssen, wird er ebenso wenig nachkommen, wie er den Plan realisieren wird, »den Jugendstil bis in seine Auswirkung in die Jugendbewegung [zu verfolgen], diese Betrachtung bis an die Schwelle des Krieges heranzuführen«²⁶³. Nur an vereinzelt Stellen gedenkt Benjamin der Begegnung mit Heinle, dessen Schicksal für ihn das der Jugendbewegung symbolisiert. Im Denkbild *Southern* aus der *Einbahnstraße* (1928) ist er der im Traum erscheinende »erste Kamerad meiner Schulzeit«, mit welchem Benjamin »Freundschaft und Brüderschaft stürmisch erneuert«²⁶⁴. Sein Name wird an dieser Stelle jedoch ebenso wenig genannt wie an jener in der Notiz *Über Stefan George* (1928), welche sich auf ihn bezieht. Benjamins lange Zeit verschollenen Sonette auf den Tod Heinles wurden zu Lebzeiten weder publiziert noch zirkulierten sie wie so viele seiner anderen Texte im Freundeskreis. Nur ganz wenigen las er gelegentlich aus jenen vor.²⁶⁵ Auch die *Berliner Chronik* (1932), welche der Jugendzeit einigen Raum widmet, erblickte erst postum das Licht der Öffentlichkeit. Der dort erwähnte Vortrag über »das Wesen der

²⁶⁰ Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 85.

²⁶¹ Benjamin: »An Siegfried Bernfeld. Berlin, 11. 10. 1914«, in: *GB*, Bd. VI, S. 488.

²⁶² Ebd.

²⁶³ Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 686. In den Konvoluten zum nicht realisierten *Passagen-Projekt* (1927ff.) finden sich zwar viele Exzerpte und Notizen zum Jugendstil. Den angekündigten »großen Essay über den Jugendstil« wird Benjamin jedoch nie schreiben (vgl. ebd., S. 1095).

²⁶⁴ Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 86.

²⁶⁵ Von der Existenz der 73 Sonette wussten deshalb nur wenige Freunde wie Scholem, Kraft und Podszus. Bis zu ihrer Entdeckung waren sie nicht mehr als ein Gerücht gewesen. Sie befanden sich unter jenen Manuskripten, welche Giorgio Agamben 1981 in der Pariser Nationalbibliothek entdeckte (vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. VII, 2, S. 568f.).

Lyrik²⁶⁶, in deren Rahmen Benjamin auch die Gestalt Heinles beschwört haben will, muss als verschollen gelten.

Wo mit den ästhetischen Mechanismen des Jugendstils und den Methoden der bürgerlichen Pädagogik die ideologischen Voraussetzungen der Jugendbewegung thematisiert werden, finden sich zwar biographische Anspielungen, die persönliche Verstrickung wird jedoch nicht reflektiert. Da Benjamin in diesen sporadischen Äußerungen nie über die »bestehenden und erhofften Identifikationen«²⁶⁷ Rechenschaft abgelegt hat, bleibt für Trommler seine Kritik am Missbrauch der »Jugend als Beschwörungswort«²⁶⁸ steril. Denn von ihr erwartete auch er »zukunftstrunken«²⁶⁹ eine »Erneuerung des Lebens«²⁷⁰, musste jedoch die Erfahrung machen, dass die Kraft des geschwächten Bürgertums nur noch dazu ausreichte, um in Schönheit zu sterben.²⁷¹ Heinles Selbstmord kann als ein Ausdruck der »große[n] Regression des Jugendstils«²⁷² gedeutet werden, dem »sogar das Bild der Jugend zu einer Mumie einschrumpft«²⁷³, so Benjamin in seinem *Rückblick auf Stefan George* (1933).

Auch in den Konvoluten der *Passagen*-Arbeit (1927ff.) finden sich einige Notizen, die einen informierten Leser unweigerlich daran denken lassen, wie stark Benjamin in die dargestellten und kritisch kommentierten Zusammenhänge involviert war. Der Jugendstil wird beispielsweise als ein »Traum, man sei erwacht«²⁷⁴ interpretiert. Bei dieser geschichtsphilosophischen Charakterisierung, die im erkenntnistheoretischen Konzept des Erwachens – der theoretischen Armaturn der Arbeit über die *Passagen* (1927ff.) – verankert ist, fällt es schwer, von der Tatsache zu abstrahieren, wie tief Benjamin selbst in dem von ihm diagnostizierten kollektiven Schlaf versunken war. Auch ihn weckte wie so viele andere erst »dröhnend

266 Vgl. Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 477. Der Vortrag fand 1922 im Haus von Marianne Weber statt, stieß im Publikum jedoch Benjamins Erinnerung zufolge auf keine Resonanz.

267 Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 31.

268 Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 394; vgl. Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 30f. Dieser Vorwurf trifft noch berechtigter jene Kritiker, welche, ohne diesen Mangel zu reflektieren, Benjamins Charakterisierung des Jugendstils zur Erklärung seiner eigenen Beschwörung der Jugend heranziehen. Um nur das jüngste Beispiel zu nennen: Dahlke leitet ihr Kapitel »Metaphysik der Jugend. Walter Benjamin« mit seiner bekannten Stelle über den Jugendstil ein (vgl. Dahlke: *Jünglinge der Moderne*, S. 228).

269 Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 394.

270 Ebd. Auch Benjamins Charakterisierungen des rebellischen Einsatzes der *Jugendkulturbewegung* und der Haltung in der von George ins Leben gerufenen »geistigen Bewegung« sind sehr ähnlich (vgl. Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 477f.).

271 Vgl. Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 398f.; ders.: *Passagen-Werk*, S. 694f.

272 Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 398.

273 Ebd.

274 Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 496, 684.

die Geschichte«²⁷⁵, d.h. der Kanonendonner des beginnenden Krieges, von dem sich in seinen Jugendschriften kein Vorhall findet. Der radikale Idealismus des jungen Benjamin ist ein Beispiel dafür, wie wenig die bürgerliche Jugend in ihren philosophischen und poetischen Zukunftsträumen von den allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnissen wahrnahm.²⁷⁶ Sein späteres Urteil, dass »die Jugenderfahrung«²⁷⁷ einer Generation eine »Traumerfahrung«²⁷⁸ darstellt, trifft in der Tat auf seine eigene zu. Da es in Benjamins *Passagen*-Arbeit (1927 ff.) nicht zuletzt »um die Verwertung der Traumelemente im Erwachen«²⁷⁹ geht, ist die Charakterisierung einer »geschichtliche[n] Gestalt« als »Traumgestalt«²⁸⁰ nicht nur abwertend zu verstehen. Denn der Traum präformiert seiner Ansicht nach das Erwachen und dieses wiederholt den Traum.²⁸¹

Aufgrund dieser versteckten Referenzen ist es umso bemerkenswerter, dass die »Konstellation des Erwachens«²⁸² an zwei Stellen seiner Notizen in das Generationenschema eingeschrieben und mit dem Jugendstil verbunden wird: »Wir haben aus dem Dasein unserer Eltern zu erwachen«²⁸³, notiert er in einem Plan zum Aufbau des Projekts. Dem Jugendstil misslinge diese »Loslösung von der Welt unserer Eltern«²⁸⁴, weil er nicht mit »List«, sondern mit »Gewalt«²⁸⁵ operiere, heißt es auf einem anderen Manuskriptblatt. Da »auch hier das Gesetz von der das Gegenteil bewirkenden Anstrengung«²⁸⁶ gelte, vertieften diese »ersten Weckreize [...] den Schlaf«²⁸⁷.

Es sollte deutlich geworden sein, dass zum »objektiven Bild dieser Zeit«²⁸⁸ nicht nur gehört, dass Benjamin in ihr Kind, sondern auch Jugendlicher war. Im subjektgeschichtlichen Pendant zu der dem Kollektiv

275 Ebd. Zur Verkennung und Verachtung der bevorstehenden Gefahr vgl. Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 232f.

276 Diese Blindheit des jugendlichen Protestes haben auch Zweig und Gumpert betont (vgl. Zweig: *Die Welt von Gestern*, S. 84; Gumpert: *Hölle im Paradies*, S. 56). In der Forschungsliteratur wird sie oft als Ausdruck seiner Weltfremdheit kritisiert und als Grund für das Scheitern der Jugendbewegung betrachtet (vgl. u.a. Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 26, 34; Linse: »Die Jugendkulturbewegung«, S. 129).

277 Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 490.

278 Ebd. Auch Musils *Mann ohne Eigenschaften* (1930ff.) erscheint die »Überhebung der Jugend« im Rückblick wie ein Traum: »Er suchte sich an die Gespräche zu erinnern. Sie waren wie Traum, wenn man im Erwachen noch die letzten Gedanken des Schlafs erwischt.« (Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, S. 56f.)

279 Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 59.

280 Ebd., S. 490.

281 Vgl. Weidmann: »Erwachen/Traum«, S. 345f., 360.

282 Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 571.

283 Ebd., S. 1214.

284 Ebd.

285 Ebd., S. 1058.

286 Ebd.

287 Ebd., S. 494.

288 Ebd., S. 492.

gewidmeten Arbeit über die *Passagen* (1927ff.) – der *Berliner Kindheit um 1900* (1932–1934) – wird seine Jugendzeit jedoch nicht zum Thema. Jene verbleibt unter dem »Regiment des Mondes, welches ich als Kind erfahren hatte«²⁸⁹.

Das Ausbleiben einer offenen Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit in der Jugendbewegung verwundert ebenso sehr in den Ende der 20er Jahren entstandenen kleinen Arbeiten zur Pädagogik. Denn diesen mangelt es weder an inhaltlichen Anschlüssen noch an versteckter Selbstkritik. Wenn Benjamin die Machtlosigkeit der Phrase über das Kind behauptet, das »Interesse an der Methode« als eine »echt bourgeoise Einstellung«²⁹⁰ geißelt oder die »Disziplin, welche die Bourgeoisie von den Kindern verlangt«, als »ihr Schandmal«²⁹¹ denunziert, so greift er in diesem zu Lebzeiten nicht publizierten *Programm eines proletarischen Kindertheaters* (1928/1929) quasi den politischen und begrifflichen Verschiebungen zum Trotz auf Motive der jugendlichen Schulkritik zurück. Für jene »Anthropologie des proletarischen Kindes«²⁹², die er als Voraussetzung für eine *kommunistische Pädagogik* (1929) betrachtet, wäre zudem eine dem *Archiv für Jugendkultur* ähnliche Einrichtung unverzichtbar gewesen. Denn zu den »nach den Prinzipien der materialistischen Dialektik durcharbeitenden Protokollen [...] derjenigen Erfahrungen, die in den proletarischen Kindergärten, Jugendgruppen, Kindertheatern, Wanderbünden gemacht worden sind«²⁹³, wird man wohl auch Zeugnisse der Kinder zählen dürfen.

Im Gegensatz zu diesen Beispielen wirken andere Forderungen in Benjamins Prospekt einer »proletarischen Erziehung«²⁹⁴ wie das Negativ nicht nur seiner juvenilen Überzeugungen, sondern auch Erfahrungen. Im Abschiedsbrief an Wyneken bekannte er, dass es dessen unmittelbare Wir-

289 Benjamin: *Berliner Kindheit um 1900*, S. 302. Während die Jugend in Benjamins Schriften verschwindet, wird das Kind zu einem wesentlichen Topos seines Denkens. Diese Verschiebung kann meiner Ansicht nach nicht als eine »Ersetzung« der Jugend durch die Kindheit interpretiert werden (vgl. Schiavoni: »Von der Jugend zur Kindheit«, S. 38). Trommler betont zu Recht, dass das »eschatologische Engagement« in der Jugendbewegung nicht in der »Zuwendung zur Kindheit aufgeht« (Trommler: »Mission ohne Ziel«, S. 31). Eine Klärung ihres Verhältnisses müsste zunächst Gestalt und Funktion des Kindes in Benjamins Schriften analysieren. Deshalb kann sie im Zusammenhang dieser Arbeit nicht geleistet werden.

290 Benjamin: »Programm eines proletarischen Kindertheaters«, S. 764. Das *Programm* schrieb Benjamin für Asja Lacin, welche im Berliner Liebknechtsthaus ein Kindertheater einrichten sollte (vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GS*, Bd. II.3, S. 1491–1495).

291 Benjamin: »Programm eines proletarischen Kindertheaters«, S. 768.

292 Benjamin: »Eine kommunistische Pädagogik«, S. 209.

293 Ebd.

294 Benjamin: »Programm eines proletarischen Kindertheaters«, S. 763.

kung als Person war, welche ihm den Zugang zum »Leben des Geistes«²⁹⁵ ermöglicht hatte. Ebendiese »unmittelbare moralische Einwirkung«²⁹⁶ des Erziehers als »sittliche Persönlichkeit«²⁹⁷ soll es im proletarischen Kindertheater – dem »Rahmen«²⁹⁸ der Erziehung des proletarischen Kindes – »nicht geben«²⁹⁹. An die Stelle der individuellen Autorität des Erziehers sollte die kollektive der Arbeiterklasse treten. Fungiert diese im *Programm eines proletarischen Kindertheaters* (1928/1929) bloß als eine letzte Instanz, nämlich als Publikum der Aufführungen des Kindertheaters, weist ihr Benjamin in den zeitnah entstandenen Rezensionen eine organisierende Funktion zu. In dieser unterschiedlichen Stellung tritt eine prinzipielle Spannung seiner Reflexionen über proletarische Erziehung zutage. Zum einen fordert er von dieser, dass sie den »Kindern die Erfüllung ihrer Kindheit garantiert«³⁰⁰. Deshalb sollen »Inhalte und Symbole« des Klassenkampfes nur »spielweise« in ihrem »Bezirk« einen »Platz finden«³⁰¹. Denn »wahrhaft revolutionär wirke« in diesem nur »das geheime Signal des Kommenden, das aus der kindlichen Geste spricht«³⁰². Zum anderen affirmiert er jedoch eine klassenbewusste politische Erziehung des proletarischen Kindes. Benjamin bekennt sich zu dem »kommunistischen Credo«³⁰³, dass »Erziehung Funktion des Klassenkampfes ist, aber nicht nur das. Sie stellt [...] die restlose Auswertung der gegebenen Umwelt im Dienst der revolutionären Ziele dar«³⁰⁴. Von diesem Standpunkt schrumpfen ihm die Errungenschaften der Reformpädagogik zu bloßen Manövern, welche die gewaltsame Disziplinierung im Sinne der »herrschenden Klasse« durch »List«³⁰⁵ ersetzen. Ihrem Idealismus wird vorgeworfen, von »der gesellschaftlichen Lage des Kindes«³⁰⁶ zu abstrahieren, ihr Protest »gegen die Politisierung des Kindes«³⁰⁷ wird als im besten Falle Selbsttäuschung kritisiert. Zudem unterstützt Benjamin die kommunistische Forderung

295 Benjamin: »An Gustav Wyneken. Berlin, 9. 3. 1915«, in: *GB*, Bd. I, S. 263.

296 Benjamin: »Programm eines proletarischen Kindertheaters«, S. 765.

297 Ebd., S. 765.

298 Ebd., S. 764.

299 Ebd., S. 765. Weiter heißt es: »Was zählt, ist einzig und allein die mittelbare Einwirkung des Leiters auf Kinder durch Stoffe, Aufgaben, Veranstaltungen.« (Ebd.)

300 Ebd., S. 768.

301 Ebd.

302 Ebd., S. 769.

303 Benjamin: »Eine kommunistische Pädagogik«, S. 208.

304 Ebd. Das *Programm eines proletarischen Kindertheaters* (1928/29) bietet für dieses Problem eine Alterslösung. Die »ideologische Erziehung« sollte erst nach der Kindheit beginnen. Als Kinder definiert Benjamin in diesem Text die 4-Jährigen bis 14-Jährigen. In der Rezension *Eine kommunistische Pädagogik* (1929) wird jedoch pauschal von der »Politisierung des Kindes« gesprochen.

305 Ebd., S. 206.

306 Ebd., S. 207.

307 Ebd.

nach einer »polytechnische[n] Durchbildung des Menschen«³⁰⁸. Dieser spricht er das Potenzial zu – hier zitiert Benjamin Lenin – »den widerlichsten Zug der alten bürgerlichen Gesellschaft«³⁰⁹, die Trennung von Theorie und Praxis abzuschaffen.

So treffend seine Kritik an der sozialen und politischen Bezugslosigkeit des »humanistischen und kontemplativen«³¹⁰ Universalismus der pädagogischen Reformbewegungen auch sein mag, Benjamins eigene Reflexionen über Erziehung aus der Perspektive des Klassenkampfes wirken teilweise ebenso abstrakt. Es ist auffällig, wie stark sich die meisten seiner kommunistisch geprägten pädagogischen Äußerungen von den oft so subtilen Einsichten unterscheiden, die er durch Beobachtung und Erinnerung der Welt des Kindes abrang.

In seiner Auseinandersetzung mit der bürgerlichen Pädagogik wird Benjamin auch auf die »Bewegung für ›Jugendkultur‹« zu sprechen kommen. Diese wird als der neueste Trick der ›bourgeois Rattenfänger‹ diffamiert:

Die Verlegenheiten der bourgeois Pädagogik und der heranwachsenden Bourgeoise machen sich neuerdings in der Bewegung für »Jugendkultur« Luft. Der Widerstreit, den diese neue Tendenz zu vertuschen bestimmt ist, liegt in den Ansprüchen der bürgerlichen, wie jeder politischen Gesellschaft an die unmittelbar politisch nie zu belebenden Energien der Jugend. Vor allem der kindlichen. Nun versucht »Jugendkultur« den aussichtslosen Kompromiß: sie entleert den jugendlichen Enthusiasmus durch idealistische Reflexionen über sich selbst, um unmerklich die formalen Ideologien des deutschen Idealismus durch die Inhalte der Bürgerklasse zu ersetzen.³¹¹

Die Anführungszeichen, unter die Benjamin den Begriff der Jugendkultur setzt, stellen mehr eine Relativierung denn eine Distanzierung dar. Es liegt nahe, dass er damit nicht nur das Vorhaben einer Bewegung, der er selbst angehört hat, sondern die Möglichkeit von Jugendkultur in toto infrage stellen will. Sein eigenes Engagement und die damit verknüpften Erwartungen werden an dieser Stelle jedoch nicht thematisiert.

Deshalb gilt es Felmans These vom Schweigen Benjamins über seine Jugenderfahrung zuzustimmen. Sie interpretiert dieses überzeugend als notwendige Reaktion auf die traumatischen Ereignisse um den Ausbruch des Ersten Weltkrieges.³¹² Doch ihre sorgfältige Suche nach den Spuren dieses Traumas in Benjamins späteren Schriften geht weder auf die Bedeutung des Schweigens in seiner Jugendphilosophie ein noch reflektiert

³⁰⁸ Ebd., S. 208. Benjamin unterstreicht: »Das sind Grundsätze der Massenerziehung, deren Fruchtbarkeit für die der Heranwachsenden mit Händen zu greifen ist.« (Ebd.)

³⁰⁹ Lenin zit. nach: Benjamin: »Eine kommunistische Pädagogik«, S. 208.

³¹⁰ Ebd.

³¹¹ Benjamin: »Programm eines proletarischen Kindertheaters«, S. 768.

³¹² Vgl. Felman: »Benjamin's Silence«, S. 214 ff.

sie dessen moralphilosophische Dimension. Erst vor diesem Hintergrund wird folgender Eintrag aus dem Tagebuch des jungen Scholem, der zu diesem Zeitpunkt in engem Kontakt zu Benjamin stand, verständlich. Am 3. August 1916 notiert Scholem: »Dass er [Benjamin; J.S.] es vermocht hat, seine eigene Jugend – dies erste Wunder – aufzugeben und doch mit ihrer [...] Idee [...] weiterzuleben, macht mich sprachlos.«³¹³

Nimmt man das paradoxe Wesen der Jugend ernst, war es notwendig, sie verstummen zu lassen. Vergegenwärtigt sich im Verstummen der Schock im Augenblick des grauenvollen Erwachens aus den jugendlichen Träumen, räumt das Schweigen dem zum Verschwinden Bestimmten einen Ort in der Erinnerung ein und repräsentiert es buchstäblich in der symbolischen Kette der Erkenntnis. Als seine Unterbrechung wird es markant vernommen: Es stellt die Artikulation einer Nicht-Artikulation dar.

Diese erkenntnistheoretische Funktion des Schweigens ist tief in Benjamins moralphilosophischen Anschauungen verankert. Sie machen verständlich, weshalb er zum schweigenden Zeugen der tragischen Bestimmung der Jugend wurde. Ihre Gestalt hatte sich ihm in der traumatischen Koinzidenz von Kriegsausbruch und dem Selbstmord Heinles offenbart. »Jugend aber ist Todesbereitschaft«, mit diesem Satz wird Benjamin noch im *Wahlverwandtschaften*-Essay (1922) einen Zug im Wesen Ottiliens – für ihn »die jugendhafteste aller Gestalten, die Goethe geschaffen«³¹⁴ hat – beschreiben und damit auch die Erfahrung seiner Generation artikulieren, die »zum Tode vorbestimmt war«³¹⁵. In den Schützengräben des Ersten Weltkrieges ereilte diese ihr Schicksal. Es spricht viel dafür, dass Benjamin der notwendige Tod der Jugend eine jener »wahrhaft zeugenden Erfahrungen« war, von denen es in einer 1931 entstandenen Rezension heißt:

Verkapselt und unscheinbar wie der Same sind im Leben des Menschen seine wahrhaft zeugenden Erfahrungen. Was im höchsten Sinne fruchtbar ist, liegt in der harten Schale der Unmittelbarkeit beschlossen. Nichts scheidet echte Produktivität von fehlender, vor allem aber falscher so deutlich wie die Frage: hat der Mann beizeiten – im Jahrzehnt zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig – erlebt, was ihm den Mund verschließt, was ihn verschwiegen, wissend und bedenklich macht, was ihm Erfahrung wurde, für die er immer zeugen und die er nie verraten, niemals ausplaudern wird.³¹⁶

313 Scholem zit. nach: Puttnies/Smith (Hg.): *Benjaminiana*, S. 18.

314 Benjamin: »Goethes Wahlverwandtschaften«, S. 198.

315 Benjamin: »Rückblick auf Stefan George«, S. 399. Die traumatischen Ereignisse werden nicht zuletzt deshalb ein so tiefer Schock gewesen sein, weil vor ihrem Hintergrund einige Passagen aus Benjamins Jugendschriften wie ihr Vorschein wirkten.

316 Benjamin: »Theologische Kritik«, S. 275. Es liegt nahe, dass Benjamin mit der Spanne »zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig« die Jugend meint. Denn im *Programm eines proletarischen Kindertheaters* (1928/29) werden die 4- bis 14-Jährigen als Kinder definiert.

2. »Aus deines Todes spiegelnder Zisterne«³¹⁷. Benjamins Trauerarbeit im Gedicht

Benjamin bewahrte seine Jugend-Erfahrung im Namen Heinle auf, dessen Schicksal für das seiner Generation so beispielhaft war. Deshalb steht sein Tod im Zentrum der verschiedenen Anläufe, sich ihrer zu erinnern. Er blieb im Gedächtnis seines Freundes unvergessen. Ebendiese Konstellation erklärt Scholems Urteil, dass Benjamins Aufsatz »*Der Idiot*« von Dostojewskij (1917, 1921) als eine »esoterische Äußerung«³¹⁸ über den toten Freund gelesen werden müsse. Über die Stellung des Fürsten Myschkin im Roman heißt es dort: »Alle Geschehnisse, so entfernt sie auch von ihm verlaufen mögen, besitzen eine Gravitation auf ihn zu und dieses Gravitieren aller Dinge und Menschen gegen den Einen macht den Inhalt des Buches aus.«³¹⁹

Für Benjamin zeugt der Roman zudem von einem »unsterblichen Leben«, für welches die Jugend »das reine Wort«³²⁰ sein soll. Jenes wird sowohl vom ewigen Fortdauern der Natur als auch der »Unsterblichkeit im gewöhnlichen Sinne«, d.h. der »des Wirkenden in seinem Wort«³²¹ unterschieden. Die »Unvergeßlichkeit« wird als das Zeichen der Unsterblichkeit des Lebens definiert. Seine spezifische Form gilt es im Auge zu behalten:

Das unsterbliche Leben ist unvergeßlich, das ist das Zeichen, an dem wir es erkennen. Es ist das Leben, das ohne Denkmal und ohne Andenken, ja vielleicht ohne Zeugnis unvergessen sein müsste. Es kann nicht vergessen werden. Dies Leben bleibt gleichsam ohne Gefäß und Form das unvergängliche. Und »unvergeßlich« sagt seinem Sinn nach mehr als daß wir es nicht vergessen können; es deutet auf etwas im Wesen des Unvergeßlichen selbst, wodurch es unvergeßlich ist.³²²

Eine »Unsterblichkeit im gewöhnliche Sinne« blieb Heinle trotz seines lyrischen Vermächnisses versagt. Benjamins verschiedene Versuche, seine Gedichte, die er für »Entscheidungen über die deutsche Sprache«³²³ hielt, zu publizieren, scheiterten. Der von ihm gehütete literarische Nachlass Heinles ging gemeinsam mit seinem »Archiv zur Geschichte der linksbürgerlichen Jugendbewegung«³²⁴ verloren. Dennoch wurden nach Benjamins Tod nicht

³¹⁷ Benjamin: »Sonette«, S. 28.

³¹⁸ Vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 66; Benjamin: »An Gershom Scholem. Bern, 3. 12. 1917«, in: *GB*, Bd. I, S. 398.

³¹⁹ Benjamin: »Der Idiot«, S. 238.

³²⁰ Ebd., S. 240.

³²¹ Ebd., S. 239.

³²² Ebd. Zur Unsterblichkeit der Jugend vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. III/4.

³²³ Benjamin: »Angelus Novus«, S. 243.

³²⁴ Benjamin: »An Gretel Adorno. Paris, 1. 11. 1938«, in: *GB*, Bd. VI, S. 175.

wenige Gedichte Heinles gefunden und auch teilweise publiziert.³²⁵ Es ist nicht mehr zu bestimmen, welche sich auch in Benjamins Besitz befanden. Über die meisten erhaltenen Gedichte urteilen die wenigen Herausgeber und Kommentatoren, dass es »nicht jene« sein können, »die Benjamin so hoch schätzte«³²⁶. Auf alle wird diese Mutmaßung kaum zutreffen. Konstatiert werden kann aber, dass ihnen trotz der Wertschätzung Benjamins – ebenso wie Florens Christian Rang gemahnten ihn manche an Hölderlins letzte³²⁷ – kein postumer »Wirkungsraum«³²⁸ beschieden war. Auch als Dichter hat Heinle nur in der Erinnerung Benjamins fortgelebt. In der *Berliner Chronik* (1932) hält Benjamin apodiktisch fest: »Fritz Heinle war Dichter und unter allen der einzige, dem ich nicht ›im Leben‹, sondern in der Dichtung begegnet bin. Er ist mit neunzehn Jahren gestorben und man konnte ihm nicht anders begegnen.«³²⁹ So überrascht es nicht, dass er seiner Trauer über den Verlust des Freundes in ebendiesem Medium Gestalt verleihen wollte.

Nach Heinles Tod verfasste Benjamin 73 Sonette, welche dem Gedächtnis des Dichter-Freundes gewidmet sind.³³⁰ Ihre Bedeutung erschließt sich vor allem aus dem biographischen Zusammenhang, in dem Theorie und Leben so eng miteinander verschränkt sind: »Die Harfe hängt im Wind sie kann nicht wehren / Daß deines Todes Hauch die Saiten rührt«³³¹, benennen zwei Verse unmissverständlich die subjektgeschichtliche Voraussetzung von Benjamins persönlichem Klagelied. Schon die Wahl der strengen Form des Sonetts ist dem rituellen Anlass geschuldet: »Es liegt eine *unendliche Dualität* im Sonett – immer wieder von neuem. Ebendarum eignet sich das Sonett zum mystischen Gedanken, zum Gebet«³³², so definierte Friedrich Schlegel seinen spezifischen Rhythmus, dem – wie Bernhild Boie in einer

³²⁵ Vgl. die vorliegende Arbeit, Dokumentation/3.

³²⁶ Tiedemann: »Materialien zu Benjamin und Heinle«, S. 122. Wizislas Diplomarbeit *Walter Benjamin, Friedrich Heinle, Ernst Joel* und sein Aufsatz »Fritz Heinle war Dichter« stellen eine Ausnahme dar, weil jener sein treffendes Urteil auf Grundlage der erhaltenen Gedichte Heinles fällt. Für Wizisla hat Heinle in der kurzen ihm gegebenen Zeitspanne zwar einen eigenen lyrischen Ton entwickelt, doch sein schmales Œuvre genüge dem Anspruch nach einem eigenen Platz in der Literaturgeschichte nicht (vgl. Wizisla: *Walter Benjamin, Friedrich Heinle, Ernst Joel*, S. 54 ff.; ders.: »Fritz Heinle war Dichter.«, 126f.).

³²⁷ Vgl. ebd.

³²⁸ Benjamin: »Der Idiot«, S. 239.

³²⁹ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 477.

³³⁰ Die 73 Sonette sollen zwischen 1915 und 1925 entstanden sein. 50 wurden von Benjamin selbst nummeriert und auf diese Weise zu einem Zyklus zusammengefügt. Die anderen beiden Folgen bestehen aus 9 und 14 Gedichten.

³³¹ Benjamin: »Sonette«, S. 35.

³³² Schlegel: *Literarische Notizen 1797–1801*, S. 185. Boies Aufsatz *Dichtung als Ritual der Erlösung. Zu den wiedergefundenen Sonetten von Walter Benjamin* bietet eine gute Einführung in Form und Inhalt der Sonette (vgl. Bernhild Boie: »Dichtung als Ritual der Erlösung«).

der wenigen literaturwissenschaftlichen Arbeiten über Benjamins Sonette festhält – auch ihr »unendlich Amen«³³³ verpflichtet ist.

Benjamins Trauerarbeit im Gedicht ist durch eine prinzipielle Ambivalenz gekennzeichnet: Einerseits führt Sehnsucht die Feder des Verlassenen. Die poetische Anrufung des Toten dient dazu, sich trotz seiner Abwesenheit seiner Nähe zu versichern. Im Zwiegespräch des lyrischen Ichs mit dem Entrückten soll »des Freundes Stimme«³³⁴ noch einmal erklingen. In der lyrischen Trauerarbeit wird ihre Gemeinschaft erneuert:

Gibst du mir nachts ein Lied an dich ein
Wollt im Erwachen
Ich ihm Worte von denen leihn
welche wir sprachen.³³⁵

Als Echo ihrer Gespräche beschwören die Sonette auch jene Sprache der Jugend, welche »Klage um versäumte Größe«³³⁶ war und »im Mittelpunkt« ihrer »Vereinigungen«³³⁷ stand. Noch eineinhalb Jahre nach dessen Tod soll Benjamin Heinles letztes Gedicht immer bei sich gehabt haben.³³⁸

Andererseits formulieren schon die Eingangsverse des ersten Sonetts die Lösung vom toten Freund als »dichterische Aufgabe«³³⁹: »Enthebe mich der Zeit der du entschwunden / Und löse mir von innen deine Nähe«³⁴⁰, schreibt Benjamin. Sein Klagelied ist deshalb ein »letztes Aufgebot im Abgesang«³⁴¹. Im Zentrum seines Kosmos steht der tote Dichter-Freund, um dessen Gestalt die jugendliche Ideenwelt als Erinnerung ein letztes Mal zur Darstellung gebracht wird. Aus der Perspektive des Untergangs erscheint ihre schreckliche Wahrheit: der Tod. In sein Reich führt die »selige Spur«³⁴² des Freundes. Deshalb vergleicht Benjamin ihre poetische Verfolgung mit Orpheus Gang in die Unterwelt.³⁴³

333 Benjamin: »Sonette«, S. 28.

334 Ebd., S. 58.

335 Ebd., S. 57.

336 Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 86.

337 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 478.

338 Vgl. Schoen: »An Julia Cohn. März 1916«.

339 Schon Boie hat darauf hingewiesen, dass sich in Benjamins eigener lyrischer Produktion der wesentliche Gedanke seiner Hölderlin-Interpretation wiederfindet, versäumt es jedoch, die in ihr zur Darstellung gebrachte »Weltfigur« als einen »dichterischen Kosmos« zu charakterisieren (vgl. Boie: »Dichtung als Ritual der Erlösung«, S. 28, 34).

340 Benjamin: »Sonette«, S. 27.

341 Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S 62; vgl. Benjamin: »In diesem Lied lebt ein jedes Ding / dieweil der Schritt des Schönsten in ihm ging.« (Benjamin: »Sonette«, S. 33.)

342 Ebd., S. 56.

343 Ebd., S. 52f.

Das endgültige Verschwinden des Geliebten am Ende der Hadesfahrt stellt ein wesentliches Moment von Benjamins paradoxer Erinnerungs-poetik dar. Die Gestalt des toten Freundes soll nicht durch ihre ästhetische Verherrlichung in ewiger Schönheit erstrahlen, sondern in ihrer Vergänglichkeit und Todesverfallenheit erscheinen. Die Sonette versuchen eine poetische Form zu entwickeln, in welcher das Zum-Verschwinden-Bestimmte dargestellt werden kann. In dieser Form der Erinnerung ist die unwiederbringlich verlorene Vergangenheit auf eigentümliche Weise präsent: »Nichts bleibt und nichts verschwindet«³⁴⁴ – diese Formulierung aus einem Denkbild Benjamins artikuliert die Spannung, von der seine lyrische Trauerarbeit gesättigt ist. Der Kreuzstich der Sonette sollte die schmerzhafteste Wunde zu einer Narbe schließen. Ihren Horizont bildet die Hoffnung auf eine andere Zukunft, in welcher das Gewesene aufgehoben ist: »Das ist mein Traum Gestalt gewinnt / Das Kommende Ihr seid in mir verwahrt.«³⁴⁵

Der Selbstmord Heinles verschärfte im Grunde die prinzipielle Spannung ihrer durch Eros gestifteten Freundschaft, diesem so wichtigen Konzept der Jugendbewegung, welches in den Sonetten allgegenwärtig ist.³⁴⁶ Wenn Benjamin den toten Freund als Geliebten anspricht, seine Schönheit preist und mit »verstohlene[m] Ja«³⁴⁷ seine Liebe gesteht, wird die platonisch-erotische Emphase ihrer Beziehung eindeutig zum Ausdruck gebracht. Dem ihr entspringenden Wunsch nach Vereinigung setzt sich jedoch die Notwendigkeit von Distanz entgegen: »Trotzdem jeder der andere ist, muß er aus Notwendigkeit bei seinem eignen Geist bleiben«³⁴⁸, schrieb Benjamin schon im November 1913 über sein Verhältnis zum noch lebenden Heinle. Nach dessen Tod war es noch schwieriger, das Bewusstsein ihrer Alterität zu bewahren. Denn es war gleichbedeutend mit der Anerkennung der endgültigen Trennung vom Freund, welche in der Fügung einiger Sonette rituell wiederholt wird. Eines der schönsten beginnt mit der Einsicht, dass sogar die Trauer vergänglich ist und nur das von ihr bewirkte Klagelied überdauern wird. Es beschreibt auch dessen paradoxe Gestalt, die einzige, die Benjamins Ansicht nach befähigt ist, eine »wahrhaft zeugend[e] Erfahrung«³⁴⁹ mitzuteilen und für die Zukunft haltbar zu machen:

344 Benjamin: »In der Sonne«, S. 420.

345 Benjamin: »Sonette«, S. 51.

346 Vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/1.

347 Benjamin: »Sonette«, S. 44.

348 Benjamin: »An Carla Seligson. 17. 11. 1913«, in: *GB*, Bd.I, S. 182.

349 Benjamin: »Theologische Kritik«, S. 275.

Einst wird von dem Gedenken und Vergessen
 Nichts bleiben als ein Lied an seiner Wiege
 Das nichts verriete und das nichts verschwiege
 Wortloses Lied das Worte nicht ermessen³⁵⁰

Die beiden Verse »Die Stunden, welche die Gestalt enthalten, / sind in dem Haus des Traumes abgelaufen«³⁵¹ machen klar, dass Benjamins *Ars poetica* einer kritischen Auseinandersetzung mit der Dichtung Georges entsprang. Deren »Bereicherung deutschen Sprachgutes«³⁵² prägt die Rhetorik und Symbolik der Sonette, die sich jedoch nicht zufällig aus deren Bann lösen und damit ihren Dichter von »dämonischen gespenstischen Einwirkungen«³⁵³ befreien wollen. In der bewusst persönlich gehaltenen Notiz *Über Stefan George* (1928) bekennt sich Benjamin rückblickend zur engen Verbindung zwischen dessen Dichtung und seiner eigenen Jugenderfahrung:

Doch das war alles zu einer Zeit, da die entscheidende Erschütterung seines Werkes [gemeint ist das Werk Georges; J.S.] mich längst erreicht hatte. Die aber ist in keinem Fall von dem Gelesenen und immer von Gedichten ausgegangen, die ich in einem bestimmten, ergreifenden Augenblick im Munde derer, mit denen verbunden ich damals lebte, ein- oder zweimal auch in meinem eigenen, gefunden habe. Verbunden mit diesen – von denen heute keiner mehr lebt –, nicht durch jene Gedichte, vielmehr durch eine Kraft, von der ich eines Tages werde zu sagen habe. Es war dieselbe, die ich zuletzt von seinem Werke schied. Aber sie konnte es nur, weil jenes Werk und weil das Dasein seines Schöpfers in ihr so gegenwärtig waren, daß sie ohne beide nicht denkbar gewesen wäre. Wenn es das Vorrecht und das unnennbare Glück der Jugend ist, in Versen sich legitimieren, streitend und liebend sich auf Verse berufen zu dürfen, so verdanken wir, daß wir dieses erfuhren, den drei Büchern Georges, deren Herzstück das »Jahr der Seele« ist. [...] So ist Georges Wirken in mein Leben gebunden ans Gedicht in seinem lebendigsten Sinne. Wie seine Herrschaft in mir wurde und wie sie zerfiel, das alles spielt im Raume des Gedichts und in der Freundschaft eines Dichters [gemeint ist Heinle; J.S.] sich ab.³⁵⁴

Vor allem im *Stern des Bundes* (1913) schmiedete George den Ring jenes Mythos, dessen »ANFANG UNS UND END UND MITTE«³⁵⁵ die Jugend war. Im poetischen Bild wird die göttliche Gestalt des jugendlichen Helden beschworen. Sein Opfer figuriert als Preis der Apotheose. Die katastro-

350 Benjamin: »Sonette«, S. 33.

351 Ebd., S. 48.

352 Benjamin: »Angelus Novus«, S. 243.

353 Benjamin: »An Ernst Schoen. St. Moritz, 30. 7. 1917«, in: *GB*, Bd.I, S. 374.

354 Benjamin: »(Über Stefan George)«, S. 623. Seinen Aufsatz *Das Leben der Studenten* (1915) beschloss Benjamin mit einem Gedicht Georges aus dem *Jahr der Seele* (1897). Es zeugt ihm von jener »keuschen und verzichtenden Jugend«, die es an den Hochschulen erst aufzubauen gilt (vgl. Benjamin: »Leben der Studenten«, S. 86).

355 George: *Stern des Bundes*, S. 8.

phische Passage des Todes muss durchschritten werden, um zum ewigen Leben, das die Poesie schenkt, gelangen zu können: »Wer Adel hat erfüllt sich nur im Bild / Ja zahlt dafür mit seinem Untergang«³⁵⁶, erklärt George. Auch nach dem Ersten Weltkrieg, welcher den prophetischen Charakter seiner Gedichte und damit Georges »Blick für werdende Gestaltung«³⁵⁷ enthüllte, hielt er an der göttlichen Sendung der Jugend fest. Mit den Sprüchen *An die Toten* schuf er regelrechte Hagiographien, welche das tragische Schicksal der Gefallenen durch ihre Erhebung in sagenhaften Rang verklärten. Verewigt wurde im Bilde jugendlicher Schönheit, wer willig sich dem »loose«³⁵⁸ fügte. Als Beispiel sei an dieser Stelle der »Balduin« (1919) gewidmete Spruch zitiert – der Dargestellte, ein Mitglied des George-Kreises, starb nach dem Waffenstillstand an den Folgen seiner Verletzungen:

BALDUIN

Mit welcher haltung ihr den markt durchtrittet
 Wie euer auge glänzte dieser tage
 Und wie ihr standet · auf den strassen schrittet:
 Ist fernes bild – gehört schön heut zur sage³⁵⁹

Benjamins Sonette zielen auf die Auflösung ebendieser mythologischen Gebilde, deren Sprache an ihre innere Schranke geführt wird. In Anlehnung an sein Fragment über *Phantasie* (1920/21) kann die »Entstaltung«³⁶⁰ als ihr künstlerisches Prinzip angeschrieben werden. »Bis tröstend er [...] / Die Bilder all entführte und die Zeichen / Befreiter Blick trat in den Wendekreis«³⁶¹, heißt es im letzten der zu einem Zyklus vereinigten Sonette, welches auf die programmatische Forderung des ersten antwortet:

³⁵⁶ Ebd., S. 40.

³⁵⁷ Benjamin: »Phantasie«, S. 116; zum Verhältnis von Phantasie und Kunst in Benjamins Jugendschriften vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. IV/2.

³⁵⁸ Zur Polysemie des Begriffs »loos« bei George, welcher sowohl persönliche Wahl als auch schicksalhaften Zwang bedeuten kann vgl. Winkler: »Der Jugendbegriff im George-Kreis«, S. 485 ff.

³⁵⁹ George: »Balduin«, in: ders.: *Das neue Reich*, S. 117. Zum ersten Mal wurde dieses Gedicht 1919 in der letzten Folge der *Blätter für die Kunst* publiziert.

³⁶⁰ Benjamin: »Phantasie«, S. 115. Es ist kein Zufall, dass Benjamin in diesem Fragment die Phantasie als den »Sinn für werdende Entstaltung« dem Sehertum entgegensetzt, das als »Blick für werdende Gestaltung« (ebd., S. 116) definiert wird. In seinem *Rückblick auf Stefan George* (1933) hat er diesem das »Genie der Ahnung« (ebd., S. 117) attestiert. Auf diesen Zusammenhang hat auch Tiedemann in seinem Aufsatz *Epitaph für einen jungen Dichter. Ein Versuch über Benjamins Sonette* hingewiesen (vgl. Tiedemann: »Epitaph für einen jungen Dichter«, S. 181 f.).

³⁶¹ Benjamin: »Sonette«, S. 52.

Und auch das Abbild mag sich mir versagen
 Von Zorn und Loben wie du sie mir botest
 Des Gangs in dem du herzoglich getragen
 Die Fahne deren Sinnbild du erlotest
 Wenn nur in mir du deine heiligen Namen
 bildlos errichdest wie unendlich Amen.³⁶²

In vielen Versen wird die Bildlosigkeit durch den Kunstgriff der Entgegensetzung erreicht. Sie changieren zwischen antithetischen Polen, die – auch das ein Unterschied zu George – nicht zu einer Synthese, d.h. zu einem neuen und höheren Sinn vereinigt werden. Für Letzteren löst das Erscheinen des »Herrn der Wende«³⁶³ die »qual der zweierheit«³⁶⁴. Im zum Gott verwandelten Maximin sind nicht nur alle Gegensätze aufgehoben, Geist und Fleisch, Zeichen und Körper eins geworden. Vielmehr artikuliert sich im poetischen Mythos der *EINVERLEIBUNG* des toten Jünglings durch den sakralen Dichter auch das Phantasma, durch Überwindung auch des größten Abstands im Anderen bei sich zu sein. Diese »geheimst[e] ehe«³⁶⁵ stellt für George das Ideal einer durch Eros gestifteten Beziehung unter Männern dar, welche in der »heiligen schaar« verwirklicht werden sollte. Ihre Gewalttätigkeit zeigt sich nicht zuletzt daran, dass die Aufnahme in den erlauchten Kreis der Jünger zur Voraussetzung hat, sich dem Willen des Meisters bedingungslos zu unterwerfen:

Damit ist die Entscheidung für einen »bann« verbunden, zu dem »Liebe« einlädt, also die willige Unterwerfung unter einen Zwang zur Gemeinsamkeit, dem die Macht der Verzauberung zu »höherem Dasein« im »reich des Geistes« auch die Absage an eine je eigene, rein individuelle Entwicklung auferlegt. Denn ein Gebannter verbleibt sozusagen zeitlos befangen in jenem märchenhaften Zustand, den der neugestaltende Zauber herbeigeführt hat.³⁶⁶

Benjamins Sonette zeugen dagegen von der Anstrengung, in die größtmögliche Ähnlichkeit der Liebenden jene Differenz einzuschreiben, die es erlaubt, bei sich zu bleiben. Der Widerstand gegen die Versuchung zu verschmelzen und die Annahme der Qual der Trennung verweisen auf sein Konzept der »Freundschaft der fremden Freunde«³⁶⁷. Dieses erschöpft sich nicht in der ethischen Forderung, den noch Fernsten zu lieben³⁶⁸, sondern impliziert auch, die Fremdheit des Allernächsten anzuerkennen. Der

³⁶² Ebd., S. 28.

³⁶³ George: *Stern des Bundes*, S. 8.

³⁶⁴ Ebd., S. 9.

³⁶⁵ George: »EINVERLEIBUNG«, in: ders.: *Der siebente Ring*, S. 118.

³⁶⁶ Winkler: »Der Jugendbegriff im George-Kreis«, S. 487.

³⁶⁷ Benjamin: »An Carla Seligson. Berlin, 17. 11. 1913«, in: *GB*, Bd. I, S. 182; zu diesem Konzept vgl. die vorliegende Arbeit, Einleitung.

³⁶⁸ Vgl. Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 195f.

Schlussvers von Sonett 34 schildert ihre Offenbarung nichtsdestoweniger als eine dramatische Widerfahrnis:

Ich saß am Abend über mich gebeugt
 Und um mich regte sich dein süßes Leben
 Der Spiegel meines Geistes blickte eben
 Als hättest du aus seinem Grund geäugt
 Da dachte ich von dir bin ich gesäugt
 In deinen Atem will ich mich ergeben
 Denn deine Lippen hangen wie die Reben
 Und haben stumm vom Innersten gezeugt
 Es ist mein Freund dein Dasein mir entwunden
 Ich taste wie der Schläfer nach dem Kranz
 Im eignen Haar nach dir in dunklen Stunden
 Doch war dein Mantel einmal wie im Tanz
 Um mich getan und aus dem schwarzen Rund
 Dein Antlitz riß den Odem mir vom Mund.³⁶⁹

3. Tradierung nach dem Verlust der Tradition. Die *Berliner Chronik*

In der Fragment gebliebenen *Berliner Chronik* (1932) versucht Benjamin, sich aus größerer Distanz der Erfahrungswelt seiner Jugend durch Erinnerung zu bemächtigen. Die Bedeutung dieses praktischen Versuches, den er selbst als ein »Eingedenken«³⁷⁰ bezeichnet, erschließt sich durch den Zusammenhang mit Benjamins prinzipiellen Überlegungen zu dessen aktueller Möglichkeit. Deshalb soll der theoretische Kontext von Benjamins autobiographischer Erinnerungsschrift im Folgenden rekonstruiert werden.³⁷¹

In den Jahren um 1930 arbeitete Benjamin vor allem an Projekten, welche der theoretischen Durchdringung des durch die kapitalistische Moderne geprägten Erfahrungsraums gewidmet sind. Vor dem idealtypisch konstruierten Hintergrund der untergegangenen Lebenswelt des vorindustriellen Zeitalters versucht er, die Spezifika des modernen Verhältnisses zur Welt anhand von Wahrnehmung, Erkenntnis und Erinnerung, Kommunikation, Arbeit und Kunst zu analysieren. Obgleich er diesen kulturgeschichtlichen Umbruch nicht bloß als eine »Verfallserscheinung«³⁷²

³⁶⁹ Benjamin: »Sonette«, S. 44.

³⁷⁰ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 488.

³⁷¹ Damit ist auch die Grenze meiner Darstellung benannt. Es geht mir nicht um die Verifikation, sondern um die Rekonstruktion von Benjamins Theorie und Praxis der Erinnerung.

³⁷² Benjamin: »Erzähler«, S. 442.

gedeutet wissen will, überwiegt in Benjamins verschiedenen Darstellungen die Diagnose krisenhafter Symptome. Der Erste Weltkrieg fungiert dabei als deutlichster Ausdruck eines epochalen Wandels, der durch Phänomene wie die »Armut der Erfahrung«³⁷³, das »Verstummen des Erzählers«³⁷⁴ oder den »Verfall der Aura«³⁷⁵ gekennzeichnet wird:

Nein, soviel ist klar: die Erfahrung ist im Kurse gefallen und das in einer Generation, die 1914–1918 eine der ungeheuersten Erfahrungen der Weltgeschichte gemacht hat. Vielleicht ist das nicht so merkwürdig wie das scheint. Konnte man damals nicht die Feststellung machen: die Leute kamen verstummt aus dem Felde? Nicht reicher, ärmer an mitteilbarer Erfahrung. Was sich dann zehn Jahre danach in der Flut der Kriegsbücher ergossen hat, war alles andre als Erfahrung, die vom Mund zum Ohr strömt. Nein, merkwürdig war das nicht. Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen durch den Hunger, die sittlichen durch die Machthaber. Eine Generation, die noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war, stand unter freiem Himmel in einer Landschaft, in der nichts unverändert geblieben war als die Wolken, und in der Mitte, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige gebrechliche Menschenkörper.³⁷⁶

Das drastische Schlussbild dieser bekannten Passage aus dem kurzen Aufsatz *Erfahrung und Armut* (1933) schildert die Konfrontation mit dem veränderten Antlitz der Welt als eine traumatische Erfahrung. Es verdichtet Benjamins Überzeugung, dass die »ungeheure Entfaltung der Technik«³⁷⁷ das anthropozentrische Weltverständnis ebenso obsolet gemacht hat wie alle darauf beruhenden Gesellschafts- und Gemeinschaftsformen. Auf die Gebrechlichkeit seines individuellen Körpers zurückgeworfen, bleibt dem Menschen nichts anderes übrig, als zu konstatieren, dass er in dieser Welt verloren und verlassen sei. Als Trauma artikuliert sich diese Erfahrung jedoch erst nachträglich, in Gestalt der zurückkehrenden Soldaten. Ihr Schweigen reproduziert die Dissoziation des Individuums in der »total mobil gemachten Landschaft«³⁷⁸.

Mit der »Mitteilbarkeit der Erfahrung«³⁷⁹ schwindet für das Individuum auch die Möglichkeit, sich in die menschliche Gemeinschaft dadurch einzufügen, dass es sich »exemplarisch ausspricht«³⁸⁰. Die verstummt aus

373 Benjamin: »Erfahrung und Armut«, S. 215.

374 Benjamin: »Erzähler«, S. 464.

375 Benjamin: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Dritte Fassung«, S. 479.

376 Benjamin: »Erfahrung und Armut«, S. 214. Im *Erzähler*-Aufsatz zitiert Benjamin diese Stelle (vgl. Benjamin: »Erzähler«, S. 439).

377 Benjamin: »Erfahrung und Armut«, S. 214.

378 Benjamin: »Theorien des deutschen Faschismus«, S. 247.

379 Benjamin: »Erzähler«, S. 449.

380 Ebd., S. 443.

dem Felde zurückgekehrten Soldaten bezeugen, dass der »tiefste Chock jeder individuellen [Erfahrung], der Tod«³⁸¹ unmittelbar geworden ist. Deshalb fungieren sie auch als Boten des Niedergangs »der Kunst des Erzählens«³⁸², welcher einen wesentlichen Bestandteil der von Benjamin angenommenen Transformation des epischen Vermögens des Menschen darstellt.³⁸³ Denn die Erzählung schöpfe aus einer »Kollektiverfahrung«, welcher die individuelle Konfrontation mit dem Tod »keinerlei Anstoß und Schranke darstellt«³⁸⁴.

In Benjamins kulturgeschichtlicher Begründung des Wandels der Kommunikationsformen spielt der Zerfall der Gesellschaft in eine Masse atomisierter Individuen eine wesentliche Rolle. Die daraus resultierende Vereinsamung findet er nicht nur in der Situation des Romanlesers³⁸⁵ wieder, welcher den in eine Gemeinschaft eingebundenen Hörer einer Erzählung historisch ablöst, sondern auch in der des Sterbenden. Mit dem »Anblick von Sterbenden«³⁸⁶ verschwindet auch die Urszene der reinen epischen Haltung aus dem öffentlichen Raum. Denn – wie Benjamin wiederum anhand eines Bildes illustriert – »am Sterbenden«³⁸⁷ soll sein »gelebtes Leben« erst »tradierbare Form«³⁸⁸ annehmen: »Mit einem Mal [geht] 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.«³⁸⁹

Unsichtbarer als im anonymen Massensterben der Sturmangriffe können Sterbende nicht sein. Das Schweigen der zurückkehrenden Soldaten zeugt davon, wie allein gelassen das Individuum in der Erfahrung seines »tiefsten Chocks« war. Diese kann auch deshalb niemandem mehr mitgeteilt werden, weil sie außerhalb jeder überlieferten Erfahrung steht. Die »Generation, welche noch mit der Pferdebahn zur Schule gefahren war«, kann nicht einmal mehr an die eigene anschließen. Diese Trennung von der eigenen Vergangenheit akzentuiert Benjamin im Bild der Wolken, deren Unbeständigkeit im Gegensatz zu einem wesentlichen Merkmal der

381 Ebd., S. 457.

382 Ebd., S. 439.

383 Zu Benjamins Entwicklungsgeschichte der Mitteilungsformen und ihrer Probleme vgl. Honold: »Erzählen«, in: Opitz, Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, S. 363–398.

384 Benjamin: »Erzähler«, S. 457.

385 Ebd., S. 456.

386 Ebd., S. 449; vgl. Benjamin: »Sterben, einstmals ein öffentlicher Vorgang im Leben des Einzelnen und ein höchst exemplarischer [...] – sterben wird im Verlauf der Neuzeit aus der Merkwelt der Lebenden immer wieder hinaus gedrängt.« (Ebd.)

387 Ebd.

388 Ebd.

389 Ebd.

Tradition, ihrer Konsistenz, steht. Der Anblick einer Gestalt, welche sich mit jedem Windstoß verändert, kann keine Kontinuität stiften. Deshalb kehren die Soldaten zwar aus dem Feld zurück, sie kehren aber nicht heim.

Der Erste Weltkrieg ist Benjamin ein Exempel dafür, dass der Bruch mit der Tradition endgültig und irreversibel geworden ist. Die in ihr bewahrte Erfahrung erwies sich in den Schützengräben als nutzlos. Nicht zuletzt aufgrund dieses Verlustes war es den zurückkehrenden Soldaten verwehrt, dem Fronterlebnis das Gewicht einer Erfahrung im strikten Sinne zu verleihen.³⁹⁰ Denn um zu dieser Form von Erfahrung zu werden, müsse das Erlebte in die Tradition eingehen können: »In der Tat ist die Erfahrung eine Sache der Tradition, im kollektiven wie im privaten Leben. Sie bildet sich weniger aus einzelnen in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten denn aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen.«³⁹¹

Über die Bedeutung des Gedächtnisses, das für Benjamin das epische Vermögen schlechthin darstellt³⁹², ist die Erfahrung strukturell mit den Formen ihrer Mitteilung verbunden. Ohne diese mediengeschichtliche Seite seiner theoretischen Überlegungen im Komplex Erfahrung/Erinnerung/Erzählung hier weiter verfolgen zu können, gilt es festzuhalten, dass die Struktur des Gedächtnisses einen wesentlichen Bestand jener darstellt. Wenn Benjamin seine geschichtliche Spezifizierung fordert, will er das »Medium des Erlebten«³⁹³ als Teil jenes Umschmelzungsprozesses³⁹⁴ begriffen wissen, welchen er an der Genese der literarischen Formen nachvollzogen hat. Mit der »Kunst des Erzählens« ist für ihn auch eine spezifische Form der Erinnerung obsolet geworden. Ihr Niedergang verweist darauf, dass der veränderte »Schauplatz zur Erkundung der Vergangenheit«³⁹⁵ neue Techniken der Suche nach der verlorenen Zeit erfordert. Denn die Soldaten kehren nicht nur ohne Geschichten, sondern damit auch ohne Geschichte aus dem Feld zurück.

Erst vor diesem Hintergrund tritt die Bedeutung von Benjamins verschiedenen Auseinandersetzungen mit Gedächtniskonzepten hervor, welche oft den Charakter einer praktischen Erprobung theoretischer Modelle haben. Vor allem in den Aufzeichnungen und Denkbildern der *Berliner Chronik* (1932) problematisiert er auf diese Weise sowohl die Struktur des Ge-

³⁹⁰ Die vor allem in den Baudelaire-Studien ausgearbeitete terminologische Unterscheidung zwischen »Erfahrung« und »Erlebnis« wird nicht in allen diesen Themenkomplex betreffenden Arbeiten konsequent angewandt.

³⁹¹ Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, S. 608.

³⁹² Benjamin: »Erzähler«, S. 453.

³⁹³ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 486.

³⁹⁴ Vgl. Benjamin: »Der Autor als Produzent«, S. 694.

³⁹⁵ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 486.

dächtnisses als auch die Darstellungsformen der Spuren der Vergangenheit. Damit ist die wichtigste experimentelle Anordnung dieser Art seiner eigenen Subjektgeschichte gewidmet. Benjamin betrachtet die Funktionsweise von individuellem und kollektivem Gedächtnis als strukturanalog.³⁹⁶

Die Erinnerung an die denkwürdigen Erfahrungen seines Lebens vollzieht sich in Bildern. Diese figurative Dimension des Rückblicks in die Vergangenheit wird wiederum in Denkbildern artikuliert, deren Semantik Bereichen wie der Optik, der Fotografie oder der Archäologie entnommen ist. Beispielsweise beschreibt Benjamin die »Haltung echter Erinnerungen« im »Bild der Grabung als archäologischer Tätigkeit«³⁹⁷. An keiner Stelle wird der Zusammenhang zwischen der Struktur des Gedächtnisses, der Technik der Erinnerung und ihrer Niederschrift so deutlich:

Wer sich seiner eigenen verschütteten Vergangenheit zu nähern trachtet, muß sich verhalten wie ein Mann, der gräbt. Das bestimmt den Ton, die Haltung echter Erinnerungen. Sie dürfen sich nicht scheuen, immer wieder auf einen und denselben Sachverhalt zurückzukommen. [...] Denn Sachverhalte sind nur Lagerungen, Schichten, die erst der sorgsamsten Durchforstung das ausliefern, was die wahren Werte, die im Erdinneren stecken, ausmacht: die Bilder, die aus allen früheren Zusammenhängen losgebrochen als Kostbarkeiten in den nüchternen Gemächern unserer späten Einsicht – wie Trümmer oder Torsi in der Galerie des Sammlers – stehen. Und gewiß bedarf es, Grabungen mit Erfolg zu unternehmen, eines Plans. Doch ebenso ist unerlässlich der behutsame, tastende Spatenstich ins dunkle Erdreich und der betrügt sich selber um das Beste, der nur das Inventar der Funde und nicht auch dies dunkle Glück von Ort und Stelle des Findens selbst in seiner Niederschrift bewahrt. Das vergebliche Suchen gehört dazu so gut wie das glückliche und daher muß die Erinnerung nicht erzählend, noch viel weniger berichtend vorgehen sondern im strengsten Sinne episch und rhapsodisch an immer andern Stellen ihren Spatenstich versuchen, in immer tieferen Schichten an den alten forschend.³⁹⁸

Diese Praxis der Erinnerung bezeichnet Benjamin in der *Berliner Chronik* (1932) auch als »Eingedenken[]«³⁹⁹. Zwei wesentliche Merkmale seiner mnemographischen Schreibweise leiten sich direkt aus der gedächtnistheoretischen Bestimmung dieses Konzepts ab: Im Aufsatz *Zum Bilde Prousts* (1929) werden die »bildlos[en] und ungeformt[en]« Momente der Erinnerung als eine »besondere«, ja als die »tiefste Schicht«⁴⁰⁰ des Eingedenkens

³⁹⁶ Vgl. Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, S. 28.

³⁹⁷ Ebd., S. 29. In ihrer Auseinandersetzung mit der bildlichen Dimension von Benjamins Denken zeigt Weigel, dass das Bild die Matrix seiner Theoriebildung darstellt.

³⁹⁸ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 486f. Eine gedächtnistheoretische Analyse dieser Stelle findet sich in Weigels Studie *Entstellte Ähnlichkeit*. Im Unterschied zu ihrer Auseinandersetzung mit Benjamins unterschiedlichen Gedächtnismodellen geht es mir um die Form der Niederschrift der Erinnerung.

³⁹⁹ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 488.

⁴⁰⁰ Benjamin: »Zum Bilde Prousts«, S. 323.

definiert. Da sich das Gewesene »im Augenblick des Eingedenkens«⁴⁰¹ nicht immer zu einem Bild formt, entfalten einige seiner Aufzeichnungen ihre reiche und verzweigte Topographie um opak bleibende Leerstellen. Zudem erschließt sich ihr rhapsodischer Charakter aus dieser diskontinuierlichen und intermittierenden Form der Erinnerung. Benjamin erklärt: »Hier [...] ist von einem Raum, von Augenblicken und vom Unstetigen die Rede. Denn wenn auch Monate und Jahre hier auftauchen, so ist es in der Gestalt, die sie im Augenblick des Eingedenkens haben.«⁴⁰² Weit davon entfernt, ein kontinuierliches Ganzes zu bilden, stellt die *Berliner Chronik* (1932) eine lose Aneinanderreihung besonderer Augenblicke dar.

Benjamins spezifische Handhabung des Raumes macht verständlich, weshalb dieser zum Schauplatz des Eingedenkens wird. Indem bestimmte Orte als Brennpunkte der existenziellen Erfahrungen fixiert werden, verliert der Raum den Charakter »unterschiedslose[r] Kontinuität«⁴⁰³. Die Geschichte des Subjekts wird buchstäblich in den Raum seines Lebens eingeschrieben. Nicht der Raum an sich, sondern seine Bestimmung durch Einschreibung steht im Gegensatz zum Paradigma der Zeit, welches Benjamin in der Gattung der Autobiographie verwirklicht sieht. Letztere orientiert sich an der zeitlichen Erstreckung des Lebens und begreift es deshalb als einen sukzessiven Prozess, der in einem homogenen Medium verläuft. »Die Autobiographie hat es mit der Zeit, dem Ablauf und mit dem zu tun, was den stetigen Fluß des Lebens ausmacht«⁴⁰⁴, so fasst Benjamin ihr Prinzip zusammen.

Bezieht man seine Charakterisierung der *Berliner Chronik* (1932) auf seine Typologie der epischen Formen, sticht die von ihm selbst annoncierte Differenz zur Erzählung ins Auge. Denn in dieser stiftet die Erinnerung nicht nur eine kontinuierliche »Kette der Tradition«⁴⁰⁵, welche das Vergangene mit Gegenwart und Zukunft verbindet, sondern verwebt es auch zu einem idealen »Netz, welches alle Geschichten miteinander am Ende bilden«⁴⁰⁶. Episch bleiben Benjamins Aufzeichnungen dennoch: Das Eingedenken nimmt den »Kampf gegen die Macht der Zeit«⁴⁰⁷ auf, indem es

401 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 488.

402 Ebd. Auch in den Baudelaire-Studien repräsentieren die »Tage des Eingedenkens« jene »ungleichartige[n], ausgezeichnete[n] Fragmente«, die sich »aus der Zeit herausheben« (vgl. Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, S. 637–642).

403 Vgl. Hegel: *Enzyklopädie der Wissenschaften II*, S. 55.

404 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 488.

405 Benjamin: »Erzähler«, S. 453.

406 Ebd.

407 Lukács, Georg: *Theorie des Romans*, zit. nach: Benjamin: »Erzähler«, S. 454. Die Figur des Eingedenkens verbindet die *Berliner Chronik* (1932) mit der Gattung des Romans. Beide haben an derselben Form des Gedächtnisses teil.

noch dem Flüchtigsten das »Unvergeßliche[]«⁴⁰⁸ abzugewinnen trachtet. In der Geschichte seines Lebens in der Stadt Berlin fallen diese Momente oft mit den nicht-mittelbaren Erfahrungen zusammen. Deshalb kreisen viele Erinnerungen um einen stummen Kern. Im Grunde stellt die *Berliner Chronik* (1932) einen Versuch dar, unter den spezifisch mediengeschichtlichen Bedingungen seiner Gegenwart Erfahrungen, die sich nicht mehr selbst mitteilen, dennoch in eine tradierbare Form zu übersetzen. Denn auf einen Erben wollen Benjamins Erinnerungen trotz der abgerissenen Kette der Tradition nicht verzichten. In der *Berliner Chronik* (1932) soll das Unmittelbare der nächsten Generation als Vermächtnis übermittelt werden. Nicht zufällig ist sie ebenso wie die *Berliner Kindheit um 1900* (1932–1934) seinem Sohn gewidmet.⁴⁰⁹

4. Berliner Jugend um 1913. Ein topographisches Erinnerungsbild

Vor diesem Hintergrund überrascht es wenig, dass sich Benjamin in der *Berliner Chronik* (1932) auch seiner Jugend erinnert, deren Zeit mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges abgelaufen war.⁴¹⁰ Die Bedeutung dieser Passage wird dadurch unterstrichen, dass an ihrem Beginn ausgehend vom äußeren Anlass des gesamten Vorhabens seine unvorhergesehene Entwicklung reflektiert wird:

Wenn ich ein besseres Deutsch schreibe als die meisten Schriftsteller meiner Generation, so verdanke ich das zum guten Teil der zwanzigjährigen Beobachtung einer einzigen kleinen Regel. Sie lautet: das Wort »ich« nie zu gebrauchen, außer in den Briefen. [...] Das hat nun eine sonderbare Folge gehabt, die mit diesen Notizen aufs engste zusammenhängt. Als nämlich eines Tages der Vorschlag an mich herantrat, für eine Zeitschrift eine Folge von Glossen über alles was mir an Berlin von Tag zu Tag bemerkenswert erscheine in loser, subjektiver Form zu geben – [...] da stellte sich mit einem Mal heraus, daß dies Subjekt, das jahrelang im Hintergrund zu bleiben war gewohnt gewesen, sich nicht so einfach an die Rampe bitten ließ.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Vgl. Benjamin: »Der Idiot«, S. 239.

⁴⁰⁹ Ursprünglich war die *Berliner Chronik* (1932) vier Freunden gewidmet: Sasha Stone, Scholem, Asja Lazis und Heinle. Diese Widmung wurde durch die an seinen Sohn Stefan ersetzt (vgl. Tiedemann/Schweppenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. VI, S. 798f.).

⁴¹⁰ Auch Felman liest diese Passage vor dem Hintergrund von Benjamins eigener Erzähltheorie. Im Zentrum ihrer Interpretation, der ich viele Anregungen verdanke, steht jedoch mit der Prosopopeia eine Denkfigur Paul de Mans: »I would suggest, indeed, that an implicit figure of prosopopeia structures not just Benjamin's autobiography but his entire work; the underlying, understated evocation of the dead is present and can be deciphered everywhere. Benjamin's whole writing could be read as work of mourning, structured by a mute address to the dead face and the lost voice of the young friend [Heinle; J.S.].« (Felman: »Benjamin's Silence«, S. 217f.) Diese These geht meiner Ansicht nach zu weit.

⁴¹¹ Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 476.

Es ist bemerkenswert, dass Benjamin die besondere Qualität seiner Literatur von der Auslöschung des Subjekts abhängig macht. Dieses Bekenntnis zu einer bestimmten Technik ist nicht nur theoretisch in mehrfacher Hinsicht interessant – es verbindet Benjamins Schreibpraxis sowohl mit wichtigen Denkfiguren seiner eigenen als auch der gegenwärtigen Literaturtheorie⁴¹² –, sondern wirft auch ein neues Licht auf den Grabungsplan der *Berliner Chronik* (1932). In ihr wird die Geschichte des Subjekts nach den Spuren seiner Auslöschung abgesucht. Denn – so Benjamin in Anlehnung an Sigmund Freuds Gedächtnistheorie – »dies Opfer unseres tiefsten Ichs im Chock ist es, dem unsere Erinnerung ihre unzerstörbarsten Bilder zu danken hat«⁴¹³. Sein »geheimnisvolles Werk der Erinnerung«⁴¹⁴ soll also zu jenen Ereignissen führen, deren Wirkung sich nicht nur der »Registratur des Bewußtseins«⁴¹⁵ und damit der synthetischen Funktion des wachen Ich entzieht, sondern die Individualität in toto für einen Moment zerstört. Eine Autobiographie hätte die *Berliner Chronik* (1932) auch deshalb nie werden können, weil das Subjekt in dieser Geschichte nichts weniger kann, als sich seiner Identität oder Genese vergewissern. Es blickt auf einen Trümmerhaufen zurück.

Die einzelnen Bruchstücke der individuellen Vergangenheit können ebenso wie die der kollektiven nur in einem bestimmten Moment in ihrer Einmaligkeit erkannt werden. Die Möglichkeit ihrer Aktualisierung ist in diesem Falle an die »Gegenwart des Schreibenden« gebunden, welche Benjamin zum »Medium« erklärt, in dem sich das Gewesene »allein darstellt und Transparenz annimmt«⁴¹⁶. In der Passage über die Erfahrungswelt seiner Jugend legt er sehr genau Rechenschaft über die Bedingungen ihrer Rekapitulation ab:

So taucht an dieser Stelle sein Bild [das von Joel; J.S.] nur auf als Antwort auf die Frage, ob vierzig Jahre nicht ein zu frühes Alter sei, die wichtigsten Erfahrungen des eignen Lebens heraufzurufen. Denn dieses Bild ist nun schon das von einem Toten, und wer weiß, wie er mir den Übergang über diese Schwelle [...] hätte erleichtern können. Zu dem andern [gemeint ist Heinle; J.S.] hatte er keinen Zutritt und unter allen die ihn einmal hatten, bin ich als einziger zurückgeblieben.⁴¹⁷

412 Man denke beispielsweise an Roland Barthes' strukturalistische Verabschiedung der Figur des Autors (vgl. Roland Barthes: »Der Tod des Autors«).

413 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 516.

414 Ebd., S. 476.

415 Vgl. die psychoanalytische Fundierung von Benjamins Gedächtnistheorie in: Benjamin: »Über einige Motive bei Baudelaire«, S. 612–14.

416 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 471.

417 Ebd., S. 477.

Benjamin schreibt seine Jugenderinnerung in einem Augenblick nieder, da diese Vergangenheit endgültig zu verschwinden droht. Als letzter Überlebender überlässt er sich der Führung eines Toten – Heinles –, um von ihrer gemeinsamen Erfahrung dasjenige wiederzugeben, das nur noch in seinem Gedächtnis fortlebt. Aus dieser einsamen Position heraus versucht er von ihrer Begegnung ein menschliches Zeugnis abzulegen. Da sich Benjamin während der Niederschrift der *Berliner Chronik* (1932) selbst an der Schwelle zum Tode wähnte, erschien ihm die letzte Möglichkeit gekommen zu sein, Heinles Gestalt zu tradieren. Ein im Nachlass gefundenes Testament belegt, dass er zu diesem Zeitpunkt einen Selbstmordplan hegte, den er erst im letzten Moment fallen ließ.⁴¹⁸ Ebenso wie der Erzähler »leiht« also auch der Eingedenkende seine »Autorität vom Tode«⁴¹⁹.

Dennoch unterscheiden sich die beiden epischen Formen durch ihr Verhältnis zum Tode. Denn in der Erzählung entfaltet die Erinnerung ihre verbindende Kraft. Dadurch ist jene befähigt, ein Geflecht von Beziehungen zwischen den Zeiten zu stiften, durch welches auch der »große Abstand« überwunden werden kann.⁴²⁰ Dieser »Friede« mit der »Gewalt des Todes«⁴²¹ ist dem Eingedenken versagt. Sein »Stoff« ist gänzlich von jener erfüllt. Die Menschen, deren sich Benjamin in der *Berliner Chronik* (1932) erinnert, führen ihn in jene Bereiche der Stadt, »wo das Totenreich in das der Lebenden hineinragt«⁴²². Seine mnemographische Niederschrift enthält den Widerschein derer, die nichts mehr sagen können, jedoch ohne Hoffnung, sie zu erlösen. Die Darstellung empfängt ihren Sinn vom Tode:

Diese seltsame Gestalt [der Monate und Jahre im Augenblick des Eingedenkens; J.S.] – man mag sie flüchtig oder ewig nennen – in keinem Fall ist der Stoff, aus welchem sie gemacht wird, der des Lebens. Und das verrät sich weniger noch an der Rolle, die hier mein eignes Leben spielen wird, als der der Menschen, die in Berlin – wann immer und wer immer – mir die nächsten waren. Die Luft der Stadt, die hier beschworen wird, gönnte ihnen nur ein kurzes, schattenhaftes Dasein.⁴²³

⁴¹⁸ Vgl. Scholem: *Geschichte einer Freundschaft*, S. 187f.

⁴¹⁹ Benjamin: »Erzähler«, S. 450.

⁴²⁰ Im *Erzähler*-Aufsatz fungiert Johann Peter Hebels *Unverhofftes Wiedersehen* als Beispiel für die Kraft der Erzählung, »das von der Zeit Auseinandergerissene [...] wieder zu verbinden« und zwar – wie Honold erklärt – »nicht nur, weil die Handlung dieser von verschiedenen Autoren kolportierten Geschichte gegen den Stachel der Unwiederbringlichkeit des toten Geliebten sich richtet, sondern weil Hebel in die Fabel vom individuellen Ausharren historische Todesdaten der Zeitläufe einzitiert. Durch die periodische Wiederkehr des Todes senkt sich der Erzählung ein naturzyklischer Rhythmus von Leben und Sterben ein, in dem Anfang und Ende die Ausschließlichkeit verlieren, die sie dem einsinnig-linearen Zeitbegriff nach haben« (Honold: »Erzählen«, S. 385).

⁴²¹ Benjamin: »Erzähler«, S. 453.

⁴²² Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 489.

⁴²³ Ebd., S. 488.

In der Passage über seine Jugenderfahrung verweist die Rede von den Überlebenden⁴²⁴, deren letzter Benjamin selbst ist, darauf, dass die Gestalt Heinles nicht von seinem Tod zu trennen ist. In ihr artikuliert sich nicht nur seine Stilisierung zum Opfer, sondern es klingt auch eine Scham an, selbst nicht den Mut zur letzten Konsequenz besessen zu haben. Mit seinem Selbstmord verweigerte Heinle den Kompromiss mit dem Leben und vollendete auf diese Weise die große Verneinung der Jugend. Nicht zuletzt deshalb bezeichnet sein Name ihr Wesen. »Die Feigheit des Lebenden – [...] sie musste zuletzt unerträglich werden«⁴²⁵, hatte Benjamin in der *Metaphysik der Jugend* (1913–1914) geschrieben.

Schon in der *Einbahnstraße* (1926) wird der Traum, in dem Heinle erscheint, als Konfrontation mit einem Toten gedeutet. Die dem Denkbild *Souterrain* als Motto vorangestellten Verse entstammen einem Sonett Benjamins und stellen es unter das Zeichen des Untergangs: »Die Stunden, welche die Gestalt enthalten, / Sind in dem Haus des Traumes abgelaufen«⁴²⁶ – zitiert Benjamin seine poetische Auseinandersetzung mit dem Tod des Freundes. Auf die für ihn typische Weise entfaltet sich das daran anschließende Denkbild um eine Reihe von Gegensätzen: Leben und Tod, Zeit und Raum, Traum und Erwachen, Erinnern und Vergessen, Vereinigung und Trennung, Nähe und Distanz, Freude und Verzweiflung sind die strukturierenden Elemente einer Anordnung, die Benjamins prägnantem Blick in sein »Haus des Lebens«⁴²⁷ eine besondere Spannung verleihen. Heinle erscheint darin als eines der »ausgemergelte[n], verschrobene[n] Altertümer«, die in sein »Fundament«⁴²⁸ eingelassen sind. Von der stürmischen Wiedervereinigung mit dem toten Freund träumt Benjamin in einer »Nacht der Verzweiflung«⁴²⁹. Dieser Kontrast zwischen Stimmung und Inhalt des Traumes wird im Erwachen zum Trigger, als seine Wahrheit das Gegenteil der buchstäblichen Bedeutung zu fixieren. Der Kontrast wird als Ausdruck der notwendigen Distanzierung des Leben-Wollenden vom Toten, d.h. in dieser Konstellation auch von der Jugend gedeutet. Die Kombination mit zwei Versen aus einem Sonett, das Heinle gewidmet ist, legt es nahe, das Denkbild als die verschlüsselte Darstellung einer entstellten Wiederholung des Erwachens aus den jugendlichen Träumen zu lesen:

⁴²⁴ Ebd., S. 478.

⁴²⁵ Benjamin: »Metaphysik der Jugend«, S. 101.

⁴²⁶ Benjamin: *Einbahnstraße*, S. 86.

⁴²⁷ Ebd.

⁴²⁸ Ebd.

⁴²⁹ Ebd.

In einer Nacht der Verzweiflung sah ich im Traum mich mit dem ersten Kameraden meiner Schulzeit, den ich schon seit Jahrzehnten nicht mehr kenne und je in dieser Frist kaum erinnerte, Freundschaft und Brüderschaft stürmisch erneuern. Im Erwachen aber wurde mir klar: was die Verzweiflung wie ein Sprengschuß an den Tag gelegt, war der Kadaver dieses Menschen, der da eingemauert war und machen sollte: wer hier einmal wohnt, der soll in nichts ihm gleichen.⁴³⁰

Auch die Annäherung in der *Berliner Chronik* (1932) ist davon geprägt, dass sich Heinles Gestalt nur von seinem Tode her erschließt. Die Darstellung der Erinnerung beginnt mit der Schilderung eines misslungenen Versuches, sie zu tradieren. »Vielleicht ohne Zeugnis« – unter diesen Vorbehalt hatte Benjamin das »unvergeßliche Leben«⁴³¹ gestellt und damit auch die Schwierigkeit, seiner Jugend zu gedenken, unterstrichen:

Das war damals in Heidelberg und gewiß in selbstvergeßner Arbeit, daß ich es versuchte, die Gestalt meines Freundes Fritz Heinle, um die all jene Geschehnisse im Heim sich ordnen und mit dem sie verschwinden, in einer Betrachtung über das Wesen der Lyrik zu beschwören. Fritz Heinle war Dichter und unter allen der einzige, dem ich nicht »im Leben«, sondern in seiner Dichtung begegnet bin. Er ist mit neunzehn Jahren gestorben und man konnte ihm nicht anders begegnen. Aber dennoch, dieser erste Versuch, den Raum seines Lebens in dem der lyrischen Poesie zu beschwören, war umsonst und das Unmitteilbare der Erfahrung, aus der der Vortrag erwachsen war, in dem ich das unternahm kam im Unverständnis und Snobismus der Hörer, die ihn im Hause von Marianne Weber hörten, in ihre Rechte unbezwinglich ein.⁴³²

Im zweiten »bescheideneren« Anlauf wählt Benjamin einen »topographischen«⁴³³ Weg, um sich die Begegnung mit dem Freund in Erinnerung zu rufen. Ihre Niederschrift verrät nicht mehr als jener »Eilbrief«⁴³⁴, der ihn am Morgen des Selbstmords weckte und nur die Information enthielt, wo die Leichen zu finden waren. Diese »isolierten Worte« schrieben sich »als Male« der »katastrophal[en] Begegnung«⁴³⁵ in sein Gedächtnis ein: »Sie werden uns im Heim liegen finden«⁴³⁶ – auf diese Stelle steuert die Spur der Erinnerung unweigerlich hin. Sie benennt nichts weiter als den Schauplatz ihrer Begegnung und damit den Erfahrungsraum der Jugend. »Heinles Berlin war zugleich das Berlin des Heimes«⁴³⁷, erklärt Benjamin und betont zugleich die besondere Bedeutung dieser Gegend für sich selbst:

430 Ebd.

431 Benjamin: »Der Idiot«, S. 239.

432 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 477.

433 Ebd. Zum topographischen Aspekt von Benjamins Erinnerung vgl. Honold: *Der Leser Walter Benjamin*, S. 60f.

434 Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 478.

435 Ebd., S. 474.

436 Ebd., S. 478.

437 Ebd., S. 477.

Es gibt aber in Berlin eine Gegend, mit der dies Subjekt [Benjamin meint sich selbst; J.S.] tiefer als mit jeder anderen, die es bewußt in ihr erlebte, verbunden ist. Gewiß hat es Stadtgegenden gegeben, in denen ihm gleich tiefe und erschütternde Erfahrungen zu machen bestimmt war, aber in ihrer keiner hat sich so unlösbar die Gegend selber ins Geschehen eingemischt. Die Gegend, von der ich hier spreche, ist das Tiergartenviertel. Dort war in einem hinteren Flügel von einem der Häuser die der Stadtbahnunterführung zunächst stehen das »Heim«.⁴³⁸

Das Tiergartenviertel stellt nicht nur eine Schwelle dar, die es Benjamin ermöglicht, in seine Vergangenheit einzutreten. Vielmehr materialisiert sich seine Subjektgeschichte in der Topographie der Stadt. Benjamin trägt in ihre Karte jene Orte und Stellen ein, an denen die wichtigsten Begegnungen seines Lebens stattgefunden haben. Als topographischer Schauplatz der Erinnerung verwandelt sich die Stadt in eine emotionale Gedächtniskarte, und die Vergangenheit wird durch ihre graphische Darstellung lesbar. Deshalb treten in der Erinnerung die Menschen hinter den Raum zurück. Der Name Heinle erfüllt zwar das Tiergartenviertel »wie der des Toten den Denkstein auf seinem Grabe«⁴³⁹, er bleibt aber stumm. An seiner Stelle beginnt die Stadt zu sprechen, indem sich die in ihr markierten Orte und Stellen durch ihre Niederschrift zu einem symbolischen Ensemble ordnen. Das Gewesene offenbart seine Bedeutung im topographischen Bild:

[H]eute ist mir diese räumliche Stelle, in der wir damals zufällig unser Heim eröffneten, der strengste bildliche Ausdruck für die geschichtliche, die diese letzte wirkliche Elite des bürgerlichen Berlin einnahm. Sie stand dem Abgrund des Krieges so nahe wie ihr Heim dem steilen Abfall des Landwehrkanals, sie war scharf von der proletarischen Jugend getrennt wie die Häuser dieser Rentnerviertel von denen Moabits, und sie waren letzte ihres Stammes wie die Bewohner jener Etagenhäuser die letzten gewesen waren, die die fordernden Schatten der Enterbten mit philanthropischen Zeremonien beschwören konnten.⁴⁴⁰

Retrospektiv sieht Benjamin seine Berliner Jugend um 1913 mit den Phänomenen der *Grenze* und der *Schwelle* von Erfahrungen gezeichnet, für die ihm die Stadt ein Refugium in der Moderne darstellt. In ihrer topographischen Visualisierung wird die Trennung zwischen bürgerlicher und proletarischer Jugend als eine Grenzerfahrung erkannt.⁴⁴¹ Zudem zeigt die räumliche Situierung des »Heims« diese Generation nicht nur selbst an der Schwelle zum Krieg, d.h. zum Tod, sondern mit ihrem Untergang

⁴³⁸ Ebd., S. 476.

⁴³⁹ Ebd., S. 479.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 478.

⁴⁴¹ Vgl. Benjamin: »Nirgends es sei denn in Träumen, ist noch ursprünglicher das Phänomen der Grenze zu erfahren als in Städten. Sie kennen heißt jene Linien, die längs der Eisenbahnüberführungen, quer durch Häuser, innerhalb des Parks, am Ufer des Flusses entlang als Grenzscheiden verlaufen, wissen.« (Benjamin: *Passagen-Werk*, S. 141.)

verschwindet eine ganze Welt.⁴⁴² Nicht zuletzt aufgrund der Verwendung des Begriffs »Stamm« zur Bezeichnung ihrer Bewohner erscheint diese jüngst vergangene Epoche in der *Berliner Chronik* (1932) ebenso wie in Zweigs *Welt von Gestern* (1942) als eine weit entfernte und befremdliche Vorvergangenheit. Für Benjamin ist noch die gegenwärtige Gestalt des Tiergartenviertels ganz von ihr beherrscht. Deshalb befällt ihn ein Unbehagen, sobald er die altbekannten Straßen betritt. Der Ort des Heims, das zerstört wurde, ist unheimlich geworden. Denn vom jugendlichen Aufbruch blieb nur totes Strandgut zurück:

Komme ich heute zufällig durch die Straßen des Viertels, so betrete ich sie mit der gleichen Beklommenheit wie eine Bodenkammer, in die man seit Jahren nicht mehr gekommen ist. Es mag da wohl noch Wertvolles drinnen stehen aber niemand kennt sich mehr darin aus. Und wirklich ist dies tote Viertel mit seinen hohen Mietshäusern heute der Abstellraum des Bürgertums aus dem Westen.⁴⁴³

Das Berlin seiner Jugend figuriert in Benjamins Erinnerung auch als steinerner Ausdruck der gesellschaftlichen Verhältnisse, gegen die sich der juvenile Protest richtete. Aufgrund der Unmöglichkeit, für die beiden Toten ein gemeinsames Grab zu finden, repräsentiert vor allem »der Friedhof« die »Grenzen, die allem, was uns am Herzen lag, von der Stadt gesetzt waren«⁴⁴⁴. Die verweigerte gemeinsame Grabstätte demonstriert, dass die Jugend in dieser Gesellschaft keinen Ort haben konnte und enthüllt damit auch die Schranke ihres geistigen Widerstands. Der Wunsch, in der Gesellschaft ein »Heim« zu finden, wird als Illusion entlarvt:

[S]ovieil [ist] sicher, daß zu keiner späteren Zeit die Stadt Berlin selbst in mein Dasein so mächtig eingegangen ist, wie in jener Epoche, da wir sie selber glaubten unberührt lassen zu können, um nur die Schulen in ihr zu verbessern, nur die Unmenschlichkeit der Eltern ihrer Zöglinge zu brechen, nur den Worten Hölderlins oder Georges in ihr ihren Platz zu geben. Es war ein äußerster, heroischer Versuch, die Haltung der Menschen zu verändern ohne ihre Verhältnisse anzugreifen. Wir wußten nicht, daß er scheitern mußte, aber kaum einer war unter uns, den solches Wissen umzustimmen vermocht hätte.⁴⁴⁵

⁴⁴² Vgl. In einer Notiz zur *Passagen*-Arbeit (1927ff.) schreibt Benjamin, dass »wir [...] sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden« sind: »Rites de passage – so heißen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschließen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden.« (Ebd., S. 617.) Aber »unzählig sind in den großen Städten die Stellen, wo man auf der Schwelle ins Nichts steht und die Huren sind gleichsam Laren dieses Kultus des Nichts und stehen in den Haustoren der Mietskasernen und auf dem sanfter schallenden Asphalt der Perrons.« (Benjamin: *Berliner Chronik*, S. 472.)

⁴⁴³ Ebd., S. 480.

⁴⁴⁴ Ebd.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 478.

Mit der Betonung der Notwendigkeit ihres Scheiterns artikuliert sich auch in Benjamins Erinnerungsbild die tragische Bestimmung der Jugend: Erschien sie zunächst als ein alles eröffnendes Entrée-Billet, so bleibt schlussendlich nichts anderes zu konstatieren, als dass ihr Schicksal notwendig war. Ihre Gestalt wurde von den unerbittlichen Händen des Todes geformt.

ANHANG

Dokumentation: Nicht oder nur teilweise publizierte Quellen

I. Briefe von Carla Seligson an Walter Benjamin aus den Jahren 1913 und 1914

In seinen Briefen an Carla Seligson (1892–1956) entwickelt der junge Benjamin wesentliche Konzepte seiner Jugendphilosophie. Um ihre Diskussionen nachvollziehen zu können, sind im Folgenden auch jene sechs erhaltenen Briefe abgedruckt, die Carla Seligson in den Jahren 1913 und 1914 an den jungen Benjamin schrieb. Die bis dato unpublizierten Briefe befinden sich im *Walter Benjamin Archive* der *Jewish National and University Library Jerusalem* (vgl. Seligson: »Briefe 1913/1914«).

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 18. Mai 1913

18. Mai. 13.

Sehr geehrter H. B.

es ist jetzt ein schöner, ruhiger Sonntagmorgen, eben hat es nach einigen warmen Tagen zum ersten Mal einmal stark u. rasch geregnet, und ich sitze nun auf dem Balkon u. freue mich, wie nach diesem kurzen aber gründlichen Regen d. Luft ist; Sie werden das sicher auch kennen! Noch dazu ist vollständige Ruhe um mich her (ich bin allein zu Haus) und so fühle ich mich denn wundervoll wohllich u. behaglich. Ich suche mir immer solche Stunden aus, wenn ich Briefe schreiben will u. daher kommt es denn, daß ich manchmal lange warten muß, bis ich dazu komme; denn ich lebe ja in Berlin u. muß dies »Ungeheuerliche« ertragen. Ja, ich kann mir gut denken, daß d. Gedanke an Berlin für Sie etwas Ungeheuerliches hat, und ich sehe Ihren alten Kirchplatz mit d. altmodischen Brunnen u. der einen hohen Pappel ganz deutlich u. fühle Ihre Freude an soviel schlichter Schönheit mit.

Doch nun endlich zur Beantwortg. Ihres Briefes.¹ Da ist also erst mal d. freie Studentenschaft, mit der bei Ihnen dort nicht viel anzufangen ist. Ja, halbwegs war das ja eigentlich zu erwarten; denn daß in Freiburg nicht so ernst gearbeitet wird wie in Berlin, ist ja ganz natürlich und (ich wage gar nicht, es Ihnen zu gestehen) – ich finde es eigentlich auch ein wenig schön.² Ich denke man lebt dort in heiterer Sorglosigkeit, freut sich a. d. unendlichen

Schönheit d. Welt u. sammelt somit für sein ganzes Leben soviel Reichtum u. innige Dankbarkeit, daß es damit genug ist. Und wir anderen eben, die wir in Stadtmauern leben u. nur das Bewußtsein haben, daß da draußen reiche Tage »voll Weite, Glück und Wind« liegen, wir müssen daran denken, wie wir unsere Mitjugend freudiger beglückter u. empfängnisvoller machen können, auch wenn Schule, Erziehg., Umgang u. Interessen auf andere Wege treiben. Wie schwer das ist, weiß ich wohl; Sie vielleicht auch, wenn Sie es auch versucht haben sollten, einem jungen Menschen, der unbewußt seiner Jugend, i. d. gelangweilten Selbstverständlichkeit des Alters lebt, ein wenig mehr Lebensfreude u. Weltliebe, ein wenig Zielsicherheit, Zukunftsfreudigkeit u. mehr Wärme gegen andere Menschen z. geben. –

Nun wollen Sie gewiß noch über unseren 1. Abteilgs.abend³ etwas hören, aber ich nehme an, daß Sie, da es schon solange her ist, schon von anderer Seite darüber Bericht hatten. Ebenso wohl auch über den »Anfang«⁴. Und so lasse ich es lieber, denn das ist ja sonst langweilig.

Wenn Sie mir, wie sie schrieben, Ihre Arbeit⁵ schicken wollen, machen Sie mir eine Freude; also darf ich Sie erwarten?

Ich wünsche Ihnen noch von ganzem Herzen schöne Tage u. grüße Sie!
Ihre C.S.

¹ *Ihres Briefes*: vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 30. 4. 1913«, in: *GB I*, S. 92 ff.

² *freie Studentenschaft/Freiburg*: Benjamin verbrachte das Sommersemester 1913 in Freiburg und engagierte sich dort innerhalb der *Freien Studentenschaft* in der *Abteilung für Schulreform*.

³ *1. Abteilgs.abend*: Carla Seligson spricht über die erste Veranstaltung der *Abteilung für Schulreform und Hochschulpädagogik* der Berliner *Freien Studentenschaft* im Sommersemester 1913.

⁴ »Anfang«: Gemeint ist die Zeitschrift *Der Anfang* (vgl. die vorliegende Arbeit, Anm. 37).

⁵ *Ihre Arbeit*: Gemeint ist Benjamins *Dialog über die Religiosität der Gegenwart* (1912) (vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 30. 4. 1913«, in: *GB I*, S. 94).

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 2. Juli 1913

am 2. Juli

Sehr geehrter Hr. B.

Ihren letzten Brief¹ wollte ich schon a. Anfang d. vorigen Woche beantworten; denn es gibt darüber wie auch üb. d. Anfang² einiges z. sagen – und nun kann ich es noch nicht einmal heute u. wahrscheinlich auch nicht i. d. nächsten Woche tun. Es liegt nicht etwa an Zeitmangel; und wenn ich heute schreibe so geschieht es nur damit Sie sich nicht über mein langes Stillschweigen wundern.

Meine Gedanken – verzeihen sie es bitte – sind nicht vollständig dabei; denn (ich werde Ihnen den wahren Grund sagen) ich habe in diesen Tagen etwas so Häßliches erleben müssen, daß ich in allen diesen für mich so

schweren Tagen in einem antwortlosen Staunen umhergehe und mich immer u. immer wieder fragen muß, wie dieses nur hat möglich sein können.

Ich bitte Sie, mich z. entschuldigend, daß ich diese persönliche Angelegenheit vor Ihnen erwähne, und wenn Sie denken sollten, ich hätte mit dem Schreiben dann lieber warten sollen, bis dies alles hinter mir liegt (es könnte sein, ich weiß es ja nicht), dann denken Sie, daß das vielleicht noch lange dauern könnte u. ich Sie nicht so lange warten lassen wollte.

Denn das, was mir geschah, hat mir so häßliche Erfahrung gebracht, daß ich dann, wenn ich erst vollständig darüber hinweg gekommen sein werde, wie um vieles älter bin, so als hätte ich erst jetzt d. Kindsein ganz verloren, wenigstens so weit es das offene, so ganz sichere u. durch nichts wenn nicht gerade durch eine niedrige Handlungsweise zu erschütternde Vertrauen betrifft. Vielleicht habe ich es mir auch zu lange (ich bin schon 20 Jahre) erhalten u. muß nun erfahren, daß ein Mensch, dem ich vor fast allen andern besonders vornehme Gesinnung zutraute, den ich für einen besonders feinen u. fast edlen Menschen hielt, einer niedrigen, ja gemeinen Handlg. fähig ist. Daß er, dem ich mit einem großen u. reinen Zutrauen entgegenkam, dies auf das schmachlichste mißbrauchen u. mich so tief kränken konnte, wie mir das nie zuvor geschah u. mir wohl auch nicht wieder geschehen wird. Ja, daß er, meine Bitte mir wenigstens den Beweis meines Vertrauens, den er in Händen hat, u. dessen ich mich jetzt so unerträglich schämen muß, wiederzugeben kalt u. lächelnd ablehnen kann u. daß er sich dessen, was er tat, so freuen kann: dies alles ist mir so unfasßbar, daß ich (es ist wirklich wahr, u. ich bin wie in grenzenloser Trauer) augenblicklich jedes Zutrauen auf reine Menschlichkeit verloren habe, daß mir ähnlich zu Mute ist wie dem Kind, das um Brot bat u. dem man Steine gab.

Wenn Ihnen dies alles übertrieben erscheinen sollte, so denken Sie bitte, daß dieses Ereignis noch so frisch ist u. tagelang alle meine Gedanken in Anspruch nehmen konnte, da es mir so unerwartet u. von einem Menschen kam, von dem ich eine so hohe Meinung hatte.

Ich bitte Sie zum Schluß herzlich um Verzeihung, daß ich Ihnen so einfach und wie selbstverständlich meine traurige Stimmung zeigen konnte. Ich weiß wohl, daß ich durchaus nicht d. Recht habe mich vor Ihnen so gehen z. lassen, noch dazu da ich mich vor andern ja auch beherrschen muß. Denken Sie, daß es geschah, weil ich Sie ja nicht persönlich sehe sondern allein für mich schreibe. Ich bin so schrecklich mutlos u. verlassen.
Ihre C.S.

¹ *Ihren letzten Brief*: vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 5. 6. 1913«, in: *GB I*, S. 105–110.

² *der Anfang*: Gemeint ist die Zeitschrift *Der Anfang* (vgl. die vorliegende Arbeit, Anm. 37).

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 20. Juli 1913

a. 20. Juli

Lieber H. B.

Ihr Brief¹ hat mir wohl getan; er kam zu guter Stunde, und so bin ich Ihnen denn sehr dankbar. Ich fand gerade langsam und schwer den Weg zu dem zurück, was ich nie zu verlieren hoffe, ja nun nie verlieren kann: zu dem Glauben an das große Wahrhaftige, das in unserm Leben steht u. von dem aller Reichtum ausgeht. Ja, daß ich schon gerade den Weg durch viele dunkle Stunden hindurch zurückgefunden hatte, daß ich alles nun wieder neu u. desto sicherer, gewissermaßen bewußter besitze (denn es ist jetzt erst wirklich erworben), und daß erst dann Ihr Brief kam: das war für mich ein glückliches Geschehen.

Und es zeigte mir zugleich, wie nötig es uns allen ist, allein zu sein; wie tief notwendig. Sie schreiben, daß »wir uns fest auf die Jugend verlassen werden, die die Formen für die Zeit zwischen Kind u. Erwachsenen finden und schaffen wird«, ja daß wir dann »sicher u. frei unter die andern gehen dürfen«². Ja was wird aber sein, wenn erst diese »Formen« gefunden sein, wenn wir erst sicher u. frei neben den andern stehen werden? Wir werden eben in dieser, in unserer Gemeinschaft (besonders wenn erst für sie die »Formen« geschaffen sein werden, die uns vor den andern das Recht geben, unter sie zu gehen), ein wenig allzu fest, zu sicher, ja zu sehr gestützt stehen. Uns wird das Allein Sein fehlen, das in so unendlicher Schwere auf uns liegen kann, daß wir wie an einem großen Unglück daran tragen. Uns wird dann diese Einsamkeit fehlen, von der Peter Altenberg, der »Verrückte« sagte, daß sie eine der 3 Sonnen sei, »die uns in die Lage bringen, über uns selbst hinaus wachsen zu können.«³ Wollen sie uns, wollen Sie sich selbst das nehmen? Sie werden sagen wollen, daß ja dennoch jeder sein eigenes Leben zu leben hat, aber was ihm dann auch passieren mag, es wird nun ihm, der so bewußt, so sicher i. seiner Gemeinschaft steht, nie die große Verlassenheit sein können, die in ihrer Grausamkeit so viel Gutes hat. Ich liebe alles u. gerade das Schwere, das in meinem Leben ist, und werde mich vielleicht einmal freuen, daß ich noch i. d. formlosen Zeit des Einsamseins wachsen durfte.

Ja, wir wollen uns zusammenschließen, wir, die wir dem Geist nach zusammen gehören, wir wollen uns Freund sein, soweit wir es vermögen, aber wir wollen uns, wir wollen die späteren, für die zu arbeiten Sie sich jetzt freuen, davor bewahren, daß ihnen ihr Leben, daß ihnen ihr jugendliches Leben allzu sehr erleichtert wird. Ich denke, daß Sie wissen, wie ich es meine, daß ich wünsche, daß recht viele mit unserm jugendlichen Geist erfüllt seien, daß ich wünsche, daß man uns gönnt, uns ein eigenes, für uns passendes, edles u. freies jugendliches Leben z. schaffen, aber daß

ich fürchte, daß das »Formelle«, das die Zukunft für uns bringen kann, daß das, wie Sie schreiben, »gegenseitige Sichtragen«⁴ uns bequem, uns kraftlos machen kann. Und dann würden wir zu unsern eignen Feinden. –

Noch eins, aber etwas ganz anderes: Sie fragen nach den Worten »voll Weite, Glück u. Wind«, u. das möchte ich Ihnen noch eben sagen. Sie stehen i. Rilkes Stundenbuch an der Stelle, wo er von den großen Städten spricht. Es heißt da: Da wachsen Kinder auf. Die ganze Stelle kennen Sie wahrscheinlich u. so genügt das.⁵ Das sind Worte, an die ich oft denke, und die ich mir oft sage. Sie finden sie auch schön? Schön, wie vieles, was er sagt. Ich will immer dem Schönen ins Auge schauen!

Ihre C.S.

¹ *Ihr Brief*: vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 8. 7. 1913«, in: *GB I*, S. 137–140.

² Ebd. S. 139.

³ Das Zitat stammt aus Peter Altenbergs Skizze *Der Revolutionär dichtet*, welche erstmals 1896 in seinem Band *Wie ich sehe* publiziert wurde. Der gesamte Abschnitt »Wachstum« lautet: »Es giebt drei Dinge, welche uns in die Lage bringen, über uns selbst hinaus wachsen zu können: die Einsamkeit, die großen Bücher, das heißt der gedruckte Geist, die gedruckten Herzen großer Menschen; und die Natur. / Die Menschen, welche sich von diesen Dingen beeinflussen lassen und gleichsam unter diesen drei Sonnen wachsen, nennt man ›Sonderling‹, ›Schwärmer‹, ›Unbrauchbare‹. / Die anderen, die, welche nicht wachsen, nicht einmal unter der einen Sonne, welche allen zur Verfügung steht, nennt man die ›thätigen Weltbürger‹. / Sie stehen ganz einfach unter dem verderblichen Einflusse der drei Sonnen: Einsamkeit, Buch und Natur!« (Altenberg: »Wachstum«, in: ders.: *Wie ich es sehe*, S. 139f.)

⁴ Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 8. 7. 1913«, in: *GB I*, S. 139.

⁵ *nach den Worten voll »voll Weite, Glück u. Wind«/Rilkes Stundenbuch*: In seinem Brief vom 5. Juni 1913 fragte Benjamin nach diesen »schönen Worten« (vgl. Benjamin: »An Carla Seligson. Freiburg i. Br., 5. 6. 1913«, in: *GB I*, S. 108). Sie stammen aus Rainer Maria Rilkes Gedichtband *Das Stundenbuch* (1905): »Da wachsen Kinder auf an Fensterstufen, / die immer in demselben Schatten sind, / und wissen nicht, daß draußen Blumen rufen / zu einem Tag voll Weite, Glück und Wind, – / und müssen Kind sein und sind traurig Kind.« (Rainer Maria Rilke: *Das Stundenbuch*, S. 345.)

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 23. August 1913

a. 23. Aug. 13

Lieber Herr B.,

ich bin augenblicklich so mit Ihren Geisteserzeugnissen überschüttet, daß ich in Verlegenheit gerate, wo ich nun eigentlich beginnen soll; denn ich möchte Ihnen auf vieles etwas erwidern. Nicht etwa, als ob ich nun ganz und gar mit Opposition geladen sei, sondern ich würde auch ganz gern einiges fragen. Da wäre die »Romantik«, deren neue Begrifflichkeit mir nicht ganz klar herausgearbeitet zu sein scheint, der »Moralunterricht« bei dem mich hauptsächlich freute (über seine Unmöglichkeit ist ja nicht zu streiten), daß sie von ihm, wenn er überhaupt existenzfähig werden will,

die Überwind. der alten, mir heute fast naiv erscheinenden Gegensätze fordern (ich meine Ihren Schlußabsatz u. Ihre Hineinziehg. des »Dorian Grey«), dann der Gerh. Hauptmann u. endlich ihr Brief.¹

Da dieser ja persönlich ist, möchte ich mit ihm beginnen. Gestatten Sie mir also bitte, daß ich noch einmal mit der Einsamkeit anfangen. Zuerst danke ich Ihnen sehr für Ihre philosophische Ausführung, deren Gedankengängen ich gern gefolgt bin. Ich freute mich auch deshalb darüber, weil ich selbst an philosophisches Denken gar nicht gewöhnt u. also auch nicht (wie Sie ja längst gemerkt haben werden) darin geübt bin. Ich weiß nicht, wie weit Sie das, was Sie geschrieben haben, noch im Kopf haben, und werde deshalb hin u. wieder etwas von Ihnen wiederholen. Es war mir im ganzen so, als ob Sie eine Sache, die mir nur aus eigenem oder anderer Erleben lebendig u. greifbar geworden war, für mich zu Ende gedacht haben, noch bevor ich soweit gelangen konnte. Ich faßte den Begriff der Einsamkeit, oder ich will lieber der Klarheit halber sagen des Alleinseins, so primitiv u. kindlich, so gedankenlos u. einseitig auf, wie er eben aus einem Nur-Erleben entstehen muß. Es ist dies für Sie d. Einsamkeit, die uns eben i. d. »idealen Gemeinschaft verloren gehen soll«²; sie schreiben: »wir wollen sie sogar vernichten, heben«³; u. wenn ich Sie recht verstanden habe, so fordern Sie die Überwindung »dieser Einsamkeit, damit d. Großen zu wahren Einsamkeit gelangen können«⁴, zu dem, was Sie im eigentlichen Sinn Einsamkeit nennen. Diese Einsamkeit – glauben Sie nicht, daß sie wirklich nur den ganz Großen, den Größten vergönnt ist? So eine Art Höheneinsamkeit ist, die mehr aus dem Zurückbleiben der andern (a. Unvermögen) als aus freiem Willen des Emporsteigenden entsteht, der sich plötzlich allein, nur i. d. Gemeinschaft mit der Idee sieht? Und wenn dieses sich ganz u. gar der Idee Nähern, wenn dieses allein Stehen, so beinahe nur Aug in Aug mit ihr, dennoch eine Einsamkeit im tiefsten Sinne bedeuten muß, liegt es nicht nur daran, daß großes nicht in Freude sondern nur im Leiden geboren werden kann, in der Erkenntnis, daß man eben das Leben des Heilands nicht lachend erzählen darf? Diese, ich möchte beinahe sage Gesetzmäßigkeit i. d. Entstehg. des Großen erkannte ich erst, als ich als Kind Heiligenleg.⁵ las u. diese Frage mit allem Ernst, aber auch mit aller Verwunderg. stellen hörte: Glauben Sie wirklich, daß wir »diese Einsamkeit, die tiefere erst von einer vollkommenen Gemeinschaft zu erwarten haben?«⁶ Ich glaube, sie können wir überhaupt nicht »erwarten«; sie ist selten wie nur das Größte u. entsteht nicht a. d. Boden einer ideellen Gemeinschaft sondern meiner Meinung nach unter ganz anderen Bedingungen; nämlich überall und nur dort, wo Anlage zur Größe vorhanden ist, nur dort, wo d. Fähigkeit vorhanden ist, einsam zu sein »i. d. Beziehg. zur Idee, die das Menschliche vernichtet.«⁷ –

Nun noch etwas üb. d. andere Einsamkeit, die in dem vorigen Sinn natürl. nicht Einsamkeit zu nennen ist, u. die durch die ideale Gemeinschaft aufgehoben ist. Gerade die meinte ich, als ich Ihnen das vorige Mal schrieb und ihren Verlust fürchtete ich, während Sie ihn wünschen. Ich möchte Ihnen hier ausführen, wie Sie das v. d. Einsamkeit zusammenfassen: »indem [der Satz bricht hier ab; J.S.] So schreiben Sie, u. ich muß Ihnen sagen, daß ich a. d. Möglichkeit einer solchen Hinaufkristallisation d. »Einsamkeiten« ganz u. gar nicht glauben kann. Wenn wir uns i. d. idealen Gemeinschaft v. d. Einsamk. unt. Menschen befreien, um z. d. neuen E. z. kommen, dann müssen Sie auch gleichermaßen glaub., daß d. Vielen, denen wir unser Alleinsein vererbt hab. d. gleich. Prozeß an sich vollzieh. können. Und a. einen solch. ideal. Kreislauf werden auch Sie, auch mit noch so optimistischem Vertrauen a. d. ideale Gemeinsch. n. glaub. können.

Aber sei es hiermit wie es mag: ich fürchte dennoch d. Verlust d. Einsamkeit unt. »Menschen«, den d. ideal. Gemeinsch. mitbring. wird, so beglückend auch diese Zugehörigk. z. ein. solch. jugendl. Gemeinsch. auch für mich ist. Und wenn ich heute Ihnen sagen wollte, warum ich dies mein Einsamkeitsgefühl, dem ich doch nur schwere Std. z. verdanken habe, dennoch so ungern verlier. möchte, warum ich n. immer i. d. ruhig. Bewußtsein i. d. sicheren Freude leb. möchte: ich bin v. Verständnis u. Freundschaft umgeben u. habe daraus d. Sicherheit d. Unverletzlichkeit, wenn ich mich nicht immer v. meiner Gemeinsch. getrag. fühl. möchte, so könnte ich Ihnen nur das sagen, was ich schon als Kind gedacht habe: ich will nicht ändern verdanken müssen, was ich aus mir selbst haben kann! Aus diesem Grunde habe ich mir i. d. Schule d. Ohren zuhalt. wollen, wenn d. Lehrer d. Aufsatzthema (besonders d. »freien«) durchsprach, a. dies. Grunde möchte ich auch heute manchmal Hilfe ablehnen, auch wenn es mir schwer fällt allein weiter z. kommen. Ich fühle wohl, wie furchtbar eingebildet das klingt, u. ich schäme mich b. Hinschreib., daß ich so eingebildet denke. Aber ich will mich gewiß n. besser machen als ich bin u. ich kann diesen Gedank. a. mein Kindertag. nun einmal n. überwinden.

Es ist auch n. so daß ich freund. Hilfe n. brauchte, im Gegenteil u. gerade b. d. Erleben, von dem ich Ihnen erzählte, sehnte ich mich tagelang n. einem gut. Wort, ging ich tagelang i. stummen Mißtrauen geg. alle u. alles umher u. fühlte mich hilflos u. unglücklich. Und dennoch: auch diese mir damals unerträgl. scheinende Verlassenh. ist mir jetzt i. d. Erinnerung. lieb, denn ich habe ihr zu danken.

Ich bin mit dem allen natürlich. noch lange n. z. Ende; dennoch möchte ich jetzt aufhör. Ich kann Ihnen leider n. so philosophisch, wie sie es

vielleicht erwarten, antworten u. so müssen Sie mit dem vorlieb nehmen.
Über alles andere vielleicht ein andermal.

Somit nur noch einen herztl. und kameradschaftl. Gruß
Ihre C.S.

¹ Vgl. Benjamin: »Romantik«; ders.: »Der Moralunterricht«; ders.: »Gedanken über Gerhart Hauptmanns Festspiel«; ders.: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB I*, S. 159–166.

² Vgl. ebd. S. 161.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ *Heiligenleg.*: Wahrscheinlich meint Carla Seligson an dieser Stelle Heiligenlegenden.

⁶ Benjamin: »An Carla Seligson. Freudenstadt, 4. 8. 1913«, in: *GB I*, S. 161.

⁷ Ebd.

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 26. Oktober 1913

a. 26. X. 13

L. H. B.,

was Sie mir gestern über d. Gespräch sagten, ist fast das Schönste, was Sie mir je sagten. Es ist ganz einfach. Ich denke (ich fühlte es gestern i. Sprechsaal¹): wir müssen unser Leben, nein, alles, was wir besitzen, auf die ganz einfachen u. großen Linien bringen können. Sie zu suchen, zu erkennen u. sich ganz und gar zu ihnen zu bekennen: dazu gehört das, was allein imstande ist unsere Köpfe ganz tief zu beugen: die Demut. Alles andere ist überflüssig u. muß wegfallen. Es ist ja nicht unserer Worte wert. Es sind die ganz hilf. Verschnörkelungen, die das Edle u. Reine d. strengen Linien stören.

Carla Seligson

¹ *Sprechsaal*: vgl. die vorliegende Arbeit, Anm. 136.

Carla Seligson an Walter Benjamin, Berlin 23. August 1914

Lieber Walter Benjamin,

ich muß Ihnen endlich ein paar Worte sagen, und Sie werden sie verstehen, auch wenn ich alles ganz kurz sage. –

Ich weiß, daß Sie das Seltene und Große von Ihren Freunden fordern und nur dieses: Ihre Arbeit zu lieben. Über dies hinaus gibt es nichts.– Nicht wahr, Sie verstehen, was hier das Wort lieben bedeutet, daß es ganz am Anfang seiner Bedeutg. steht, bevor es noch die tausend Wege durch alle Munde gegangen ist, daß mit diesem Wort alles gesagt ist und daß es nichts Höheres gibt als dies fordern zu können. (Diese Liebe hat Heinle zu Ihrer Arbeit gehabt. In einer schweren Stunde hat er Sie einmal gezeigt.)

O Walter, mögen Sie diese Fähigkeit nie verlieren. Dies wünsche ich mit meinem ganzen Herzen.

Darum kann ich Ihnen auch sagen, was Sie lange gefühlt haben werden: ich kann jetzt diesen Abstand zu Ihrer Arbeit nicht finden. Sie haben mich in der letzten Zeit gesehen und Sie wissen alles.

Aber nie, in allen kommenden Tagen nicht, kann ich Ihre Arbeit je nicht lieben. Dies weiß ich. Ich wußte es bei allen den Malen, die ich jetzt in Ihrem Zimmer war. Dies Zimmer, in dem Ihre Arbeit wie etwas ganz Lebendiges steht, wo mir die höchste Form alles Lebens, das Wachsen, erschien, stellt die stärksten und ernstesten Anforderungen. Wer dies in Ihrem Zimmer nicht spürt kann nie Ihr Freund sein. Von da her kommt mein Wissen, daß ich niemals Ihre Arbeit nicht lieben kann.

Alle Schmerzlichkeit, die so schwer in Ihrem Zimmer über mich kam, weil ich diesen Anforderungen nicht gewachsen bin, ist fort.

Sie verstehen, daß ich es jetzt nicht wagen kann, mich Ihre Freundin zu nennen.

Lassen Sie mich Ihnen meine beiden Hände geben. Sie sind ernst und vertrauend.

Carla

Der Selbstmord

Der Tod wird gestaltet und hat Gestalt, das Sterben ist nur der Schluß des Lebens, Fortsein, Verderben. Es ist im Tode die Beziehung des Sterbenden zur Welt, der keiner der beiden nirgends entgeht. Wer den Tod stirbt, trifft den Weltzustand, der untergeht. Dies geschieht in einer großen Macht über die Welt, die ein Hingegebensein an sie, die ihn liebt, ist. Dieser Tod ist raumvoll gestaltet, er gebiert die Ewigkeit in die Allgegenwart des Gelebten. Der jugendliche Tod ist rein, wenn er zum Sterbebette der Welt wird und der Körper die Dinge sich ganz zu eigen machte. Mit solchem Tode ist die neue Welt geboren, in der nur die Materie stirbt. Der Übergang zum Tode ist Abkehr vom Schaffen oder Abkehr von Werken. Sie gelingt dem Jüngling selten, fast nie dem Greis. Auch hat der kein Lebensalter, wenn er in der Jahreszeit zur Stunde starb und nur in der Jugend schwingt frei der Übergang. Es gibt nur zwei Lebensalter: Jugend und Tod. Einander begrenzen sie ganz, des Bruders Tod schuf einen Jüngling mit dem Reiche, dem der Unsterbliche angehört. So ist sein Bruder unsterblich. Jeden erreicht die Kette der Tode.

2. Protokoll aus dem Nachlass von Erwin Loewenson

Das Protokoll über den Zustand von Wolf Heinle (1899–1923) nach dem Selbstmord seines Bruders Christoph Friedrich Heinle (1894–1914) und dessen Freundin Rika Seligson (1891–1914) befindet sich im Nachlass von Erwin Loewenson (1888–1963) im *Deutschen Literaturarchiv Marbach* (Loewenson: »Protokoll vom August 1914«). Eine Kopie des Typoskripts befindet sich im Jerusalemer *Walter Benjamin Archive* (Loewenson: »Protokoll vom August 1914. Kopie des Typoskripts.«; zum Selbstmord Heinles und seiner Freundin Rika Seligson, vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/5). Auszüge des Protokolls wurden publiziert in: Brodersen: »Spinne im eigenen Netz«, S. 81; Deuber-Mankowsky: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen*, S. 203 f.

Aufzeichnung von Mitte August 1914 im Nachlass von Loewenson, Erw in Marbach:

Fritz Heinle und Erika Seligson Leuchtgas vergiftet ca. 9. Aug. 1914 Küche des Sozialen Amtes; nach Angabe der Zeitung aus Liebeskummer; nach Angabe von Wolf Heinle: wegen des Krieges.

Wolf Heinle, in letzter Zeit gerade sehr mit seinem Bruder verbunden will sich töten 1) aus Verzweiflung über den Krieg und weil er den allgemeinen Untergang des Geistigen voraussieht; dann auch nebenbei »alles sei Liebe, ihm die Quelle der Liebe durch den Tod seines Bruders genommen«.

Seine Gedankengänge sind u.a.: Er wolle sterben wie Christus; um für einen Kreis von Menschen immer dazusein; (wenn Christus die Welt geschaffen habe, so habe er einen Kreis von Menschen geschaffen); er könne für diesen nur durch seinen Tod erst da sein, da er sich bereits jetzt schlechter werden fühle. Man müsse jugendlich sein oder tot.

Wenn er ein richtiges Kind wäre, so hätte der Krieg nicht passieren können. Zwar schade er (Wolf) nicht der Welt jetzt, aber dem Geist der vom Himmel kommt. Man dürfe das nicht logisch überlegen, sondern man müsse es fühlen. Der Tod keine Zerstörung sondern eine Vollendung. Es sei seine Aufgabe zu sterben – sein Bruder führe ein lichtiges Leben. Es gibt ein Wiedersehen nach dem Tode. Geistige Menschen können im Kriege nicht leben. Alle Wundervollen gehen jetzt zugrunde. Nachher kommt ein stupider Nationalismus.

Außerdem gäbe es ein Mädchen, die für ihn dasselbe bedeute wie Rika für Fritz. Um ihre große Wunde zu heilen, müsse er auch sterben.

Er könnte ja auch weiter leben (er hätte sich ja auch zu den Fliegern [vermutlich vergeblich] gemeldet), aber das Äußerste des Kampfes wäre jetzt vorbei, jetzt noch weiter zu leben wäre schmachlich.

Diese Haltung sei die heroischste.

Seine ersten Gedichte wären zwar im Innersten sehr ernst, wären aber unwahr.

Er hätte auch gebetet darum, dass er nicht zu sterben brauche, aber es ginge nicht, er müsste sterben. Er sei – wie sein Bruder – eine Blüte, auf die der Frost gefallen ist. Er (Fritz) hat nur 1 Gedanken zu Ende gedacht. Er selbst (Wolf) werde auf einem andern Wege ebendahin kommen. Über seine Religion...

Dies geht seit dem Todestage seines Bruders, wurde anscheinend etwas besser (fasste wieder neue Pläne für seine Zukunft, dichtete auch Nachlass will ein Buch mit seinem Bruder zusammen herausgeben), ist aber vermutlich durch das Mädchen, das er jetzt in Wickersdorf besucht hat, wieder besonders schlimm geworden. Seine Umgebung, Benjamin u. Suse Behrendt¹, unterstützen ihn indirekt dadurch das sie »Einsicht gewonnen« haben, seine Geste gut heißen und die »Verantwortung nicht übernehmen können« es sich »zu überlegen« und ihn in seiner Vollendung zu stören. Der Cult den sie mit ihm treiben, steigert seinen Willen zu dieser insofern als er sich in ihrer Anbetung spiegelt und sich nun schon ihretwegen halb verpflichtet fühlt, die Tat auszuführen. Wenn man ihn von den beiden isolieren könnte wäre schon viel gewonnen; ihr Einfluss auf ihn müsste durch Jentzsch² gebrochen werden. Guttmann³ u. Loewenson, die ihn, jeder für sich (nach einer kurzen Besprechung), von diesem Entschluss abzubringen versucht haben, sind für ihn erledigt.

Jentzsch möchte ihm sofort einen Brief schreiben, von diesen allen aber darf er nichts wissen dies wird ihm, der außerordentlichen Gefahr und der Wichtigkeit des Menschen wegen, nur unter Diskretion anvertraut, (von Koffka⁴ über diesen Punkt gesammeltes): u. zwar nur aus dem Anlass, sich über den Tod von Fritz u. Rika zu erkundigen, zu »kondolieren«, u. weil er vielleicht von sich aus fürchten kann, dass bei Wolf Gleiches möglich wäre. Zuerst – da es sehr eilt u. sehr auf den einzelnen Tag ankommt möchte 1 Telegramm an Wolf loslassen des Inhalts etwa »soeben Fritz Heinles Tod erfahren, Brief morgen« und dann sofort ihm einen ausführlichen Brief schreiben, der auf die angegebenen Gedankengänge (besonders vom Christentum aus) erledigend einwirkt. Aber Jentzsch darf nur dann schreiben, wenn er wirklich gegen diesen Selbstmord (von Wolf) ganz energisch u. ohne Clauseln etwas sagen will. Wenn er seiner Verzweiflung seinem Entschluss u. seiner Auffassung der Religion (durch Wegwerfen dieses Lebens ein besseres beginnen zu können) nur beipflichten

kann, so soll er sich überhaupt nicht äußern. (Dies ist wichtig, Robert Jentsch ganz diktatorisch zu schreiben).

Bleibt die Möglichkeit, ihn vielleicht durch George beeinflussen zu lassen (Trotzdem er geäußert hat, er sei mehr als George)

J. möchte dieserhalb an Koffka schreiben, ob er vielleicht über Georgianer die augenblicklich in München sind, eine Beziehung herstellen kann. Eventuell Adressen von Georgianern in Berlin angeben.

Die Energie (u. die durch den Cult entstandene Herrschsucht) benutzt Wolf jetzt dazu seine Wollust zu sterben zu befestigen. Die Umgebung (jetzt nur Benjamin und Suse Berendt, zuerst waren es noch ein Schüler Willi Caro u. Traute Seligsohn⁵, eine Schwester der Gestorbenen) ist ganz unter seinem Einfluss, hat dieselbe Geste, dasselbe Lächeln (des Darüberhinwegseins) u. dieselben Körperbewegungen wie er angenommen. (Der Einfluss Loewensons u. Guttmanns ist augenblicklich zu unterstützen).

Bitte alles eigen zu formulieren u. diesen Zettel nicht beilegen. Herzlichen Dank. Wolfs Adresse 1. Seite

¹ *Suse Berendt*: Suse Berendt war Medizinstudentin, Mitglied in Benjamins Präsidium in der Berliner *Freien Studentenschaft* im Sommersemester 1914 und die Freundin Wolf Heinles. Sie soll 1918 an der Grippe gestorben sein (vgl. Gödde/Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GB*, Bd. I, S. 228).

² *Jentsch*: Robert Jentsch (1890–1918), Mathematiker und Dichter, der wie Loewenson Mitglied der expressionistischen Dichtervereinigung *Der neue Club* war.

³ *Guttman*: Simon Guttman (1891–1990) war Mitglied in der expressionistischen Dichtervereinigung *Der Neue Club*. Er engagierte sich in der *Jugendkulturbewegung* und spielte in der Affäre um den *Anfang* eine wesentliche Rolle (vgl. die vorliegende Arbeit, Kap. I/4, Kap. II/5).

⁴ *Koffka*: Friedrich Koffka (1888–1951) war wie Loewenson, Guttman und Jentsch Mitglied der expressionistischen Dichtervereinigung *Der neue Club*.

⁵ *Willi Caro u. Traute Seligsohn*: Gertrud – genannt Traute – Seligson (1895–1915) war die jüngste der drei Seligson-Schwestern. Sie beging im November 1915 Selbstmord. Willi Caro soll mit ihr Selbstmord begangen haben (Gödde/Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GB*, Bd. I, S. 213).

Bibliographie

1. Siglenverzeichnis

- GB: Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe*, hg. von Christoph Gösde/Henri Lonitz, Bd. I–VI, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1995–2000.
GS: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, hg. von Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser, Bd. I–VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974 ff.

2. Archivmaterial

- »Dokumente betreffend: Loewenson Erwin, Goldberg Oskar, Unger Erich, Heinle Wolf. Auch: der Nachlass aus Erwin Loewensons Frühzeit«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/26.
»Heinle Fritz und Wolf: Biographisches, Briefe von Wolf Heinle und Suse Behrendt an Fritz Radt«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/25.
Benjamin, Dora: »An Herbert Blumenthal. Berlin, 4./5. Mai 1914«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/173–2.
Blumenthal, Herbert: »Aus Aufzeichnungen von H.W. Belmore. 28. 12. 1917«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/173–5.
Heinle, Christoph Friedrich: »Poems and Letters«, *Ludwig Strauss Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° MS Var. 424 (L) File 156.
Loewenson, Erwin: »Protokoll vom August 1914«, *Deutsches Literaturarchiv Marbach*, 68.1052.
Ders.: »Protokoll vom August 1914. Kopie des Typoskripts«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/173–4.
Schoen, Ernst: »An Julia Cohn. März 1916«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/34.
Seligson, Carla: »Briefe 1913/1914«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/67.
Dies.: »Der Selbstmord«, in: dies.: »Briefe 1913/1914«, *Walter Benjamin Archive*, Arc. ° 4 MS 1598/67.
Tuchler, Kurt: »An Gershom Scholem. Tel Aviv, 26. 2. 1963«, *Walter Benjamin Archive, The Jewish National and University Library Jerusalem*, Arc. ° 4 MS 1598/173–61.

3. Literaturverzeichnis

- Adorno, Theodor W.: »Benjamin, der Briefschreiber«, in: ders.: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 81–90.

- Ders.: »Einleitung zu Benjamins ›Schriften‹«, in: ders.: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 33–52.
- Ders.: »A l'écart de tous les courants«, in: ders.: *Über Walter Benjamin*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970, S. 96–102.
- Altenberg, Peter: *Wie ich es sehe*, Berlin: S. Fischer 1914.
- Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, auf der Grundlage der Übersetzung von Eugen Rolfes, hg. von Günther Bien, in: Aristoteles: *Philosophische Schriften in 6 Bänden*, Hamburg 1995, Bd. 3.
- Ders.: *Metaphysik*, nach der Übersetzung von Hermann Bonitz, bearbeitet von Hans Seidl, in: Aristoteles: *Philosophische Schriften*, a.a.O., Bd. 5.
- Aufmuth, Ulrich: *Die deutsche Wandervogelbewegung unter soziologischem Aspekt*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1979.
- Barbizon, Georges: »Bericht über den ersten Freideutschen Jugendtag«, in: GS, Bd. II,3, S. 909–912.
- Barbizon, Georges/Siegfried Bernfeld (Hg.): *Der Anfang. Neue Folge 1* (1913–1914) 1–12 (Mai 1913–April 1914).
- Dies.: *Der Anfang. Neue Folge 2* (1914) 1–4 (Mai–Juli 1914).
- Barthes, Roland: »La mort de l'auteur«, dt. »Der Tod des Autors«, übers. von Matias Martinez, in: Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/ Simone Winko (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart: Reclam 2009.
- Bayertz, Kurt: »Die Deszendenz des Schönen. Darwinisierende Ästhetik im Ausgang des 19. Jahrhunderts«, in: Klaus Bohnen/Uffe Hansen/Friedrich Schmöe (Hg.): *Fin de siècle. Zu Naturwissenschaft und Literatur der Jahrhundertwende im deutsch-skandinavischen Kontext*, Kopenhagen/München: Fink 1984, S. 88–110.
- Benjamin, Walter: »Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik« (1920), in: GS, Bd. I,1, S. 7–123.
- Ders.: »Goethes Wahlverandtschaften« (1922), in: GS, Bd. I,1, S. 123–201.
- Ders.: *Ursprung des deutschen Trauerspiels* (1925), in: GS, Bd. I,1, S. 203–430.
- Ders.: »Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Dritte Fassung« (1939), in: GS, Bd. I,2, S. 471–509.
- Ders.: »Über einige Motive bei Baudelaire« (1939), in: GS, Bd. I,2, S. 605–653.
- Ders.: »Das Dornröschen« (1911), in: GS, Bd. II,1, S. 9–12.
- Ders.: »Die Schulreform, eine Kulturbewegung« (1912), in: GS, Bd. II,1, S. 12–16.
- Ders.: »Dialog über die Religiosität der Gegenwart« (1912), in: GS, Bd. II,1, S. 16–35.
- Ders.: »Unterricht und Wertung« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 35–42.
- Ders.: »Romantik. Eine nicht gehaltene Rede an die Schuljugend« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 42–47.
- Ders.: »Romantik – Die Antwort des ›Ungeweihten‹«, (1913) in: GS, Bd. II,1, S. 47.
- Ders.: »Der Moralunterricht« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 48–54.
- Ders.: »Erfahrung« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 54–56.
- Ders.: »Gedanken über Gerhart Hauptmanns Festspiel« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 56–60.
- Ders.: »Ziele und Wege der studentisch-pädagogischen Gruppen an reichsdeutschen Universitäten (mit besonderer Berücksichtigung der ›Freiburger Richtung‹« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 60–66.
- Ders.: »Die Jugend schwieg« (1913), in: GS, Bd. II,1, S. 66f.
- Ders.: »Studentische Autorenabende« (1914), in: GS, Bd. II,1, S. 68–71.
- Ders.: » Erotische Erziehung« (1914), in: GS, Bd. II,1, S. 71f.

- Ders.: »Die religiöse Stellung der neuen Jugend« (1914), in: *GS*, Bd. II.1, S. 72–74.
- Ders.: »Das Leben der Studenten« (1915), in: *GS*, Bd. II.1, S. 75–87.
- Ders.: »Metaphysik der Jugend« (1913–1914), in: *GS*, Bd. II.1, S. 91–104.
- Ders.: »Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. ›Dichtermut‹ – ›Blödigkeit‹« (1914–15), in: *GS*, Bd. II.1, S. 105–126.
- Ders.: »Sokrates« (1916), in: *GS*, Bd. II.1, S. 126–129.
- Ders.: »Das Glück des antiken Menschen« (1916), in: *GS*, Bd. II.1, S. 126–129.
- Ders.: »Trauerspiel und Tragödie« (1916), in: *GS*, Bd. II.1, S. 133–137.
- Ders.: »Die Bedeutung der Sprache in Trauerspiel und Tragödie« (1916), in: *GS*, Bd. II.1, S. 137–140.
- Ders.: »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« (1916), in: *GS*, Bd. II.1, 140–157.
- Ders.: »Schicksal und Charakter« (1919, 1921), in: *GS*, Bd. II.1, S. 171–179.
- Ders.: »(Theologisch-politisches Fragment)« (1920), in: *GS*, Bd. II.1, S. 203f.
- Ders.: »Erfahrung und Armut« (1933), in: *GS*, Bd. II.1, S. 213–219.
- Ders.: »Der Idiot« von Dostojewskij« (1917, 1921), in: *GS*, Bd. II.1, S. 237–241.
- Ders.: »Ankündigung der Zeitschrift: Angelus Novus« (1922), in: *GS*, Bd. II.1, S. 241–246.
- Ders.: »Der Surrealismus. Die letzte Momentaufnahme der europäischen Intelligenz« (1929), in: *GS*, Bd. II.1, S. 295–310.
- Ders.: »Zum Bilde Prousts« (1929), in: *GS*, Bd. II.1, S. 310–324.
- Ders.: »Karl Kraus« (1931), in: *GS*, Bd. II.1, S. 334–367.
- Ders.: »Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages« (1934), in: *GS*, Bd. II.2, S. 409–438.
- Ders.: »Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows« (1936), in: *GS*, Bd. II.2, S. 438–465.
- Ders.: »Stifter« (1918), in: *GS*, Bd. II.2, S. 608–610.
- Ders.: »(Über Stefan George)« (1928), in: *GS*, Bd. II.2, S. 622–624.
- Ders.: »Der Autor als Produzent. Ansprache im Institut zum Studium des Fascismus in Paris am 27. April 1934«, in: *GS*, Bd. II.2, S. 683–701.
- Ders.: »Programm eines proletarischen Kindertheaters« (1928/1929), in: *GS*, Bd. II.2, S. 763–769.
- Ders.: »Der Dichter« (1910), in: *GS*, Bd. II.3, S. 832.
- Ders.: »Die drei Religionssucher« (1910), in: *GS*, Bd. II.3, S. 892–894.
- Ders.: »Figuren für Notiz über George« (1928), in: *GS*, Bd. II.3, S. 1430.
- Ders.: »Lily Brauns Manifest an die Schuljugend« (1912), in: *GS*, Bd. III, S. 9–11.
- Ders.: »Giacomo Leopardi Gedanken. Deutsch von Richard Peters. Mit einem Geleitwort von Theodor Lessing. Hamburg-Bergedorf: Fackelreiter-Verlag 1928. 84 S.«, in: *GS*, Bd. III, S. 117–119.
- Ders.: »Eine kommunistische Pädagogik« (1929), in: *GS*, Bd. III, S. 206–209.
- Ders.: »Theorien des deutschen Faschismus. Zu der Sammelschrift ›Krieg und Krieger‹. Herausgegeben von Ernst Jünger« (1930), in: *GS*, Bd. III, S. 238–250.
- Ders.: »Theologische Kritik. Zu Willy Haas, ›Gestalten der Zeit‹« (1938), in: *GS*, Bd. III, S. 275–78.
- Ders.: »Rückblick auf Stefan George. Zu einer neuen Studie über den Dichter« (1933), in: *GS*, Bd. III, S. 392–399.
- Ders.: *Einbahnstraße* (1928), in: *GS*, Bd. IV.1, S. 83–148.
- Ders.: *Berliner Kindheit um 1900* (1932–1934), in: *GS*, Bd. IV.1, S. 235–304.
- Ders.: »In der Sonne« (1932), in: *GS*, Bd. IV.1, S. 417–420.
- Ders.: *Denkbilder* (1931 ff.), in: *GS*, Bd. IV.1, S. 428–433.

- Ders.: *Das Passagen-Werk* (1927ff.), in: GS, Bd. V.
- Ders.: »Arten des Wissens« (1921), in: GS, Bd. VI, S. 48f.
- Ders.: »Notizen über ›Objektive Verlogenheit‹ I« (1922/1923), in: GS, Bd. VI, S. 60–62.
- Ders.: »Notizen zu einer Arbeit über die Lüge II« (1922/1923), in: GS, Bd. VI, S. 62–64.
- Ders.: »Aphorismen zum Thema (Phantasie und Farbe)« (1914/1915), in: GS, Bd. VI, S. 109f.
- Ders.: »Die Farbe vom Kinde aus betrachtet« (1914/1915), in: GS, Bd. VI, S. 110–112.
- Ders.: »Phantasie« (1921/1922), in: GS, Bd. VI, S. 114–117.
- Ders.: »Die Reflexion in der Kunst und der Farbe« (1914/1915), in: GS, Bd. VI, S. 117f.
- Ders.: »Die Farbe hat...« (1914/1915), in: GS, Bd. VI, S. 118.
- Ders.: *Berliner Chronik* (1932), in: GS, Bd. VI, S. 465–519.
- Ders.: »Die Freie Schulgemeinde« (1911), in: GS, Bd. VII.1, S. 9–13.
- Ders.: »Gespräch über die Liebe« (1913), in: GS, Bd. VII.1, S. 13–19.
- Ders.: »Der Regenbogen. Gespräch über die Phantasie« (1915), in: GS, Bd. VII.1, S. 19–26.
- Ders.: »Sonette«, in: GS, Bd. VII.1, S. 27–67.
- Ders.: »Der Hypochonder in der Landschaft«, in: GS, Bd. VII.2, S. 641f.
- Benjamin, Walter/Christoph Friedrich Heinle: »Urwaldgeister«, in: GS, Bd. II.3, S. 861f.
- Bernfeld, Siegfried: *Die freie Schulgemeinde und ihre Funktion im Klassenkampf*, Wien: Laub 1928.
- Ders.: »Bericht über den XIV. Freistudententag in Weimar«, in: GS, Bd. II.3, S. 877f.
- Bias-Engels, Sigrid: *Zwischen Wandervogel und Wissenschaft. Zur Geschichte von Jugendbewegung und Studentenschaft 1896–1920*, Köln: Wissenschaft u. Politik 1988.
- Blüher, Hans: *Der deutsche Wandervogel als erotisches Phänomen. Ein Beitrag zur Erkenntnis der sexuellen Inversion*, Berlin: Bernh. Weise Buchhandlung 1912.
- Blumenthal, Herbert: »Jugendliche Erotik«, in: Georges Barbizon/Siegfried Bernfeld (Hg.): *Der Anfang. Neue Folge* 1 (1913–1914) 6 (Oktober 1913), S. 166–169.
- Boie, Bernhild: »Dichtung als Ritual der Erlösung«, in: *Akzente* 31 (1984), S. 23–39.
- Böhme, Hartmut: »Das Verewigen und das Veralten der Jugend«, in: Klaus Michael Bodgal/Ortrud Gutjahr/Joachim Pfeiffer (Hg.): *Jugend. Psychologie – Literatur – Geschichte. Festschrift für Carl Pietzcker*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, S. 25–37.
- Braungart, Wolfgang: *Ästhetischer Katholizismus. Stefan Georges Rituale der Literatur*, Tübingen: Niemeyer 1997.
- Ders.: »Durch Dich, für Dich, in Deinem Zeichen. Stefan Georges poetische Eucharistie«, in: *George-Jahrbuch* 1 (1997/1998), S. 53–79.
- Busse-Wilson, Elisabeth: *Die Frau und die Jugendbewegung. Ein Beitrag zur weiblichen Charakterologie und zur Kritik des Antifeminismus*, Hamburg: Saal 1920.
- Bröcker, Michael: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1993.
- Brodersen, Momme: *Spinne im eigenen Netz. Walter Benjamin, Leben und Werk*, Bühl-Moos: Elster-Verlag 1990.
- Bronnen, Arnolt: *Vatermord. Schauspiel in den Fassungen von 1915 und 1922*,

- hg. von Franz Peschke unter Mitarbeit von Isabell Riederer, München: Edition Text + Kritik 1985.
- Brüggemann, Heinz: *Walter Benjamin über Spiel, Farbe und Phantasie*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2007
- Camus, Albert: *L'homme révolté* (1951), dt.: *Der Mensch in der Revolte. Essays*, übers. von Justus Streller, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch-Verlag 272009.
- Cha, Kyung-Ho: »Das ›Walten dieser Boten‹. Zur Wissensgeschichte vormoderner Medien und Ethik der Neigung bei Walter Benjamin«, in: Daniel Weidner (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 239–260.
- Dahlke, Birgit: *Jünglinge der Moderne. Jugendkult und Männlichkeit in der Literatur um 1900*, Köln: Böhlau 2006.
- Deuber-Mankowsky, Astrid: *Der frühe Walter Benjamin und Hermann Cohen. Jüdische Werte, Kritische Philosophie, vergängliche Erfahrung*, Berlin: Vorwerk 8 2000.
- Derrida, Jacques: *Dissemination*, Wien: Passagen 1992.
- Dreys, Arthur: »Walt Whitman«, in: Reso, Martin (Hg.): *Expressionismus. Lyrik*, Berlin/Weimar: Aufbau Verlag 1969, S. 19.
- Dubbels, Elke: »Zur Logik der Figur des Messianischen in Walter Benjamins ›Theologisch-Politischem Fragment‹«, in: Daniel Weidner (Hg.): *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Berlin: Suhrkamp 2010, S. 39–65.
- Dudek, Peter: *Fetisch Jugend. Walter Benjamin und Siegfried Bernfeld – Jugendprotest am Vorabend des Ersten Weltkrieges*, Bad Heilbrunn: Klinkhardt 2002.
- Exler, Margarete: *Von der Jugendbewegung zu ärztlicher Drogenhilfe. Das Leben Ernst Joels (1893–1929) im Umkreis von Benjamin, Landauer und Buber*, Berlin: trafo 2005.
- Felman, Shoshana: »Benjamin's Silence«, in: *Critical Inquiry* 25 (1999), S. 201–234.
- Fenves, Peter: »Vollendung. De Heinrich Rickert à Benjamin et Heidegger«, in: *Cahier de l'herne* (in Vorbereitung).
- Fick, Monika: *Simmenwelt und Weltseele*, Tübingen: Niemeyer 1993.
- Fiorato, Pierfrancesco: »Unendliche Aufgabe und System der Wahrheit. Die Auseinandersetzung des jungen Walter Benjamin mit der Philosophie Hermann Cohens«, in: Reinhard Brandt/Franz Orlik (Hg.): *Philosophisches Denken – Politisches Wirken. Hermann-Cohen-Kolloquium 1992*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms 1993, S. 163–183.
- Flex, Walter: *Wanderer zwischen beiden Welten. Ein Kriegserlebnis*; mit einem Nachwort, München: C.H. Beck 201918.
- Foucault, Michel: »Qu'est-ce que la critique?« (1990), dt. *Was ist Kritik?*, übers. von Walter Seitter, Berlin: Merve 1992.
- Ders.: »Nietzsche, la généalogie, l'histoire« (1971), dt.: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie«, übers. von Michael Bischoff, in: Michel Foucault: *Schriften in vier Bänden*, hg. von Daniel Defert/François Ewald, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, Bd. II, S. 166–191.
- Gartler, Walter: *Kant und die verlorenen Träume der Metaphysik*, Maria Enzersdorf: Edition Roesner 2002.

- Geissler, Erich E.: *Der Gedanke der Jugend bei Gustav Wyneken*, Berlin/Bonn: Diesterweg 1963.
- Gödde, Christoph /Henri Lonitz: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: *GB*, Bd. I.
- George, Stefan: *Der Siebente Ring* (1907), in: ders.: *Gesamt-Ausgabe der Werke. Endgültige Fassung*, Berlin: Bondi 1927–1934, Bd. VI/VII.
- Ders.: *Der Stern des Bundes* (1914), in: ders.: *Gesamt-Ausgabe der Werke*, a.a.O., Bd. VIII.
- Ders.: *Das Neue Reich* (1928), in: ders.: *Gesamt-Ausgabe der Werke*, a.a.O., Bd. IX.
- Ders.: »Vorrede zu Maximin« (1907), in: ders.: *Gesamt-Ausgabe der Werke*, a.a.O., Bd. XVII, S. 73–83.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Die Wahlverwandtschaften*, in: ders.: *Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden*, hg. von Erich Trunz, Hamburg: C.H. Beck, 1948–1964, Bd. 6, S. 242–490.
- Gumpert, Martin: *Hölle im Paradies. Selbstdarstellung eines Arztes*, Hildesheim: Gerstenberg 1985.
- Haeckel, Ernst: *Die Welträthsel. Gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Bonn: Verlag von Emil Strang 1899.
- Ders.: *Natürliche Schöpfungs-Geschichte: gemeinverständliche wissenschaftliche Vorträge über die Entwicklungslehre*, Berlin/Leipzig: de Gruyter ¹²1920.
- Hamacher, Werner: »Intensive Sprachen«, in: Christian Hart Nibbrig (Hg.): *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 174–235.
- Hamann, Richard/Jost Hermand: *Stilkunst um 1900*, München: Nymphenburger Verl.-Buchhandlung 1973.
- Hartung, Günter: »Der Ethos philosophischer Forschung«, in: Michael Opitz/Ermut Wizisla (Hg.) »Aber ein Sturm weht vom Paradiese her«. *Texte zu Walter Benjamin*, Leipzig: Reclam 1992, S. 14–51.
- Hasenclever, Walter: *Der Sohn: Ein Drama in fünf Akten*, Leipzig: Wolff 1914.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: »Rede zum Antritt des Philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin«, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner 1968ff., Bd. 18, S. 9–31.
- Ders.: *Wissenschaft der Logik*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu ediert*, hg. von Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1969–1971, Bd. 5.
- Ders.: *Enzyklopädie der Wissenschaften II: Naturphilosophie*, in: *Werke in 20 Bänden*, a.a.O., Bd. 9.
- Ders.: *Vorlesungen über die Ästhetik I*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, a.a.O., Bd. 13.
- Ders.: *Vorlesungen über die Ästhetik III*, in: ders.: *Werke in 20 Bänden*, a.a.O., Bd. 15.
- Heidegger, Martin: *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1930*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1994.
- Heinle, Christoph Friedrich: »Tannenwald im Schnee«, in: *Der Mistral. Eine lyrische Anthologie*, in: *Bücherei Maiandros. Eine Zeitschrift von 60 zu 60 Tagen*, IV. und V. Buch, hg. von Heinrich Lautensack/Alfred Richard Meyer/Anselm Ruest, Berlin: Knorr 1913.
- Ders.: »Meine Klasse«, in: Georges Barbizon/Siegfried Bernfeld (Hg.): *Der Anfang. Neue Folge I* (1913–1914), Heft 3, Juli 1913, S. 82ff.
- Ders.: »Die Jugend«, in: *GS*, Bd. II.3, S. 863–865.
- Ders.: »Süßes Wehen, leises Wehen«, in: *GS*, Bd. VII.2, S. 573.

- Ders.: »Ein Traumspiel«, in: *Akzente* 31 (1984), S. 3–5.
- Heinle: »Dreizehn Gedichte«, in: *Akzente* 31 (1984), S. 6–8.
- Ders.: »Poesie«, in: *aut* 189/190 (1982), S. 30–41.
- Hellingrath, Norbert von: »Hölderlin und die Deutschen«, ders.: *Hölderlin-Ver-mächtnis*, hg. von Ludwig von Pigenot, München 1936, S. 123–155.
- Hentschel, Elke/Harald Weydt: *Handbuch der deutschen Grammatik*, Berlin/New York: de Gruyter 2003.
- Herrmann, Ulrich: »Die Jugendkulturbewegung. Der Kampf um die höhere Schule«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »Mit uns zieht die neue Zeit«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 224–244.
- Hesse, Hermann: *Unterm Rad*, Berlin: Suhrkamp 1951.
- Hillach, Ansgar: »Ein neu entdecktes Lebensgesetz der Jugend«. Wynekens Füh-
rergeist im Denken des jungen Benjamin«, in: Klaus Garber (Hg.): *global benja-
min*, *Internationaler Benjamin-Kongress München 1992*, München: Fink 1999,
S. 873–890.
- Ders.: »Das Glück des antiken Menschen«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benja-
min Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2006,
S. 118–123.
- Hinz, Eike: *Analyse aztekischer Gedankensysteme. Wahrsageglaube und Erziehungs-
normen als Alltagstheorie sozialen Handelns*, Wiesbaden: Steiner 1978.
- Hofmannsthal, Hugo von: »Der Juengling in der Landschaft« (1896), in: ders.:
Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe, hg. von Rudolf Hirsch/Clemens Köttelwesch/
Heinz Rölleke/Ernst Zinn, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1975 ff., Bd. I, S. 65.
- Hölderlin, Friedrich: »Patmos« (1802), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Friedrich
Beißner/Adolf Beck, Stuttgart: 1946–1985, Bd. 2.1, S. 165–172.
- Ders.: »Der blinde Sänger« (1800), in: ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische
Ausgabe in 20 Bänden und 3 Supplements*, hg. von D.E. Sattler, Frankfurt a.M./
Basel: Stroemfeld 1975–2008, Bd. 5, S. 809–812.
- Ders.: »Blödigkeit« (1803/1804), in: ders.: *Sämtliche Werke. Historisch-Kritische*,
a.a.O., Bd. 5, S. 699f.
- Honneth, Axel: »Kommunikative Erschließung der Vergangenheit. Zum Zusam-
menhang von Anthropologie und Geschichtsphilosophie bei Walter Benjamin«,
in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 1 (1993), S. 3–19.
- Ders.: *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin:
Suhrkamp 2011.
- Honold, Alexander: *Der Leser Walter Benjamin. Bruchstücke einer deutschen Li-
teraturgeschichte*, Berlin: Vorwerk 8 2000.
- Ders.: »Erzählen«, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*,
Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 363–398.
- Ders.: »Verlorene Generation«. Die Suggestivität eines Deutungsmusters zwischen
Fin de siècle und Erstem Weltkrieg«, in: Sigrid Weigel/Ohard Parnes/Ulrike Vedder
u. a. (Hg.): *Generation. Zur Genealogie des Konzepts – Konzepte von Genealogie*,
München: Fink 2005, S. 31–56.
- Hotam, Yotam: *Moderne Gnosis und Zionismus. Kulturkrise, Lebensphilosophie
und nationaljüdisches Denken*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010.
- Jennings, Michael: *Dialectical Images. Walter Benjamin's Theory of Literary Criti-
cism*, Ithaca/London: Cornell University Press 1987.
- Jonas, Hans: »The Nobility of Sight. A Study in the Phenomenology of Senses«, in:
Philosophy and Phenomenologic Research 54 (1953), S. 507–552.

- Ders.: *Gnosis und spätantiker Geist I. Die mythologische Gnosis*, unveränderter Reprint der Erstausgabe von 1934 mit Nachträgen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 41988.
- Jünger, Ernst: *Kriegstagebuch 1914–1918*, Stuttgart: Klett-Cotta 2010.
- Kaulen, Heinrich: »Der ironische Engel«. Walter Benjamins Lektüre von Giacomo Leopardi im Spannungsverhältnis der Aphoristik nach 1800 und der zeitgenössischen Anthropologie«, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien* 2, München: Fink 2011, S. 309–322.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft. Zweite Auflage 1787*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (ab Bd. XXIII von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin), Berlin u. a.: Reimer (ab 1922 de Gruyter) 1900ff., Bd. III.
- Ders.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (1783), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. IV, S. 253–384.
- Ders.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. IV, 385–464.
- Ders.: *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. V, S. 1–164.
- Ders.: *Der Streit der Fakultäten* (1798), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. VII, S. 1–116.
- Ders.: »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. VIII, S. 33–42.
- Ders.: »Reflexionen zur Moralphilosophie«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. XIX, S. 92–317.
- Ders.: »Über die von der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?« (1804), in: ders.: *Gesammelte Schriften*, a. a. O., Bd. XX, S. 253–332.
- Karlauf, Thomas: »Rezension von Jünger, Ernst: *Kriegstagebuch 1914–1918*«, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. 10. 2010.
- Keller, Philipp: *Gemischte Gefühle*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990.
- Kierkegaard, Sören: *Furcht und Zittern*, Hamburg: Europäische Verl.-Anstalt 1998.
- Ders.: *Entweder – Oder. Ein Lebensfragment*, hg. von Victor Eremita, München: dtv 1975.
- Kindt, Werner (Hg.): *Grundschriften der deutschen Jugendbewegung*, Düsseldorf: Diederichs 1963.
- Koebner, Thomas: »Der riesige Mann, mein Vater, die letzte Instanz«. Familiendrama und Generationskonflikt in der deutschen Literatur zwischen 1890 und 1920«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 500–518.
- Koebner, Thomas/ Rolf-Peter Janz/ Frank Trommler: »Einleitung«, in: dies.: »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, S. 9–13.
- Kohlenbach, Margarete: »Heinles Verklärung. Walter Benjamins esoterischer Subjektivismus in *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*«, in: Irmela von der Lühe/ Anke Bennholdt-Thomsen (Hg.): *Wechsel der Orte. Studien zum Wandel des literarischen Geschichtsbewußtseins. Festschrift für Anke Bennholdt-Thomsen*, Göttingen: Wallstein 1997, S. 138–153.

- Kraft, Werner: »Über einen verschollenen Dichter«, in: *Neue Frankfurter Rundschau* 78 (1967), S. 614–621.
- Ders.: »Friedrich C. Heinle«, in: *Akzente* 31 (1984), S. 9–21.
- Ders.: *Spiegelung der Jugend*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1996.
- Krämer, Sybille: *Medium, Bote, Übertragung. Kleine Metaphysik der Medialität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.
- Kreutzberger, Wolfgang: *Studenten und Politik 1918–1933. Der Fall Freiburg im Breisgau*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1972.
- Kurella, Alfred (Hg.): *Die Geschlechterfrage der Jugend*, Hamburg: Saal 1919.
- Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I. Freuds technische Schriften* (1953–1954), Weinheim/Berlin: Quadriga 1975.
- Ders.: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV. Die Objektbeziehung* (1956–1957), Wien: Turia + Kant 2003.
- Laermann, Klaus: »Der Skandal um den *Anfang*. Ein Versuch jugendlicher Gegenöffentlichkeit im Kaiserreich«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 360–381.
- Landauer, Gustav: »Selbstmord der Jugend«, in: ders.: *Ausgewählte Schriften*, hg. von Siegbert Wolf, Lich: Edition Av 2008ff., Bd. 3, S. 246–250.
- Laqueur, Walter: *Die deutsche Jugendbewegung. Eine historische Studie*, Köln: Wissenschaft u. Politik 1978².
- Lieber, Hans-Joachim: »Kulturkritik der Jahrhundertwende«, in: Walter Ruegg (Hg.): *Kulturkritik und Jugendkult*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1974, S. 9–21.
- Linse, Ulrich: »Hochschulrevolution. Zur Ideologie und Praxis sozialistischer Studentengruppen während der deutschen Revolutionszeit 1918/19«, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 14 (1974), hg. von der Friedrich Ebert Stiftung, Bonn, S. 1–115.
- Ders.: »Die Jugendkulturbewegung«, in: Klaus Vondung (Hg.): *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, S. 118–137.
- Ders.: *Die entschiedene Jugend 1919–1921: Deutschlands erste revolutionäre Schüler- und Studentenbewegung*, Frankfurt a.M.: Dipa-Verlag 1981.
- Ders.: »Geschlechtsnot der Jugend. Über Jugendbewegung und Sexualität«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 245–309.
- Mattenklott, Gert: »Nicht durch Kampfesmacht und nicht durch Körperkraft ...« Alternativen jüdischer Jugendbewegung in Deutschland vom *Anfang* bis 1933«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler: »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 338–359.
- Ders.: »Körperkult, Ökosophie und Religion. Ein kritisches Vorwort zur Neuauflage des Fidus-Buches von Janos Frecot, Johann Friedrich Geist und Diethart Krebs«, in: Frecot, Janos/Geist, Johann Friedrich/Krebs, Diethart: *Fidus 1848–1948. Zur ästhetischen Praxis bürgerlicher Fluchtbewegungen*, Hamburg: Rogner und Bernhard ²1997, S. VII–XXIV.
- Meier, Christian: *Athen – ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin: Siedler 1993.
- Menke, Bettine: *Sprachfiguren. Name – Allegorie – Bild nach Walter Benjamin*, München: Fink 2001.
- Menke, Christoph: »Autonomie und Befreiung«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58 (2010) 5, S. 675–693.

- Menninghaus, Winfried: *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980.
- Ders.: »Das Ausdruckslose: Walter Benjamins Metamorphosen der Bilderlosigkeit«, in: Ingrid Scheuermann/Konrad Scheuermann (Hg.): *Für Walter Benjamin: Dokumente, Essays und ein Entwurf*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1992, S. 170–182.
- Moos, Peter von: »Attentio est quaedam sollicitudo. Die religiöse, ethische und politische Dimension der Aufmerksamkeit im Mittelalter«, in: Aleida Assmann/Jan Assmann (Hg.): *Aufmerksamkeiten*, München: Fink 2001, S. 91–127.
- Müller, Jakob: *Die Jugendbewegung als Hauptrichtung neukonservativer Reform*, Zürich: Europa-Verlag 1971.
- Musil, Robert: *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, hg. von Adolf Frisé, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt 1978ff., Bd. 1.
- Natorp, Paul: *Der Tag des Deutschen. Vier Kriegsaufsätze*, Hagen: Rippel 1915.
- Neuloh, Otto/Wilhelm Zilius: *Die »Wandervögel«. Eine empirisch-soziologische Untersuchung der frühen deutschen Jugendbewegung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1982.
- Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen II: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben* (1874), in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli/Mazzino Montinari, München/New York 1980ff., Bd. 1, S. 243–334.
- Ders.: »Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: ders.: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 1, S. 873–890.
- Ders.: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 9–244.
- Nipperdey, Thomas: »Jugend und Politik um 1900«, in: Walter Ruegg (Hg.): *Kulturkritik und Jugendkult*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1974, S. 87–114.
- Oelkers, Jürgen: *Eros und Herrschaft. Die dunklen Seiten der Reformpädagogik*, Weinheim: Beltz 2011.
- Olenhusen, Irmtraud von/Albrecht Götz von Olenhusen: »Walter Benjamin, Gustav Wyneken und die Freistudenten vor dem Ersten Weltkrieg«, in: *Jahrbuch des Archivs der deutschen Jugendbewegung* 13 (1981), S. 99–128.
- Ott, Ulrich (Hg.): *Walter Benjamin 1892–1940. Eine Ausstellung des Theodor W. Adorno Archivs Frankfurt a.M. in Verbindung mit dem Deutschen Literaturarchiv Marbach am Neckar*, in: *Marbacher Magazin* 55 (1990), Marbach am Neckar.
- Palmier, Jean-Michel: *Walter Benjamin. Leben und Werk*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009.
- Panter, Ulrich: *Gustav Wyneken. Leben und Werk*, Weinheim: Beltz 1960.
- Paulus: »Der zweite Brief an die Korinther 3, 2–7«, in: *Die Bibel: Nach der Übersetzung von Martin Luther; mit Apokryphen und Wortkonkordanz. Bibeltext in der revidierten Fassung von 1984*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1990, S. 212–222.
- Pfemfert, Franz: »Caféhaus-Stammgast«, in: *Die Aktion* 4 (1914) 12, Sp. 264.
- Pignotti, Sandro: *Walter Benjamin – Judentum und Literatur*, Freiburg i. Br.: Rombach 2009.
- Platon: *Das Gastmahl [Symposion]*, übers. von Franz Susemihl, in: Platon: *Sämtliche Werke*, hg. von Erich Loewenthal, Darmstadt 2004, Bd. I, S. 657–727.
- Ders.: *Phaidros*, übers. von Ludwig Georgii, in: Platon: *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. II, S. 409–481.
- Podszus, Friedrich: »Biographische Notiz«, in: Walter Benjamin: *Schriften in zwei*

- Bänden, hg. von Theodor W. Adorno/Gretel Adorno, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1955, Bd. II, S. 530–536.
- Primavesi, Patrick: *Kommentar, Übersetzung, Theater in Walter Benjamins frühen Schriften*, Frankfurt a.M./Basel: Stroemfeld 1998.
- Ders.: »Dichungsanalyse und Autorbild«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2006, S. 465–471.
- Pross, Harry: *Jugend – Eros – Politik. Die Geschichte der deutschen Jugendverbände*, Frankfurt a.M. u.a.: Büchergilde Gutenberg 1965.
- Puttnies, Hans/ Gary Smith (Hg.): *Benjaminana. Eine biographische Recherche*, Gießen: Anabas 1993.
- Reso, Martin (Hg.): *Expressionismus. Lyrik*, Berlin/Weimar: Aufbau 1969.
- Reghely, Thomas: »Schriften zur Jugend«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2006, S. 107–117.
- Rickert, Heinrich: »Vom System der Werte«, in: ders.: *Philosophische Aufsätze*, Tübingen: UTB 1999, S. 73–105.
- Rilke, Rainer Maria: *Das Stundenbuch* (1905), in: ders.: *Sämtliche Werke in sieben Bänden*, hg. vom Rilke-Archiv in Verbindung mit Ruth Sieber-Rilke, Frankfurt a.M.: Insel 1955–1997, Bd. I, S. 249–366.
- Ringer, Fritz: *Die Gelehrten. Der Niedergang der deutschen Mandarine*, Stuttgart: Klett-Cotta 1973.
- Rosenbusch, Heinz S.: *Die deutsche Jugendbewegung in ihren pädagogischen Formen und Wirken*, Frankfurt a.M.: Dipa-Verlag 1973.
- Sautermeister, Gert: »Vom Werther zum Wanderer zwischen beiden Welten. Über die metaphysische Obdachlosigkeit bürgerlicher Jugend«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »Mit uns zieht die neue Zeit«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 438–447.
- Schavioni, Guilio: »Von der Jugend zur Kindheit. Zu Benjamins Fragmenten einer proletarischen Pädagogik«, in: Burkhardt Lindner (Hg.): »Links hatte noch alles sich zu enträteln ...« *Walter Benjamin im Kontext*, Frankfurt a.M.: Syndikat Verlag 1978, S. 30–64.
- Schelsky, Helmut: *Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1963.
- Schlegel, Friedrich von: *Literarische Notizen 1797–1801*, Frankfurt a.M.: Ullstein 1980.
- Schluchter, Wolfgang: »Nachwort«, in: Max Weber: »Wissenschaft als Beruf«, in: ders.: *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, hg. von Horst Baier/Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter u.a., Tübingen: Mohr Siebeck 1988ff., Bd. I/17, S. 89–116.
- Schmidt, Dietmar: *Geschlecht unter Kontrolle. Prostitution und moderne Literatur*, Freiburg i. Br.: Rombach 1998.
- Scholem, Gershom: »Jugendbewegung, Jugendarbeit und Blau-Weiß«, in: *Blau-Weiß-Blätter (Führernummer). Monatsschrift für jüdisches Jugendwandern* 1 (1917) 2 (August 1917), S. 26–30.
- Ders.: »Walter Benjamin«, in: *Über Walter Benjamin. Mit Beiträgen von Th.W. Adorno u.a.*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1968, S. 132–162.
- Ders.: *Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 31990.

- Ders.: *Briefe*, hg. von Itta Shedletzky, München: C.H. Beck 1994, Bd. I.
- Ders.: »Notiz über ›die Idee des jugendlichen Lebens‹«, in: ders.: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*; 2. Halbband 1917–1923, hg. von Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner, Frankfurt a.M.: Jüdischer Verlag im Suhrkamp Verlag 2000, S. 185–188.
- Schöttker, Detlev: *Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1999.
- Simmel, Georg: »Die Philosophie und die Jugend« (1910), in: ders.: *Gesamtausgabe in 24 Bänden*, hg. von Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1989ff., Bd. 12, S. 137–139.
- Ders.: »Das Abenteuer«, in: ders.: *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays* (1911), in: ders.: *Gesamtausgabe*, a.a.O., Bd. 14, S. 168–185.
- Smith, Gary: »›Das Jüdische versteht sich von selbst‹. Walter Benjamins frühe Auseinandersetzung mit dem Judentum«, in: *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 65 (1991) 2, S. 318–334.
- Sommer, Manfred: *Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1996.
- Sommerfeld, Bernhard: *Symphilosophie und Praxis. Studien zum Frühwerk Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1998.
- Speth, Rudolf: *Wahrheit und Ästhetik. Untersuchungen zum Frühwerk Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1991.
- Spitteler, Carl: *Olympischer Frühling. Epos*, Jena: Eugen Diederichs Verlag 1907.
- Steiner, Uwe: »Die Geburt der Kritik aus dem Geiste der Kunst«: *Untersuchungen zum Begriff der Kritik in den frühen Schriften Walter Benjamins*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1989.
- Ders.: »Der wahre Politiker. Walter Benjamins Begriff des Politischen«, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 25 (2000), S. 48–92.
- Ders.: *Walter Benjamin*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2004.
- Steizinger, Johannes: »Der Spieler als paradigmatische Figur der Moderne«, in: Mathias Fuchs/Ernst Strouhal (Hg.): *Das Spiel und seine Grenzen. Passagen des Spiels II*, Wien/New York: Springer 2010, S. 31–46.
- Ders.: »Zwischen emanzipatorischem Appell und melancholischem Verstummen. Walter Benjamins Jugendschriften«, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien* 2, München: Fink 2011, S. 225–239.
- Szemkus, Karol: »Gesellschaftliche Bedingungen zur Entstehung der deutschen Jugendbewegung«, in: Walter Ruegg (Hg.): *Kulturkritik und Jugendkult*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1974, S. 38–60.
- Tiedemann, Rolf: »Materialien zu Benjamin und Heinle«, in: Walter Benjamin: *Sonette*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 99–126.
- Ders.: »Epitaph für einen jungen Dichter. Ein Versuch über Benjamins Sonette«, in: ders.: *Mystik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, München: Edition Text + Kritik 2002, S. 179–187.
- Tiedemann, Rolf/Hermann Schwegenhäuser: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. I.3, S. 797–1266.
- Dies.: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. II.3, S. 815–1521.
- Dies.: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. VI, S. 623–828.
- Dies.: »Anmerkungen der Herausgeber«, in: GS, Bd. VII.2, S. 523–726.
- Timm, Franziska: *Gott – Daimon – Missetäter. Überlegungen zum pädagogischen Eros in der klassischen Knabenliebe, in Platons ›Symposion‹ und in Gustav*

- Wynekens *Apologie »Eros«*, Magisterarbeit Potsdam 2007, http://bbf.dipf.de/hk/magisterarbeit_franziska_timm.pdf (10. 12. 2011).
- Trommler, Frank: »Mission ohne Ziel. Über den Kult der Jugend im modernen Deutschland«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 14–49.
- Utley, Philipp Lee: »Schism, Romanticism and Organization: *Anfang*, Januar–August 1914«, in: *Journal of Contemporary History* 34 (1999) 1, S. 109–124.
- Vogl, Joseph: *Über das Zaudern*, Zürich/Berlin: Diaphanes 2008.
- Vondung, Klaus: »Zur Lage der Gebildeten in der wilhelminischen Zeit«, in: ders. (Hg.): *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, S. 20–33.
- Ders.: »Deutsche Apokalypse 1914«, in: ders.: (Hg.): *Das wilhelminische Bildungsbürgertum. Zur Sozialgeschichte seiner Ideen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1976, S. 153–171.
- Ders.: »Apokalyptische Erwartung. Zur Jugendrevolte in der deutschen Literatur zwischen 1910 und 1930«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »*Mit uns zieht die neue Zeit*«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 519–545.
- Weber, Max: »Wissenschaft als Beruf«, in: ders.: *Studienausgabe der Max-Weber-Gesamtausgabe*, hg. von Horst Baier/Rainer Lepsius/Wolfgang J. Mommsen/Wolfgang Schluchter u.a., Tübingen: Mohr Siebeck 1988ff., Bd. I/17.
- Weber, Samuel: »Das Erwachen bei Benjamin und Proust, oder: Wie Verrenkung erfahren wurde«, in: Thomas Amos (Hg.): *Les Mots de la Tribu: für Gerhard Goebel*, Tübingen: Stauffenburg-Verlag 2000, S. 387–394.
- Ders.: »Der Brief an Buber vom 17. 7. 1916«, in: Burkhardt Lindner *Benjamin Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2006, S. 603–609.
- Wedekind, Frank: *Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Elke Austeremühl, Hartmut Vinçon, Rolf Kieser, Darmstadt: Häusser 1994–2011.
- Weidmann, Heiner: »Erwachen/Traum«, in: Michael Opitz/Erdmut Wizisla (Hg.): *Benjamins Begriffe*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2000, S. 341–362.
- Weidner, Daniel: »Das Überstürzen der Tradition. Das Problem der Lehre in den Debatten zwischen Benjamin und Scholem«, in: *Trajekte* 13 (2006), S. 36–38.
- Ders.: »Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin«, in: Daniel Weidner/Sigrid Weigel (Hg.): *Benjamin-Studien* 2, München: Fink 2011, S. 161–178.
- Weigel, Sigrid: *Entstellte Ähnlichkeit*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 1997.
- Dies.: »Gershom Scholems Sprachtheorie zwischen Kabbala und Klagelied«, in: Claudia Brinker-von der Heyde/Niklaus Largier (Hg.): *Homo Medietas. Aufsätze zur Religiosität, Literatur und Denkformen des Menschen vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Festschrift für Alois Maria Haas zum 65. Geburtstag*, Bern/Berlin u.a.: Lang 1999, S. 521–532.
- Dies.: *Genea-Logik. Generation, Tradition und Evolution zwischen Kultur- und Naturwissenschaften*, München: Fink 2006.
- Dies.: *Walter Benjamin: Die Kreatur, das Heilige und die Bilder*, Frankfurt a.M.: Fischer-Taschenbuch-Verlag 2008.
- Dies.: »Angelus Novus«, in: Dan Diner (Hg.): *Enzyklopädie der jüdischen Geschichte und Kultur*, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, Bd. 1, S. 94–100.
- Dies.: »Die Geburt der Musik aus der Klage«, in: Robert Tobias Klein (Hg.): *Klang*

- und Musik im Werk Walter Benjamins – Benjamin in der Musik, München 2013 S. 85–93.
- Weininger, Otto: *Geschlecht und Charakter. Eine prinzipielle Untersuchung*, München: Matthes & Seitz 1980.
- Windelband, Wilhelm: *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, Tübingen: Mohr 1924.
- Winkler, Michael: »Der Jugendbegriff im George-Kreis«, in: Thomas Koebner/Rolf-Peter Janz/Frank Trommler (Hg.): »Mit uns zieht die neue Zeit«. *Der Mythos Jugend*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985, S. 479–499.
- Witte, Bernd: *Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk*, Stuttgart: Metzler 1976.
- Wizsla, Erdmut: *Walter Benjamin, Friedrich Heine, Ernst Joel. Weltanschauung, Literatur und Politik in der Berliner Freien Studentenschaft 1912–1917*, Diplomarbeit (nicht publiziert) Humboldt-Universität zu Berlin 1987.
- Ders.: »Die Hochschule ist eben nicht der Ort, zu studieren«. Walter Benjamin in der freistudentischen Bewegung«, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Universität zu Berlin. Geisteswissenschaftliche Reihe* 36 (1987) 7, S. 616–623.
- Ders.: »Fritz Heine war Dichter. Walter Benjamin und sein Jugendfreund«, in: Lorenz Jäger/Thomas Regehly (Hg.): »Was nie geschrieben wurde, lesen.« *Frankfurter Benjamin-Vorträge*, Bielefeld: Aisthesis-Verlag 1992, S. 115–131.
- Würffel, Stefan Bodo: *Wirkungswille und Prophetie. Studien zu Werk und Wirkung Stefan Georges*, Bonn: Bouvier 1978.
- Wyneken, Gustav: *Der Gedankenkreis der Freien Schulgemeinde. Dem Wandervogel gewidmet*, Leipzig: Verlag von Erich Matthes 1913.
- Ders.: *Was ist »Jugendkultur«? Öffentlicher Vortrag*, München: Steinicke 1914.
- Ders.: *Der Krieg und die Jugend: öffentlicher Vortrag gehalten am 25. November 1914 in der Münchner Freien Studentenschaft*, München: Steinicke 1915.
- Ders.: *Schule und Jugendkultur*, Jena: Eugen Diederichs Verlag 1919.
- Ders.: »Die Aufgabe der Freien Schulen (Die Tat, März 1914)«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend. Gesammelte Aufsätze*, Jena: Eugen Diederichs Verlag 1919, S. 5–12.
- Ders.: »Die Deutschen Landerziehungsheime (Die Fr. Schulgem., Juli 1911)«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend*, a.a.O., S. 13–40.
- Ders.: »Die Idee des Geschichtsunterrichts (›Vergangenheit und Gegenwart‹ I, 1911)«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend*, a.a.O., S. 41–54.
- Ders.: »Die Entwicklung der Freideutschen Jugend«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend*, a.a.O., S. 112–121.
- Ders.: »Der weltgeschichtliche Sinn der Jugendbewegung (Die Freie Schulgemeinde, Januar 1916)«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend*, a.a.O., S. 149–170.
- Ders.: »Fichte als Erzieher (Die Freie Schulgemeinde, Januar 1915)«, in: ders.: *Der Kampf für die Jugend*, a.a.O., S. 233–243.
- Ders.: *Eros*, Lauenburg a. d. Elbe: Saal 1921.
- Ders.: *Wickersdorf*, Lauenburg a. d. Elbe: Saal 1922.
- Ders.: *Weltanschauung*, München: Erasmus-Verlag 1947.
- Ders.: *Musikalische Weltanschauung*, München: Erasmus-Verlag 1948.
- Ders.: *Jugend und Staat*, Ulm 1951.
- Ziemer, Gerhard/Hans Wolf: *Wandervogel-Bildatlas*, Bad Godesberg: Voggenreiter 1963.
- Zweig, Stefan: *Die Welt von Gestern. Erinnerungen eines Europäers*, Frankfurt a.M.: S. Fischer 1992.

Danksagung

Zuallererst möchte ich meinen Eltern, Franz und Pauline Steizinger, herzlich danken. Ohne ihr Vertrauen und ihre Unterstützung hätte meine Dissertation nicht in dieser Weise entstehen können.

Elisabeth Nemeth und Sigrid Weigel danke ich herzlich für die hervorragende Betreuung, die vielfältige Unterstützung und die intensive Förderung sowohl meiner Arbeit als auch meiner Person. Auch Sybille Krämer, Hartmut Böhme, Yfaat Weiss und Ashraf Noor sei für ihre Unterstützung, ihre inhaltlichen Anregungen und die Möglichkeit, meine Arbeit in ihren Kolloquien und Seminaren zur Diskussion zu stellen, gedankt. Erdmut Wizisla und Ursula Marx danke ich für die Unterstützung meiner Forschungsarbeit am *Walter Benjamin Archiv* in Berlin.

Lidia Westermann, Johannes Rinke, Melanie Strasser und Roman Widder sei herzlich für ihre inhaltlichen, stilistischen und formalen Korrekturvorschläge gedankt. Auch allen anderen FreundInnen und KollegInnen, mit denen ich das Thema meiner Dissertation in den letzten Jahren diskutierte, danke ich für die anregenden und fruchtbaren Gespräche.

Die Arbeit wurde gefördert durch ein *kurzfristiges Auslandsstipendium* (KWA) und das *Forschungsstipendium 2011* der *Universität Wien* sowie Forschungsstipendien des *DAAD (Deutscher akademischer Austauschdienst)* und des *Franz Rosenzweig Minerva Research Centers* der *Hebrew University Jerusalem*. Allen Institutionen sei herzlich für die großzügige Unterstützung meines Dissertationsprojekts gedankt.

Renate Belmore, Elazar Benyoëtz, Hannah Goldfinger und Kim und Mona Benjamin sei für die Erlaubnis gedankt, die Briefe und Dokumente von Carla Seligson, Erwin Loewenson, Kurt Tuchler und Dora Benjamin abzudrucken.

Der Verfasser hat sich bis Produktionsschluss nach bestem Wissen und Gewissen bemüht, für alle abgedruckten Texte die Rechteinhaber ausfindig zu machen und deren Einverständnis zum Abdruck einzuholen. Personen, die möglicherweise nicht erreicht wurden und Rechte an abgedruckten Texten beanspruchen, werden gebeten, sich nachträglich mit dem Verfasser in Verbindung zu setzen.

