

Philosophische Rundschau

46. Jahrgang (1999) Heft 1

Inhalt

<i>Thomas Schwarz Wentzer (Århus):</i> Hat das Sein einen Namen? Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins	1
<i>Martin Bondeli (Bern):</i> Die philosophische Frühromantik aus der Kritik an der Grundsatzphilosophie	23
<i>Michael Franz (Bremen):</i> Paradoxe Konstellationen. Dieter Henrichs Edition der Papiere von I. C. Diez (1766–1796)	33
<i>Dominik Perler (Basel):</i> Ein historisch geschärfter Blick auf die Philosophie der frühen Neuzeit	43
<i>Lambert Wiesing (Chemnitz):</i> Bilder im Geiste und an der Wand	56

Buchnotizen

<i>Gunnar Hindrichs (Heidelberg):</i> RICHARD KLEIN und CLAUS-STEFFEN MAHNKOPF (Hrsg.): Mit den Ohren denken. Adornos Philosophie der Musik	72
<i>Stefan Hübsch (Heidelberg):</i> MARTIN ASIÁIN: Theodor W. Adorno: Dialektik des Aporetischen. Untersuchungen zur Rolle der Kunst in der Philosophie Theodor W. Adornos	75
<i>Tobias Trappe (Bochum):</i> MICHAEL PAUEN: Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler	79
<i>Michael Drieschner (Bochum):</i> ANDREAS HÜTTEMANN: Idealisierungen und das Ziel der Physik	84
<i>Gianfranco Soldati (Tübingen):</i> FRED DRETSKE: Naturalisierung des Geistes	92

Hinweise auf

JACQUES D'HONDT: Hegel. Biographie – DIDIER ERIBON: Michel Foucault und seine Zeitgenossen – ALBERT ZIMMERMANN: Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen – 92

Sonderdruck aus:

Philosophische Rundschau

Eine Zeitschrift für philosophische Kritik

Band 46 · Heft 1 · März 1999

Begründet von

Hans-Georg Gadamer · Helmut Kuhn †

Herausgegeben in Verbindung mit den Begründern von
Rüdiger Bubner · Bernhard Waldenfels

Thomas Schwarz Wentzer Hat das Sein einen Namen?
Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins
Martin Bondeli Die philosophische Frühromantik aus der
Kritik an der Grundsatzphilosophie (Manfred Frank)
Michael Franz Paradoxe Konstellationen
Dieter Henrichs Edition der Papiere von I. C. Diez
Dominik Perler Blick auf die Philosophie der frühen Neuzeit
Lambert Wiesing Bilder im Geiste und an der Wand



Mohr Siebeck

Dieser Sonderdruck ist im Buchhandel nicht erhältlich

Hat das Sein einen Namen?

Der philosophiegeschichtliche Ort Walter Benjamins

MICHAEL BRÖCKER: *Die Grundlosigkeit der Wahrheit. Zum Verhältnis von Sprache, Geschichte und Theologie bei Walter Benjamin*. Würzburg 1993. Königshausen & Neumann. 277 S.

BETTINE MENKE: *Sprachfiguren. Name, Allegorie, Bild nach Walter Benjamin*. München 1991. W. Fink. 448 S.

ALFRED HIRSCH: *Der Dialog der Sprachen. Studien zum Sprach- und Übersetzungsdenken Walter Benjamins und Jacques Derridas*. München 1995. W. Fink. 338 S.

WILLEM VAN REIJEN: *Der Schwarzwald und Paris. Heidegger und Benjamin*. München 1998. W. Fink. 229 S.

Auch zehn Jahre nach Abschluß der nicht unumstrittenen Edition der *Gesammelten Schriften*¹ Walter Benjamins hat die etablierte Philosophie Schwierigkeiten, sich ihren Reim zu machen auf dessen philosophisches Denken. Überblickt man die Fülle der auch in den letzten Jahren erschienenen Abhandlungen zu Benjamin, so kann dies wohl nicht mangelnder Aufmerksamkeit geschuldet sein. Fast hat man umgekehrt den Eindruck einer gewissen Überforschung, deren Kehrseite oftmals im Verlust übergeordneter Deutungsperspektiven besteht. Die Unsicherheit der Zunft in Sachen Benjamin wird sicher durch den Umstand begünstigt, daß sich konventionelle Abhandlungen, wie sie die zeitgenössische akademische Philosophie hervorbrachte, im Benjaminschen Werk nicht finden. Auch in den im engeren Sinne theoretischen Texten wird nicht über Philosophie gehandelt, sondern philosophische Erfahrung evoziert. Diese Texte sperren sich denn auch einer rezeptiven Lesehaltung, die die Abhandlung als Silbertablett zu nehmen gewohnt ist, auf dem Wahrheiten, Erkenntnisse oder Problemlösungen mundgerecht dargereicht werden. Benjamin-Lektüre ist eine echte Erfahrung; seine Texte zählen zu den Stücken philosophischer Literatur im besten Sinne. Oft dogmatisch in ihrem Ton, sind sie in ihrem Effekt doch dem platonischen Dialog vergleichbar, denn sie bieten Steine des Anstoßes, die den Leser in den Sog eines Denkens ziehen, das mit dem Philosophieren Ernst macht. Dabei besteht der Reiz dieser Lektüre nicht so sehr in der Gefahr beunruhigender Desillusionie-

¹ WALTER BENJAMIN, *Gesammelte Schriften* I–VII, unter Mitwirkung von Th. W. Adorno u. G. Scholem hrsg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974–1989. Aus dieser Ausgabe wird unter Angabe der römischen Bandzahl und der arabischen Seitennummer zitiert. Die Ausgabe wird inzwischen durch die vom Adorno-Archiv seit einigen Jahren besorgte kritische Edition der *Gesammelten Briefe* (1995ff.) flankiert, die damit die *Briefe* (1966) ablöst, die seinerzeit Adorno und Scholem mit z. T. fragwürdigen Editionspraktiken erstellt hatten. Vgl. hierzu auch G. SCHOLEM, *Walter Benjamin, Die Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt/M. ³1990, S. 18.

rung, wie sie etwa bei Nietzsche droht. Eher ist es die direkte, unvermittelte Konfrontation mit dem Gegenstand, die es einem angst und bange werden läßt. Die Gedanken, die sich sonst nur domestiziert hinter den Gitterstäben akademischer Gelehrtheit präsentieren, werden hier gleichsam in freier Wildbahn angetroffen. Und so beschleicht den Leser stets aufs Neue das Gefühl, es erwarte ihn bei jedem Umblättern ein Abenteuer, dem er womöglich schwer nur gewappnet ist. Denn auch der Helm der Tropen schützt vor der Schärfe philosophischer Gedanken nicht.

Gestützt auf die *Gesammelten Schriften* ist die Strategie der Benjamin-Forschung der letzten Jahre, sich durch den Umweg über das Kleingedruckte Eintritt zu verschaffen in dieses vielgestaltige Opus. Neben der Publikation des großen Torsos des *Passagen-Werk*² bieten die Skizzen und Entwürfen etwa zum Trauerspielbuch oder zum Essay über *Goethes Wahlverwandtschaften* sowie die in Band VI gesammelten Aufzeichnungen insbesondere zu Sprach- und Geschichtsphilosophie wichtige Hilfsmittel, um sich dem Denken Benjamins anzunähern. Im Zuge dieser jüngsten Phase der Benjamin-Rezeption wurde dieser endgültig zu einer Art Geheimtip für Jungakademiker: Beliebt bei Studenten und Doktoranden (drei der hier anzuzeigenden Arbeiten sind Publikationen von Dissertationen), doch immer noch ohne echten Widerklang in der etablierten deutschen Philosophie. Die vereinten Bemühungen haben zwar in vielen Bereichen zu einem ansehnlichen Ertrag geführt. Doch geschah dies allzu oft um den Preis der Spezialisierung, deren Arbeit um das Werk Walter Benjamins den irrigen Charakter der Selbstgenügsamkeit anzunehmen droht. Die Benjamin-Gemeinde verfügt zweifelsohne über immer mehr und immer besser fundiertes Wissen über ihren Gegenstand, eben Benjamin. Die Frage nach dem philosophischen Ertrag seines Denkens und der diesbezüglichen Forschung wird jedoch (womöglich auch als Reflex auf die eher ideologisch gefärbten Debatten in der ersten Phase der Benjamin-Rezeption) in der Regel kaum gestellt. Wo dies der Fall ist, beschränkt sie sich zumeist auf die sicherlich richtige, doch in ihrer Allgemeinheit leere Formel von Benjamin als dem Denker und Diagnostiker der Moderne, die dann wiederum nur von Benjamin selbst her erläutert wird. Die philosophisch interessierte Benjamin-Forschung hat ein Vermittlungsproblem: Sie muß die Philosophie Walter Benjamins diskussionsfähig in die gegenwärtigen Debatten bringen, will sie nicht im selbstgewählten Exil an Unbedeutendheit eingehen.

Immerhin gibt es seit der wegweisenden Arbeit von Winfried Menninghaus³ einen sich immer stärker ausbreitenden Konsens. Der Weg in die Philosophie Benjamins führt über dessen Sprachdenken. Es sind die

² Benjamins Titel war *Paris, die Hauptstadt des neunzehnten Jahrhunderts*. Zu diesem, angesichts seines fragmentarischen Zustandes nur unter Vorbehalt als ›Hauptwerk‹ Benjamins zu apostrophierenden Textes vgl. die Anthologien N. BOLZ/B. WITTE (Hgg.), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des 19. Jahrhunderts*, München 1984; N. BOLZ/R. FABER (Hgg.), *Antike und Moderne. Zu Walter Benjamins ›Passagen‹*, Würzburg 1986; sowie S. BUCK-MORSS, *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*, Cambridge/Mass., London 1989, dt. Frankfurt 1994. Vgl. auch K. GARBER, *Zum Bilde Walter Benjamins. Studien, Porträts, Kritiken*, München 1992.

³ W. MENNINGHAUS, *Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie*, Frankfurt/M. 1980, 21995.

spekulativen, enigmatisch anmutenden Arbeiten zur Sprache, denen eine Schlüsselfunktion zukommt. Doch wie diese Texte zu lesen sind und ob sie über den Horizont des Benjaminschen Werkes hinaus philosophisches Interesse verdienen, ist immer noch nicht ausgemacht. Der zentrale Text *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, den Benjamin 1916 anfertigte, stellt denn seit seiner Veröffentlichung Rätsel auf. Benjamin selbst hatte ihn nicht zur Publikation vorgesehen, hütete ihn vielmehr wie ein kostbares Geheimnis, das nur enge Freunde und nur mit umständlichen Vorbehalten versehen zu lesen bekamen. Gleichwohl nahm er immer wieder auf diese frühe Arbeit Bezug, wohl deshalb, weil dort eine Selbstverständigung zum Problem der Sprache gelang, die auch später für ihn verbindlich blieb. Dieser Text entfaltet eine radikale Kritik konventioneller Sprachphilosophie und stellt dieser ein Verständnis von Sprache gegenüber, das sich als eine Auslegung von *1 Moses, 1–3* gibt und sich in den Begriffen der Mystik und der jüdisch-christlichen Theologie artikuliert. Im Erscheinungsjahr von de Saussures *Cours de linguistique générale* und zeitgleich mit der Entstehung von Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* entwirft Benjamin eine diesen beiden wirkungsmächtigen Ansätzen diametral entgegengesetzte eigene Sprachphilosophie, die sich offensichtlich aus völlig anderen Quellen speist. Menninghaus hatte Benjamins Sprachdenken seinerzeit als eine profane Rettung der Sprachmystik präsentiert, die einerseits in der Tradition der Romantik und ihrer Sprachphilosophie (insbesondere Hamanns und Humboldts) stehe und andererseits wesentliche Motive des französischen Strukturalismus (insbesondere Roland Barthes') vorwegnehme. Menninghaus unterstrich damit vor allem die Bedeutung nicht-signifikativer, »magischer« Sprachelemente, um deren Funktion es Benjamin in seinen theoretischen und literaturkritischen Arbeiten primär zu tun gewesen sei. In diesem fruchtbaren Interpretationsansatz war jedoch Benjamins spekulatives Denken und seine »Metaphysik der Sprache« (II 146) nur soweit berücksichtigt, wie sie sich in die strukturalistische Perspektive einfügen ließen. Doch wie der zwei Jahre nach der Spracharbeit entstandene Text *Über das Programm der kommenden Philosophie* zeigt, war es Benjamin gerade um eine solche Metaphysik der Sprache zu tun, von der er sich immerhin erhoffte, das Projekt der Kantischen Transzendentalphilosophie auf eine erfolgversprechende Weise, fern der Subjekt-Objekt-Ontologie und auch in Distanz zu den Spielarten des zeitgenössischen Neukantianismus, reformulieren zu können. Eine entsprechende Deutung der Spracharbeiten Benjamins stand damit trotz des von Menninghaus Geleisteten noch aus.

Die nicht geringen Schwierigkeiten dieser Aufgabe spiegeln sich in der Hilflosigkeit mancher Interpreten, für die die Arbeit von Michael Bröcker, *Grundlosigkeit der Wahrheit*, ein Beispiel bietet. Die Arbeit versammelt

im wesentlichen sechs Studien, in denen jeweils ein Text Benjamins im Brennpunkt der interpretativen Bemühungen steht. Dabei beweist der Autor in der Auswahl der Texte ein richtiges Gespür. Er nimmt seinen Ausgangspunkt im genannten programmatischen Essay *Über das Programm der kommenden Philosophie* (Kap. II) und den frühen Texten zu Sprache (*Über Sprache überhaupt und die Sprache des Menschen*) und Übersetzung (*Die Aufgabe des Übersetzers*) (Kap. III u. VI), in denen Benjamin zentrale Denkfiguren formuliert, die auch später noch, wenngleich mit Modifikationen, verbindlich bleiben. Diese Motive kulminieren in der berüchtigten *Erkenntniskritischen Vorrede* zum *Ursprung des deutschen Trauerspiel* (1928), die Bröcker in Kap. VII behandelt. Die in diesen eher theoretischen Texten entwickelten Begriffe von Erkenntnis und Erfahrung werden durch zwei Studien zu Erfahrung und Erinnerung anhand der *Denkbilder* (Kap. V) sowie dem späten Text *Über das mimetische Vermögen* (Kap. VIII) ergänzt. Vorangestellt ist dieser Sammlung ein Kapitel, das den Einfluß der Jugendkulturbewegung unter dem Reformpädagogen Gustav Wyneken auf Benjamin beleuchtet. Allerdings bleibt bedauerlich, daß der Verfasser an keiner Stelle versucht, ein Ziel der interpretativen Bemühungen anzugeben. Es wird nicht einmal der Versuch unternommen, Benjamins Philosophie – was immer sich hinter diesem Etikett verbirgt – zu rekonstruieren, interpretativ zu übersetzen oder auf ihrer Grundlage Theoreme zu formulieren, die sich auf ihren Überzeugungsgehalt hin unabhängig von Benjamin diskutieren lassen.

Ein Testfall für diesen – in der Benjamin-Literatur zuweilen anzutreffenden – Mangel sind die Ausführungen Bröckers zu Benjamins Theorie des *Namens*, deren Rekonstruktion mißlingt. Zwar ist der Beobachtung zuzustimmen, dieses sperrige Lehrstück sei in den Mittelpunkt der Sprachphilosophie Benjamins zu stellen und auch auf die anachronistisch anmutende Ideenlehre der *Erkenntniskritischen Vorrede* zu beziehen. Doch verbleiben die erläuternden Ausführungen unbefriedigend, indem sie Benjamins theologischen Duktus einfach nur paraphrasieren. Der einleitende Hinweis, »weder die epistemischen Fragen noch Benjamins Begriff der Sprache sind Resultat theologischer Überzeugungen« (107), wird in der Folge konterkariert, wenn völlig undistanziert eine Schöpfungstheologie referiert wird, deren säkulare Bedeutung zu erforschen und so weit wie möglich argumentativ zu rekonstruieren doch die eigentliche Aufgabe gewesen wäre. So schreibt Bröcker z.B.: »Indem die Dinge im Wort erschaffen werden, werden sie *zugleich* als etwas, d.h. als ein Sein ausgesprochen. Deshalb sind Wort und Name, Produzieren und Erkennen identisch. Aber dieses ›absolute Verhältnis‹ von Sprechen und Erkennen besteht allein im ursprünglichen Sprechen Gottes, da nur dieses die Gegenstände, die es benennt bzw. erkennt selbst hervorbringt. Dergestalt bilden die Dinge das geronnene Wort Gottes, das, indem es ausgesprochen wird, materielle Gestalt annimmt. Als ein Ausgesprochenes wird das Unendliche so endlich und erkennbar.« (109) »Weil der Mensch durch seine Sprache in eingeschränkter Form Anteil an der schöpferischen Kraft Gottes hat, ist er aus der übrigen Schöpfung herausgehoben. Er wurde nicht im Wort er-

schaffen, sondern aus Erde geformt.« (112) »Das ausgesprochene Wort, die Natur selbst, ist in ihrem Sein determiniert und zu keiner Spontaneität, d.h. zur Erkenntnis, also zum Benennen ihrer selbst fähig. Im nicht aus dem Worte geschaffenen Menschen hingegen bleibt die Sprache lebendig, ist das Wort weiterhin *sprechend*, zwar nicht mehr schöpferisch, aber erkennend. Die Sprache bildet so den Grund der Welt, den ›Inhalt‹ der Erkenntnis wie das Erkenntnisvermögen selbst. Sie ist das die Natur und die Menschen einigende Band; Dingwelt wie Menschen Sprache sind verschiedene Modi desselben intelligiblen Seins, der Sprache Gottes.« (114)

Diese Sätze dokumentieren mangelnde Distanz zu ihrem Gegenstand. Mit ihnen sind zwar eine Reihe der wesentlichen Thesen aus dem Benjaminschen Text benannt. Die Thematik nimmt Motive der Sprachmystik auf, indem sie Erkenntnis als Übersetzung der ›Sprache der Dinge‹ in die ›Sprache des Menschen‹ bestimmt, was durch die Teilhabe des Menschen an der Sprache und deren göttlichen Ursprung gewährleistet sei; dadurch soll die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Trennung unterlaufen werden, gegen die Benjamin in seinem Kant-Aufsatz polemisiert. Das einigende Band zwischen Mensch und Welt bildet die Sprache, für deren nicht-instrumentelles, realistisches Sein Benjamin in den Schöpfungsberichten des Buches Genesis die Vorlage findet. Demgemäß gilt Sprache als das Medium, in welchem Gottes Schöpfung im Wort und deren Erkenntnis im Namen statthat. Doch bilden diese Auskünfte für sich genommen nicht mehr als eine Art Wunschzettel, dessen Einlösung anderen Mächten überantwortet, wer ihren Begründungsanspruch ignoriert. Denn mit der Frage nach ihrer Berechtigung beginnen erst die philosophischen Schwierigkeiten. Der frühe Sprachaufsatz argumentiert für die genannten Thesen nämlich nur unzureichend. Immerhin scheut sich Benjamin nicht, mit der Rede von Gott ein einziges Prinzip als Seins- und Erkenntnisgrund der Welt anzuführen.

Nun sollte man sicher nicht davon ausgehen, der Text habe deshalb den Charakter eines privaten Glaubensbekenntnisses, das bestenfalls für auserwählte Gleichgesinnte von Interesse sei. Doch darf, wer den philosophischen Gehalt dieser Texte entschlüsseln will, nicht bei der bloßen Wiedergabe jener Thesen stehen bleiben. Man muß die Redeweise von Gott bzw. dem göttlichen Wort in einen sprachphilosophischen Diskurs übersetzen, so daß eingesehen werden kann, warum Benjamin zu einem theologischen Explikationsrahmen greift. Läßt sich die Annahme eines solchen einheitlichen Seins- und Erkenntnisgrundes plausibel machen? Welche Gründe gibt es dafür, dieses Prinzip in der Sprache zu suchen? Was genau ist ›Erkenntnis im Namen‹? Worin besteht der Erklärungsgewinn dieser Theorie etwa gegenüber anderen sprachtheoretischen Ansätzen? Sollten sich diese und ähnliche Fragen nicht beantworten lassen, ließe sich schlechterdings nicht verstehen, wieso Benjamin an Kants Transzendentalphilosophie anzuknüpfen dachte. Seine ohnehin kaum elaborierte Sprachtheorie wäre ein kruder Rückfall in dogmatische Spekulation. Die Abhandlung Bröckers stellt sich diesen Fragen leider an keiner Stelle. Weder die bloße Paraphrase jener Thesen der Benjaminschen Sprachphilosophie in den Termini Spinozas noch die Hinweise auf ihr

kritisches Potential, das sich gegen einen szientistisch orientierten, instrumentellen Spachbegriff richtet, weder die biographische Rückführung auf die vermeintlichen Quellen des »Wynekenianers Benjamin« (134) in der Jugendkulturbewegung und deren Gesellschaftskritik noch die weiter nicht erläuterte Charakteristik der Benjaminschen Sprachphilosophie als »empiristische Metaphysik« (120 Anm.) können diese Lücke auffüllen.

Dagegen stehen die Arbeiten von Bettine Menke und Alfred Hirsch auf einem systematisch anspruchsvollerem Fundament. Beeinflußt durch die Benjamin-Lektüre Paul de Mans⁴ und vor allem Derridas⁵ wird Benjamins Sprachtheorie hier jeweils in Verlängerung bzw. Auseinandersetzung mit dem Dekonstruktivismus gelesen. Dabei kommt Menke das Verdienst zu, hierzulande den ersten konsequenten Versuch einer dekonstruktivistischen Lektüre Benjamins vorgelegt zu haben.⁶ In ihrer umfassenden, wohl nicht unbedingt leserfreudig geschriebenen Studie präsentiert sie Benjamin als Autor der »Figurativität«. Zentriert um die Begriffe des Namens, der Übersetzung, der Allegorie, des Bildes und der Konstellation versucht Menke die sich in der Schrift und den Techniken des Einschreibens manifestierende Logik der negativen Darstellung zu erweisen. Diese durchkreuzt unvermeidlich jeden Versuch der positiven Identifikation eines Sinngehaltes und läßt ihn auf die Figurativität der Sprache zurückfallen, statt daß sich der Anspruch ihrer Idealität einlösen ließe. Benjamins Spracharbeiten führen in den genannten figurativen Begriffen die Umwegstruktur der Sprache vor, deren Weltbezug immer nur paradox gegeben ist, insofern jedes Zeichen nur Zeichen der Absenz des Bezeichneten ist, und somit die Nichtidentität an die Stelle der Einheit des Sinnes oder einer durch Sinn vermittelten Referenz tritt.

Als Symbol dieses negativen Verhältnisses erkennt Menke die Allegorie; sie »exponiert jene Kluft, die als interne Gebrochenheit, zu jeder Mitteilung in der Sprache konstitutiv gehört« (14). Der durchgängige Zug des Benjaminschen Philosophierens ist so als ein Denken im Bewußtsein unverfügbarer Unmittelbarkeit zu kennzeichnen. Was Adorno noch mit Hegel als – wie auch immer unvollständige – Vermittlung deutete, eben das Aufbegehren gegen die Formen der Unmittelbarkeit und ihrer Macht, die Gebrochenheit des philosophischen Denkens im mittelbaren Zugriff auf ein Absolutes,⁷ werde von Benjamin als Illusion durch-

⁴ P. DE MAN, *Conclusions. On Walter Benjamin's »The Task of the Translator«*, in: W. GODZICH (Hg.), *The Resistance of Theory*, Minneapolis 1986, 73–105, dt. in: A. Hirsch (Hg.), Frankfurt/M. 1997.

⁵ J. DERRIDA, *Des Tours de Babel*, in: J. F. GRAHAM (Hg.), *Difference in Translation*, Ithaca/London 1985, 165–207, frz. in *Psyché. Invention de l'autre*, Paris 1987, dt. in: Hirsch (1997); *Gesetzeskraft, Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991, frz. *Force de loi*, Paris 1994.

⁶ Vgl. auch A. BENJAMIN, *Translation and the History of Philosophy. A new Theory of Words*, London/New York 1989.

⁷ Vgl. TH. W. ADORNO, *Über Walter Benjamin*, hrsg. v. R. Tiedemann, rev. Ausg. Frankfurt/M. 1990, S. 41, 97.

schaut. Nicht die Vermittlung der Unmittelbarkeit – wie seinerzeit Rolf Tiedemann anführte⁸ –, sondern eine vermittlungslose Gebrochenheit markiert das Sein der Sprache, deren Dynamik auch als negative Dialektik noch im Schatten eines metaphysischen Absoluten gedacht werde: »Die Philosophie Benjamins bindet sich an den Gestus der Entzifferung und hält in der Umwegstruktur, aber auch allein in ihr die »Transzendentalität« der Philosophie, der Sprache, der Texte/Texturen, der Geschichte fest.« (12) Ihr Modus ist negative Darstellung, gegründet auf eine »negative Semiotik« (13), für die die frühen Spracharbeiten Benjamins eintreten. Benjamins Desiderat einer Metaphysik der Sprache erfüllt sich damit in einer Art transzendentalen Tropologie, deren elaborierteste Gestalt in den Arbeiten Paul de Mans vorliegen; es sind die Tropen, die an die Stelle der Bedeutung sprachlicher Ausdrücke ins Zentrum des Interesses rücken.

Damit stellt sich Menke dem Anspruch Benjamins und der Aufgabe eines transzendentalphilosophischen Ansatzes, dem das Medium der Sprache als »autonome ureigene Sphäre der Erkenntnis« (II 163) gilt, mit den Mitteln des Dekonstruktivismus. Die Philosophie wird immer wieder zurückgeworfen auf die Materialität und die Figurativität ihres Mediums, Sprache. Sprachformen im Übergangsfeld zwischen Dichtung und Philosophie wie die Übersetzung machen die prinzipiellen Grenzen begrifflicher Darstellung erfahrbar, die zugleich deren Möglichkeitsbedingungen sind, insofern eben die Unzureichendheit der Darstellung als der Motor ihres Diskurses sich erweist. »Heraus-Lesen« und »Ein-Schreiben« gelten in dieser Lesart als die Bewegungen der Erkenntnis und der Konstitution des Erkenntnisgegenstandes, die die Subjektphilosophie bis zu Husserl noch in bewußtseinsphilosophischen Termini zu fassen suchte. »Sprachfiguren« sind die Schemata dieses Schriftverkehrs. Sie unterscheiden sich vom traditionellen Begriff des Begriffes durch die Subversion jeglicher Repräsentation: Der für transzendentales Denken entscheidende Aufweis eines konstitutiven Weltbezugs von Zeichen, Sprache oder Denken, den Husserl die Transzendenz des Bewußtseins nannte, läßt sich hier nicht führen, weil es nichts gibt, was als Korrelat jener Figuren jenseits ihrer materiellen Figuralität positiv ausweisbar wäre. In den Termini de Saussures gesprochen wird das Verhältnis von Signifikant und Signifikat ersetzt durch ein System der Verweisungen von Signifikant zu Signifikant, das Signifikate nur als Begleiterscheinungen dieser »horizontalen Relationalität« zu beschreiben vermag (33).

Die Einheit des Sinnes und die Idealität der Bedeutung gelten als Relikte eines Sprachplatonismus', dessen unfreiwillige Selbstwiderlegung die Dekonstruktion von Text zu Text zutage fördert. Als eigentliches Zentrum, dessen Ort und Ursprung sich jedem begrifflichem Zugriff entziehen, erweist sich das Spiel der Differenzen zwischen Signifikant und Signifikant. Es bleibt somit ganz im Sinne Derridas die Bewegung ei-

⁸ R. TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, Frankfurt/M. 1973.

ner reinen Textur, der puren Materialität der Zeichen und der Schrift, die nichts bedeutet oder präsentiert und deren nicht ausweisbarer Ursprung in einem Nicht-Ort, »atopisch«, als Spur oder Ur-Spur (*archi-trace*) sich verliert.⁹ Als das Wesen der Sprache erscheint nicht ihre Intelligibilität als ein wie immer zu verstehender Logos, sondern ihre Figurativität in den Bildräumen der Grafik und der Schrift. Benjamins Überlegungen zum dynamischen Wesen der Sprache und ihrem medialen Charakter gelten in dieser Lesart als Variationen einer Sprachphilosophie, die Sprache ausschließlich von der Materialität ihres Ausdrucks in der Schrift her versteht.

Nun hatte Benjamin in seinem Text *Die Aufgabe des Übersetzers* tatsächlich eine eigentümliche Sprachbewegung beschrieben, die in der Übersetzung erfahrbar werde. Im alltäglichen Sprechen bleibt das Medium der Kommunikation und des Dialogs unbeachtet; Sprache selbst verbleibt im Hintergrund, indem sie jeweils etwas zum Ausdruck bringt. In der Übersetzung läßt sich diejenige Form erkennen, die, indem sie die fremde in die eigene Sprache übersetzt, auf ein Verhältnis aufmerksam macht, das Sprache wesentlich bestimmt, das aber normalerweise gar nicht wahrgenommen werden kann. Dieses Verhältnis ist das der »Art des Meinens« einer Sprache zu dem in ihr »Gemeintem« (IV 14). Die Erfahrung einer fremden Sprache besteht nun in der Erfahrung eines anders akzentuierten Verhältnisses zwischen der »Art des Meinens« jener Sprache und dem in ihr »Gemeintem«, wodurch überhaupt erst auf die sonst immer in quasi-natürlicher Einheit gegebene und deswegen übersehene entsprechende Relation in der eigenen Sprache Augenmerk gelegt werden kann. Erst die Verstörung jener vertraulichen Selbstverständlichkeit im Weltbezug der eigenen Muttersprache und die Erfahrung deren Relativität läßt sie selbst als solche überhaupt erfahrbar werden. Dies gilt ebenso für das zu übersetzende Original und dem in ihm wie »Frucht« und »Schale« (IV 15) erfahrenen natürlichen Verhältnis von »Art des Meinens« und »Gemeintem« in seiner Sprache. Die Möglichkeit der Inszenierung einer solchen zweifachen Erfahrung kann die Übersetzung aber nur gewährleisten, wenn sie sich nicht der Sinnwiedergabe verschreibt, sondern gerade die Eigentümlichkeit der fremden Sprache in die eigene zu übertragen versucht. Eine Übersetzung darf ihre Herkunft nicht verleugnen, indem sie etwa die Eigenheiten der Sprache ihres Originals abschleifte. Sie darf sich also nicht so lesen lassen wie ein in der Zielsprache geschriebenes Original. Deshalb formuliert Benjamin Treue gegenüber der Wörtlichkeit der Syntax als die Leitlinie eigentlicher Übersetzung, die nur »flüchtig« sich am Sinn zu orientieren habe, ihn freilich aber auch nicht gänzlich preisgeben darf. Die damit skizzierten Zusammenhänge haben eine philosophische Essenz, die den Reiz des Übersetzungsthemas ausmacht. Sie eröffnen die Möglichkeit für geschichtsphilosophische Überlegungen im Felde der Sprache, deren dynamisches Wesen als Übersetzbarkeit bestimmt werden kann. Die durch die Übersetzung ermöglichte Erfahrung und die Integration des Originals in die Sprache des Übersetzers bedeutet für Original und Zielsprache jeweils einen Prozeß der Bereicherung: Die Übersetzung dient der »Entfaltung« des »Lebens« des Originals (IV 11); ihr fällt es zu, »auf jene Nachreife des fremden Wortes, auf die

⁹ Hierzu vgl. insbes. J. DERRIDA, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, S. 108ff., 287; vgl. auch *Die différance*, in: *Randgänge der Philosophie*, Wien 1988, S. 29ff.

Wehen des eigenen zu merken« (IV 13). Die Übersetzung hat also Teil an einer als Prozeß fortwährender Ergänzung zu denkenden Sprachbewegung, deren Gradmesser sie zugleich ist.

Damit verfügt Benjamins Theorie der Übersetzung über eine Dimension, die sie von einem bloßen Spiel der Differenzen unterscheidet. Denn die im Intervall zweier Sprachen und im zeitlichen Abstand von Original- und Zielsprache zumal hervortretende Bewegung ist keineswegs richtungslos, sie besteht auch nicht einfach nur im bloßen Übergang von einem System von Signifikanten zu einem anderen. Das Verhältnis wird bestimmt als ein solches der Ergänzung, des Wachstums und der Reife; es strebt einem Stadium sprachlicher Vollendung, allseitiger integraler Sprachlichkeit entgegen. Die Perfektibilität der Sprache betrifft den Inbegriff all jener Verhältnisse zwischen »Art des Meinens« und »Gemeintem«, »Form« und »Gehalt«, »Symbolisierendem« und »Symbolisiertem«, die jede natürliche historische Sprache ausmacht. Alle natürlichen Sprachen verweisen somit auf ihre Ergänzung und auf ein Ideal ihrer Vollendung; diese gemeinsame Intention aller natürlichen Sprachen stiftet das, was Benjamin die »apriorische« (IV 12) bzw. »überhistorische Verwandtschaft der Sprachen« nennt und was ihre Übersetzbarkeit gewährleistet. Diese Intention ist die Idee der »reinen Sprache« (IV 13).

Mit diesem Begriff faßt Benjamin so etwas wie die Idee der Sprachlichkeit überhaupt, die in keiner empirischen Manifestation je gegeben sein kann, für die allein die Interlinearversion des Heiligen Textes bzw. die Offenbarung ein Beispiel wäre. Die reine Sprache ist ein Grenzbegriff; in ihr erlischt jede Intention, weil alles, was sich sagen läßt, unvermittelt sich darstellt, ja einfacher noch: schlicht *ist*. »In dieser reinen Sprache, die nichts mehr meint und nichts mehr ausdrückt, sondern als ausdrucksloses und schöpferisches Wort das in allen Sprachen Gemeinte ist, trifft endlich alle Mitteilung, aller Sinn und alle Intention auf eine Schicht, in der sie zu erlöschen bestimmt sind.« (IV 19)

Der hier formulierte Gedanke verdient aus dreierlei Gründen Beachtung: Er erklärt eine Teleologie als den Motor der Sprachbewegung, an deren Ende als Telos ein Modus der *Unmittelbarkeit* sich einstellt. Er faßt als Motor dieser Teleologie das Verhältnis von *intentio* und *intentum*, dergestalt daß jede Sprache als ganze jene reine Sprache intendiert. Und er beschreibt dieses Telos selbst nicht als Anschauung oder Intuition, sondern als etwas *Sprachliches*, als ausdrucksloses und schöpferisches Wort, in welchem jede pragmatische (»Mitteilung«), semantische (»Sinn«) oder intentionale (»Meinung«) Dimension der Sprache eingeht. Dabei ist nicht unwichtig zu erwähnen, daß Benjamin diese Sprache auch als »Sprache der Wahrheit« faßt (IV 16). Sie kann damit, wiederum mit Husserl zu sprechen, dessen Terminologie Benjamin sich hier offenkundig bedient, als die Erfüllung der Intentionen aller Sprachen verstanden werden, eben als Wahrheit. Bettine Menke deutet die Reinheit dieser reinen Sprache allerdings als pure Materialität oder

eben auch Figurativität, als das, was gleichsam übrigbleibt, zieht man Mitteilung, Sinn und Intention von ihr ab. Damit verbleibt Menke freilich im binären Schema von Zeichen und Bezeichnetem der Semiotik, das zu überwinden die Lehre von der reinen Sprache jedoch als Aufgabe des Übersetzers aufgibt (und nicht etwa »preisgibt«, wie de Man den Titel des Aufsatzes interpretierte) und in das Verhältnis von »natürlicher« und »reiner Sprache« transformiert. Benjamins Text geht von dem polaren Verhältnis von »Gemeintem« und »Art des Meinens«, von »Sinn« und »Form«, von »Ausdruck« und »Ausgedrücktem« etc. zwar aus. Doch sind diese Dualismen in der Idee der reinen Sprache aufgehoben, was eben nicht gleichbedeutend ist mit einer puren inhaltlosen sprachlichen Materialität. Hier zeigt sich, daß auch eine negative Semiotik noch vom Axiom der Binarität der Zeichen lebt, auch wenn sie dieses modifiziert oder »suspendiert« (33). Aus dem Befund, es gäbe nichts jenseits der Sprache, folgt noch nicht eo ipso der Primat der Signifikanten oder der Materialität der Sprache (vgl. 38), wie Menke jedoch folgert. Dieser Schluß zementiert den Dualismus, den Benjamins Sprachtheorie verwirft.¹⁰

Die heimliche Intention jeder Sprache ist Benjamin zufolge ein Modus des Sprechens, in welchem Wahrheit unverstellt sich offenbaren kann, in dem Modi des Bedeutens, des Meinens oder des Ausdrückens aufgrund ihres mittelbaren Charakters keinen Platz mehr haben können. Sie sind gleichsam nicht unmittelbar genug. Insofern ist die reine Sprache zwar nicht unmittelbar gegeben. Sie ist auch nicht Resultat dialektischer Vermittlung. Sie ist für Benjamin der Grenzbegriff unerreichbarer Unmittelbarkeit der Sprache, um derentwillen jedes Sprechen trotzdem letztlich anhebt. Sie steht ein für die Übersetzbarkeit der Sprachen, die in ihrer Verschiedenheit doch immer das gleiche meinen, eben die reine Sprache. Insofern die reine Sprache die Intentionen der natürlichen Sprachen erfüllt, wird man sie als eine Art *messianische Idee* im Felde der Sprache bezeichnen dürfen (vgl. IV 14). In ihr konvergiert Benjamin zufolge die wahre Sprache mit der Sprache der Wahrheit (IV 16). Ob diese Wahrheit das gleiche ist wie die Derridasche *différance*, mit der Menke Benjamins reine Sprache identifiziert (24, 104 u.ö.; so auch Hirsch, 228), mag angesichts der angesprochenen Teleologie der Sprachbewegung und der Unmittelbarkeit der reinen Sprache bezweifelt werden; »die Sprache gibt niemals *bloße* Zeichen« (II 150).

Diese Vermutung läßt sich anhand der oben bereits erwähnten Theorie des Namens plausibel machen. Während der Text zur *Aufgabe des Übersetzers* das dynamische Wesen der Sprache deutet als eine »Sehnsucht nach Sprachergänzung« (IV 18), die ausdrücklich zu machen jeder Übersetzung obliegt, hatte der frühere Sprachaufsatz in der Theorie des Namens bereits einen Modus reiner Sprachlich-

¹⁰ Daher scheint mir die Kritik gegen »Duale Konzeptionen«, wie sie Menke bei Menninghaus (in Bezug auf Benjamin) und Habermas (in Bezug auf Derrida) ausmacht, auf den Ansatz der *Sprachfiguren* selbst zurückzufallen (vgl. Menke, S. 405). Nicht Benjamin, wohl aber Menke verbleibt im dualen Schema des de Saussureschen Strukturalismus, wenngleich unter umgekehrten Vorzeichen.

keit benannt.¹¹ Namen bedeuten nämlich nicht ihren Träger, so daß aufs Glatteis geführt wird, wer überlegt, ob »Hermogenes« seinen Namen zurecht trägt oder nicht. Namen sind nicht übersetzbar.¹² (Eigen-)Namen sind für Benjamin aber auch nicht nur bloße Designatoren oder Kennzeichnungen. In ihnen verbindet sich eine, wenn man so will, epistemische mit einer ontologischen Funktion: Sie lassen ihren Gegenstand unmittelbar erkennen, wie sie ihn ebenso unmittelbar darstellen. Hermogenes ist eben »Hermogenes«: Der Name wird so zum einzigen wirklich adäquaten Prädikat seines Trägers, so daß im Namen unmittelbar erkennt, wer benennt. Jedes erläuternde Prädikat fällt dagegen hinter den Reichtum des Namens zurück, der sich in seinem Träger und so nur in ihm instanziiert.¹³ Deshalb kann Benjamin seine Namenstheorie unter Hinweis auf *Genesis 2* entfalten; der Mensch *erkennt* die von Gott geschaffene Welt, indem er sie benennt. Man darf sich den Grenzfall – nicht einer Privat-, sondern – einer Individualsprache vorstellen, die für alles Seiende jeweils seinen gebührenden Namen hätte. Eine solche reine Namenssprache wäre natürlich keine wirkliche Sprache mehr. Aber sie wäre der paradiesische Grenzfall einer adäquaten Erkenntnis qua Benennung. Diese Unmittelbarkeit ist das eigentliche Ziel der Erkenntnis, denn in ihr wird der sprachliche Ausdruck nicht als Vehikel der Erkenntnis oder gar nur ihrer Verlautbarung verstanden. Diese Unmittelbarkeit ist der Modus einer Sprache, in der die Sache selbst sich artikuliert. Hier ist die Sprache *Medium* sachlicher adäquater Selbstdarstellung, und das heißt: der Erkenntnis. Das Benannte kommt im Namen selbst zu Wort.

Diese Überlegung verbindet Benjamin mit der These von der Reflexivität der Sprache, die seinem Denken eben jenen oben angesprochenen sprachmystischen Zug verleiht und mit der er die Einsicht von der Unhintergebarkeit der Sprache bis an die Grenzen des Zumutbaren ausreizt. Danach verdankt sich der Umstand, daß sich etwas benennen läßt, weder dem Einfallsreichtum oder der Kompetenz eines Sprechenden noch der Geschmeidigkeit des betreffenden sprachlichen Ausdrucks, der als Benennung für Sachverhalte, Ereignisse oder Gegenstände eingeführt würde. Der Möglichkeit der Benennung entspricht vielmehr aufseiten des zu Benennenden seine ihm eigene »Mitteilbarkeit« (II 146). Insofern steht der menschlichen Sprache nicht eine »vorsprachliche« oder sprachlose Welt gegenüber. Wie der Titel des Sprachaufsatzes bereits andeutet, macht die menschliche Sprache nicht die einzige Sprache aus, sondern ist nur deren

¹¹ Das Problem, inwieweit die Theorie des »Namens« aus dem Sprachaufsatz mit dem Lehrstück der »reinen Sprache« aus dem Übersetzertext kompatibel ist, muß hier unerörtert bleiben.

¹² Das zeigt Derrida exemplarisch für den Namen »Babel«, vgl. *Psyché*, S. 209f., vgl. auch HIRSCH, *Der Dialog der Sprachen*, S. 216f.

¹³ Dies erkennt Benjamin auch in der »Platonischen Liebe« als die Liebe, die nicht am Namen ihre Lust büßt, sondern die Geliebte im Namen liebt, im Namen besitzt und im Namen auf Händen trägt. [...] Dieser Liebe geht wie Strahlen aus einem Glutkern das Dasein der Geliebten aus ihrem Namen, ja noch das Werk des Liebenden aus ihm hervor. So ist die *Divina Comedia* nichts als die Aura um den Namen Beatrice; die gewaltigste Darstellung dessen, daß alle Kräfte und Gestalten des Kosmos aus dem heil der Liebe entstiegten Namen hervorgehen.« (IV 369)

elaborierteste und deshalb höchste Form. Sie ist Sprache im Modus ihrer lautlichen Artikulation. Daraus folgt nun die These, daß der Akt der Benennung keineswegs etwas Nichtsprachliches in das Reich der Sprache holt. Vielmehr artikuliert der Name die Mittelbarkeit der stummen, doch nicht sprachlosen Welt. Der Name ist »die Übersetzung der Sprache der Dinge in die des Menschen« (II 150). Von daher erläutert sich die sachliche Zusammengehörigkeit des Sprachaufsatzes und des Übersetzer-textes, denn die Begriffe der Übersetzung und des Namens weisen wechselseitig aufeinander. Beide Begriffe sind Momente sprachlichen Weltbezugs, der allein aus der Sprache selbst her verständlich gemacht werden soll, ohne in einem transzendentalen Bewußtsein oder einer sprachunabhängigen Welt verankert werden zu können, ebensowenig wie er in einer Art universaler Formal- oder Kalkülsprache sich kondensieren ließe. Wenn man das Benennen als einen Akt der Übersetzung beschreibt, bringt man damit die Unhintergebarkeit der Sprache auf den Begriff.

Nun läßt sich die bereits andiskutierte Bewegung der Übersetzung nur denken als eine Bewegung von einem sprachlichem Universum in ein anderes, von einer Totalität in eine andere. Denn die Tat des Übersetzers besteht ja nicht in der Ersetzung atomarer synonyme Ausdrücke, wie es allenfalls das Wörterbuch suggerieren mag. Sprachliche Ausdrücke sind vielmehr eingelassen in ein Netz von Verweisungen und Verflechtungen mit anderen Ausdrücken, durch das sie ihren Klang, ihre Funktion und ihre Bedeutung erlangen. Diese idiomatischen Sprachvernetzungen in sowohl Ausgangs- wie Zielsprache bilden die Horizonte der Übersetzung, eben ihre »Art des Meinens«. Übersetzt werden also genau genommen nicht Texte, sondern *Sprachen*. Insofern ist weder das Benannte ein isolierter Gegenstand noch der Name ein isolierter sprachlicher Ausdruck. Im Namen verdichtet sich die Ganzheit einer Sprache; er fungiert als das Symbol eines, wenn man so will, holistischen Weltbezugs, der Sprache als solche im ganzen immer schon voraussetzt.¹⁴ Benjamins Sprachtheorie erkennt demnach im Namen eine Form der Reflexivität, in der sich das Medium der Sprache im ganzen spiegelt.¹⁵ Vordergründig benennt der Name nur sein Benanntes. Doch geschieht damit zugleich die Artikulation der Mittelbarkeit, die Übersetzung eines Modus von Sprache in einen anderen, somit die Darstellung sprachlicher Mittelbarkeit selbst. Daher gilt Benjamin der Name nicht nur als Bezeichnung für ein epistemisches Ideal im Medium der Sprache im Sinne unmittelbarer gegenständlicher Erkenntnis. Zugleich stellt sich im Namen gleichsam die Sprachlichkeit der Welt zur Schau. Insofern erblickt Benjamin im Namen jenen Vereinigungspunkt im Zentrum der Sprache, welches die Zusammengehörigkeit der Sprache, die immer schon Medium weltlichen Bezugs, und Welt, die immer schon sprachlich gegeben ist, brennpunktartig sammelt. Und weil »Sprache überhaupt« auf Mittelbar-

¹⁴ In anderem Zusammenhang und mit anderer Zielsetzung hatte Quine diesen Gedanken als »radikale Übersetzung« ausgeführt und von dort aus auf die Relativität bzw. die Unmöglichkeit jeglicher Ontologie geschlossen; vgl. W. V. O. QUINE, *Word and Object*, Cambridge/Mass. 1960.

¹⁵ Zum Begriff des »Reflexionsmediums« vgl. die Dissertation *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik* (I 7–119, insb. I 36 u. 72ff.).

keit ausgelegt ist, diese Mittelbarkeit in der »Sprache des Menschen« als der benennenden Sprache vollkommen sich artikuliert, ist der Name darüber hinaus zugleich die Selbstdarstellung aller Sprache.¹⁶ Bei Benjamin klingt das so: »Der Name ist dasjenige, durch das sich nichts mehr, und in dem die Sprache selbst und absolut sich mitteilt. Im Namen ist das geistige Wesen, das sich mitteilt, die Sprache. [...] So gipfeln im Namen die intensive Totalität der Sprache als des absolut mitteilbaren geistigen Wesens und die extensive Totalität der Sprache als des universell mitteilenden (benennenden) Wesens.« (II 144f.) Erkenntnis- und Ausdrucksfunktion der Sprache werden reflexiv als Selbstdarstellung gedeutet und in die Einheit einer sprachlichen Grundfunktion, der Benennung, zurückgebogen. Die Totalität des Sichaussprechens der Sprache entspricht der Totalität des die Welt Ansprechens in der Simultaneität des Namens. Menke formuliert entsprechend: »Weil der »Name« die Sprachen der Dinge mitteilt, ist er der Modus der absoluten Medialität, der Selbst-Mitteilung der Sprache.« (54, vgl. auch 78ff.) Diese herausragende Funktion des Namens darf nicht in einem wie immer zu fassendem »Stadium« der Sprachgeschichte verortet werden. Hier läßt Benjamins Hinweis auf den »Sündenfall« und die »Sprache des Urteils« zu Mißverständnissen ein.¹⁷ Im Namen ist das für jedes Sprechen wesentliche Moment des Weltbezugs benannt, das auf die beschriebene Selbstdarstellung der Sprache zurückgeht und auch in komplexen Sprachgebilden statthat. Hatte Wittgenstein für die Frage nach dem Weltbezug menschlicher Sprache vergleichsweise vorsichtig eine strukturelle Isomorphie von Sprache und Welt angenommen, behauptet Benjamin die Sprachlichkeit der Welt. Indem Sprache von sich selber spricht, eröffnet sie eine Welt. Man wird daher die Frage nach der Möglichkeit menschlichen Weltbezugs im Medium der Sprache als Benjamins Adaption der Kantischen Philosophie wiedererkennen dürfen, auf die die Metaphysik des Namens in der skizzierten Form einer »radikalen Benennung« eine Antwort zu geben sucht.

Soll aber eine dekonstruktivistische Deutung mit diesen Überlegungen vereinbar sein, so steht man wie Menke vor dem Problem, die These von der Unmittelbarkeit des Namens und der absoluten Medialität bzw. der reinen Sprache als eine bloß »sekundäre« umzudeuten: »Die Formulierung von der »Unmittelbarkeit« der Sprache ist damit nicht hinfällig, sondern fände gerade erst seine Bestimmtheit und sein Modell, als sekundäre Unmittelbarkeit. Sprache ist nicht unmittelbar »unmittelbar«; das heißt, daß in ihr an die Durch-Streichung, die Durchkreuzung des Modells ihrer Sekundarität (oder Vorläufigkeit) gegenüber Intentionen, Bewußtsein, Ideen, Inhalten oder Gehalten erinnert werden oder »Unmittelbarkeit« als

¹⁶ Die hier zugrundeliegende Gedankenfigur ist eine eigentümliche Modifikation eines aristotelisch-thomistischen Motivs, das bei Thomas in der Lehre vom *actus purus* ihren Ausdruck findet. »Für die Metaphysik der Sprache ergibt die Gleichsetzung des geistigen mit dem sprachlichen Wesen, welches nur graduelle Unterschiede kennt, eine Abstufung allen geistigen Seins in Gradstufen. Diese Abstufung [...] führt daher auf die Abstufung aller geistigen wie sprachlichen Wesen nach Existenzgraden oder nach Seinsgraden, wie sie bezüglich der geistigen schon die Scholastik gewohnt war.« (II 146) Benjamin, der eine zeitlang eine Habilitation im Felde der scholastischen Sprachphilosophie erwoh und für diese Zwecke Heideggers Duns-Scotus-Buch las, hat mutmaßlich den Ausdruck der »reinen Sprache« als Analogiebildung zu *actus purus* eingeführt.

¹⁷ Dieses Mißverständnis stellt sich ein, wenn man den Sprachaufsatz als Darstellung des Entstehungsprozesses der Sprache und der Abfolge dreier einander ablösender Sprachstadien auffaßt. So merkwürdigerweise auch HIRSCH, 91ff. und S. MOSÈS, *Die Metaphern des Ursprungs. Namen, Ideen und Sterne*, in: DERS., *Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin, Gershom Scholem*, Frankfurt/M. 1994, S. 87ff.

eine sekundäre oder als eine »hergestellte« gekennzeichnet werden muß.« (42) Menke räumt in der Folge ein, daß eben die Auszeichnung der Unmittelbarkeit als »sekundär« oder eine vergleichbare Zurücknahme in Benjamins Sprachaufsatz sich schlicht nicht findet. Doch schließt sie daraus nicht auf die Korrekturbedürftigkeit der eigenen Deutung, sondern auf eine argumentative Lücke im Benjaminschen Text, die spätere, etwa um den Begriff der »Konstellation« zentrierte Arbeiten aufzufüllen unternehmen (vgl. ebd.). Es ist schon erstaunlich, mit welcher Energie damit Benjamins Theorem der Unmittelbarkeit als Nicht-Unmittelbarkeit gedeutet wird. Dabei kann doch gerade »Unmittelbarkeit« als Gegenbegriff zu »Repräsentation« verstanden werden, mithin als legitimer und auch passender Begriff innerhalb einer Sprachphilosophie, die den medialen Charakter der Sprache zu erweisen sucht. Daher scheint eine Deutung angemessener, die sich auf den Textbestand verläßt, zumal eine »unmittelbare Unmittelbarkeit« der Theorie des Namens durchaus konsistent mit dem Benjaminschen Text zu vertreten ist.

Nun ist damit freilich über die eigentlich philosophische Frage noch nicht entschieden, ob die Leistungsfähigkeit der Sprache eher im Rahmen einer Tropologie oder einer transzendentalen bzw. philosophischen Hermeneutik angemessen verstanden ist. Doch wird man Benjamins philosophisches Denken als Gestalt einer Philosophie der Interpretation bezeichnen dürfen, deren Ort diesseits jenes von Rorty seinerzeit so bezeichneten *linguistic turn* auszumachen ist. Gerade für Benjamin gilt der Satz der Gadamerischen Hermeneutik: Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache.

Die ausgezeichnete Studie von Alfred Hirsch setzt die Akzente anders. Hirsch verbindet die Scheidelinie zwischen Tropen und Gehalten mit einem zweiten Kriterium und der Unterscheidung zwischen Dialogizität und Monologizität. Kreuzt man diese beiden Hinsichten, so ergeben sich auf dem sprachphilosophischen Reißbrett vier plus zwei unterscheidbare Grundpositionen: (1) monologische Identitätsphilosophie der (a) Bedeutung (die klassische Sprachphilosophie bis zum späten Husserl) bzw. der (b) logischen Form (von der Logik von Port Royal und Leibniz bis zum frühen Wittgenstein und Quine), (2) dialogische Identitätsphilosophie der (a) Bedeutung (u.a. Gadamer) bzw. der logischen Form (b) (u.a. Lorenzen), (3) monologische Philosophie der Differenz (v.a. Derrida) sowie (4) dialogische Philosophie der Differenz (v.a. Levinas). Die hier gewählten Termini sind willkürlich und entstammen nicht Hirschs Buch *Der Dialog der Sprachen*. Dessen These besteht in der Artikulation der zuletzt genannten Position, für die Hirsch neben Benjamin die Übersetzungstheorie Derridas und die Dialogphilosophie Levinas' heranzieht (17).

Hirsch beherzigt damit das Benjaminsche Diktum, »den Begriff der Übersetzung in der tiefsten Schicht der Sprachtheorie zu begründen, denn er ist viel zu gewaltig, um in irgendeiner Hinsicht nachträglich, wie bisweilen gemeint wird, abgehandelt werden zu können« (II 151). Das Phänomen der Übersetzung gilt

demnach nicht als ein Epiphänomen, dem erst sich widmen darf, wer das Wesen einer einzelnen Sprache bereits verstanden hat. Der Begriff der Übersetzung gehört aufgrund seiner dialogischen Struktur ins Zentrum der Sprachphilosophie. Damit erweitert Hirsch auf originelle Weise das Spektrum der Perspektiven auf das Benjaminsche Werk. Dessen um den Text zur *Aufgabe des Übersetzers* zentrierte Sprachphilosophie gelangt so in die fruchtbare Nähe zur Gadamerischen Hermeneutik einerseits und zur neueren französischen Philosophie andererseits, ohne daß der vorgeblich logozentrische Platonismus der Bedeutung nun gegen eine negative Hermeneutik im Zeichen der Grammatologie ausgespielt würde. Hirsch versucht, die Übersetzung konsequent als einen Dialog der Sprachen zu denken und erweitert damit Gadamers Paradigma des platonischen Dialogs um die Dimension der nur im Plural zu fassenden Sprachen. Freilich betont Gadamer selbst immer wieder die Nähe der Erfahrungen der Übersetzung und des Verstehens, ja die Übersetzung gilt ihm als ausgezeichnetes Beispiel zur Explikation der hermeneutischen Erfahrung. Doch bleibt richtig, daß im Rahmen seiner Hermeneutik die Fremdheit eines Textes oder einer Person nur den Einsatzpunkt bildet, von dem aus das Verstehen seinen Ausgang nimmt, ein Phasenmoment, das im Vollzug des Verstehens wenn nicht gänzlich aufgehoben, so doch weitestgehend assimiliert wird.¹⁸ Hier diktiert das Ziel der Verständigung, das Verstehen von Sinn, den Umgang mit dem Fremden und dessen Andersheit. Das Verstehen stellt sich ein, wenn eine gemeinsame Sprache gefunden wurde, in welcher sich das Gemeinte als ein Gemeinsames artikuliert. So überzeugend die Beschreibung des Verstehensvorganges und seiner Voraussetzungen damit auch ist, so richtig bleibt die Feststellung, daß hier ein wesentlicher Aspekt sukzessive vernachlässigt wird, der – zumindest in der Übersetzung, möglicherweise in jedem Verstehen – den Dialog ausmacht (vgl. 291ff). Diesen Aspekt hatte Levinas als den Vorrang und die Unerreichbarkeit des *Anderen* gekennzeichnet.

Damit stellt sich die Frage nach dem eigentlichen Wesen sprachlicher Dynamik von einer anderen Seite. Das Werden der Sprache in der Übersetzung verdankt sich nicht, wie Derrida und de Man letztlich behaupteten, »einer neutralen und monologischen Gewebebewegung« (17). Es läßt sich aber auch nicht einfangen in den Horizont wirkungsgeschichtlichen Verstehens und dessen eindimensionaler Integrativität. Was Schelling die Unvordenklichkeit des Seins nannte, findet im Rahmen der nach-husserlschen französischen Phänomenologie seinen Nachklang im »Antlitz« des Anderen. Von daher gilt im Sinne Levinas die Ethik, und nicht die Ontologie, als legitime Stätte einer *prima philosophia*.¹⁹ Entsprechend ist es die »reine Dialogizität« (101) der Sprache, der Hirsch in den Spracharbeiten Benjamins nachspürt, die nur in einem »übersetzendem Denken« thematisch werden könne (45), die es deshalb nochmals zu befragen gelte, gesetzt, daß die bisherigen dialektischen, (transzendental-)

¹⁸ Vgl. hierzu die Dokumentation der Begegnung zwischen Derrida und Gadamer von P. FORGET (Hg.), *Text und Interpretation. Eine deutsch-französische Debatte*, München 1984; vgl. auch das umfangreichere amerikanische Pendant D. E. MICHELFELDER/R. PALMER (Hgg.), *The Gadamer-Derrida-Encounter*, Albany 1989.

¹⁹ Vgl. hierzu E. LEVINAS, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, dt. v. W. N. Krewani, Freiburg/München 1983.

pragmatischen und phänomenologischen Bemühungen das Phänomen des Anderen der Verständigung willen vernachlässigt haben. Unter den Prämissen der Derridaschen Grammatologie kann das dialogische Fremde jedoch nicht in den Blick kommen. Denn dieses stellt sich ein mit einem auf Zeichen nicht zu reduzierenden direkten Anspruch, einer ethischen Forderung.²⁰ So konstatiert Hirsch für den Dekonstruktivismus Derridas eine Blindheit gegenüber der Dialogizität, wenn er fragend jenen Einwand formuliert, der oben bereits gegen das Modell der »negativen Semiotik« angeführt wurde: »Es hat daher den Anschein, daß nicht zuletzt der Derridasche *Spurbegriff* selbst sich den Blick auf die »Unberührtheit« und die »Nicht-Mitteilbarkeit« der fremden Sprache verstellt. [...] Möglicherweise haftet der Derridasche Spurbegriff aber auch noch zu sehr an dem Begriff des Zeichens, das heißt an jener zweigeteilten Ordnung von Signifikant und Signifikat, die die Abwesenheit eines Bedeuteten zu eilig in die Immanenz eines sprachlichen Bedeutungskontextes überführt.« (269, vgl. auch 291)

Hirschs *Dialog der Sprachen* stellt Benjamins Sprach- und Übersetzungstheorie damit in den Kontext gegenwärtigen phänomenologischen Philosophierens. Dieses steht, wenn nicht alles täuscht, an der Wasserscheide zwischen einer Philosophie des Fremden und einer post-heideggerschen Interpretationsphilosophie, sei es als philosophische Hermeneutik oder als Dekonstruktivismus. Es geht um die Frage, wo und wie dem Unvordenklichen oder dem Unverfügbaren, wenn schon nicht angemessen, so doch wenigstens ohne Anmaßung begegnet werden kann. In Heideggers Spätphilosophie verbirgt sich das so benannte Problem unter der Chiffre des *Ereignisses*, dem im hier verfolgten Zusammenhang im Rahmen der Dialogphilosophie seit Buber die Erfahrung des *Du* entspricht. Beide Begriffe unterstreichen die Unverfügbarkeit eines Anspruchs, der Maßstäbe für das ihm ausgesetzte Dasein bzw. dem ihm begegnendem Ich setzt. Ob in der Exklusivität des einen anderen Anfangs oder in der gleichsam alltäglichen Verstörung menschlicher Begegnungen, paradoxerweise steht die Phänomenologie mit dieser Alternative wiederum vor der Frage nach dem Ort des Ortlosen. Ist der Anstoß und sein Anfang ein solcher eines anonymen Seins, das nur in absentia, im Modus seines Entzugs »anwest«, dem nur interpretierend nachgegangen werden kann und dem sich immer schon aussetzt, wer zu sich, zur Welt und zu anderen Sprechenden sich verhält? Oder liegt die Herkunft jenes Anfangs im Anderen, der noch vor jedem Andenken an das Sein Ansprüche geltend macht, die enttäuscht, wer nur versteht? Versteht man einen Text wie einen anderen Menschen? Oder ist der Andere selbst nichts als Text? Ist Schweigen ein Modus der Sprache als ein Hören auf die Sprache? Oder Ausdruck eines Jenseits der Sprache im Sinne einer unüberbrückbaren Kluft vor dem Anderen? –

In Fragen wie diesen wird die Vielstimmigkeit des sogenannten »nachmetaphysischen Denkens« deutlich. Fast scheint es, als stünde die Philoso-

²⁰ So hatte das bereits K. E. LØGSTRUP in *Den etiske fordring*, Kopenhagen 1956, dt. *Die ethische Forderung*, Tübingen³1989, formuliert.

phie in Gestalt der gegenwärtigen Phänomenologie wieder einmal an jener Kreuzung, an der sich die Wege der nachhegelschen Philosophie gabelten. Damals schien sich einiges auf die Frage zuzuspitzen, ob die spekulative Dialektik sich an der gesellschaftlichen Praxis breche und deshalb auf diese zurückzubeziehen sei, ob sie an der Klippe des unhintergehbaren Faktums der Existenz zerschelle und in Religiösität transformiere, oder ob sie in einen Historismus ohne metaphysische Ansprüche zurückgenommen werden müsse. Gesellschaftliche Praxis, Existenz und Geschichtlichkeit gaben die Stichworte für das jeweils Andere des Logos und der dialektischen Vernunft,²¹ mit denen die Kritik auf das Hegelsche Systemgebäude reagierte. Die heutige Phänomenologie erkennt in den Begriffen der Lebenswelt, des Leibes oder eben des Anderen vorsprachliche Instanzen, die als konstitutiv für sinnbezogenes Verstehen im Rahmen menschlichen Handelns und Erkennens ausgemacht werden; ihr gegenüber stehen Varianten philosophischer Hermeneutik, die – und sei es negativ – an der Unhintergebarkeit sprachlich überlieferten Sinngeschehens festhalten. Die Preisgabe eines Absoluten oder eines absoluten Ursprungs eint die phänomenologischen Bemühungen, die von Levinas, Heidegger oder Derrida ihren Ausgang nehmen. Sie eint zudem das Ringen um die philosophische Beschreibung der Historizität menschlichen Seins und der Sprache als das Medium, in welchem das Philosophieren selbst statt hat. Doch ob die nur in ihrer Vielfalt präsent und eben darum immer auch absente Sprache als eine wie auch immer zu denkende transzendente Ressource gedacht und dargestellt werden kann, wie der späte Heidegger, Gadamer und eben auch Derrida in je verschiedener Hinsicht vorgetragen haben, oder ob sie die Stätte der Begegnung ist, die betritt, wer vor jedem sprachlichen Erscheinen und jedem Logos Anspruch auf Erwidern erhebt, wie es Levinas (in anderer Hinsicht der späte Merleau-Ponty) zu fassen sucht, ist fraglich. Entsprechendes ließe sich im Hinblick auf eine Phänomenologie der Lebenswelt ausführen.

Als Indiz für die Offenheit dieser philosophischen Streitfrage innerhalb der neueren Phänomenologie darf man die Verortung des Göttlichen ansehen. Bei Heidegger fungiert die Rede vom »letzten Gott« als Name für den alle Subjektivität übersteigenden anderen Anfang der Geschichte des <Seins>, den das Denken nicht verfügen kann, sondern dem es »inständig« angehört. Ein solcherart sensibilisiertes Denken hat traditionelle metaphysische Begründungsansprüche, wie sie im Programm der Fundamentalontologie von *Sein und Zeit* noch präsent waren, aufgegeben zugunsten einer bestimmten Haltung, die Heidegger im Ethos der Gelassenheit zu fassen sucht. Doch dieses Ethos verhält sich im Eingedenken sei-

²¹ Für diese schlagwortartige These sei verwiesen auf die einschlägigen Studien von K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche*, Hamburg⁹1986; H. SCHNÄDELBACH, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*, Frankfurt/M. 1983; J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985.

ner geschichtlichen Stellung *zum anderen Anfang*, d.h. zu *Sein* (oder genauer: <Seyn>). Dementgegen ist für Levinas die in kein Verstehen von Sein eingehende Fremdheit des Anderen der eigentliche Raum des Heiligen bzw. der Religiosität.²² Das Nichtfaßbare, das dennoch unvermeidlich unser Leben bestimmt, versetzt uns in die Schuld seiner Person. Ein ihm entsprechendes, begegnendes Verhalten gliche nicht der *Antwort* auf eine Frage, wie sie im platonischen Dialog und seiner durch Hegel vermittelten Wiederaufnahme in der Gadamerischen Hermeneutik entwickelt wird, sondern einzig der *Verantwortung* gegenüber der Einzigkeit *der anderen Person* als der eigentlichen Instanz der Transzendenz. Im so gefaßten Dialog wird der Andere in seiner unaufhebbaren Andersartigkeit belassen, die keine Dialektik je in das Andere des Eigenen zu integrieren vermag. Der Dialog mag somit zwar verbinden, nicht jedoch primär durch den Bezug auf eine gemeinsame Sache, durch den die jeweiligen Horizonte miteinander verschmelzen, sondern in der gegenseitigen unausgesprochenen und unaussprechbaren Verpflichtung des einander Anders-sein-lassens.

Die Benjaminsche Philosophie ist von einer solchen Phänomenologie des Anderen freilich noch ein Stück weit entfernt, wie Hirsch freimütig einräumt (vgl. 17, 309), ebenso vom anfänglichen Denken in der Zwischenzeit zwischen erstem und anderem Anfang. Allerdings arbeitet Benjamins Denken bekanntlich ebenfalls mit der philosophischen Erfahrung des Religiösen. Die Begriffe des »Messias«, des »Messianischen« oder der »messianischen Idee« und der korrespondierende Begriff der »Erlösung« bezeichnen von den ersten tastenden Versuchen des Studenten bis zu Benjamins letztem Text, den sogenannten *Geschichtsphilosophischen Thesen*, den Einbruch einer Dimension des Göttlichen. Die systematischen Deutungsversuche von Menke und Hirsch erweitern das Spektrum der Perspektiven auf das Benjaminsche Werk auch in dieser Hinsicht nicht unerheblich, weil sie im Dialog mit der neueren französischen Philosophie dem Messianismus Benjamins Raum geben, ohne in jene Debatte zurückzufallen, die die ersten beiden Jahrzehnte der Benjamin-Rezeption unter den Stichworten »Materialismus« vs. »jüdische Theologie« kennzeichnete. Die messianische Idee ist im Denken Benjamins eine Kategorie der Interpretation und insbesondere ihrer Zeitlichkeit, nicht ein Dogma des Glaubens. Sie unterstreicht, daß eine wahre Interpretation nicht über ihren Gegenstand richtet, sondern ihn bewahrt, ja erlöst.

Die Aufgabe der Interpretation, die, sei es in den Formen der Übersetzung oder der Kritik, sich ihrem Gegenstand nähert, besteht vor allem darin, die Sprache zu finden, in der ihr Gegenstand als er selbst eingehen kann. Der oben dargestellte Akt der Benennung stünde einem solchen Sprechen nicht fern; die *Erkenntniskritische Vorrede* des Trauerspielbuchs bewegt sich terminologisch in den Spuren der Ideenlehre Platons und beschreibt die Bewegung der Interpretation als Vollzug der »Rettung der

²² Vgl. LEVINAS, *Die Spur des Anderen*, S. 113f.

Phänomene« in der »Darstellung der Ideen« (I 214). Benjamins Theorie der Interpretation betont somit so etwas wie eine Verpflichtung gegenüber dem Unverstandenen, Vergessenem, Uninterpretiertem, der mittels jener »schwachen messianischen Kraft«, die »uns wie jedem Geschlecht« (I 694) mitgegeben ist, nachzukommen sei. Ähnlich jedoch der Gadamerischen Hermeneutik ist diese interpretative Tat nicht in subjektphilosophischen, sprachpragmatischen oder handlungstheoretischen Termini beschreibbar. Jenseits der Subjektivitätsphilosophie ließe sich Benjamins Denken vielleicht als *messianische Hermeneutik* fassen, als eine Philosophie der Interpretation also, die auf dem Fundament der oben umrissenen Sprachphilosophie sowie einer Theorie der Zeitlichkeit aufruht.²³

Eine vergleichende Studie besonderer Art weist neben dem Dekonstruktivismus und der Philosophie des Fremden noch auf eine dritte Spiegelfläche, in welche die philosophische Rezeption Benjamins im deutschen Sprachraum bisher nicht zu blicken wagte. Willem van Reijens *Der Schwarzwald und Paris* ist die erste deutschsprachige Monographie, die das Verhältnis von Benjamin zu Heidegger thematisiert und philosophische Übereinstimmungen wie Unterschiede ausmacht. Damit betritt von Reijens innerhalb der Benjamin-Forschung in Deutschland Neuland; insbesondere in der angelsächsischen Forschung, aber auch in Frankreich (siehe Derrida), hatte man bereits vor einiger Zeit diesbezügliche Vergleiche unternommen.²⁴ Bei allen Divergenzen um den eigentlichen Gehalt der Philosophie Benjamins waren die Protagonisten hierzulande sich doch über Jahrzehnte hinweg wenigstens darin einig,²⁵ daß diese mit Heideggers Fundamentalontologie, geschweige denn mit dem vermeintlichen Defätismus des <Seynsgeschick> nun wirklich nichts gemein habe. Im Gegenteil galt es gleichsam als ein Akt von »political incorrectness« (vgl. 14f., 204), das Denken des Opfers Benjamin in einen positiven Bezug zur Philosophie der Täter zu rücken, für die Heidegger einstand. So jedenfalls reagierten Adorno und Tiedemann auf eine diesbezügliche Bemerkung Hannah Arendts in ihrem Essay zu Benjamin.²⁶ Van Reijens Studie doku-

²³ Vgl. hierzu v. Vf., *Bewahrung der Geschichte. Die hermeneutische Philosophie Walter Benjamins*, Bodenheim 1998.

²⁴ Vgl. vor allem A. BENJAMIN/P. OSBORN (Hgg.), *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*, London/New York 1993; vgl. insbes. die Beiträge von H. Caygill und A. Benjamin. Vgl. C. LIENKAMP, Griechisch-deutsche Sendung oder messianische Historie. Zur geschichtsphilosophischen Auseinandersetzung mit Nietzsche bei W. Benjamin und M. Heidegger, in: *Dt. Zs. f. Philos.*, Jg. 21/1 (1996), 63ff; vgl. auch die interessante Dissertation des Komparatisten E. GOEBEL, *Konstellation und Existenz. Kritik der Geschichte um 1930: Studien zu Heidegger, Benjamin, Jahn und Musil*, Tübingen 1996.

²⁵ Es scheint dies der kleinste gemeinsame Nenner zu sein, in dem die unterschiedlichen Einschätzungen der Biographie Benjamins von Tiedemann und Garber übereinkommen; vgl. GARBER, *Zum Bilde Walter Benjamins*, S. 39, 44, 100.

²⁶ H. ARENDT, *Walter Benjamin, Berthold Brecht. Zwei Essays*, München, Zürich 1986;

mentiert, daß es an der Zeit ist, auch hierzulande Anstrengungen zu unternehmen, wie sie für das Verhältnis Adornos zu Heidegger vor einiger Zeit²⁷ durchgeführt wurden. Immerhin hat Benjamin sich mehrmals, wenngleich vornehmlich brieflich, inhaltlich zu Heidegger geäußert. Und auch wenn diese Äußerungen stets abwehrend gehalten sind, bleibt bemerkenswert, daß Benjamin im gleichen Brief, in dem er seinem Freunde Scholem die Unzulänglichkeiten Heideggers Habilitationsvortrages auseinandersetzt, von der Arbeit an dem Aufsatz *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen* berichtet, den er noch im gleichen Monat zusammen mit vier kleineren Arbeiten fertigstellt.²⁸ Es wäre zumindest zu erwägen, ob die Auseinandersetzung mit Heidegger hier nicht eine gewisse Rolle spielte.²⁹ Gewichtiger als solche eher philologischen Bezüge ist freilich die Frage nach etwaigen in der Sache gegründeten Übereinstimmungen. Und auch hier wird man erst nach eingehender Prüfung und nicht schon auf der Grundlage des Adornoschen Verdikts entscheiden dürfen. Gerade die oben nur verkürzt wiedergegebene Sprachphilosophie Benjamins weist mit dem Sprachdenken des späteren Heidegger frappierende Ähnlichkeiten auf, die eine gründliche Erforschung verdienen.³⁰

Die Arbeit von van Reijen ist allerdings breiter angelegt. Sie bietet in zehn Kapiteln ein Spektrum von Berührungspunkten bei unterschiedlichen Mentalitäten, die sich für van Reijen eben in den geographischen Chiffren ›Schwarzwald‹ und ›Paris‹ ausdrücken. Benjamins Messianismus wird dem Andenken des letzten Gottes Heideggers gegenübergestellt, ebenso das ›Warten‹ auf den Messias dem Ethos der ›Gelassenheit‹ in dürftiger Zeit. Auch die jeweiligen Analysen zum Wesen der Technik und Ansätze zum Phänomen der Gewalt werden von van Reijen in einer vergleichenden Optik betrachtet. Vor allem die terminologische Koinzidenz im Begriff des ›Ursprungs‹ (in der *Erkenntniskritischen Vorrede* Benjamins zu *Ursprung des deutschen Trauerspiels* bzw. Heideggers Text *Der Ursprung des Kunstwerks*) verdient dabei zu Recht die Aufmerksamkeit, die ihr van Reijen zukommen läßt (91 ff). Benjamin und Heidegger fassen die Kategorie des Ursprungs als Schlüsselbegriff einer diskontinuierlichen Geschichtlichkeit. Während für Heidegger ›Ursprung‹ die Herkunft des Wesens von etwas meint, das sich somit Eingang in die Welt des Menschen verschafft, dient Benjamin der Ursprungsbegriff als Bezeichnung einer Unterbrechung im Kontinuum der Ereignisse und ihrer bloßen Dokumentation, die sich im interpretativen Eingriff einstellt. Jenes Ge-

R. TIEDEMANN, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*, a.a.O.; vgl. auch Tiedemanns editorische Nachbemerkung VII 884.

²⁷ H. MÖRCHEN, *Adorno und Heidegger. Untersuchungen einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart 1981.

²⁸ Vgl. den Brief vom November 1916, *Gesammelte Briefe I*, 344 sowie an Heine im Dezember gleichen Jahres, *Gesammelte Briefe I*, 349.

²⁹ Ansätze hierzu bei H. CAYGILL, *Benjamin, Heidegger and the Destruction of Tradition*, in: A. BENJAMIN/P. OSBORN (Hgg.), *Walter Benjamin's Philosophy*, a.a.O., S. 1–31.

³⁰ Ansätze hierzu bei M. SEEL, *Sprache bei Benjamin und Heidegger*, in: *Merker* 46 (1992), S. 333–340.

schehen wie dieser Eingriff haben dabei etwas Destruktives an sich, insofern sie ihren Gegenstand aus seinem Zusammenhang reißen, Altes verdrängen und neue Verbindungen stiften. Benjamin zufolge bezeichnet Ursprung als historische Kategorie jene Bruchstelle, in der das kontinuierliche Geschehen in wahre Geschichte übergeht; er ist die Nahtstelle zwischen Mythos und Geschichte. »Ursprung, wiewohl durchaus historische Kategorie, hat mit Entstehung dennoch nichts gemein. Im Ursprung wird kein Werden des Ursprunghenem, vielmehr dem Werden und Vergehen Entspringendes gemeint. [...] Denn das in der Idee des Ursprungs Ergriffene hat Geschichte nur noch als einen Gehalt, nicht mehr als ein Geschehn, von dem es betroffen würde. Innen erst kennt es Geschichte [...]« (I 226f.). Diese Sätze beschreiben die Bewegung der Interpretation als eine geschichtliche Transformation von Geschehen in Gehalt. Sie ist ein Akt der »Rettung«, der das jeweilige Phänomen dem faktischen Geschehen entreißt; ihr entspricht die aus der ersten Fassung zur Vorrede getilgte Wendung vom Ursprung als der unvollendeten »Restauration der Offenbarung« (I 935, vgl. 100).

Dabei unterstreichen die von Benjamin gewählten Termini, insbesondere der anstandslose Gebrauch der Platonischen Ideenlehre, die Unzureichendheit einer subjektphilosophischen Deutung dieses Interpretationismus. Fast scheint es, als expliziere der Interpret (bzw. der »Historiker« der *Geschichtsphilosophischen Thesen*) nur, was sich in Figuren wie der »Konstellation« (Trauerspielbuch) und »dialektischen Bildern« (*Passagen-Werke*) bzw. Denkbildern bereits manifestiert. Die in solchen Konstellationen auftretenden Phänomene sind der kontinuierlichen homogenen Zeit enthoben und in die »Jetztzeit« ihrer Simultaneität eingerückt, für die die messianische Idee der »Welt allseitiger und integraler Aktualität« (I 1239) als Regulativ einsteht. Die in diesem emphatisch aufgeladenen Begriff von Interpretation zuweilen in theologischem Vokabular beschriebene »Rettung« ist demnach eine Funktion der Zeit und besteht in der Transformation der Zeitlichkeit des Geschehens in die Jetztzeit der Interpretation im Augenblick des Ursprungs. Van Reijen faßt diese Bewegung einer, wenn man so will, immanenten Erlösung unter das Motiv des »inversen Heils« (13, 102), das er bei Benjamin und bei Heidegger mit freilich verschiedenen Akzenten wiedererkennt.

Die zuweilen rhapsodisch anmutende Gegenüberstellung Benjaminischer und Heideggerscher Theoreme und Motive dient van Reijen jedoch einem übergeordneten Ziel: nämlich die beiderseits zu diagnostizierenden »metaphysischen Revolutionen« (20f.) auf ihren politischen Hintergrund entlang der ehemals entscheidenden Demarkationslinie von »links« und »rechts« zu beziehen (18). Damit ist nun keineswegs eine einfache Zuordnung von »gut« und »böse« beabsichtigt, die mit moralischer Disqualifikation oder gar Revanchismus verbunden wäre. Eher will van Reijen in Benjamins und Heideggers Philosophie zwei Beispiele für die Indifferenz jener Unterscheidung im Hinblick auf die jeweiligen metaphysischen Konzeptionen und die Distanz zu greifbaren politischen Optionen aufzeigen, die dort, wo sie – wie im Falle Heidegger – gebrochen wurde, im Fiasko seines prekären hochschulpolitischen Engagements endete. »In beiden Fällen haben wir es mit Philosophen zu tun, die, abgesehen von wenigen Auslassungen (die sich als Selbstmißverständnis verstehen lassen), möglichst Distanz zur realen Politik halten.« (219) Damit hat

sich der Autor auf das Minenfeld der nachmarxistischen Debatten um das Verhältnis von Theorie und Praxis begeben. Offenbar will van Reijen die (im Falle Heideggers nun wirklich deutlichst zu relativierende) Abstinenz der Philosophie zur Politik als einen dritten Weg empfehlen zwischen einer (wie auch immer gearteten) »Umsetzung« philosophischer Ideen, die »unaufhaltsam in die Perfektionierung der Unmenschlichkeit«, und einer affirmativen »Grundlegung demokratischer Institutionen und Verfahren«, die »unweigerlich in die Öde« führt (218).

Daß der Name Habermasens hier nicht fällt, läßt auf ein verstecktes Motiv dieser eigentümlichen Fragestellung schließen. Es scheint, als wolle van Reijen in der Diskussion von Benjamin und Heidegger einen Nebenkriegsschauplatz eröffnen für die Auseinandersetzung um das Erbe der Kritischen Theorie, die sich in der Meinungsführerschaft von Habermas mit dem demokratischen Staat und seinen Institutionen längst arrangiert hat (was übrigens ja auch schon für den späten Horkheimer galt), ja ihr argumentatives Potential zu dessen kommunikationstheoretischer Legitimierung durch eine prozedurale Rationalität zu entfalten sucht. Man kann sich des Eindrucks nicht erwehren, van Reijen wolle aus sicherlich ehrenwerten Motiven gegen diese unspektakuläre Verbindung von Philosophie und Politik mit Benjamin und Heidegger Front machen und deren jeweiligen Versuche »metaphysischer Revolutionen« im Zeichen »radikalen Denkens« (vgl. 56) gegen das »nachmetaphysische Denken« (220) und dessen vergleichsweise unpräntiöse prozedurale Rationalität ausspielen. Doch scheint diese Perspektive weder der Sache eines gründlichen Vergleichs der Philosophien Benjamins und Heideggers noch der kritischen Diskussion der Habermas'schen Diagnose der Moderne, dem Schlagwort vom »nachmetaphysischen Denken« oder seiner politischen Philosophie in *Faktizität und Geltung* zu dienen. Nicht ohne groteske Züge ist daher die wohl selten angezweifelte Versicherung, Heideggers Begriffe wie ›Sein zum Tode‹, ›Entschlossenheit‹ oder ›Sorge‹ zielten »nicht auf eine irgendwie konkrete Gestaltung gesellschaftlicher Verhältnisse« (219), oder der wenig überraschende Befund, Benjamins Schriften einschließlich des u. a. in der *Kritik der Gewalt* vertretenen Anarchismus enthielten keinerlei »Hinweis auf eine irgendwie angepeilte Übersetzungsmöglichkeit von Ideen in institutionalisierte Handlungsweisen« (ebd.).

Sieht man von diesem etwas schiefen Rahmen ab, tritt das Verdienst der Studie van Reijens um die Dokumentation der zahlreichen thematischen Übereinstimmungen der Philosophien Benjamins und Heideggers um so deutlicher hervor. Das letzte Wort ist diesbezüglich freilich noch lange nicht gesprochen, und man darf abwarten, ob ein solcher Vergleich auch heute noch so anstößig klingt wie ehemals. Doch wahrscheinlich ist die Philosophie auch mit dieser Perspektive der Frage nach einer Bestimmung des philosophiegeschichtlichen Ortes Walter Benjamins ein Stück weit näher gekommen.

Thomas Schwarz Wentzer (Århus)