

Michael Makropoulos

Modernität
als ontologischer
Ausnahmezustand?

Walter Benjamins Theorie der Moderne

Wilhelm Fink Verlag · München

Inhaltsverzeichnis

I. Die Möglichkeit von Glück	7
Glück und Erlösung	7
Benjamins Fragestellung	13
Methodisches	19
II. Kontingenz, Deontologisierung und Entgrenzung des Menschen in der Neuzeit	23
Kontingenz	23
Benjamins Darstellung der metaphysischen Situation im Barock	28
Souveränität und Theorie des Ausnahmezustandes	34
Selbststabilisierung der Neuzeit: Das Beispiel der Sozialdisziplinierung im „Absolutismus“	41
Zur Genese der Moderne: Entgrenzung der Erwartung aus den Bindungen an die Erfahrung	46
Beschleunigung der Zeiterfahrung und Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins als Signum der Moderne	53
III. Die These von der „Verkümmerng der Erfahrung“	59
Benjamins früher Erfahrungsbegriff	59
Benjamins später Erfahrungsbegriff	65
Der Gegensatz von „Erfahrung“ und „Erlebnis“	71
Hegemonie des „chockförmigen“ Erlebnisses als Signum der modernen großstädtischen Lebensform	77
„Aura“	84
Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins, ‚ennui‘ und die Sehnsucht nach dem totalen Erlebnis	90
„Auratische“ Erfahrung als Grundbegriff einer Theorie des 19. Jahrhunderts	98

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Makropoulos, Michael:
Modernität als ontologischer Ausnahmezustand?: Walter
Benjamins Theorie der Moderne / Michael Makropoulos. –
München: Fink, 1989
Zugl.: Göttingen, Univ., Diss.
ISBN 3-7705-2591-4

D 7

ISBN 3-7705-2591-4
© 1989 Wilhelm Fink Verlag München
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH, Paderborn

IV. Zur Soziologie der modernen Kunst	103
Theorie der Erzählung und Theorie des Romans	104
Baudelaire und die Allegorie als formale Struktur moderner Kunst	119
Zur Avantgarde der Klassischen Moderne	133
„Auratisches“ und nicht-„auratisches“ Kunstwerk	139
V. Kontingenz als theoretisches Leitproblem	147
Literatur	159

I. Die Möglichkeit von Glück

Glück und Erlösung

In den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“, die er 1940 kurz vor seiner Flucht aus Paris und vor dem Hintergrund der politischen Situation der späten 30er Jahre verfaßte, knüpft Walter Benjamin an eine Überlegung Hermann Lotzes an, worin dieser die „allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft“ zu den „bemerkenswertheften Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths“ zählt. „Diese Reflexion“, folgert Benjamin, „führt darauf, daß das Bild von Glück, das wir hegen, durch und durch von der Zeit tingiert ist, in welche der Verlauf unseres eigenen Daseins uns nun einmal verwiesen hat. Glück, das Neid in uns erwecken könnte, gibt es nur in der Luft, die wir geatmet haben, mit Menschen, zu denen wir hätten reden, mit Frauen, die sich uns hätten geben können. Es schwingt, mit anderen Worten, in der Vorstellung des Glücks unveräußerlich die der Erlösung mit.“ (I, 693)¹. Und ebenso, fährt Benjamin fort, verhalte es sich mit der „Vorstellung von Vergangenheit, welche die Geschichte zu ihrer Sache“ mache. „Die Vergangenheit führt einen heimlichen Index mit sich, durch den sie auf die Erlösung verwiesen wird.“ (I, 693).

Diese Passage aus den so genannten geschichtsphilosophischen Thesen², die zweifellos zu Benjamins schwierigsten Texten gehören, enthält mehrere Bestimmungen der Glücksvorstellung, die eine Prämisse seiner Geschichtsphilosophie ist. Es sei, erstens, ein Bild, was derjenige in sich aufbewahrt, der sich Glück vorstellt. Dieses Bild entstamme, zweitens, dem Horizont der Epoche, deren Zeitgenosse

¹ Die Siglen hinter den Zitaten aus den Schriften Benjamins beziehen sich auf die Ausgabe: Benjamin, Walter: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 6 Bde. Ffm. 1971–1985. Die Siglen bezeichnen römisch den Band und arabisch die Seite.

² Zur Entstehungsgeschichte der geschichtsphilosophischen Thesen vgl. I, 1223–1228. Scholem zufolge „vollzog“ sich in ihnen Benjamins „Erwachen aus dem Schock des Hitler-Stalin-Paktes“. Vgl. Scholem, Gershom: Walter Benjamin und sein Engel. In: Zur Aktualität Walter Benjamins. Aus Anlaß des 80. Geburtstages von Walter Benjamin herausgegeben von Siegfried Unseld. Ffm. 1971, S. 129. Vgl. auch Scholem, Gershom: Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft. Ffm. 1975, S. 274 f. Ebenso auch Moses, Stéphane: Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. In: DVjs, 4, 1982, S. 637.

er sei, und darin jenem besonderen Raum, den seine eigene Erfahrung bilde. Der Erfahrungsraum³ bestehe, drittens, aus vergangenen Möglichkeiten, die nicht alle Wirklichkeit geworden seien und so die Sehnsucht nach Erfüllung weiterhin wachhielten⁴. Und die Vorstellung erfüllten Glücks sei, endlich, ganzheitlich. Die sinnliche⁵ und die

³ Ich verwende diesen Begriff, ebenso wie weiter unten den des „Erwartungshorizontes“ im Sinne von Reinhart Koselleck: „Daß die aus der Vergangenheit herrührende Erfahrung räumlich sei, ist zu sagen sinnvoll, weil sie sich zu einer Ganzheit bündelt, in der viele Schichten früherer Zeiten zugleich präsent sind, ohne über deren Vorher oder Nachher Auskunft zu geben. (...) Umgekehrt ist es präziser, sich der Metapher eines Erwartungshorizontes zu bedienen statt der eines Erfahrungsraumes. Der Horizont meint jene Linie, hinter der sich künftig ein neuer Erfahrungsraum eröffnet, der aber noch nicht eingesehen werden kann. Die Erschließbarkeit der Zukunft stößt trotz möglicher Prognosen auf eine absolute Grenze, denn sie ist nicht erfahrbar.“ Koselleck, Reinhart: ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – zwei historische Kategorien. In: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Ffm. 1979, S. 356.

⁴ Krista R. Greffrath spricht in diesem Zusammenhang von „den Versäumnissen der eigenen Vergangenheit“, ebenso Gerhard Kaiser, der von „versäumten“ und von „nicht realisierten Möglichkeiten“ spricht. Vgl. Greffrath, Krista R.: *Der historische Materialist als dialektischer Historiker*. In: Peter Bulthaupt (Hg.), *Materialien zu Benjamins „Thesen über den Begriff der Geschichte“*. Ffm. 1975, S. 209. Kaiser, Gerhard: *Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“*. In: Bulthaupt, a. a. O., S. 60 bzw. S. 45. Tatsächlich geht aber die Vorstellung eines Versäumnisses, obgleich von Benjamin selbst in der V. These suggeriert, an der Sache vorbei, die er meint. Benjamin spricht hier vom „unwiederbringlichen Bild der Vergangenheit“ (I, 695); was also unrettbar verlorengelassen ist, dieses Bild. Damit ist aber noch nichts über dessen ‚Substrat‘, die nicht realisierten Möglichkeiten des Vergangenen selbst gesagt. Es ist das Glück selbst, wovon Benjamin im zweiten Satz der zitierten Passage spricht, und dieses Glück ist für ihn synonym mit dem „Unabgeschlossenen“ als solchem (V, 589). Nur so ist auch denkbar, daß auch die für ihn gegenwärtige Generation jene Rettung vollziehen kann, wie jede andere auch. Freilich wird eine andere Generation ein anderes Bild haben und anderes retten wollen. Dazu vgl. auch Tiedemann, Rolf: *Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?* In: Bulthaupt, a. a. O., S. 88: Aufgabe des historischen Materialisten sei es gerade, die „schwache messianische Kraft“, die jeder Generation eigen sei, wie Benjamin schreibt, auf diese unabgeschlossenen Möglichkeiten der Vergangenheit wirken zu lassen.

⁵ In der unausgearbeiteten Fassung dieser Passage in den Materialien zum „Passagen-Werk“, hatte Benjamin noch deutlich blasser und neutraler formuliert. Dort heißt es nach dem Lotze-Zitat: „Diese Neidlosigkeit deutet darauf, daß die Vorstellung von Glück, die wir haben, aufs tiefste von der Zeit tingiert ist, die die unseres Lebens ist. Das Glück ist uns nur vorstellbar in der Luft, die wir atmen, unter den Menschen, die mit uns leben.“ (V, 600) Besonders die zusätzliche Wendung „mit Frauen, die sich uns hätten geben können“, ist eine zusätzliche Betonung der sinnlichen Seite der Glücksvorstellung. Benjamin könnte dabei auch an jenes Postulat Sigmund Freuds gedacht haben, „daß die geschlechtliche (genitale) Liebe dem Menschen die stärksten Befriedigungserlebnisse gewähre, ihm eigentlich das Vorbild für alles Glück gebe (...)“. Freud, Sigmund: *Das Unbehagen in der Kultur*. In: Ders., *Abriss der Psychoanalyse / Das Unbehagen in der Kultur*. Ffm. 1972, S. 94.

soziale Seite, auf die der Neid verweist, der einen angesichts erfüllten Glücks bei anderen beschleiche, sei unauflöslich mit einer transzendenten Seite verbunden. Glück, das impliziert für Benjamin immer auch die Vorstellung von Erlösung.

„Bild“ ist für Benjamin der Ausdruck einer bestimmten Struktur von Vorstellung, in der die Tatsachen der individuellen und der kollektiven Vergangenheit in eine bestimmte aktuelle Konstellation treten, die von vorneherein historisch ist. „Bild“ ist so eine besondere Verbindung von Gegenwärtigem und Vergangenen, eine Konstruktion, die selbst der Zeitlichkeit unterworfen ist und nur zu einer bestimmten Zeit als wahre Konstruktion einleuchtet.⁶ „Jede Gegenwart“, schreibt er in den Materialien zu seinem geplanten Buch über die Pariser Passagen, aus denen die geschichtsphilosophischen Thesen hervorgingen, „ist durch diejenigen Bilder bestimmt, die mit ihr synchronistisch sind: jedes Jetzt ist das Jetzt einer bestimmten Erkennbarkeit. (...) Nicht so ist es, daß das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt. Mit anderen Worten: Bild ist die Dialektik im Stillstand.“ (V, 578) Das „dialektische Bild“ (V, 577), das Benjamin so umschreibt, ist damit der Ausdruck eines Eingedenkens, das durch die „Stillstellung“ des Zeitkontinuums (vgl. I, 702 f.) ermöglicht wird; es ist gleichsam die Allegorisierung historischer Prozesse.⁷ Der Augenblick aber, in dem dieses Bild „aufblitzt“, sei der, in dem dessen Inhalt unrettbar verlorenzugehen drohe (vgl. I, 695). „Die dialektischen Bilder sind Wunschsymbole. In ihnen ist zugleich mit der Sache selbst ihr Ursprung und ihr Untergang vergegenwärtigt.“ (V, 1217) In diesem Augenblick nämlich, wenn sich Vergangenes mit Gegenwärtigem zu einer solchen

⁶ Dazu vgl. V, 578 (N_{3,2}).

⁷ Tiedemann zufolge „umschreibt (das) in der Tat die spezifisch Benjaminsche Form des Philosophierens, die in ‚Denkbildern‘ profanes Dasein als Rätselfigur eines mehr als Daseienden zu entziffern sucht“. Tiedemann, in: Bulthaupt, a. a. O., S. 91. Tiedemanns apokryphe Formulierung verweist auf eine in der Benjamin-Philologie leider nicht deutlich gestellte Frage: Suchte Benjamin vielleicht nach einer Möglichkeit, moderne Wirklichkeiten, die sich nicht im Konkreten vergegenständlichen, dadurch zu erfassen, daß er aus der je besonderen Konstellation der Konkrete ihre auch ‚metaphysischen‘ Eigenschaften erkennen wollte? Dabei galt seine Suche nicht möglichen symbolischen Gehalten. Auch ging es nicht, wie Lowy behauptet, um archaische Bilder im Sinne residualer kollektiver Überlieferungen. Vgl. Lowy, Michel: *L’Anarchisme Messianique de Walter Benjamin*. In: *Les Temps Modernes*, 447, 1983, bes. p. 789 f. Gerade *archaische* Bilder meinte Benjamin nicht: „Nur dialektische Bilder sind echte (d. h. nicht archaische) Bilder (...)“. (V, 577).

Konstellation verbinde, evozierten die noch präsenten Möglichkeiten des Vergangenen die Einsicht, daß sie noch immer nicht eingelöst seien. Und das, was diese Möglichkeiten überhaupt erst als solche noch erkennbar mache, sei die Gefährdung der Chance, diese nicht verwirklichten Möglichkeiten des Vergangenen doch noch aktualisierend zu retten. „Das dialektische Bild ist ein aufblitzendes. So, als ein im Jetzt der Erkennbarkeit aufblitzendes Bild, ist das Gewesene festzuhalten. Die Rettung, die dergestalt – und nur dergestalt – vollzogen wird, läßt immer nur an dem, im nächsten Augenblick schon unrettbar verloren (sich) vollziehen.“ (V, 591 f.) Das dialektische Bild ist damit Ausdruck einer Erinnerung, die Vergangenes und Gegenwärtiges aus ihrer Zeitlichkeit heraushebt und im Augenblick des Eingedenkens miteinander verbindet.

Die Zeit nun, „die die unseres Lebens ist“, wie Benjamin in der ursprünglichen Fassung der Passage über die Glücksvorstellung noch weniger schicksalhaft und pathetisch formuliert hatte⁸, und „die Luft, die wir geatmet (...) haben“ (V, 600), das umschreibt – nicht nur metaphorisch – die inhaltliche Besetzung dieser Struktur der Glücksbilder. Es ist das „Lebensgefühl“ (V, 48) in einer Zeit und die ‚Atmosphäre‘ der Orte, an denen man sich befand. Und ebenso gehören auch die „Menschen, die mit uns gelebt haben“ (V, 600) und die Beziehungen zu ihnen zum ‚Material‘ dieser Glücksvorstellung. Bemerkenswert aber ist, daß aus diesen gelebten Beziehungen in der ursprünglichen Fassung der Passage, in den geschichtsphilosophischen Thesen dann Beziehungen werden, die zwar möglich gewesen wären, die aber keineswegs wirklich geworden sind. Nicht, daß es diese Menschen nicht gegeben hätte; auch hier waren sie gegenwärtig. Doch hätten auch andere Beziehungen zu ihnen möglich sein können als die, die wirklich wurden. Der conjunctivus potentialis der Vergangenheit bringt so eine weitere inhaltliche Bestimmung der Glücksbilder: Indem Benjamin die vergangenen Möglichkeiten durch den sprachlichen Modus hervorhebt, präzisiert er die Gestalt, zu der sich die eigene Vergangenheit für den, der sich Glück vorstellt, mit der Gegenwart, in der er sich befindet, im dialektischen Bild des Eingedenkens verbindet. Die Bilder von Glück orientieren sich demnach für Benjamin nicht an schlicht Vergangenen, das sich mit Gegenwärtigem konstituiert; sie orientieren sich vielmehr an der Konstellation des Gegenwärtigen mit einem unabgeschlossenen Vergangenen, nämlich der möglichen Zukunft vergangener Gegenwart. Was der Horizont möglicher Zukünfte einer Gegenwart war, das ist jetzt,

im Augenblick des Eingedenkens als etwas erkennbar, das Gefahr läuft, auf eine einzige, die Wirklichkeit gewordene jener Möglichkeiten reduziert zu bleiben.⁹ Der Augenblick des Eingedenkens an die vergangene Zukunft ist als „Augenblick des Erwachens“ (V, 1217) derjenige Augenblick, in dem die Gefahr erkennbar wird, daß diese eine, die Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, alle anderen definitiv ausschließen könnte. Es wären auch andere Zukünfte möglich gewesen, die das Vergangene, wie jede Gegenwart, in sich trug¹⁰, und dies werde genau dann als noch offenes Versprechen¹¹ des Vergangenen evoziert, wenn die Chance zu verschwinden droht, diese anderen Möglichkeiten noch zu verwirklichen.

Eine Vorstellung von Glück, die sich nicht nur an erlebter Vergangenheit orientiert, sondern auch an den anderen Möglichkeiten, die im Vergangenen existiert haben und hätten erlebt werden können, trägt von vorneherein ein Moment der Totalität in sich. Die Erfüllbarkeit dieser Glücksvorstellung ist daher an die Chance gebunden, die Möglichkeiten vergangener Gegenwart, die als Erwartungshorizont einer Gegenwart erfahren wurden, weiterhin aktualisierbar zu halten – mit allen Hoffnungen und Sehnsüchten, die mit ihnen verbunden waren und noch immer verbunden sind. Das aber setzt voraus, sie von jenem Prozeß zu lösen, der die Aktualisierbarkeit aller anderen Möglichkeiten definitiv ausschließt, indem er eine einzige dieser Möglichkeiten verwirklicht. Dieser Prozeß war für Benjamin das Kontinuum der Zeit selbst, das als ‚Geschichte‘ codifiziert ist. Eine „revolutionäre Chance im Kampfe für die unterdrückte Vergangenheit“ (I, 703) bot dann allein die „messianische Stillstellung des Geschehens“ (I, 703), die nach jüdischer Auffassung ein zeitenthobenes Ganzes herstellt. Diese Chance hinge von der messianischen Fähigkeit ab, den Prozeß des Fortschreitens der geschichtlichen Zeit wie er durch den Begriff des „Fortschritts“ bezeichnet wird, durch

⁹ Ich folge hier begrifflich Niklas Luhmanns Unterscheidung zwischen „gegenwärtiger Zukunft“ und „zukünftiger Gegenwart“. Vgl. Luhmann, Niklas: Vertrauen. Ein Mechanismus zur Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart 1973, S. 12 f.

¹⁰ Peter Szondi zufolge „sucht“ Benjamin „in der Vergangenheit (...) die Zukunft“. „Benjamins Zeitform ist nicht das Perfekt, sondern das Futurum der Vergangenheit in seiner ganzen Paradoxie: Zukunft und doch Vergangenheit zu sein.“ Szondi, Peter: Hoffnung im Vergangenen. In: Ders., Satz und Gegensatz. Ffm. 1964, S. 88 f. Benjamins Wendung von der Luft, „die wir geatmet haben“, scheint dem zunächst zu widersprechen. In der Vorstellung eines wirksamen Erfahrungsraumes aber wäre auch dies noch unabgeschlossenes Vergangenes.

¹¹ Von einem „Versprechen“ spricht auch Karl Heinz Bohrer. Vgl. Bohrer, Karl Heinz: Utopie des „Augenblicks“ und Fiktionalität. In: Ders., Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Ffm. 1981. S. 182.

⁸ Vgl. Anmerkung 5.

Stillstellung des Zeitkontinuums abzubrechen. Die messianische Stillstellung des Geschehens ist dann – analog zum jüdischen Messianismus – der Abbruch des „homogenen Verlaufs der Geschichte“ (I, 703) überhaupt. Der Ort, von dem aus diese Aufspaltung des „Kontinuums der Geschichte“ (I, 701) unternommen werden könnte, kann selbst nicht immanent sein. Seine prinzipielle Transzendenz evoziert deshalb die Vorstellung von Erlösung im Sinne des jüdischen Messianismus, der, wie Gershom Scholem, Benjamins Mentor in diesen Fragen, vom jüdischen Gesichtspunkt aus darstellte, Erlösung nicht als einen interiorisierten, geistlichen Vorgang begreift, sondern als etwas, in dem sich Diesseitiges mit Transzendtem verbindet, sodaß die Geschichte zwar der Ort der Erlösung ist, diese selbst aber einem „Einbruch der Transzendenz in die Geschichte“ gleichkommt, einem Einbruch, „in dem die Geschichte selber zugrundegeht“, und als „Wiederherstellung aller Dinge an ihren rechten Ort, welche die Erlösung ist, (...) eben das Ganze“ herstellt.¹² Und entsprechend habe Erlösung für Benjamin, erklärte Scholem später, „nicht nur gesellschaftliche Befreiung impliziert, sondern irgend etwas mehr. Das Wort Erlösung hat einen Ton, der mitschwingt und der mehr ist als das rein gesellschaftliche Glück der Menschen“¹³.

Die Vorstellung von Glück wie Benjamin sie skizzierte, schloß also eine Dimension ein, die über Geschichte hinausgreift, wie sie in der Neuzeit konzipiert¹⁴ und vom Historismus vertreten wurde. „Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, ‚Wie es denn eigentlich gewesen ist‘. Es heißt sich einer Erinnerung bemächtigen, wie sie im Augenblick einer Gefahr aufblitzt.“ (I, 695) Es gehe darum, wie er mit einem Bild aus der jüdischen Mystik zeigt, „im Vergangenen den Funken der Hoffnung anzufachen“ (I, 695)¹⁵, so

¹² Vgl. Scholem, Gershom: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: Ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums. Ffm. 1970, S. 133 bzw. S. 142.

¹³ Vgl. Scholem, Gershom: „... und alles ist Kabbala“. Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews. München 1980, S. 17 f.

Jürgen Habermas trifft den Sachverhalt nur sehr unzureichend, wenn er schreibt, Benjamin habe „auf dem zugleich spirituellsten und sinnlichsten Glück als einer massenhaften Erfahrung bestanden“; Habermas, Jürgen: Bewußtmachende oder rettende Kritik? In: Zur Aktualität Walter Benjamins, a.a.O., S. 217. Was in Habermas' Formulierung unterbetont wird, ist die Präsenz von Transzendenz, die der Begriff der Erlösung immer doch impliziert.

¹⁴ Die Vorstellung von „Geschichte“ ist eine genuin neuzeitliche Erfindung und korrespondiert mit der Vorstellung von „Fortschritt“. Dazu vgl. unten, S. 46 ff.

¹⁵ Vgl. Moses, a.a.O., S. 640; vgl. auch Schöne, Albrecht: „Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche“: Walter Benjamins ‚Deutsche Menschen‘. In: Juden in der deutschen Literatur. Hg. v. Stéphane Moses und Albrecht Schöne, Ffm. 1986, S. 350–365.

die Möglichkeiten vergangener Gegenwart zu aktualisieren, und diese anderen Möglichkeiten gegen die eine, Wirklichkeit gewordene zu kehren, die nicht zuletzt auch die der politischen Lage Mitteleuropas in den späten 30er Jahren war. Diese Aktualisierung des Vergangenen sei dem Historismus – im Gegensatz zum historischen Materialismus – verwehrt, denn „der Historismus stellt das ‚ewige‘ Bild der Vergangenheit, der historische Materialist eine Erfahrung mit ihr, die einzig dasteht“ (I, 702). Diese Erfahrung sei die des Augenblicks der Gefahr, eine Erfahrung, die das Eingedenken provoziert, indem es im dialektischen Bild die Zeit stillstellt. Damit der historische Materialismus dies vermag, müsse er die „Theologie in (...) Dienst nehmen“ (I, 693). Dann, so folgert Benjamin, „ist uns wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine *schwache* messianische Kraft mitgegeben, an welche die Vergangenheit Anspruch hat“ (I, 694). Nur durch die Indienstnahme der Theologie könne der historische Materialismus die Geschichte selbst transzendieren und damit die totalisierende Struktur historischer Erfahrung aufgreifen, die als Bild von Glück Geschichte im dialektischen Bild „kontrahiert“. Nur dann habe „unser Leben“, das „ein Muskel“ sei, „der Kraft genug hat, die ganze historische Zeit zu kontrahieren“ (V, 600), jene „*schwache* messianische Kraft“, die Möglichkeiten des Vergangenen als noch aktualisierbare zu retten und die Glücksvorstellung doch noch in ihrer Totalität zu erfüllen. Das Bild von Glück ist also deshalb „unveräußerlich“ mit der Vorstellung von Erlösung verbunden, weil die Totalität des Ganzen nur jenseits des Fortschritts, jenseits der gesetzmäßigen Entwicklung der Geschichte, wie sie der historische Materialismus denkt, jenseits der geschichtlich progredierenden Zeit überhaupt, vorstellbar sei. Was Benjamin also in den historischen Materialismus hineintrauen wollte, das war eine Orientierung, die die Immanenz der Geschichte transzendiert, und erst so jene Totalitätserfahrung ermöglicht, die das Wort ‚Glück‘ signalisiert. Und die Revolution, um die es hier ging, sollte nicht mehr die Vollendung des gesetzmäßigen Ablaufs der Geschichte sein, sondern ihr gewaltsamer Abbruch, ihr katastrophisches Ende. Das war die Konsequenz aus der schonungslosen Absage an jede Wirklichkeit, die sich der Idee des Fortschritts verdankte.

Benjamins Fragestellung

In einem Brief an Scholem schrieb Benjamin im August 1935 über sein geplantes Paris-Buch, er glaube, „daß seine Konzeption, so sehr

persönlich sie in ihrem Ursprung ist, die entscheidenden geschichtlichen Interessen unserer Generation zum Gegenstand hat“ (V, 1137). Gegenstand dieses großangelegten Projekts war, wie Theodor W. Adorno dann Benjamins Absichten bündig formulierte, der Versuch, die „Urgeschichte der Moderne“ zu schreiben.¹⁶

1892 in Berlin als Kind rückhaltlos assimilierter Juden geboren, hat Benjamin das ausgehende 19. Jahrhundert, ja die Atmosphäre seiner gesamten zweiten Hälfte, noch in seinen Erfahrungsbereich rechnen wollen, liege diese doch durch das tradierte und dem Kind vertraute ‚Lebensgefühl‘ der Eltern noch in dessen eigenem Erfahrungsraum, wie er in der autobiographischen „Berliner Chronik“ bemerkte (vgl. VI, 489). Nicht allein, daß Benjamin seine Kindheit in den großbürgerlichen Verhältnissen des alten Berliner Westens am Tiergarten und da im vielleicht liberalsten Milieu der Zeit, eben dem assimilierter Juden, verlebte – also dort, wo die moderne großstädtische Lebensweise eine ihrer reichsten Ausprägungen gefunden hatte¹⁷; nicht nur auch, daß er, wenn irgend möglich, Zeit seines Lebens in den europäischen Metropolen lebte – allen voran Berlin und Paris, die gerade in den 20er Jahren wohl die Summe der europäischen Kultur repräsentierten. Die moderne Großstadt und ihre spezifische Lebensform ist auch in seinen Schriften der historische Ort und der bestimmende Raum für die Besonderheiten der Epoche.

Diese Lebensform war nicht nur das schillerndste Produkt des Zeitalters, sie war auch das unerschöpfliche Reservoir konkreter Möglichkeiten des Wirklichen, Möglichkeiten, die die Erlebnisdichte in diesem Raum unablässig produzierte. Die Erinnerung an die Kindheit um 1900 in Berlin aber und ihre Reichweite bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts war damit zugleich Erinnerung an die

‚Kindheit‘ dieser Epoche selbst¹⁸. Es war Erinnerung an jene Zeit, als die Möglichkeiten des Zeitalters zum ersten Mal Konturen angenommen und der Erwartungshorizont der Zeitgenossen sich dramatisch ausgeweitet hatte – Erinnerung aber auch an die ersten deutlichen Signale, daß die Folgen dieser Möglichkeiten durchaus problematisch sein könnten. Es war Erinnerung an eine Zeit, der eine förmliche Möglichkeitsexplosion vorausgegangen war, die vielleicht noch andauerte, in der aber nicht immer auszumachen war, wie wirklich und wie wünschbar auch diese Möglichkeiten waren.

Benjamin hat angesichts des 19. Jahrhunderts von den „Phantasmagorien“ gesprochen, die das „Lebensgefühl“ der Menschen bestimmt hätten (vgl. V, 46 ff.). In seiner brieflichen Kritik am ersten Exposé des Paris-Buches hat Adorno von Benjamin eine „große Definition und Theorie der Phantasmagorie“ gefordert (V, 1133). Benjamin ist diese Definition schuldig geblieben, obwohl „Phantasmagorie“ eine der zentralen Kategorien des geplanten Buches gewesen wäre. Rolf Tiedemann hat nun vorgeschlagen, „Phantasmagorie“ als ein anderes Wort für Karl Marx’ „Fetischcharakter der Ware“ zu lesen, und tatsächlich trifft diese Bestimmung einen großen Teil des Benjaminschen Gebrauchs des Wortes.¹⁹ „Phantasmagorie“ geht aber auch weit über diese Bestimmung hinaus, wie aus dem ebenso vielfältigen wie unbestimmten Gebrauch des Wortes durch Benjamin deutlich wird.²⁰ In einem konnotativen Feld zwischen ‚Schein‘, ‚Traum‘, ‚Verfremdung‘ und ‚Abstraktion‘, aber auch ‚Möglichkeit‘ und sogar ‚Ideologie‘ sich bewegend und immer wieder auf den Begriff des ‚Bildes‘ verweisend, könnte „Phantasmagorie“ auch ein vorläufiger, heuristischer Oberbegriff gewesen sein, mit dem Benjamin all jene Momente moderner Wirklichkeiten erfassen wollte, deren ‚ontologische‘ Bestimmung nicht ohne weiteres möglich zu sein schien, die aber gleichwohl jenes kollektive Möglichkeitsbewußtsein

¹⁶ Vgl. Adorno, Theodor W.: Über Walter Benjamin. Ffm. 1970, S. 23. Vgl. auch V, 579: „Urgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts“; vgl. auch Benjamins eigene Charakterisierung des geplanten Buches als „un ouvrage traitant de l'esprit du XIX^e siècle“ (V, 1124). Vgl. auch Benjamin, Walter: Briefe. Hg. v. Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. Bd. 2, Ffm. 1970, S. 664.

¹⁷ Zum besonderen Zusammenhang zwischen assimiliertem Judentum und großstädtischer Lebensform im wilhelminischen Deutschland vgl. Volkov, Shulamit: Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. In: *Geschichte und Gesellschaft*, 9, 1983, S. 331–348. Volkovs These ist, daß die Juden „während sie alte Merkmale traditioneller jüdischer Lebensart verloren und diese durch ein wahres ‚Deutschtum‘ zu ersetzen glaubten“ in Wirklichkeit an einem Prozeß teilnahmen, „in dem sie eine andere, besondere soziokulturelle Existenz entwickelten, die modern, nicht traditionell, aber trotzdem jüdisch war“. (S. 332) Dies habe sich in ihrer überproportional hohen „Verstädterung“ ausgedrückt.

¹⁸ Vgl. Lehmann, Hans Thies: Die Kinderseite der Geschichte. Zu Walter Benjamins Passagen-Werk. In: *Merkur*, 37. Jg., H. 2. 1983, S. 188–196. So auch Zons, Raimar Stefan: Annäherung an die ‚Passagen‘. In: Norbert Bolz/Bernd Witte (Hg.), *Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts*. München 1984, S. 51.

¹⁹ Vgl. V, 26 ff.

²⁰ Vgl. etwa: „Die gewohnte Stadt als Phantasmagorie“ (V, 54); „Phantasmagorie des Raumes“ (V, 57); „Phantasmagorie des Pariser Lebens“ (I, 541); „die Phantasmagorie des Flaneurs: die Straße als Interieur“ (I, 552); aber auch: „die Phantasmagorie des Flaneurs“: „Das Ablesen des Berufs, der Herkunft, des Charakters von den Gesichtern“ (I, 540); Wäre „Phantasmagorie“ hier nicht sinnvoll mit ‚Wunschtraum‘ zu übersetzen? Deutlicher noch sind Benjamins eigene französische Wendungen: „la fantasmagorie de la civilisation elle même“ (V, 61); „fantasmagorie de toujours le même“ (V, 71); „Dans l'haussmannisation de Paris la fantasmagorie s'est fait pierre“ (V, 74).

mit hervorbrachten, das auf den Erwartungshorizont der Epoche verwies und zugleich die Frage nach der „Idee der Epoche“ aufwarf, wie Adorno Benjamins Fragestellung im geplanten Paris-Buch charakterisierte²¹. Benjamin ging davon aus, daß das Bild, das sich das 19. Jahrhundert von sich selbst gemacht hatte, seinerseits „phantasmagorisch“ war, und seine Absicht war auch, das 19. Jahrhundert von seinem eigenen Mythos zu befreien (vgl. V, 571). Eine Grundfrage, die sich ihm dabei stellte, war die nach der „Grenze zwischen Realität und Schein“ im Neuen (vgl. V, 1217). Denn eines der Charakteristika der Epoche sei „eine Bedeutung (...) der Fiktion für das Denken“ gewesen, wie sie bis dahin unbekannt gewesen war (vgl. V, 499). Daß aber anderes als das, was man bisher erlebt hat, fiktiv angegeben werden kann, ist die Voraussetzung dafür, andere Möglichkeiten des Wirklichen zu denken, als die erprobten. Und diese ‚Fiktionalisierbarkeit‘ des Möglichkeitshorizontes war auch das historische apriori für den Konjunktiv in Benjamins Glücksvorstellung.

Wenn nun die Glücksvorstellung, die man hegt, von der Epoche gefärbt ist, deren Zeitgenosse man ist, und wenn Glück nur in der Atmosphäre vorstellbar ist, in der man gelebt hat, dann muß die Suche nach den Umständen, die dazu geführt haben, daß die Glücksvorstellung unerfüllt blieb, möglichen Faktoren gelten, die in dieser Zeit selbst ihre Erfüllung verhinderten. Das verweist zunächst auf die naheliegende, die wahrhaft katastrophische Seite der geschichtlichen Erfahrung Benjamins. Schon seine Lebensdaten, 1892 bis 1940, signalisieren, daß im Zentrum dieser geschichtlichen Erfahrung das stand, was man die Summe der Katastrophen der europäischen Moderne nennen könnte. Und dabei geht es nicht nur um die konkreten geschichtlichen Ereignisse in dieser Zeit. Denn das Ende der wilhelminischen Prosperität, der Erste Weltkrieg, die Inflation, das politische Chaos der Weimarer Republik, die Versteinerung der sozialistischen Revolution in der Sowjetunion, die Machtübernahme durch die Nationalsozialisten, die Judenverfolgung und der Zweite Weltkrieg dann, markieren auch einen Vorgang, der spätestens in den 30er Jahren ins Bewußtsein der europäischen Intellektuellen trat und ihr Weltbild nachhaltig prägte: Der Zerfall des Humanismus und der bürgerlich-liberalen Welt und zugleich die Unhaltbarkeit der Hoffnungen auf eine sozialistische Erneuerung Europas, vielleicht sogar die prinzipielle Fragwürdigkeit der sozialistischen Utopien. Benjamins Schriften sind durchdrungen von dieser Erfahrung – selbst dort,

²¹ Vgl. Adorno, Walter Benjamin, a.a.O., S. 23.

wo er sich bemühte, die Moderne so positiv zu sehen, wie irgend möglich (vgl. V, 571).

Benjamin war, wie Jürgen Habermas mit Entschiedenheit feststellt, „in der auf Marx zurückgehenden Tradition einer der ersten, der ein *weiteres* Moment im Begriff der Ausbeutung und dem des Fortschritts herausgehoben hat: neben Hunger und Unterdrückung Versagung, neben Wohlstand und Freiheit – Glück.“²² Benjamin habe „auf dem zugleich spirituellsten und sinnlichsten Glück als einer massenhaften Erfahrung bestanden; ja er war von der Aussicht auf die Möglichkeit des definitiven Verlustes dieser Erfahrung geradezu terrorisiert, weil er, mit einem starren Blick auf den messianischen Zustand, beobachtete, wie der Fortschritt durch den Fortschritt sukzessive um seine Erfüllung betrogen wurde“²³. Ist aber die Glücksvorstellung, indem sie stets auf Erlösung verweist, mehr als die Vorstellung gesellschaftlichen Glücks, dann kann es nicht allein eine politische Frage sein, wenn die Bilder von Glück nicht erfüllt wurden. Dann gab es neben den politischen Faktoren, die eine solche Glückserfahrung verhinderten, auch andere – die möglicherweise außerhalb der Reichweite politischer Bestimmung und besonders marxistischer Kritik lagen. Die Suche nach diesen anderen Faktoren müßte dann vom Versuch ausgehen, die impliziten Dispositionen in den Wirklichkeiten der Epoche zu bestimmen, in der die Glücksvorstellungen entstanden, die unerfüllt blieben. Und ist eine Bestimmung dieser impliziten Dispositionen einer Wirklichkeit, die „phantasmagorisch“ erscheint wie die Moderne, nicht notwendig an eine Art ‚Ontologie‘ dieser Wirklichkeit, eine Art ‚Ontologie‘ der Moderne gebunden?²⁴ Ist die Nichterfüllung der Glücksvorstellung, die Benjamin skizziert, gerade angesichts der offenbaren – und man möchte von der politischen Situation der späten 30er Jahre in Mitteleuropa fast sagen: zu offenbaren – „Versagung“ von Glück, ausschließlich Sache von „Versagung“ und „Betrug“ gewesen, wie Habermas meint, oder gar, wie Adorno schrieb, von „Verweigerung“ und „Sabotage am Glücksanspruch“²⁵? Oder verstünde man Benjamins Arbeiten zur Konstitution der Moderne vielleicht besser, wenn man ihre Problemstellung nicht primär auf jenen Horizont bezöge, dessen

²² Habermas, a.a.O., S. 216 f.

²³ Habermas, a.a.O., S. 217.

²⁴ Ich verwende den Begriff im Sinne von Michel Foucault, d. h. als Seinsbestimmung eines *historischen* Phänomens, nicht aber einer „allgemeinen Wahrheit“. Vgl. Foucault, Michel: (Leçon sur „Was ist Aufklärung“ d'Immanuel Kant). In: Magazine Littéraire, No. 207, Paris 1984, p. 39.

²⁵ Vgl. Adorno, Walter Benjamin, a.a.O., S. 13 bzw. 27.

theoretisches Initial man, Habermas' Ausdruck aufgreifend, ‚Versagungshypothese‘ nennen könnte?

Die ‚Versagungshypothese‘ wirft jedenfalls angesichts der Totalität der Benjaminschen Glücksvorstellung eine Reihe von Aporien auf. Denn sie erklärt nur einen Teil der Gefährdungen, denen die Glücksmöglichkeiten ausgesetzt sein können. Sie erklärt überdies nur sehr unzureichend, warum in einer Epoche, die sich durch die Vorstellung einer Möglichkeitsexplosion charakterisieren ließe, nur wenige Möglichkeiten die Chance hatten, Wirklichkeit zu werden, und keineswegs alle verwirklichten positiv waren, wie die historische Erfahrung lehrt. Die ‚Versagungshypothese‘ erklärt endlich überhaupt nicht, weshalb die Differenz zwischen Glücksvorstellungen und ihrer Nichterfüllung gerade in der Moderne derart krisenhaft wurde, daß, wie George Steiner vermutet, daraus ein hochexplosives Gemisch entstand, das sich nicht nur als „Glücksanspruch“ im Sinne Adornos artikulierte, sondern eben auch in den Katastrophen des 20. Jahrhunderts entlud.²⁶ Berücksichtigt man den vollen Gehalt seiner Glücksvorstellung, dann ist Benjamins Fragestellung genau hier zu suchen. Abweichend von der ‚Versagungshypothese‘ und auf einer anderen theoretischen Ebene als der von Habermas skizzierten historisch-materialistischen, ist dann Benjamins allgemeine Fragestellung, pointiert ausgedrückt, diese: Gibt es möglicherweise einen ebenso impliziten wie zwingenden Zusammenhang zwischen der Möglichkeitsexplosion in der Moderne und der Unmöglichkeit von Glückserfahrung im ganzheitlichen Sinne? Gibt es neben der offenbaren „Versagung“ von Glück durch die politischen, ökonomischen und sozialen Verhältnisse – für die eben auch Verantwortliche geltend gemacht werden könnten –, auch implizite und für die Subjekte weder unmittelbar erkennbare noch verfügbare Dispositionen in den Wirklichkeiten der Epoche und im „Weltbild“²⁷, das in ihr vorherrscht, die einerseits dieses totale Glücksverlangen überhaupt erst hervorbringen, und andererseits zugleich dessen Erfüllung gefährden, wenn nicht sogar dessen Erfüllbarkeit prinzipiell ausschließen?

²⁶ Vgl. Steiner, George: In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition von Kultur. Teil I: Das große Unbehagen. Ffm. 1972, S. 9–34.

²⁷ Ich verwende diesen Begriff im Sinne Hans Blumenbergs: „als ‚Weltbild‘ bezeichne ich denjenigen Inbegriff der Wirklichkeit, in dem und durch den der Mensch sich selbst dieser Wirklichkeit zuordnet, seine Wertungen und Handlungsziele orientiert, seine Möglichkeiten und Bedürfnisse erfährt und sich in seinen wesentlichen Relationen versteht“. Blumenberg, Hans: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Ffm. 1970, S. 303, Anm. 310. Vgl. auch Dux, Günter: Die Logik der Weltbilder. Ffm. 1982, S. 291: „Weltbilder werden (...) nicht erst auf der inhaltlichen Ebene gebildet; sie haften an der kognitiven Grundstruktur.“

Wonach Benjamin also fragte, waren die impliziten Dispositionen in den Gesellschaften des 19. und des anbrechenden 20. Jahrhunderts, die dem Zeitalter, das man die ‚Moderne‘ nennt, überhaupt erst seine Gestalt gaben und als spezifische Konstellation unverfügbarer Selbstverständlichkeiten das Denken und Handeln der Subjekte bestimmten. Und die Frage nach den impliziten Dispositionen der Moderne zog jene nach der historischen Konstitution dieser Dispositionen nach sich.

Methodisches

Die folgenden Studien sind Interpretationen einer Reihe von Schriften Benjamins, die als Bestandteile einer kohärenten – wenn auch im einzelnen nicht systematisch ausgearbeiteten – Theorie der Moderne aufeinander beziehbar sind. Eine Interpretation ist, wenn der Begriff einen Sinn machen soll, immer eine Reduktion des interpretierten Gegenstandes; sie ist seine – wenn auch vorübergehende – Festlegung auf eine Bedeutung. Daß diese eine Bedeutung nicht die einzig mögliche ist, die in einem Text angelegt ist, und daß seine möglichen Bedeutungen nicht alle im Bereich der unmittelbaren Absichten des Autors liegen, ermöglicht Interpretation allererst und erzwingt sie zugleich. Ein Text weiß mehr als er sagt, und das legt es nahe, mögliche Problemstellungen eines Diskurses zu erschließen, die als solche nicht explizit in ihm benannt sind und die doch diesen Diskurs organisieren.

Ein mögliches Verfahren, den systematischen Zusammenhang einer Theorie der Moderne in den Texten Benjamins aufzuzeigen, ist jenes der kommentierenden Interpretation, das er selbst auf die theoretischen Texte der deutschen Frühromantiker angewendet hat. In seiner Dissertation „Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik“ hat er anlässlich der Frage, ob es sich beim Denken Friedrich Schlegels und Novalis' um ein System gehandelt habe, methodologisch ausgeführt: „Es soll hier in der Tat nichts bewiesen werden, was durch den geistigen Augenschein widerlegt werden müßte, wie daß Schlegel und Novalis um 1800 ein System gehabt hätten, sei es ein gemeinsames, sei es ein jeder sein eigenes. Erweislich aber gegenüber allen Anzweiflungen ist, daß ihr Denken durch systematische Tendenzen und Zusammenhänge, die allerdings in ihnen selbst nur teilweise zur Klarheit und Reife gekommen sind, bestimmt wurde; oder, um es in der exaktesten und unanfechtbarsten Form auszudrücken: daß ihr Denken sich auf systematische Gedankengänge *beziehen* läßt, daß es

in der Tat in ein richtig gewähltes Koordinatensystem sich eintragen läßt, gleichviel, ob die Romantiker selbst dieses System vollständig angegeben haben oder nicht. (...) Jene systematische Beziehbarkeit erweisen, heißt aber nichts anderes, als das Recht und die Möglichkeit einer systematischen Kommentierung der frühromantischen Gedankengänge durch die Tat erweisen“ (I, 40 f.).

Im folgenden soll also nicht Benjamins Denken rekonstruiert werden. Vielmehr soll die skizzierte Problemstellung anhand einiger Motive in seinen Schriften hervorgehoben werden, die in einem inneren Zusammenhang miteinander stehen, sich durch die meisten seiner größeren Arbeiten durchziehen und durchaus eine thematische und systematische Verbindung zwischen diesen Arbeiten bilden. Es geht darum, diese Problemstellung als die entscheidende Tiefenstruktur seiner Arbeiten nachzuweisen.²⁸

Benjamin selbst hat diese Problemstellung nirgends vollständig angegeben. Was er aber relativ deutlich exponierte, war eine rudimentäre Theorie der Moderne, die um einen geschichtsphilosophischen Kern herum angeordnet ist, der besagt, daß die Neuzeit, und darin besonders die Moderne, eine Art ontologischer Ausnahmezustand seien. Die neuzeitliche Welt sei eine Welt, die als kontingent erfahren werde, und diese Kontingenz konkretisiere sich in der Deontologisierung der Lebenswelt und der Entgrenzung des Subjekts durch seine Freisetzung von Erfahrung und ihrer fortschreitenden Vernichtung als kohärenter Orientierung – ein Prozeß, der im 17. Jahrhundert einsetze und im 20. in einer offenen gesellschaftlichen Situation ende, deren Konstitution unverfügbar und deren Wirkung katastrophisch sei. Dieser geschichtsphilosophische Kern in Benjamins Schriften läßt sich erschließen, wenn man seine Hauptschriften in folgender Reihenfolge liest: „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ (1924), „Goethes Wahlverwandtschaften“ (1922), „Über einige Motive bei Baudelaire“ (1938), „Der Erzähler“ (1936) und „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (1935). Diese Reihenfolge ist nicht die der Chronologie der Entstehungsdaten. Trotzdem ist sie alles andere als willkürlich. Sie folgt der Diachronie der Gegenstände dieser Schriften, und in dieser Reihenfolge umgreifen Benjamins Schriften tatsächlich die Neuzeit – allerdings eben auch nur die Neuzeit, denn vergleichende oder genealogische Studien, die den Prozeß ihrer Entstehung erklärten, hat Benjamin

nicht angestellt; daher auch der Anschein in seinen Arbeiten, die Neuzeit sei aus einem ‚Nichts‘ entstanden. Innerhalb dieses Zeitabschnittes aber erörtern diese Schriften signifikante Stationen im Konstitutionsprozeß der Epoche.

Wie die meisten seiner Begriffe, hat Benjamin auch den der ‚Neuzeit‘ nicht definiert. Allenfalls finden sich in seinen Arbeiten indirekte Eckdaten für eine historische Periodisierung, ‚Neuzeit‘ meint dann die gesamte Zeitspanne vom 17. Jahrhundert bis zur „Jetztzeit“, die die Gegenwart Benjamins bezeichnet, also die 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts. Innerhalb dieser Zeitspanne läßt sich eine qualitative Steigerung des Deontologisierungsprozesses rekonstruieren, deren signifikante Perioden in der ‚frühen Neuzeit‘, also der Zeit von etwa 1600 bis etwa 1750, der ‚frühen Moderne‘, also der Zeit von etwa 1750 bis etwa 1850 und der ‚Moderne‘, also seit etwa 1850 liegen. Für Benjamin ist dabei die Zeit ab etwa 1900 und besonders die Zwischenkriegszeit gewissermaßen die Vollendung der Moderne gewesen, jene Zeit, in der sich die Folgen des neuzeitlichen Deontologisierungsprozesses in ihrer ganzen Möglichkeitsfülle, aber ebenso auch in ihrer ganzen Fragwürdigkeit zeigten.

Benjamins theoretisch-systematischer Angelpunkt ist die Frage, wie unter neuzeitlichen Verhältnissen, in denen es keine wirksame transzendente Orientierung der Lebenswelt mehr gebe, Entscheidungen getroffen werden könnten. Die Situation der frühen Neuzeit verleihe der Entscheidung eine transzendente Qualität, weil sie nunmehr in der normativen Leere kontingenter Lebenswelt normstiftende Funktionen erfüllen müsse, wie er in Anlehnung an die Souveränitätslehre des Staatsrechtlers Carl Schmitt argumentiert. Entscheidung könne unter neuzeitlichen Verhältnissen nur im Subjekt selbst begründet sein, dessen nichtkontingentes, letztinstanzliches Fundament die Erfahrung sei. Gerade diese aber verfallende seit Beginn der Epoche durch die vielfältigen Entgrenzungs- und Deontologisierungprozesse, wie sie sich für Benjamin dann prototypisch in der modernen großstädtischen Lebensform am deutlichsten manifestieren, die eine Erlebnisdichte etablierte, in der eine „auratische“ Besetzung der Ereignisse und ihre Überführung in Erfahrung, die Handeln leiten könnte, nicht mehr möglich sei. Was Benjamin also auf diese Weise entfaltet, ist ein Ansatz zu einer Theorie der Moderne, dessen Ausgangshypothese besagt, die Kontingenz der Lebenswelt aufgrund ihrer ontologischen Unterbestimmtheit sei die strukturelle Grundlage für die moderne Subjektivitätsproblematik, wie sie sich am deutlichsten in der Figur des modernen Künstlers niedergeschlagen habe. Die Situation stelle in der Menschheitsgeschichte einen

²⁸ Diesem Vorgehen liegt freilich eine Prämisse zugrunde, nämlich die, vorrangig nach dem Wahrheitsanspruch der Texte Benjamins zu fragen und weniger nach dem Wahren in ihnen. Deshalb führe ich auch keine Forschungsdiskussionen zu den einzelnen Gegenständen in den Schriften Benjamins.

Ausnahmezustand dar, den der Fortschritt durch seine Prozeßlogik zementiere, wodurch der Fortschritt zur Katastrophe werde, wenn er nicht abgebrochen würde. Daß dieser Ausnahmezustand, der durch den Fortschritt zur Regel geworden sei, überhaupt abgebrochen werden könne – nämlich durch Revolution von messianischer Qualität –, ist der Grund dafür, daß diese Konstruktion Benjamins trotz mancher Anklänge an existentialphilosophische Motive, doch keine allgemein ‚menschlichen‘ Existenzbedingungen exponiert, sondern eminent historische. Der ontologische Ausnahmezustand korrespondierte mit der Entfaltung „säkularer geschichtlicher Produktivkräfte“ (II, 442); er sei deshalb, auch wenn er die Regel geworden ist, keineswegs unaufhebbar.

Was nun eine gewisse Ambivalenz in den Schriften Benjamins ausmacht ist, daß Benjamin vor allem dort, wo er die Bedingungen für die Möglichkeit der modernen Kunst erschließen will, auch die andere Seite des neuzeitlichen Deontologisierungsprozesses hervorhebt, nämlich jene ontologische Freiheit, die allererst die Möglichkeit bietet, gestaltend in die Welt einzugreifen. Diese Ambivalenz ist die des Kontingenten selbst, die Möglichkeit nämlich, zwei verschiedene Strategien daraus abzuleiten, die in der Moderne auch tatsächlich als konkurrierend, wenn nicht sogar einander ausschließend verfolgt wurden: einerseits Versuche, Kontingenz zu bewältigen und einen Sinn zu finden, andererseits Versuche, Kontingenz zu nutzen und Sinn nach Belieben zu konstruieren. Dieser strategischen Dichotomie entsprechen ästhetische Dispositionen, die Benjamin jeweils zu rekonstruieren suchte, um von ihnen aus nicht nur nach dem sozialen und historischen Ermöglichungsnexus der modernen Kunst zu fragen, sondern eben auch nach den impliziten Dispositionen moderner Wirklichkeiten, auf die diese ästhetischen Strategien als Lösungsversuche rückverwiesen. Der Suche nach der Möglichkeit authentischer Erfahrung in einem ontologischen Sinne im Roman, der um den ‚Sinn des Lebens‘ kreise, stellt er, dieser Dichotomie folgend, den Versuch souveräner konstruktivistischer Gestaltung einer prinzipiell disponibel gewordenen Welt entgegen, der die Lyrik Charles Baudelaires ebenso bestimme wie die Arbeiten der Avantgarde der Klassischen Moderne in der bildenden Kunst und der Architektur. Beide Strategien fußen in der unabweisbaren Kontingenz der Lebenswelt in der Neuzeit. Sie sind Verlängerungen der Ambivalenz des Kontingenten. Und doch sind beide geradezu fixiert auf einen Punkt: die Möglichkeit eines ontologischen Grundes des Wirklichen, einer irreduziblen Substanz.

II. Kontingenz, Deontologisierung und Entgrenzung des Menschen in der Neuzeit

Kontingenz

Handeln heißt, sich zwischen verschiedenen Möglichkeiten für eine entscheiden, die Wirklichkeit werden soll. „Der Ursprung des Handelns“, schreibt Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“, „ist die Entscheidung (zwischen mehreren Möglichkeiten)“¹. „Entscheidung“ definiert er als ein „überlegtes Streben nach dem, was in unserer Macht steht“². Dies sei das „Mögliche“: „‚Möglich‘ ist das, was wir durch eigene Kraft vollbringen können“.³ Handeln, so folgert Rüdiger Bubner hieraus, „vermag sich nur dort zu vollziehen, wo die Dinge auch anders sein können, und es muß sich dort aufhalten, solange es Handeln ist“⁴. Handeln bewege sich Aristoteles zufolge „im Bereich verschiedener Möglichkeiten“, bis es einer von diesen den Vorzug gebe.⁵ „Die Entscheidung für eine bestimmte Möglichkeit des Handelns“, schreibt Bubner, „die durch den vollzogenen Akt dann in Wirklichkeit überführt wird, setzt voraus, daß es überhaupt einen Spielraum offener Möglichkeiten gibt.“⁶ Diese notwendige Offenheit der Situation, in der sich der Handelnde befindet, signalisiert, daß er sich auch anders entscheiden könnte. Handeln enthält so stets ein Moment der Kontingenz und wirft damit die Frage auf, wie es angeleitet werden könnte. Nach welchen Kriterien könnte mit zureichender Gewißheit eine Entscheidung für eine Möglichkeit gefällt werden, die ja zugleich Entscheidung gegen alle anderen Möglichkeiten ist? Aristoteles beantwortet diese Frage mit dem Verweis auf Erfahrung als einem Geübtsein, das als Vertrautsein mit dem je Einzelnen der Lebenswelt, als praktische Vernunft, als ein je aufs „Einzelne gerichtetes Überlegen“, „in Anschlag gebracht“ würde, wie Bubner

¹ Aristoteles: Nikomachische Ethik. Stuttgart 1983, S. 155 (VI. 2).

² Aristoteles, a.a.O., S. 65 (III. 5).

³ Aristoteles, a.a.O., S. 64 (III. 5).

⁴ Bubner, Rüdiger: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie. Ffm. 1984, S. 38.

⁵ Bubner, ebd.

⁶ Bubner, ebd.

schreibt.⁷ Erfahrung geht bei Aristoteles in diesem Sinne auf „praktisches Können“ und „sittliche Einsicht“ zurück, die als „Gegenstand ein Seiendes“ hätten, das „Veränderung zuläßt“⁸.

Aristoteles geht von einer Voraussetzung aus, die für ihn eine Selbstverständlichkeit war und auf deren Basis seine ‚Handlungstheorie‘ konsistent ist: Das veränderliche Einzelne existiert in einer Welt, die selbst wenn nicht invariant, so doch von einer derartigen Beständigkeit ist, daß Kontingenz in ihr praktisch bloß Handlungskontingenz bleibt. Denn die Möglichkeit, zu unterscheiden, was in der Macht des Menschen liegt und was nicht, gibt es nur dort, wo das veränderliche Einzelne und die kontingente Handlung in einem Horizont stehen, der selbst nicht kontingent ist. Handeln im aristotelischen Sinne impliziert etwas, das für Aristoteles überhaupt nicht in Frage stehen konnte, das aber seit dem Beginn der Neuzeit doch sehr fraglich geworden ist, nämlich eine Kohärenz der Lebenswelt, in der das Veränderliche der Gegenstand ist, an dem sich Erfahrung im Handeln der Menschen erprobt. Handeln kann sich hier erfüllen, weil es auf Konkretes bezogen bleibt, das in der von der göttlichen unterschiedenen Macht des Menschen liegt und als für ihn Verfügbares evident ist. Denn das Handeln läuft in einer kohärenten Lebenswelt nicht Gefahr, sich in der Offenheit des Metaphysischen und des ihm entsprechenden offen Historischen zu verlieren.

Lebenswelt ist als Ort, an dem Handeln stattfindet, derjenige Bereich dieseits des Unverfügbaren, der sich durch Abgrenzung vom Unverfügbaren als metaphysische Orientierung von hinreichendem Bestand konstituiert. In diesem Sinne auch definierte Hans Blumenberg ‚Lebenswelt‘ im Anschluß an Edmund Husserl als „Universum vorgegebener Selbstverständlichkeiten“. Lebenswelt sei „der zu jeder Zeit unerschöpfliche Vorrat des fraglos Vorhandenen, Vertrauten und gerade in diesem Vertrautsein Unbekannten. Alles, was in der Lebenswelt wirklich ist, spielt in das Leben hinein, wird genutzt und verbraucht, gesucht und geflohen, aber es bleibt in seiner Kontingenz verdeckt, d. h. nicht als auch-anders-sein-könnend empfunden“.⁹

⁷ Vgl. Bubner, a.a.O., S. 38 f.; vgl. Aristoteles, a.a.O., S. 163 ff. (VI. 8); vgl. entsprechend Kambartel, Friedrich: Erfahrung. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, sp. 609.

⁸ Aristoteles, a.a.O., S. 161 (VI.6).

⁹ Blumenberg, Hans: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: Ders., Wirklichkeiten, in denen wir leben. Stuttgart 1981, S. 23; vgl. auch Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Ffm. 1984, S. 106: „Lebenswelt“ sei eine Art „Meta-Gewißheit“, „das momentan Unbezweifelte, das Vorverständigtsein, die unproblematische Hintergrundsüberzeugung (...), daß die Welt irgendwie alles Auflösen und alles Einführen von Unterscheidungen konver-

Daß dabei schon der Begriff der ‚Lebenswelt‘ neuzeitliches Bewußtsein voraussetzt, macht Blumenberg deutlich, indem er darauf hinweist, daß „Selbstverständlichkeit“ selbst Resultat einer Übereinkunft und die Kontingenz der Lebenswelt bloß verdeckt sei, was sich in der „spätestens am Ende der Antike aufbrechenden Frage, warum das Gegebene gerade so beschaffen ist, wie wir es vorfinden“, manifestiere¹⁰. Dennoch wäre es verfehlt, wollte man dieses neuzeitliche Bewußtsein von der Kontingenz der Lebenswelt dem antiken Denken unterlegen; zwar ließe sich von einem neuzeitlichen Gesichtspunkt aus sagen, daß auch die antike Welt anders möglich gewesen wäre – allein, in der Antike selbst war gerade dieses nicht denkbar, und das ist wesentlich für das Verständnis der aristotelischen ‚Handlungstheorie‘.¹¹ Kontingenz war in der Antike reine Handlungskontingenz in einer Welt, die selbst nicht kontingent war: Man konnte zwischen verschiedenen Möglichkeiten in der Welt entscheiden, aber die Welt, in der so gehandelt wurde, hätte nicht anders sein können. Dementsprechend war für Aristoteles das, was im neuzeitlichen Denken als Kontingenz thematisiert worden ist, ausschließlich eine Frage des Zufalls, und das durchaus in der doppelten Bedeutung von *tyché*, nämlich Zufall und Glück.¹² Und deshalb konnte die Frage der Entscheidung als Frage von Erfahrung zureichend thematisiert werden, einer Erfahrung nämlich, die in der aristotelischen Gestalt als sittliche Einsicht und als Geübtsein Vollzug von Tradition ist. Dieser Vollzug ist insofern Handlung, als Tradition stets neu aktualisiert und handelnd verwirklicht werden muß.¹³ Was dagegen in der Neuzeit ‚Kon-

gieren läßt. Sie ist momentan und überhaupt voraussetzende Geschlossenheit der Zirkularität sinnhafter Selbstreferenz.“

¹⁰ Blumenberg, Lebenswelt, a.a.O., S. 27 f.

¹¹ Daß es auch schon in der griechischen Antike, und zwar im 5. Jahrhundert in Athen einen Vorgang gab, den man Freisetzung von Möglichkeitsstrukturen und Gewinnung eines neuen Möglichkeitshorizontes nennen kann, versucht Christian Meier durch den Aufweis eines ausgesprochenen „Auxesis-Bewußtseins“ zu zeigen. Vgl. Meier, Christian: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Ffm. 1980, S. 443 ff. Allerdings steckt schon im Begriff der „Auxesis“, der eher ‚Steigerung‘ als ‚Fortschritt‘ im neuzeitlichen Sinne meint, daß das Neue gerade kein die Tradition suspendierendes und Wandel provozierendes Neues war, sondern „Hinzukommendes“, das nicht in einen Zustand führte, der als kontingent hätte erfahren werden können (vgl. S. 476). Dem entsprach ein spezifisches „Könnens-Bewußtsein“, ein „Hinzugewinn an Möglichkeiten“ innerhalb des definierten Bereichs des Handelns, also dem, was als das menschlich Verfügbare galt, das damit gerade nicht, wie in der Neuzeit dann, entgrenzt wurde.

¹² Bubner, a.a.O., S. 35 ff.; vgl. auch Hoffmeister: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955, S. 622.

¹³ Dazu Vgl. allgemein Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S. 28.

tingenz' genannt wird und geradezu ein Charakteristikum der Epoche abgibt, existierte für Aristoteles nicht, und umgekehrt ist auch die neuzeitliche Kontingenzproblematik nicht auf das reduzierbar, was man von Aristoteles aus mit Bubner „Handlungskontingenz“ nennen kann.¹⁴

Kontingenz ist, was auch anders möglich, was nicht auf ein einziges So-Sein festgelegt ist.¹⁵ Diese allgemeine Bestimmung ist zwar bestenfalls eine Minimaldefinition des Begriffes; doch sie enthält bereits die beiden korrespondierenden Seiten des Sachverhalts, den der Begriff bezeichnet und denen zwei Konnotationen des Wortes entsprechen.

Kontingenz ist zunächst alles Unverfügbare und Zufällige, alles Geschehen, das sich Planung entzieht, das aber auch erst mit Planung als Unverfügbares erkennbar wird. Kontingenz ist demnach, was nicht kalkulierbar ist und einem widerfährt. Diese Bedeutung des Begriffes geht auf Aristoteles zurück. Die aristotelische Kategorie des Zufalls, deren alte Formel ‚wie es sich gerade so ergibt‘ lautete, wurde im Spätmittelalter mit contingere latinisiert, dessen wörtliche Bedeutung sowohl ‚widerfahren‘ und ‚sich ereignen‘, wie auch verschiedene Arten störender Einwirkung auf Handlungsvollzüge, ein nicht-kalkulierbares Mit-Bestimmen, bezeichnet.¹⁶ Seit Aristoteles wurde auch versucht, das possibile contingens zu ontologisieren. Diese Ontologisierung des Kontingenz erfaßte in ihrer letztgültigen Variante im 13. Jahrhundert die Welt als eine Wirklichkeit, die ihren Grund nicht in sich selbst trägt, die also nicht naturnotwendig ist. Entsprechend sei ihre letzte Unverfügbarkeit für den Menschen, die als bloßer Zufall erscheint, Ausdruck einer Existenz, die von Gott gesetzt sei und nur durch göttlichen Willen erhalten werde.¹⁷ Zufälliges und Gesetztes haben damit gemeinsam, daß ihnen keine Notwendigkeit innewohnt, worauf auch jene theologische Bestimmung des Kontingenz zurückgeht, die es als das Nicht-Begreifliche und letztinstanzlich Nicht-Begründbare denkt.¹⁸

Diese theologische Bestimmung variiert die zweite Konnotation des Begriffes, deren Akzent darauf liegt, daß das Kontingente Produkt einer in letzter Instanz willkürlichen Setzung ist und als letzte

¹⁴ Bubner, a. a. O., S. 35; dazu vgl. auch Henrich, Dieter: Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: Ders., Selbstverhältnisse, Stuttgart 1982, S. 84.

¹⁵ Vgl. allgemein Brugger/Hoering: Kontingenz. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, a. a. O., Sp. 1034 ff.

¹⁶ Vgl. Bubner, a. a. O., S. 35.

¹⁷ Vgl. Blumenberg, Hans: Kontingenz. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III. Tübingen 1959, Sp. 1793.

¹⁸ Vgl. Troeltsch, Ernst: Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz. In: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. 2. Tübingen 1913, S. 772.

Referenz nur die setzende Instanz hat. Kontingenz ist also auch das „ontisch letztlich Unbestimmte“, wie Niklas Luhmann formuliert¹⁹, Wirklichkeiten, die substantiell nicht oder nicht zweifelsfrei bestimmbar sind, auch wenn ihnen eine Materialität eignet und sie materielle Wirkungen haben. Kontingenz sind alle Wirklichkeiten, die keine natürlichen Gegenstände sind, sondern Konstruktionen – wobei es zunächst einmal gleichgültig ist, ob diese Konstruktionen als Produkte souveräner Entscheidung gedacht werden, als Resultate konsensueller Übereinkünfte, oder, im Sinne von Michel Foucault, als „Gesamteffekt“ einer „komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft“, der eine gesellschaftliche Hegemonie hervorbringt.²⁰ Wesentlich für die ontologisch kontingente ‚Natur‘ dieser Wirklichkeiten ist, daß sie auch anders sein könnten und nur aufgrund dieses Anders-sein-Könnens möglich sind – was strukturell auf die Prämisse der aristotelischen ‚Handlungstheorie‘ zurückführt, daß Handeln nur dort möglich ist, wo es verschiedene Möglichkeiten gibt, aus denen selektiert werden kann und muß. Es führt aber auch – und das weist über die aristotelische Problematik hinaus und kennzeichnet die neuzeitliche Situation – auf die Frage nach möglichen Letztbegründungen dieser kontingenten Wirklichkeiten. Gemäß der Vorstellung, die Neuzeit sei durch Säkularisierungsprozesse konstituiert, wechselt nun die Instanz, der die Urheberschaft dieser Wirklichkeiten zugesprochen wird: Die Rolle, die ehemals die Idee Gottes als Letztbegründungsinstanz spielte, übernimmt nun der Mensch – mit allen Konsequenzen, die damit verbunden sind. Diese Konsequenzen manifestieren sich in jener Erfahrung, die für das neuzeitliche Subjekt bestimmend wurde und seit dem Beginn dieser Epoche immer wieder in verschiedenster Weise thematisiert worden ist: Gerade in der frühen Neuzeit, als die Transzendenz ihre pragmatische Kraft als lebensweltliche Orientierung einbüßte, erschien die Welt als eine nunmehr ‚haltlose‘, und der Mensch sah sich in ihr als ein „Geworfener“.²¹ Kontingenz bezeichnet so – mit einem durchaus existentialistischen Unterton – einen gleichsam seinsmäßigen Schwebezustand des Wirklichen, der als Abwesenheit aller Notwendigkeit und aller substantieller Fundierung des Wirklichen erfahren worden ist. Der

¹⁹ Luhmann, Niklas: Komplexität und Demokratie. In: Ders., Politische Planung. Opusculen 1971, S. 37. Abweichend vom Heideggerschen Gebrauch des Begriffes meint ‚ontisch‘ hier nicht das ‚bloß Daseiende‘, sondern schlicht ‚seinsmäßig‘. Zum Begriff Heideggers vgl. Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1984, S. 12.

²⁰ So Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Bd. I. Ffm. 1977, S. 113 f.

²¹ Blumenberg, Kontingenz, a. a. O., Sp. 1794.

Effekt davon war das Bild einer Welt, deren Kohärenz zerfallen war, und eines Subjektes, das seiner selbst ungewiß wurde.

Benjamins Darstellung der metaphysischen Situation im Barock

„Jeder Wert war den menschlichen Handlungen genommen. Etwas Neues entstand: eine leere Welt. (...) Denn die tiefer Schürfenden sahen sich in das Dasein als in ein Trümmerfeld halber, unechter Handlungen hineingestellt“ (I, 317 f.). Mit diesen Sätzen beschreibt Walter Benjamin in seinem Barockbuch „Ursprung des deutschen Trauerspiels“²² 1924 das Weltbild und das „Lebensgefühl“ (I, 246) des einzelnen in der frühen Neuzeit, der seine Existenz reflektierte. Im Barock sei eine „Spannung zwischen Welt und Transzendenz“ ins Bewußtsein getreten (I, 247), die die transzendenten „Bedürfnisreste“, wie Blumenberg formuliert²³, nicht mehr befriedigen konnte. „Denn wenn die Verweltlichung der Gegenreformation in beiden Konfessionen sich durchsetzte, so verloren darum nirgends die religiösen Anliegen ihr Gewicht: Nur die religiöse Lösung war es, die das Jahrhundert ihnen versagte, um an deren Stelle eine weltliche ihnen abzufordern oder aufzuzwingen. Unter dem Joch dieses Zwanges, dem Stachel jener Forderung durchlitten diese Geschlechter ihre Konflikte“ (I, 258).

Man reduzierte Benjamins Überlegung, nähme man die „religiösen Anliegen“ in einem bloß buchstäblichen Sinne. Neben der Heilserwartung ist hier vor allem die christliche Eschatologie gemeint, die über die Heilsfrage hinaus bis dahin auch eine Art Orientierung der Welt darstellte, die für eine Orientierung in der Welt in Anspruch genommen werden konnte und auch genommen wurde. Lebensweltlich standen die „tiefer Schürfenden“ in der frühen Neuzeit in einer Immanenz, die keine Hoffnung auf eine transzendente Bindung mehr aufkommen lassen konnte, und die als Zusteuern auf die Katastrophe erlebt wurde. Denn die von der Transzendenz getrennte Welt hatte ihre stabilisierende Orientierung verloren und war ein „Trümmerfeld“ von Dingen und Begebenheiten, halben Handlungen

²² Zu den Entstehungsbedingungen des Barockbuches Benjamins vgl. I, 868 ff. Dieses Buch war Benjamins Habilitationsschrift, die 1925 von der Universität Frankfurt abgelehnt wurde. Die Vorgänge um Benjamins gescheiterte Habilitation hat Scholem wiederholt eindrucksvoll beschrieben, vgl. z. B. Scholem, Gershom: Walter Benjamin. In: Über Walter Benjamin. Ffm. 1968, S. 146 f.

²³ Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Ffm. 1974, S. 77.

ohne Ziel, eben eine „leere Welt“ geworden.²⁴ Was die Welt leer erscheinen ließ, war die Abwesenheit einer Ordnung, die als lebensweltliche Kohärenz von ontologischer Qualität hätte erfahren werden können.

Ordnung konnte bis dahin Kohärenz und damit Verbindlichkeit nur über externe, transzendente Bindungen erhalten. Nur so konnte Ordnung – wie kontingent sie einem späteren Betrachter auch immer erscheinen mag – aus der Welt ein Ganzes machen, das mehr war als nur die Summe seiner Teile. Anderenfalls nämlich blieben diese Teile nichts als Trümmer einer möglichen, ehemals existiert habenden und nunmehr verfallenen kohärenten Welt.²⁵ Dem Menschen blieb im Barock, wie Benjamin meint, weil er um den Riß zwischen Welt und Transzendenz wußte, in dieser Situation nur ein Sich-Klammern an diese Welt, glaubend, sie treibe der Katastrophe unausweichlich entgegen. „Der religiöse Mensch des Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt. Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborene häuft und exalziert, bevor es sich dem Ende überliefert“ (I, 246).

Das Problem, vor das sich hier der einzelne gestellt sah, hat Helmuth Plessner die „Schwächung (...) des ontologischen Standortes“ des Menschen genannt, die eine „Neuverwurzelung des einzelnen in sich selbst“ verlangt habe und zugleich die Voraussetzung für jene ‚ontologische‘ Freiheit war, die es dann möglich machte, anderes zu erproben als das, was bisher verwirklicht worden war. Plessner setzt diesen Prozeß im 17. Jahrhundert an und verweist auf ein Novum in der Menschheitsgeschichte, nämlich die „Dimension des Bewußtseins“.²⁶ Das Bewußtsein sei die Instanz, von der aus eine nunmehr immanente Stabilisierung der Welt vollbracht werden mußte. Der Vorgang aber, der das Bewußtsein als ausschließliche Lebensführungsinstantz entstehen ließ, ist von einer enormen Tragweite.

Es ist hier gleichgültig, ob man den Übergang in die Neuzeit als

²⁴ So auch Henrich, freilich ohne geschichtsphilosophisch-säkularisierungstheoretische Begründung. Vgl. Henrich, a. a. O., S. 84.

²⁵ Zum Topos des ‚Ganzen‘, das mehr sei als die Summe seiner Teile vgl. zusammenfassend Luhmann, Niklas: Zweckbegriff und Systemrationalität. Ffm. 1977, S. 175; vgl. auch Ders., Soziale Systeme, a. a. O., S. 20 f. u. S. 27.

²⁶ Vgl. Plessner, Helmuth: Über die gesellschaftlichen Bedingungen der modernen Malerei. In: Ders., Gesammelte Schriften. Bd. X. Ffm. 1985, S. 273; vgl. ähnlich Luhmann zum Bedeutungswandel von ‚Subjekt‘ in der frühen Neuzeit: „Das Subjekt ist jetzt das Bewußtsein. Das Bewußtsein generiert aus Unsicherheit – sich selbst.“ Luhmann, Niklas: Wie ist soziale Ordnung möglich? In: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Bd. 2. Ffm. 1981, S. 236.

Resultat von Säkularisierung betrachtet, oder ob man mit Blumenberg davon ausgeht, es handele sich hier um ein genuin neues Zeitalter, das nicht eine Tradition transformiert, sondern mit dieser gebrochen habe.²⁷ Denn was schon in dieser Zeit deutlich wurde, war: Die Welt konnte auch anders sein, war anders möglich als bisher. Dieses Wissen um die Kontingenz der Welt spiegelte sich im Bewußtsein der Zeitgenossen wider, in einer radikal neuen Wirklichkeit zu leben und diese Wirklichkeit auf andere als bisher geübte Weise verarbeiten zu müssen.²⁸ Das Wissen um die Kontingenz der Welt hatte aber auch zur Folge, daß ihr, weil sie disponibel geworden war, keine selbstverständliche Finalität mehr zugesprochen werden konnte. Folglich konnte die Wirklichkeit auch keinen festen Horizont mehr bilden, in dem Handeln im aristotelischen Sinne möglich gewesen war. Da keine kohärente Lebenswelt mehr existierte, in der eine Handlung einen Ort hätte haben und sich an etwas hätte erfüllen können, das nicht isoliert war, wie Trümmer es doch sind, konnte auch keine Handlung eine vollständige Handlung sein. Was Benjamin als „Trümmerfeld halber, unechter Handlungen“ beschreibt, ist eine Welt, in der zwar jede Handlung vollziehbar ist, aber keine Handlung auf einen geschlossenen metaphysischen Horizont bezogen werden kann, der ihr eine Qualität verleihe, die über den reinen Akt hinauswiese und auf einen evidenten Sinn bezogen wäre.

Die Situation, in der sich die „tiefer Schürfenden“ in der frühen Neuzeit befanden, war also diese: Die Menschen standen nunmehr als kontingente Wesen in einer kontingenten Welt. Nicht nur konnten sie auch anders handeln; weil sie ‚ontologisch‘ nicht mehr festgelegt waren, konnten sie auch anders sein. Und zugleich lebten sie in einer Welt, die disponibel geworden war und ihnen signalisierte, daß sie nur dann kohärent sein könnte, wenn die Menschen selbst sie dazu machten, wobei der demiurgische Aspekt der Lage nicht sosehr eine Frage menschlicher Hybris, sondern eher eine existentieller Notwendigkeit war. Das Problem nämlich war nun, die Welt zu stabilisieren und die Katastrophe auszuschließen, der sie in ihrer Haltlosigkeit entgegnetrieb. „Denn antithetisch zum Geschichtsideal der Restauration (der Transzendenz, d. V.) steht vor ihm (dem Barock, d. V.) die

²⁷ Vgl. Blumenberg, Säkularisierung, a. a. O., bes. S. 58 ff.; zur Frage, ob die neuzeitliche Naturwissenschaft möglicherweise ‚nur‘ ein „Säkularisat“ sei vgl. Weizsäcker, Carl Friedrich von: Wahrnehmung der Neuzeit. München 1982, S. 371 ff.

²⁸ So auch Blumenberg, Hans: Aspekte der Epochenschwelle. Ffm. 1976, S. 13: „Ein Bewußtsein der entschiedenen Trennung von einer Vergangenheit, wie es die frühe Neuzeit ausgebildet hat, kann keiner anderen Epoche in ähnlicher Weise abverlangt werden.“

Idee der Katastrophe. Und auf diese Antithetik ist die Theorie des Ausnahmezustands gemünzt“ (I, 246).

Die Theorie des Ausnahmezustandes, die Benjamin meint, ist die staatsrechtliche Legitimierung der absoluten fürstlichen Souveränität in der frühen Neuzeit. „Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmezustandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschließen. Wer herrscht, ist schon im vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen“ (I, 245 f.). Benjamins Unterscheidung zwischen einem „modernen“, nämlich dem absolutistischen Souveränitätsbegriff, und einem „barocken“, ist innerhalb seiner Argumentation eminent wichtig. Denn der barocke Fürst ist nicht nur oberstes Exekutivorgan wie sein späterer absolutistischer Nachfolger, sondern soll den Ausnahmezustand ausschließen. Dieser wird zwar zunächst als politischer gedacht, doch verweist der Begriff auch auf einen geradezu ‚kulturellen‘ Ausnahmezustand, jenen Zustand nämlich, der in einer Welt eintreten könnte, die kontingent geworden ist: der Weltzerfall, die Katastrophe. Der barocke Souverän, so ließe sich bündig sagen, muß nicht nur Ordnung gewährleisten, sondern allererst Ordnung setzen.

Damit aber stellt sich auf der Ebene des Handelns, das den Ausnahmezustand ausschließen soll, die Schwierigkeit, ohne verbindliche Orientierung durch nichtkontingente Lebenswelt handeln zu müssen. Der Handelnde muß also Entscheidungen treffen, deren leitende Prämissen nur noch in ihm selbst liegen können; er muß gleichsam ausschließlich aus sich selbst heraus entscheiden. Und genau das ist es, was für Benjamin das Problem aufwirft, ob überhaupt Entscheidungen im Sinne souveräner Handlungen, wie sie die Souveränitätslehre denkt, getroffen werden können. Benjamin illustriert dieses Problem mit der Darstellung der „Entschlußunfähigkeit“ des Fürsten im barocken Trauerspiel (vgl. I, 250 f.), wobei er keinen Zweifel daran läßt, daß es sich dabei um ein Grundproblem der frühneuzeitlichen säkularen Welt handele, das der barocke Fürst repräsentiert. Denn „der Souverän als erster Exponent der Geschichte ist nahe daran für ihre Verkörperung zu gelten“ (I, 243).

Hatte sich der Mensch in der antiken Tragödie vor dem Mythos, also vor den Göttern und der von ihnen verkörperten Transzendenz zu verantworten, so sei diese Orientierung in der Neuzeit einer ganz und gar immanenten gewichen, nämlich dem Leben in dieser historischen Situation selbst, und genau hier sucht Benjamin, Franz Ro-

senzweig folgend, das unterscheidende Kriterium zwischen antiker Tragödie und barockem Trauerspiel.²⁹ „Das geschichtliche Leben wie es jene Epoche (das Barock, d. V.) sich darstellte ist sein (des Trauerspiels, d. V.) Gehalt, sein wahrer Gegenstand. Es unterscheidet sich darin von der Tragödie. Denn deren Gegenstand ist nicht Geschichte, sondern Mythos (...)“ (I, 242 f.). Geschichtliches Bewußtsein aber entsteht, wie Reinhart Koselleck zeigt, erst mit der Durchsetzung der Vorstellung, der Mensch könne in den Weltlauf eingreifen, also erst mit der Depotenzierung mittelalterlicher Eschatologie.³⁰ Eben weil geschichtliches Bewußtsein damit zugleich Reflexion auf die Kontingenz der Welt ist, steht der Mensch im barocken Trauerspiel – prototypisch in der Person des Souveräns – vor sich selbst und seinesgleichen: vor seinem eigenen Handeln, das eine kohärente Lebenswelt erst herstellen muß. Peter Szondi hat dies in Anlehnung an Hegels Ästhetik als allgemeines Kennzeichen des neuzeitlichen Dramas festgehalten. Dieses sei „das geistige Wagnis des nach dem Zerfall des mittelalterlichen Weltbilds zu sich gekommenen Men-

schen“ gewesen, „die Weltwirklichkeit, in der er sich feststellen und spiegeln wollte, aus der Wiedergabe des zwischenmenschlichen Bezuges allein aufzubauen. Der Mensch ging ins Drama gleichsam nur als Mitmensch ein. Die Sphäre des ‚Zwischen‘ schien ihm die wesentliche seines Daseins; Freiheit und Bindung, Wille und Entscheidung die wichtigsten seiner Bestimmungen“.³¹

Diese „Sphäre des ‚Zwischen‘“, das Soziale, wird nun von der Souveränitätslehre als mögliches Fundament der „Weltwirklichkeit“ negiert, weil es als Konstruktion lebensweltlicher Kohärenz in der Radikalität ihrer Problemstellung kontingent ist. Die Souveränitätslehre verschärft damit das Problem der doppelten Kontingenz eines ontologisch nicht gebundenen Menschen in einer ontologisch unterbestimmten Welt, weil diese doppelte Kontingenz gerade dort, wo sie ihre pragmatischen Wirkungen hat, nicht abgefangen werden könne.³² Und erst diese radikale Interpretation der historischen Situation ermöglicht Souveränität und motiviert sie allererst. Andererseits ist der Souverän als extreme Figuration des kontingenten, ontologisch nicht festgelegten Menschen, selbst ‚Ausnahme‘ und wird sich dessen genau in dem Augenblick bewußt, wenn er einen Entschluß fassen, eine Entscheidung treffen soll, die er gerade nicht im Rekurs aufs Soziale treffen darf. Die Situation erweist sich damit in Benjamins Erörterung schon logisch als aporetisch, weil der Souverän selbst als kontingente Setzung evident wird und das Problem der Kontingenz zugleich nicht im Sozialen abgefangen und zu Handlungskontingenz reduziert werden kann, sondern zu jenem Problem eines „Anderssein-Könnens“ wird, das über die aristotelische Größe des Zufalls hinaus, „einer theoretischen Bestimmung unterliegt“, wie Bubner schreibt.³³ Dieses Problem ist es, was Benjamin im Barockbuch an die Souveränitätslehre des Staatsrechtlers Carl Schmitt anschließend als systematisches Problem der Entscheidung stellt, das auf die Besonderheit der Epoche verweist.

²⁹ Vgl. Rosenzweig, Franz: Der Stern der Erlösung. Teil II. Heidelberg 1957, S. 156 ff.: „Denn der Held der neueren Tragödie, der, eben gar nicht mehr im alten Sinne ‚Held‘, ihm gar nicht mehr ‚wie die Antike starr entgegenkommt‘, ist mit Empfänglichkeit und Willen ganz in das Hin- und Widerströmen der Welt hineingeworfen, ganz lebendig und voll unverhelter Scheu vor dem offenen Grab. Diesen Helden, der sehr Mensch ist und an allen Gliedern zittert vor lauter Sterblichkeit – aus dieser Erde quillen seine Freuden, und diese Sonne scheint seinen Leiden –, diesen Helden sieht der Zuschauer zu voller Lebendigkeit erwachen im Dialog; da ist – genau umgekehrt wie im antiken Dialog – alles Wille, alles Wirkung und Gegenwirkung; kein Raum bleibt für eine über den Augenblick sich erhebende Bewußtheit. (...) Der antike (Held, d. V.) hatte im Monolog recht eigentlich und am ehesten noch sein Heldentum ausleben können. Hier, mit sich allein, konnte er ganz in sich gesammelter, in sich versenkter Willenstrotz sein, ganz Selbst. Für den neueren sind die Monologe bloße Ruhepunkte, Augenblicke, wo er aus seinem eigentlichen so bewegten wie handelnden Leben, das er in Dialogen lebt, gewissermaßen ans Ufer tritt und für eine Weile zum Betrachter wird. Selbstbetrachtung, Einordnung der eigenen Existenz in die Welt, Entschlußklärung, Niederschlagung von Zweifeln – immer bedeutet dieser neue Monolog eine Spanne Bewußtsein in der übrigens bewußtseinslosen, in Tat und Leiden ablaufenden tragischen Existenz. Ein Bewußtsein freilich, das, obwohl es durchweg von seltsamer, in Wirklichkeit kaum möglicher Klarheit ist, dennoch stets beschränkt bleibt. Es ist stets die Ansicht der Welt und der eigenen Stellung in ihr nur von einem bestimmten Standpunkt, nämlich dem des einzelnen Ichs.“ Zum Einfluß Rosenzweigs auf Benjamin vgl. Moses, a.a.O., S. 626 ff. Daß Rosenzweig freilich den klassischen Helden meint und nicht den barocken, verschleift Benjamin.

³⁰ Vgl. Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit. In: Ders., Vergangene Zukunft, a.a.O., S. 27: „Die Selbstverständlichkeit, mit der sich die Erwartungen gläubiger Christen oder Weissagungen jedweder Art in politische Handlungen umsetzen, war seit 1650 dahin.“ Ähnlich vgl. auch Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 77.

³¹ Szondi, Peter: Theorie des modernen Dramas. In: Ders., Schriften I, Ffm. 1978, S. 16, vgl. auch ders.; Versuch über das Tragische. In: Ders., Schriften I, a.a.O., S. 200 ff., bes. S. 202/4.

³² Ich orientiere mich hier an Luhmann, Niklas: Soziologie der Moral. In: Ders./Stephan H. Pfürtnner, Theorietechnik und Moral. Ffm. 1978, S. 43 ff., bes. S. 45. Der Begriff der „doppelten Kontingenz“ beschreibt interpersonale Relationen; über Luhmann hinaus kann man mit Blick auf die metaphysische Problematik der Neuzeit die Relation alter-ego zur Relation Welt-ego erweitern. Zum Begriff der „doppelten Kontingenz“ vgl. auch Luhmann, Soziale Systeme, a.a.O., S. 148 ff.

³³ Bubner, a.a.O., S. 38.

Schmitts Einfluß auf Benjamin ist ebenso unbestritten, wie seine Tragweite unklar ist. Ohne Zweifel geht dieser Einfluß über die Referenzen hinaus, die Benjamins Barockbuch enthält, und dies belegt nicht zuletzt ein Zeugnis Benjamins. In einem Brief, dessen Adressat Schmitt ist, schreibt er im Dezember 1930: „Sie werden sehr schnell bemerken, wieviel das Buch in seiner Darstellung der Lehre von der Souveränität im 17. Jahrhundert Ihnen verdankt. Vielleicht darf ich Ihnen darüber hinausgehend sagen, daß ich auch Ihren späteren Werken, vor allem der ‚Diktatur‘ eine Bestätigung meiner kunstphilosophischen Forschungsweisen durch Ihre staatsphilosophischen entnommen habe“ (I, 887). Bemerkenswert ist dieser Brief vor allem wegen seines Datums: Er ist zu einer Zeit geschrieben, als Benjamin dezidiert Positionen der linken, revolutionären Intelligenz in der Weimarer Zeit vertrat (vgl. I, 887). Aber nicht nur deshalb. Denn 1940 taucht der zentrale Begriff des „Ausnahmezustandes“ aus der schmittschen Souveränitätslehre in Benjamins geschichtsphilosophischen Thesen wieder auf, und zwar als Zitat (vgl. I, 697). Der „Ausnahmezustand“, in dem wir leben“, heißt es dort in der VIII. These, sei „die Regel“ (I, 697). Selbst wenn man berücksichtigt, daß der Begriff des Ausnahmezustandes, ein Neologismus des 19. Jahrhunderts und zu Anfang des 20. Jahrhunderts ein terminus technicus für rechtliche Bestimmungen, die den Militäreinsatz im Inneren regeln sollten, in den 20er Jahren geradezu ein „Modewort“³⁴ geworden war, das über die unmittelbaren staatsrechtlichen Debatten, in denen es seinen ursprünglichen Ort hatte, hinaus gebraucht und dem allgemeinen intellektuellen Wortschatz einverleibt wurde, scheint Benjamin in den geschichtsphilosophischen Thesen mit Grund und durch Kenntlichmachung als Zitat auf die Denkfigur zu verweisen, die bei Schmitt mit dem Begriff impliziert ist.

Was nun den engeren Bereich des Barockbuches angeht, war Benjamins Interesse an Schmitts 1922 erschienener „Politischer Theologie“, auf die er sich bezieht, vor allem ein historisch-systematisches und galt dabei speziell der Frage der Dezision.³⁵ Nun ist aber die Ent-

³⁴ Zum Begriff des ‚Ausnahmezustands‘ vgl. Boldt, Hans: Ausnahmezustand. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. I, Stuttgart 1972, S. 343–376, Zitat S. 375.

³⁵ Zum Verhältnis Benjamins zu Carl Schmitt vgl. I, 886 f. Wenn die Herausgeber der ‚Gesammelten Schriften‘ Schmitt an dieser Stelle einen „faschistischen Staatsrechtler“ nennen, dann ist dies wohl kaum eine bloße Vereinfachung, sondern eine geradezu böserartige Vereindeutigung einer intellektuellen und politischen Vita, der gegenüber die kritisch sich gerierende Tradition ihre Hilflosigkeit hinter derartigen Vernichtungsvor-

scheidung in Benjamins Barockbuch nicht nur eine Bestimmung des historischen Umfeldes des barocken Trauerspiels; die Frage nach der Möglichkeit und nach der Notwendigkeit der Entscheidung ist auch die zentrale Zugangsproblematik für seine Diskussion der Frage nach den Prämissen von Handeln in einer kontingenten Welt. Und in diesem Sinne kann dann ein ‚undercurrent of meaning‘ im Barockbuch durchaus als Frage nach den ersten Verarbeitungsversuchen einer kontingent gewordenen Welt gelesen werden. Wenn man nämlich die Souveränitätslehre Schmitts in den weiteren Zusammenhang der Kennzeichen neuzeitlicher Lebenswelt stellt, die Benjamin in seinen Schriften exponiert, wird deutlich, daß sich die Kategorie des Ausnahmezustandes bei Benjamin über die direkten Bezüge im Barockbuch hinaus als eine zentrale theoretische Orientierung durch seine Arbeiten zu einer ‚Theorie der Moderne‘ zieht. Benjamin denkt das Neue, das die Neuzeit und darin besonders die Moderne darstellen, stets als Ausnahme, was eine Transposition der juristischen Diskussion der 20er und frühen 30er Jahre auf das Feld der Kulturtheorie und Ästhetik bedeutet. Was Benjamin dabei besonders interessierte, war nicht das politische Problem der Möglichkeit nichtkontingenter staatlicher Ordnung, sondern das der Möglichkeit neuer ontologischer Fundierung des Wirklichen als Voraussetzung kohärenter Lebenswelt.

Schmitt zufolge stellt sich das Problem der Entscheidung in der frühen Neuzeit nicht nur politisch als Frage, wer über den „Ausnahmefall“ entscheidet, sondern auch ‚metaphysisch‘, nämlich als Frage nach der Möglichkeit von Ordnung im weitesten Sinne. Seine Aus-

kabeln verschanzt. Ob damit die Einsicht in die Tätigkeit Schmitts, und besonders die Einsicht in die Attraktivität seines Denkens auch auf ‚linke‘ Intellektuelle wie Benjamin gefördert wird, ist höchst zweifelhaft. Daß auf jeden Fall nicht pauschal von einem „faschistischen“ Staatsrechtler gesprochen werden kann, mag nicht zuletzt der Umstand nahelegen, daß Schmitt sich 1936 mit allen persönlichen Konsequenzen vom damaligen Regime lossagte. Zu Schmitts Denkprämissen vgl. etwa die Ausführungen von Nicolaus Sombart. Vgl. Sombart, Nicolaus: Jugend in Berlin. München 1984, S. 20 f. u. bes. S. 248–280.

Zum Verhältnis Benjamins zu Schmitt vgl. grundlegend wenn auch unentschieden: Rumpf, Michael: Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt. In: Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne. Kronberg/Ts. 1976, S. 37–50; vgl. auch Bohrer, Utopie des „Augenblicks“, a. a. O., S. 180 ff.; Kambas, Chryssoula: Walter Benjamin und Gottfried Salomon. In: DVjs, 4, 1982, S. 601–621, bes. S. 609 ff.; Taubes, Jacob: Ad Carl Schmitt. Gegenstrebige Fügung. Berlin 1987, S. 26 ff.; Turk, Horst: Politische Theologie? Zur „Intention auf die Sprache“ bei Benjamin und Celan. In: Juden in der deutschen Literatur, a. a. O., S. 330–349. Horst Turk, der diese Arbeit mitbetreut hat, verdanke ich zahlreiche Hinweise und Korrekturen – weit über den philologischen Benjamin-Zusammenhang hinaus.

gangsfrage ist: „(...) wer ist zuständig (...), wenn die Rechtsordnung auf die Frage nach der Zuständigkeit keine Antwort gibt?“³⁶ Schmitt definiert den „Ausnahmestand“ als „Suspendierung der gesamten bestehenden Ordnung. (...) Die Ausnahme ist das nicht Subsumierbare; sie entzieht sich der generellen Fassung, aber gleichzeitig offenbart sie ein spezifisch-juristisches Formelement, die Dezision, in absoluter Reinheit“³⁷. Denn im Ausnahmefall werde die Norm vernichtet.³⁸ Damit verschwinde das bisherige Fundament für Entscheidungen: Sie könnten nicht mehr von einem anerkannten Set von Prämissen aus getroffen werden, „weil jede Norm eine normale Situation voraussetzt und keine Norm für eine ihr gegenüber völlig abnorme Situation Geltung haben kann“. „Jede generelle Norm verlangt eine normale Gestaltung der Lebensverhältnisse (...). Die Norm braucht ein homogenes Medium. (...) Es gibt keine Norm, die auf ein Chaos anwendbar wäre“³⁹.

Souverän sei nun, wer über den Ausnahmestand entscheide.⁴⁰ „Es muß eine normale Situation geschaffen werden, und souverän ist derjenige, der definitiv darüber entscheidet, ob dieser normale Zustand wirklich herrscht“⁴¹. Und es sei der Souverän, der in der frühen Neuzeit die Kompetenz zugesprochen bekommt, über jenen Fall zu entscheiden, der „konform“ nicht mehr gedacht werden könne, wie Roman Schnur den Sachverhalt formuliert.⁴² Denn der Ausnahmefall als Vernichtung der Norm ist zugleich Vernichtung der Bedingung für die Möglichkeit von Konformität mit Tradition.

Wenn nun aber die Neuzeit etwas genuin Neues ist, das sich aus sich selbst heraus behaupten und stabilisieren muß, weil sie, wie man mit Blumenberg sagen müßte, aus einem Bruch mit der Tradition entsteht und die „primäre Kristallisation einer zuvor unbekanntem Realität“ darstellt⁴³, ist sie damit als neue Epoche allen bisherigen Epochen gegenüber „Ausnahmestand“. Und zweifellos trifft Roman Schnurs Bemerkung, der Nicht-konform-Denkende sehe alles Neue als Ausnahmefall an, in ihrer Allgemeinheit den Sachverhalt.⁴⁴ Aber zugleich schwimmt dabei die Brisanz der historischen Situation,

von der Schmitt und Benjamin sprechen. Denn es ist ja gerade die Immanenz der Neuzeit – die nach Benjamin das hervorstechende Charakteristikum der Epoche ist und in der Barockliteratur ästhetisch bearbeitet wird –, was Wirklichkeit geworden ist und nicht verdrängt werden kann, sondern irgendwie verarbeitet werden muß. Demjenigen nun, der die Situation in ihrer Eigenart als historischen Ausnahmefall anerkennt, zwingt sie, nach Schmitt, eben weil keine bisherige Norm mehr gilt, Dezisionismus auf – nicht nur im politisch-juridischen, sondern auch im handlungstheoretisch-systematischen Sinn des Begriffs.

Die Situation ist als eine normative Leere beschreibbar, und Benjamins Metapher der „leeren Welt“ kommt dem sehr nahe. Dementsprechend aber ist, wie Schmitt schreibt, „von dem Inhalt der zugrunde liegenden Norm aus betrachtet (...) jenes konstitutive, spezifische Entscheidungsmoment etwas Neues und Fremdes. Die Entscheidung ist, normativ betrachtet, aus einem Nichts geboren“⁴⁵. Noch klarer und mit direkter Anschlußfähigkeit zum konstitutiven Problem der frühen Neuzeit hat Schmitts großer Kontrahent in den staatstheoretischen Debatten der Weimarer Zeit, Hermann Heller, die vollkommene Freisetzung des Souveräns von aller Norm beschrieben, indem er definierte: „Souverän nennen wir (...) jene Entscheidungseinheit, die keiner anderen wirksamen *universalen* Entscheidungseinheit untergeordnet ist“⁴⁶. Hier wird nun vollends deutlich, daß die Souveränität sich nicht auf den rein exekutiven Aspekt beschränkt, sondern an Stelle der pragmatisch wirksamen Transzendenz Funktionen erfüllen soll, die ehemals dieser oblagen. Die Idee der Souveränität zielt auf die Möglichkeit, in der normativen Leere universale Normen zu setzen. Und so wird der Grund für Benjamins Unterscheidung zwischen dem „modernen“ und dem „barocken“ Souveränitätsbegriff plausibel: Weil die Neuzeit als Depotenzierung aller Tradition erfahren wurde und nach den Glaubenskriegen in Europa keine bisherige Norm mehr Geltung beanspruchen konnte, mußte der Souverän mit universaler Kompetenz gedacht werden. „Der Souverän“, schreibt Schmitt, „schafft und garantiert die Situation als Ganzes in ihrer Totalität“⁴⁷. Der nach Benjamin „moderne“ Souveränitätsbegriff wäre dagegen die Antwort auf eine andere Problemlage: Sobald sich die Neuzeit stabilisiert hatte, ging es nicht

³⁶ Schmitt, Carl: Politische Theologie. München und Leipzig 21934 (1922), S. 17.

³⁷ Schmitt, a.a.O., S. 18 f.

³⁸ Schmitt, a.a.O., S. 19.

³⁹ Schmitt, a.a.O., S. 19 f.

⁴⁰ Schmitt, a.a.O., S. 11.

⁴¹ Schmitt, a.a.O., S. 20.

⁴² Schnur, Roman: Individualismus und Absolutismus. Berlin 1963, S. 43.

⁴³ Vgl. Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 59.

⁴⁴ Vgl. Schnur, a.a.O., S. 44.

⁴⁵ Vgl. Schmitt, a.a.O., S. 42; eine ontologisierende Behandlung dieser Frage findet sich bei Krockow, Christian Graf von: Die Entscheidung. Stuttgart 1958, S. 4.

⁴⁶ Heller, Hermann: Die Souveränität. Berlin und Leipzig 1927, S. 43 (Hervorhebung von mir, d. V.); kritisch zu Schmitt bes. S. 65 ff.

⁴⁷ Schmitt, a.a.O., S. 20.

mehr darum, den großen historischen Bruch, sondern die gleichsam ‚normale Ausnahme‘, die tägliche Innovation zu verarbeiten, und zwar auf der Basis einer ‚Norm‘, die – nur scheinbar paradox – darin bestand, daß nunmehr jede Norm einem ständigen Innovationsdruck ausgesetzt war. Es war, nebenbei bemerkt um die Diskussion in der Weimarer Republik zu vergegenwärtigen, diese Überlegung, die sowohl Schmitt, wie auch später den Staatsrechtler Rudolf Smend dazu führte, zu fragen, ob nicht das Politische, das als Summe der „actes de gouvernement“ für die Verarbeitung gesellschaftlicher Innovationen zuständig sei, aus diesem Grund gegenüber dem Recht gewissermaßen autonom gesetzt werden müßte.⁴⁸ Der Souverän in der frühen Neuzeit, so ließe sich also sagen, soll nicht nur pragmatische Handlungsnormen, das heißt, eine staatliche Ordnung, setzen; er soll überdies einen allgemeinen Ausnahmezustand verarbeiten indem er Normen stiftet, die eine lebensweltliche Ordnung bilden. Diese Normen müssen über den pragmatischen Aspekt der Handlungsorientierung hinaus, gleichsam auch ihr eigenes Fundament bereitstellen. Es müssen Normen sein, die universelle Geltung beanspruchen können, damit sie als lebensweltliche Orientierung wirken können. Es müssen Normen sein, die transzendente Funktionen erfüllen.

Die Konstruktion der Souveränität ist damit die Antwort auf zwei Fragen. Die pragmatische Frage: Wie handelt man in einer Situation, in der ein normatives Vakuum herrscht? Und die theoretische Frage: Wie kann eine neue Wirklichkeit, die vom Bekannten her nicht mehr gedacht werden kann – oder wenigstens nicht positiv gedacht werden kann –, aus sich heraus begriffen werden? Wie also löst man – um diese beiden Fragen zu verbinden – Probleme, die bisher nicht existierten und die folglich im Rekurs auf Tradition, die im Barock, wie Benjamin schreibt, ja noch durchaus präsent war (vgl. I, 258), nicht lösbar sind, eben weil die Tradition das Problem nicht kennt? Das Problem in seiner Eigenart denken zu wollen erfordert dann in der Tat, es zunächst als Ausnahme anzuerkennen, als eine Erfahrung, „die sich nicht mehr aus den bisherigen Erfahrungen ableiten“ läßt, wie Koselleck das Problem formuliert.⁴⁹ Der Souverän kann, per definitionem und aufgrund dieser Problematik der Verarbeitung von Neuem, Ent-

⁴⁸ Vgl. Smend Rudolf: Les Actes de Gouvernement en Allemagne. In: Annuaire de l'Institut de Droit Public, Vol. II, Paris 1931, p. 192–232, bes. p. 218 ff. Vgl. auch Pasquino, Pasquale: Politische Einheit, Demokratie und Pluralismus, Bemerkungen zu Carl Schmitt, Hermann Heller und Ernst Fraenkel. In: Staatslehre in der Weimarer Republik. Hermann Heller zu Ehren hg. v. Christoph Müller und Ilse Staff, Ffm. 1985, S. 114–127.

⁴⁹ Vgl. Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a. a. O., S. 366.

scheidungen nur aus sich selbst heraus treffen, und das heißt für Schmitt, aus einem normativen Nichts heraus. Sofern es überhaupt eine Basis für Entscheidungen in dieser Situation geben kann, Handeln also nicht beliebig sein soll, liegt diese nur in der Person des Souveräns selbst. Diese ‚Internalisierung‘ der Entscheidungsprämissen ist es dann auch, weshalb strenggenommen überhaupt von einer Entscheidung gesprochen werden kann. Denn dort, wo es kraft der pragmatischen Geltung von Tradition noch eine kohärente Lebenswelt gibt, bliebe in Schmitts radikalem Sinne nichts zu entscheiden, sondern bloß innerhalb einer endlichen Zahl bekannter und erprobter Möglichkeiten zu vollziehen. Das ist der fundamentale systematische Unterschied zur antiken Situation. Der Horizont, innerhalb dessen man dort handelte, wurde durch dieses Handeln nicht verändert – und schon gar nicht durch dieses Handeln erst gesetzt. Er wurde durch Handeln nur stets erneuert. Das Tragische des antiken Helden bestand ja gerade darin, daß er in eine Lage ger^{af}en war, in der zwei ^{ite} einander ausschließende sittlich-mythische Imperative vor ihm standen, deren einem er immer nur unter Verletzung des anderen Folge leisten konnte. In Schmitts strengem, von der extremstmöglichen Situation ausgehenden Sinne, existiert daher die Entscheidung erst in einer kontingenten Welt. Die neuzeitliche Situation ist eben nicht die eines normativen ‚double bind‘, sondern die einer normativen Leere.

Von hier aus ist es dann nur noch ein kleiner Schritt, um die prinzipielle Kontingenz jeder Ordnung zu konstatieren. Jede Ordnung ist für Schmitt Produkt einer Entscheidung, so daß sie als prinzipiell durch Entscheidung gesetzte, stets kontingent ist.⁵⁰ Diese Kontingenz wird evident, sobald die Existenz des Souveräns als Monopolisten der letzten Entscheidung unmittelbar einleuchtet, um den Ausnahmezustand auszuschließen, oder aber um ihn zu bewältigen, wenn er bereits eingetreten sein sollte. Benjamin zufolge trat diese Situation erstmals im Jahr 1682 ein, als „mit dem Erscheinen der galikanischen Artikel“ die „letzte Position der theokratischen Staatslehre“ gefallen sei und die „absolute Unverletzlichkeit des Souveräns (...) vor der Kurie durchgefochten“ worden war (vgl. I, 245). Die Schwierigkeit des Handelnden, besteht aber in dieser Lage nun darin, daß die Entscheidung, die Kontingenz verarbeiten soll, eben weil sie selbst kontingent ist und wiederum Kontingentes hervorbringt, Kontingenz steigert, statt sie zu reduzieren. Was Benjamin nämlich am Beispiel der Entschlußunfähigkeit des Fürsten im barocken Trauerspiel in Frage stellt, ist die prinzipielle Möglichkeit der Entscheidung.

⁵⁰ Schmitt, a. a. O., S. 16: „Denn jede Ordnung beruht auf Entscheidung.“

Die Entscheidung, so lautet Benjamins für seine gesamte ‚Theorie‘ der Moderne folgenreiche These, sei eben nicht bloß „normativ“ aus einem „Nichts geboren“ und daher nicht legitimierbar, weil sie aus keiner bestehenden Norm abgeleitet werden könne; sie sei vielmehr prinzipiell unmöglich, weil sie in der doppelten Kontingenz der neuzeitlichen Situation nur im Subjekt begründet sei, dessen Kontingenz auch nicht durch eine Metaphysik der Entscheidung reduziert werden könne. Eine solche Metaphysik der Entscheidung ist aber gerade Schmitts Souveränitätslehre.

Beide Konstruktionen, Schmitts ebenso wie Benjamins, sind extrem. Sie sind an der extremst-möglichen gesellschaftlichen Lage in der Neuzeit orientiert, die denkbar ist, nämlich der permanenten Bedrohung durch den Ausnahmezustand. Und sie sind theologisch, sofern die absolute Konstruktion des Souveräns eine Säkularisierung transzendenter Funktionen darstellt. Für Benjamin ergibt sich dies aus dem Weltbild des Barock, das er aus dessen eigener ästhetischer Produktion heraus zu rekonstruieren sucht, eben dem deutschen Trauerspiel. Dessen „Formensprache“ sieht Benjamin „durchweg als Entfaltung der kontemplativen Notwendigkeiten (...), die in der theologischen Situation der Epoche beschlossen liegen. Und deren eine, wie der Ausfall aller Eschatologie sie mit sich bringt, ist der Versuch, Trost im Verzicht auf einen Gnadenstand im Rückfall auf den bloßen Schöpfungsstand zu finden. (...) Wo das Mittelalter die Hinfälligkeit des Weltgeschehens und die Vergänglichkeit der Kreatur als Stationen des Heilswegs zur Schau stellt, vergräbt das deutsche Trauerspiel sich ganz in die Trostlosigkeit der irdischen Verfassung. Kennt es eine Erlösung, so liegt sie mehr in der Tiefe dieser Verhängnisse selbst, als im Vollzuge eines göttlichen Heilsplans“ (I, 259 f.). Der Transzendenzverlust, so läßt sich aus dieser Passage folgern, sollte durch den Versuch aufgefangen werden, aus der Immanenz Transzendentes zu konstruieren, eine Möglichkeit der „Erlösung“, die hätte verhindern können, daß aus dem Transzendenzverlust ein Weltverlust würde. Das bestimmt die transzendente Aufgabe des Souveräns. Ziel dieser Konstruktion ist in Benjamins extremer Problemstellung in der er Schmitt folgt, die Transzendenz zu ersetzen und an ihre vakante Stelle etwas wenn schon nicht Gleichwertiges, so doch etwas annähernd das Gleiche Leistendes zu setzen.

Doch nicht nur der Gegenstand des Barockbuches, sondern auch die theoretische Prämisse der Untersuchung – die Benjamin mit

⁵¹ Vgl. Witte, Bernd: Walter Benjamin. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1985, S. 58.

Schmitt teilt und zugleich in Frage stellt⁵¹ – läßt den Zustand der Welt in der frühen Neuzeit zuallererst als ein Vakuum erscheinen, nämlich als Folge eines Verlustes. Der Souverän wird von Benjamin wie von Schmitt historisch als eine immanente Füllung der vakant gewordenen transzendenten Funktion gedacht, und zwar unter der Voraussetzung, daß die Notwendigkeit dieser Funktion noch selbstverständlich war. Wo für Schmitt diese Notwendigkeit aufgrund der Tatsache evident ist, daß die Konstruktion der Souveränität unmittelbar aus dem „metaphysischen Bild der Epoche“ hervorging⁵², da verweist Benjamin auf die „religiösen Anliegen“, die nirgends ihr „Gewicht“ verloren und die Ausfüllung dieser Funktion noch erfordert hätten (vgl. I, 258). Die theoretische Prämisse ist dabei das Postulat der Notwendigkeit einer universalen Ordnungstiftung. Diese Vorstellung von Ordnungstiftung führt nun, da sie immanent durch einen setzenden Akt geleistet werden soll, im Bereich der Schmittschen Gegenstände in Legitimitätsprobleme, während im Bereich der Benjaminschen Untersuchung die Internalisierung der Entscheidungsbasis zu Subjektivitätsproblemen führt, die nun ihrerseits die Schmittsche Problematik radikalieren und seine Lösung aporetisch werden lassen. Was Benjamin nämlich gegen Schmitt behauptet, ist die prinzipielle Unmöglichkeit, eine universale Ordnungstiftung als selbstmächtigen, souveränen Entscheidungsakt zu vollbringen, weil sie gerade durch ihre vollständige situativ-subjektive Begründung eben nur im Kontingenten gegründet sei und nur Kontingentes hervorbringe. Und das ist es dann, was die „tiefer Schürfenden“ schließlich in die Melancholie treibt (vgl. I, 317 f.), die sich so als die Kehrseite der Sinnintention erweist, die das Bewußtsein der Kontingenz provoziert, wenn die Notwendigkeit ontologisch begründeter sinnhafter Kohärenz weiterhin eine Selbstverständlichkeit des Weltbilds bleibt.

Selbststabilisierung der Neuzeit: Das Beispiel der Sozialdisziplinierung im „Absolutismus“

Die „barocke“ Funktion des Souveräns, wie sie Benjamin im Anschluß an Schmitt definiert, stellte eine erste, nur eingeschränkt säkulare Lösung des Ordnungsproblems in einer kontingenten Welt dar und wurde nach und nach auf immanente und in ihrer Wirkung kaum mehr als exekutive Funktionen reduziert. Die Konstruktion dieser transzendentalen Instanz ist nur ein Versuch gewesen, die Situation

⁵² Schmitt, a. a. O., S. 59 f.

zu verarbeiten, und sie ist derjenige Versuch gewesen, der am ehesten „konform“ genannt werden muß, sofern damit neue Probleme über alte Funktionsmodi gelöst werden sollten. Demgegenüber entstand schon in der frühen Neuzeit etwas, das man eine genuin neuzeitliche, weil vollkommen säkulare Lösung des pragmatischen Ordnungsproblems in den damaligen Gesellschaften nennen muß – und die weder für Schmitt, noch für Benjamin im Horizont ihrer Überlegungen lag. Es handelt sich hier um neue soziale Mechanismen in den frühneuzeitlichen Gesellschaften, die von vorneherein auf eine rein immanente Lösung des Ordnungsproblems zielten und damit der Tendenz zur „Selbstbehauptung“ der Neuzeit entsprachen, die sich, wie Blumenberg zu zeigen versucht, als eine „Epöche originärer Prägung“ verstand und sich folglich „aus sich selbst und kraft der von ihr beanspruchten rationalen Authentizität“ stabilisieren mußte und dies auch versuchte.⁵³

Eine weitreichende Erkenntnis der neueren Absolutismusforschung ist, daß die faktische Wirksamkeit absoluter fürstlicher Gewalt selbst im Bereich einer direkten politischen Herrschaftsausübung kaum existierte.⁵⁴ „Die absolute Monarchie“, stellt Gerhard Oestreich fest, „ist gekennzeichnet durch die Tendenz, die Sphäre gesamtstaatlicher Lenkung im Innern und die gesamtstaatliche Vertretung nach außen von jeglicher Mitwirkung anderer Kräfte (...) frei zu halten und unabhängig zu gestalten. Von mehr als einer Tendenz zu dieser Unabhängigkeit gesamtstaatlicher Gewalt wird man heute nicht sprechen können“⁵⁵. Der Grund für diese nur tendenzielle Wirkung absoluter Herrschaft lag in der faktischen Unmöglichkeit, sämtliche Lebensbereiche eines Territoriums bis hinab zum Verhalten der Individuen zentral zu steuern.⁵⁶ Daher entstand in den frühneuzeitlichen Gesellschaften ein der fürstlichen Souveränität gegenüber zunächst subsidiärer säkularer sozialer Mechanismus, der wohl entscheidend zu deren Stabilisierung beigetragen hat: die „Sozialdis-

ziplinierung im Zeitalter des Absolutismus als Fundamentalvorgang, als Grundtatsache und als Leitidee“.⁵⁷

Das Problem, dessen Lösungsversuch die Sozialdisziplinierung darstellte, war das einer Lebensführung, die den neuzeitlichen Verhältnissen angemessen sein könnte.⁵⁸ Es galt, in einer Welt, die kontingent geworden war, wenigstens die Kontingenz des Menschen so weit wie möglich zu verarbeiten. Dazu aber war es allererst nötig, eine Affektsteuerung durch das Individuum selbst zu erreichen, die mit dem Hauptziel einer ‚Verwaltung‘ des Selbst die praktische Form der Neuerwurzelung des einzelnen in sich selbst und seiner Selbstbehauptung sein konnte.⁵⁹ Was sich damit bis in den Hof des Souveräns hinein etablierte, waren „die strengen Formen, die aber moralphilosophisch als notwendig begründet und empfunden wurden, um dem schwachen, haltlosen Menschen eine Stütze im täglichen Leben zu sein. In allen sozialen Beziehungen herrschte die Härte strenger Ordnungen, die nicht als Sklaverei begriffen, sondern als eine sittliche Verstärkung aufgefaßt wurden, ohne welche der Mensch fallen würde.“⁶⁰ Das 16. bis 18. Jahrhundert habe als eine Zeit großer religiöser und politischer Krisen einen „Geist der Zeit“ entwickelt, für den die strengsten Anweisungen für das öffentliche und private Leben eine Selbstverständlichkeit waren.⁶¹ „Der Mensch wurde in seinem Wollen und seiner Äußerung diszipliniert. Er suchte die Selbstbeherrschung als höchstes Ziel zu erreichen. Und er disziplinierte sogar die Natur in den kunstvoll beschnittenen Hecken und Bäumen der barocken Schloßparkanlagen und Gärten.“⁶²

Dieser soziale Prozeß fand, um nur ein Beispiel zu nennen, seinen Niederschlag in der Genese der Polizei. Die Polizei – oder in der Schreibweise des Cameralismus⁶³: „Policey“ – war zunächst die städ-

⁵³ Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 187.

⁵⁸ Ich verwende den Begriff der „Lebensführung“ im Sinne Max Webers. Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik. Hamburg 1975, S. 20 f.; vgl. auch Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1972 (5. Aufl.), S. 238 ff.

⁵⁹ Der Begriff der ‚Affektsteuerung‘ soll das positiv-Intendierte und Funktionale des Vorganges hervorheben, das im üblichen Begriff der „Affektbeherrschung“ unterbetont bleibt. Daß diese Unterbetonung des funktionalen Aspekts der Sache enorme theoretische Konsequenzen hat, kann hier nur angemerkt werden. Vgl. auch den analogen Begriff des „Affekt-Managements“ bei Luhmann: Luhmann, Niklas: Liebe als Passion. Ffm. 1982, S. 16.

⁶⁰ Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 192.

⁶¹ Oestreich, ebd.

⁶² Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 193.

⁶³ „Cameralismus“ war der Name der älteren deutschen Staats- und Verwaltungslehre. Die Kameralistik, die seit der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Deutschland verbreitet war, legte die Wohlfahrt des Volkes als wichtigsten Staatszweck fest. An der

⁵³ Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 143.

⁵⁴ Dazu vgl. grundlegend Oestreich, Gerhard: Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: Ders., Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Berlin 1969, S. 179–197. Vgl. auch die parallelen Untersuchungen Foucaults: Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Ffm. 1976; zu den Kongruenzen der Analysen Oestreichs und Foucaults vgl. Pasquino, Pasquale: Moderne, Subjekt und der Wille zum Wissen. In: Anschlüsse – Versuche nach Michel Foucault, Hg. v. Gesa Dane, Wolfgang Eßbach, Christa Karpenstein-Eßbach und Michael Makropoulos, Tübingen 1985, S. 39–54, bes. S. 39 ff.

⁵⁵ Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 180.

⁵⁶ Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 180 f.

tische Instanz der Sozialdisziplinierung, eine Art Sozialregulierung, die ebenfalls auf dem Gedanken von „Zucht und Ordnung“ basierte.⁶⁴ Policy als „Regiment“, das ein geordnetes Gemeinwesen bewirken sollte, hatte in der frühen Neuzeit wenig zu tun mit der modernen Vorstellung eines großenteils repressiv wirkenden Exekutivorgans in der Funktion eines Sanktionsstabes; eher galt es, „durch weitere Gebote und Vorschriften die Formen der Sozialisation, die Hygiene und das sozialetische, aber auch das wirtschaftliche Verhalten neu zu bestimmen“.⁶⁵ Es ging also darum, auf der Ebene der alltäglichen Organisierung der Gesellschaft eine ebenso pragmatische wie lückenlose Ordnung durchzusetzen, und zwar mit einem positiven und allgemein akzeptierten Ziel: Nicht nur die Kontingenz des Selbst abzufangen, sondern auch dem „Ausnahmestand“, der eingetreten war, Positives abzugewinnen, indem die „Notstandsfrage“ als „Wohlstandsfrage“ gefaßt wurde, als Frage nach der Möglichkeit eines ‚salus publica‘.⁶⁶ Entscheidend für das Verständnis dieser säkularen Mechanismen ist, daß es dabei nicht um die Unterdrückung oder gar Tilgung von Kontingenz ging, sondern um ihre Organisierung und ‚Verwaltung‘, um so ihre Möglichkeiten zu nutzen und gleichzeitig mögliche destabilisierende Wirkungen zu vermeiden. Das war das Neue daran. Sozialdisziplinierung war damit im Grunde mehr als nur der Versuch, den kontingenten Menschen vor der Haltlosigkeit zu bewahren. Dieses Primärziel aber wurde viel wirksamer erreicht, als durch universale Setzungen einer transzendentalen Instanz – wie immer man ihre pragmatischen Wirkungsmöglichkeiten

Erfüllung dieser Aufgabe war die Legitimation des Staates meßbar. Der Staat erhielt seine Legitimation gemäß dieser Lehre überhaupt erst über seine Leistungen für die Population, die er organisierte, wobei das Entscheidende an dieser Staatslehre ihre selbstreflexive Komponente war: Die Wohlfahrt der Nation war also nicht mehr bloß die letzte, sondern die allererste Begründung des Staates, und sie war als solche im öffentlichen Bewußtsein begründet. Folglich konnte der Staat seine Legitimation verlieren, wenn er seine Aufgabe nicht erfüllte. Da es sich hierbei zunehmend um Verwaltungsaufgaben handelte, konnte ihre Nichterfüllung auch nicht ohne weiteres durch einen Ausbau der Repressionsapparate kompensiert werden. Dazu vgl. grundlegend: Maier, Hans: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungswissenschaft (Polizeiwissenschaft). Neuwied 1966.

⁶⁴ So Oestreich, Strukturprobleme, a.a.O., S. 193: „Der Gedanke der gemeinen Wohlfahrt und guten Polizei verband sich eng mit der Idee der Disziplin.“ Dazu vgl. auch Oestreich, Gerhard: Policy und Prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat. In: Ders., Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Berlin 1980, S. 367–379, Zitat S. 371; Vgl. auch Knemeyer, Franz Ludwig: Polizei. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. IV, a.a.O., S. 875–897.

⁶⁵ Oestreich, Policy, a.a.O., S. 369.

⁶⁶ Vgl. Boldt, Ausnahmestand, a.a.O., S. 348.

auch denken mag. Sozialdisziplinierung war umfassender, sparte auch die Person des Souveräns nicht aus und war von zureichender Immanenz, sodaß die Schwierigkeit nicht auftrat, eine transzendente Instanz pragmatisch wirken zu lassen, eine Schwierigkeit, auf die Benjamin hinweist, wenn er schreibt, es sei ein Charakteristikum des Zeitalters gewesen, daß die ‚Verbindung‘ zwischen Immanenz und Transzendenz nicht mehr existierte (vgl. I, 258).⁶⁷ Die Sozialdisziplinierung konnte eine Basis für die rationale Lebensführung bereitstellen, die für den Menschen, der sich durch sein Bewußtsein neu und in sich selbst verwurzeln mußte, unverzichtbar geworden war. Die Konstruktion der Souveränität dagegen war, so sehr sie auch eingeleuchtet haben mochte, schon den Zeitgenossen fragwürdig, und diese Fragwürdigkeit wurde gerade in der Darstellung der Entschlußfähigkeit und der Melancholie des Fürsten im barocken Trauerspiel thematisiert, wie Benjamin zeigt.

Über diese historische Korrektur des Bildes der frühen Neuzeit bei Schmitt und Benjamin hinaus, ist dieser säkulare Prozeß aber auch theoretisch von Interesse, denn er stellt gleichsam das methodische Gegenteil der Kontingenzverarbeitungsversuche durch Dezision einer souveränen Instanz dar. Die Sozialdisziplinierung war die erste genuin neuzeitliche Antwort auf das Problem der neuzeitlichen Kontingenz, weil die Ordnung, die sie hervorbrachte, nicht durch eine souveräne Entscheidung im Sinne Schmitts gesetzt wurde, sondern eher den Gesamteffekt einer Reihe zum Teil disparater Einzelstrategien darstellt – deren eine eben die Policy war –, die insgesamt eine selbsttragende soziale Konstruktion von zureichender Kohärenz bildeten. Damit erfüllt die Sozialdisziplinierung auch das Kriterium der Authentizität neuzeitlicher Wirklichkeiten als Wirklichkeiten sui generis. Demgegenüber suggeriert die extreme und existentialistisch getönte⁶⁸ Souveränitätslehre Schmitts eine Problemlösung, die nicht nur phantastisch ist, sondern auch hinter ihren Gegenstand, nämlich das neuzeitliche Ordnungsproblem, zurückfällt. Schmitts Souveränitätslehre bleibt so einer Theorielage verhaftet, die vorneuzeitlich ist, weil sie an der Idee der Notwendigkeit eines transzendenten Haltes der Welt orientiert bleibt. Darin ist sie dann eben doch „politische Theologie“.

⁶⁷ Salopp formulierte dies Novalis für die anbrechende Neuzeit im „Heinrich von Ofterdingen“: „In dem Alter der Welt, wo wir leben, findet der unmittelbare Verkehr mit dem Himmel nicht mehr statt.“ Novalis. Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hg. v. Hans Joachim Mähl und Richard Samuel. Bd. I, München 1978, S. 243.

⁶⁸ So Boldt, Ausnahmestand, a.a.O., S. 373.

Zur Genese der Moderne: Entgrenzung der Erwartung aus den Bindungen an die Erfahrung

Den fundamentalen Vorgang, den die „Schwächung des ontologischen Standortes“ des Menschen in der frühen Neuzeit in Bewegung setzte und auf den die Sozialdisziplinierung die erste wirksame Antwort darstellte, kann man eine Art ‚Entgrenzung‘ des Menschen nennen. ‚Entgrenzung‘ soll die Ausbildung eines genuin neuzeitlichen Möglichkeitsbewußtseins bezeichnen, das die Kontingenz von Mensch und Welt reflektiert und die entstandenen neuen Möglichkeiten auszuschöpfen trachtet. Mensch und Welt haben nun mehr und andere Möglichkeiten als zuvor, doch können diese Möglichkeiten auch destruktiv sein und müssen deshalb mit Hilfe eiserner Disziplin und zutiefst reglementierter Lebensführung ‚verwaltet‘ werden. Die Sozialdisziplinierung wurde also auch die Basis für das Erproben neuer Möglichkeiten des Menschen. Deshalb korrespondierte sie mit den sich herausbildenden Wissenschaften vom Menschen, die später dann, seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in der Moralphilosophie ebenso wie in der Biologie und der Medizin ihre volle Blüte erlangen sollten und die von Anfang an eine Art Wissenschaften von den biologischen wie ‚metaphysischen‘ Möglichkeiten des Menschlichen überhaupt waren.⁶⁹ Entgrenzt ist der Mensch also dann, wenn er entdeckt, daß neben der Lebensform, die für ihn bisher selbstverständlich gewesen war, auch andere möglich sind; wenn er erkennt, daß er disponibel ist und wenn er folglich Erwartungen hegen kann, die nicht mehr direkt aus seinem bisherigen Leben und seiner Erfahrung abgeleitet sein müssen und dieser möglicherweise auch entgegenstehen können.

Koselleck hat in diesem „Auseinandertreten“ von „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ das Charakteristikum der Neuzeit gesehen. Seine historische These lautet, „daß sich in der Neuzeit die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung zunehmend vergrößert, genauer, daß sich die Neuzeit erst als neue Zeit begreifen ließ, seitdem sich die gespannten Erwartungen immer mehr von allen zuvor gemachten Erfahrungen entfernt haben“.⁷⁰ ‚Erfahrung‘ definiert Koselleck als „gegenwärtige Vergangenheit, deren Ereignisse einverleibt worden sind und erinnert werden können. Sowohl rationale Verarbeitung wie unbewußte Verhaltensweisen, die nicht oder nicht

⁶⁹ Dazu grundlegend Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Ffm. 1974, sowie Ders., Sexualität und Wahrheit, Bd. I, a.a.O., S. 161 ff.

⁷⁰ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 369; vgl. auch mit weiteren Belegen ders.: Geschichte. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. II, a.a.O., S. 702 ff.

mehr im Wissen präsent sein müssen, schließen sich in der Erfahrung zusammen. Ferner ist in der je eigenen Erfahrung, durch Generationen oder Institutionen vermittelt, immer fremde Erfahrung enthalten und aufgehoben.“ Entsprechend sei auch die ‚Erwartung‘ „personen- gebunden und interpersonal zugleich, auch Erwartung vollzieht sich im Heute, ist vergegenwärtigte Zukunft, sie zielt auf das Noch-Nicht, auf das nicht Erfahrene, auf das nur Erschließbare“.⁷¹

Natürlich war es historisch nicht so, daß nun zu einem bestimmten Datum in allen europäischen Gesellschaften schlagartig die Neuzeit anbrach, wie die These vom Epochenbruch suggerieren könnte. Vielmehr handelt es sich hier um einen Vorgang, der seit der Renaissance zunehmend größere Teile der Bevölkerung erfaßte, und für die meisten Menschen in Europa brach die Neuzeit überhaupt erst mit dem 19. Jahrhundert an. Kosellecks Ausgangsbefund ist, daß bis weit in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts hinein noch bis zu 80 % aller Menschen in Europa in die bäuerliche Welt „eingelassen“ waren, die mit dem Kreislauf der Natur lebte und in der der Alltag von dem geprägt blieb, was die Natur bot. „Ernte oder Mißernte hingen von Sonne, Wind und Wetter ab, und was an Fertigkeiten zu erlernen war, das wurde von Generation zu Generation weitergereicht. Technische Neuerungen, die es auch gab, setzten sich so langsam durch, daß sie keinen lebensverändernden Einbruch erzielten. Man konnte sich ihnen anpassen, ohne daß der bisherige Erfahrungshaushalt in Unordnung geraten wäre. Selbst Kriege wurden als von Gott gesandte und zugelassene Ereignisse erfahren. – Ähnliches läßt sich von der städtischen Welt der Handwerker sagen, deren Zunftregeln, so einschnürend sie im einzelnen sein mochten, gerade dafür sorgten, daß alles so bleiben solle, wie es ist.“⁷²

Der Prozeß des Auseinandertretens von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont ergriff seit der Renaissance und der Reformation zunehmend weitere Teile der Gesellschaften in Form einer Spannung.⁷³ Was dabei aufriß, war die ehemals „fast nahtlose Überführung früherer Erfahrungen in kommende Erwartungen“; „die Erwartungen, die in der geschilderten bäuerlich- handwerklichen Welt gehegt wurden und auch nur gehegt werden konnten, speisten sich zur Gänze aus den Erfahrungen der Vorfahren, die auch zu denen der Nachkommen wurden. Und wenn sich etwas geändert hat, dann so

⁷¹ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 354 f.

⁷² Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 360. Zur Frage der ‚Fortschrittsfeindlichkeit‘ der Zunftregeln im städtischen Handwerk vgl. Krohn, Wolfgang: Der Zwang zum Fortschritt. In: Kursbuch, 73, 1983, S. 117–129.

⁷³ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 361.

langsam und so langfristig, daß der Riß zwischen bisheriger Erfahrung und einer neu zu erschließenden Erwartung nicht die überkommene Lebenswelt aufsprengte.⁷⁴ Entscheidend für das Aufbrechen der Spannung zwischen Erfahrung und Erwartung ist nun für Koselleck die Depotenzierung der pragmatisch wirksamen Seite der Transzendenz, nämlich der christlichen Eschatologie. „Solange freilich die christliche Lehre von den letzten Dingen – grob gesprochen bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts – den Erwartungshorizont unüberholbar begrenzte, blieb die Zukunft an die Vergangenheit zurückgebunden.“⁷⁵ Denn in der christlichen Eschatologie hatte Veränderung in der Regel nicht die Form von „Naherwartung“, wie Blumenberg schreibt. Deshalb sei überhaupt erst so etwas wie ein „Dauerzustand“ erfahrbar gewesen. „Die Naherwartung negiert jeden Dauerzustand, nicht nur den der Welt, sondern auch ihren eigenen, in dem sie sich selbst widerlegen würde.“⁷⁶ Solange die christliche Eschatologie wirkte, war jede qualitative Veränderung auf einen Zeitpunkt jenseits der Lebenszeit der lebenden, meist auch der kommenden Generationen bezogen. „Erwartungen, die über alle bisherige Erfahrung hinauswiesen“, schreibt Koselleck, „waren nicht auf diese Welt bezogen. Sie richteten sich auf das sogenannte Jenseits, apokalyptisch angereichert auf das Ende dieser Welt überhaupt. Dagegen konnten auch alle Enttäuschungen nichts verschlagen, die hochtauchten, wenn sich wieder einmal herausstellte, daß eine Prophezeiung vom Ende dieser Welt nicht eingetroffen war.“⁷⁷ Das lag nicht zuletzt an der Zeitstruktur der Eschatologie: „Von einer enttäuschten Enderwartung zur nächsten vergingen Generationen, so daß die Wiederaufnahme einer Endzeitprophetie in den natürlichen Kreislauf der Generationen eingebettet blieb.“ Deshalb blieb „die Gegenläufigkeit christlicher Erwartung und irdischer Erfahrung (...) aufeinander bezogen, ohne sich zu widerlegen“. Das änderte sich erst, als ein neuer, immanenter Erwartungshorizont durch das erschlossen wurde, „was schließlich als Fortschritt auf den Begriff gebracht worden ist“. „Die Zielbestimmung einer möglichen Vollkommenheit, die früher nur im Jenseits erreichbar war, diente seitdem einer irdischen Daseinsverbesserung, die es erlaubte, die Lehre von den letzten Dingen durch das Wagnis einer offenen Zukunft zu überholen.“⁷⁸

„Fortschritt“ sei mit Jürgen Mittelstraß definiert als „Veränderung

⁷⁴ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 360 f.

⁷⁵ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 361.

⁷⁶ Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 52.

⁷⁷ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 361.

⁷⁸ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 362.

durch menschliches Handeln, das nach Zielsetzungen erfolgt, und dessen Maßstab im Detail das Bessermachen ist. Veränderungen, die Fortschritte heißen sollen, stellen auf dem Boden dieser Definition autonome Leistungen des Menschen dar.“⁷⁹ Fortschritt ist in diesem Sinn nur im „Raume ständiger Veränderung“ gegeben.⁸⁰ Nun ist aber die Voraussetzung dafür, daß Besseres vorgestellt und angestrebt werden kann, daß zunächst einmal anderes gedacht werden kann als das, was immer schon erfahren worden ist. Daß der Erwartungshorizont in der Neuzeit eine „geschichtlich neue, utopisch dauernd überziehbare Qualität“ gewann, wie Koselleck meint, rührt von der ganz praktischen Erfahrung her, daß die Welt auch anders sein konnte, auch andere Möglichkeiten hatte, als die erfahrenen, und daß damit die eigene Lebenswelt als disponibel erkannt wurde. Seit der Renaissance habe sich nämlich „auch der Erfahrungsraum (...) zunehmend verändert. Der Begriff des ‚Fortschritts‘ wurde erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts geprägt, als es auch darum ging, eine Fülle neuer Erfahrungen der vorausgegangenen drei Jahrhunderte zu bündeln.“⁸¹ Und nicht zuletzt die Erfahrung der Existenz von „Ungleichzeitigem zu gleicher Zeit“, das mit der Erschließung des Globus angesichts verschiedener Kulturen auf verschiedenen Kulturstufen erfahrbar wurde, bewirkte diese Veränderung des Erfahrungsraums.⁸² „Der Fortschritt bündelte also Erfahrungen und Erwartungen, die beide einen temporalen Veränderungskoeffizienten erhielten“;⁸³ man erfuhr sich in Europa gegenüber anderen Kulturen als „vorausgehend“, war sich der eigenen Superiorität gewiß und schloß daraus, daß diese noch steigerbar sei.⁸⁴ Dabei richtete sich der Fortschritt auf eine „aktive Verwandlung dieser Welt (...), nicht auf ein Jenseits“. Neu war nunmehr neben dieser Verzeitlichung der Geschichte; „daß sich jetzt die in die Zukunft erstreckenden Erwartungen von dem ablösten, was alle bisherigen Erfahrungen geboten hatten. (...) Der Erfahrungsraum wurde seitdem nicht mehr durch den Erwartungshorizont umschlossen, die Grenzen des Erfahrungsraumes und der Horizont der Erwartung traten auseinander.“⁸⁵

⁷⁹ Mittelstraß, Jürgen: Neuzeit und Aufklärung. Berlin/New York 1970, S. 343.

⁸⁰ Mittelstraß, a.a.O., S. 341.

⁸¹ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 363.

⁸² Vgl. Koselleck, Reinhart: ‚Neuzeit‘. In: Ders., Vergangene Zukunft, a.a.O., S. 300–348, bes. S. 323 ff.

⁸³ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 364.

⁸⁴ Vgl. Koselleck, Reinhart: Fortschritt. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. II, a.a.O., S. 391.

⁸⁵ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 364.

Wohl am eindrucksvollsten hat sich diese Entgrenzung der Erwartung aus ihrer bisherigen Bindung an die Erfahrung – und das heißt im kollektiven Maßstab: aus ihrer bisherigen Bindung an die Tradition – in jenem Grundsatz der Aufklärung niedergeschlagen, der besagte, daß nunmehr nicht das Neue vor dem Überlieferten sich behaupten und legitimieren müsse, sondern umgekehrt, das Alte die Beweislast seiner Existenzberechtigung vor dem möglichen Neuen trage.⁸⁶ Und es ist wohl nicht übertrieben, angesichts der Tragweite des Vorganges von einer Autonomisierung der Erwartung zu sprechen, die sich subjektiv als Autonomisierung des Bewußtseins von den eigenen Möglichkeiten im Menschen festsetzte. Aus diesem autonomisierten Möglichkeitsbewußtsein folgte dann, was Blumenberg „Naherwartung“ genannt hat. Die Depotenzierung von „generationsjenseitigen Zukunftshoffnungen“⁸⁷, also das, was Benjamin als faktische Abwesenheit einer Eschatologie im Barock interpretierte (vgl. I, 246), läßt die Naherwartung zum einzigen und zugleich offenen Zukunftshorizont werden. Dessen tatsächliche Offenheit nach vorne stellt aber zugleich ‚metaphysisch‘ eine Haltlosigkeit dar, weil kein unüberholbares Ziel mehr angegeben werden kann. Das Problem ist, daß der Fortschritt für den, der ein letztgültiges Ziel haben will, als ein nach vorne hin offener Prozeß, jede Finalisierung als kontingent erscheinen läßt, weil sie prinzipiell stets durch eine andere überholbar ist. Ein solcher Prozeß ermöglicht, wenn er einmal in Gang gekommen ist, keine Stabilität mehr außer der des Augenblicks – es sei denn die Stabilität des Prozesses selbst. Deshalb kann auch die „Katastrophe“, von der Benjamin spricht (vgl. I, 246), zu einer Naherwartung werden und macht die historische Situation gleichsam von zwei Seiten her zum ‚Ausnahmestand‘: Die Naherwartung „negiert jeden Dauerzustand“, wie Blumenberg schreibt, und zugleich ist die mögliche Katastrophe als Naherwartung eine wirkliche Möglichkeit der aktuellen Welt. Generationsjenseitige Zukunftshoffnungen dagegen, „sind nicht nur von quantitativ, sondern von qualitativ anderer Art“; eschatologisch verheißene künftige Ereignisse „versetzen nicht in den Ausnahmestand“.⁸⁸

Die Sättigung der Lebenszeit der Menschen mit verschiedenen, einander ständig überholenden Naherwartungen verändert die Zeiterfahrung, weil sie mögliche andere Erfahrungen durch Fortschritt

⁸⁶ Vgl. z. B. Marquard, Odo: Entlastungen. Theodizeemotive in der neuzeitlichen Philosophie. In: Ders., Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1986, S. 24.

⁸⁷ Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 52, Blumenberg leitet die „Naherwartung“ allerdings anders her. Mir geht es hier um die Denkfigur als solche.

⁸⁸ Blumenberg, ebd.

zu einer Frage von Zeit macht. Sie führt damit zu einer „Verzeitlichung der Geschichte“, die überhaupt erst die Rede von ‚Geschichte‘ sinnvoll macht.⁸⁹ „Statt der erwarteten Endzeit“, schreibt Koselleck, „hatte sich tatsächlich eine andere, eine neue Zeit eröffnet“, und seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts habe man sich auch als in einer neuen Zeit lebend gewußt.⁹⁰ Bis dahin habe Geschichte nicht in einem auf Zeitlichkeit reflektierten Sinne existiert, sondern als zeitlose Kumulation von Geschichten, die sich in einer „additiven Geschichtschreibung“ ausdrückte, der eine „gleichsam statische Zeiterfahrung“ entsprochen habe.⁹¹ Die Verzeitlichung der Geschichte sei spätestens Ende des 18. Jahrhunderts im Begriff des Fortschritts reflektiert worden, wodurch die „anthropologisch ableitbare Asymmetrie zwischen Erfahrungsraum und Erwartungshorizont“ in Zeitlichkeit aufgelöst erscheine. Der „Fortschritt“ sei mithin „der erste genuin geschichtliche Begriff, der die zeitliche Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung auf einen einzigen Begriff gebracht hat“.⁹² Die Entdeckung des Fortschritts, meint entsprechend Mittelstraß, setze ihrerseits die Entdeckung des historischen Bewußtseins voraus.⁹³ Dieser Begriff reflektiert zugleich den Ablauf des Prozesses, den er bezeichnet, indem er das Metrum der neuen Zeit von dem der früheren Naturzeit unterscheidet, wie Koselleck zeigt.⁹⁴ Die Herausforderung, neue Erfahrungen zu „bewältigen“ und „Erwartungen zu formulieren, die bisher noch nicht gehegt werden konnten“, wuchs während „der ganzen heute so genannten frühen Neuzeit an, sie speiste ein utopisches Überschußpotential, sie führte zu den Ereigniskatastrophen der Französischen Revolution. Damit wurde die politisch-soziale Erfahrungswelt, die bisher immer noch in der Abfolge der Generationen eingebunden war, aufgesprengt.“⁹⁵ Der historische Effekt dieses Vorgangs sei, so Koselleck, eine Simultaneität der Ereignisse und der Möglichkeiten gewesen, die aus dem „einen Zeitverlauf (...) eine Dynamik mehrschichtiger Zeiten zur gleichen Zeit“ werden

⁸⁹ Vgl. Koselleck, Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit, a. a. O., S. 19; Dazu auch Lepenies, Wolf: Das Ende der Naturgeschichte, Ffm. 1978 S.9 ff.

⁹⁰ Koselleck, Vergangene Zukunft der frühen Neuzeit, a.a.O., S. 27.

⁹¹ Vgl. Koselleck, ‚Neuzeit‘, a.a.O., S. 312.

⁹² Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 366.

⁹³ Mittelstraß, a.a.O., S. 346.

⁹⁴ Vgl. Koselleck, Reinhart: Geschichte. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. II, a.a.O., S. 391.

⁹⁵ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 366 f; Dazu vgl. auch Lepenies, Naturgeschichte, a.a.O., S. 24: „Das entscheidende Mittel zur Bewältigung des immer stärker sich beschleunigenden Wissenszuwachses kann als Verzeitlichung beschrieben werden.“

ließ.⁹⁶ Die gleichzeitige Präsenz heterogener Lebensmöglichkeiten und Horizonte möglicher Ereignisse füllte die Gegenwart gleichsam über jedes bisher bekannte Maß hinaus an, indem alle erwartbaren Zukünfte qua Fortschritt als autonomer Leistung des Menschen prinzipiell schon gegenwärtige Wirklichkeit hätten sein können.

Koselleck und Blumenberg sprechen nun in diesem Zusammenhang von einer „Beschleunigung“ bzw. einer „Akzeleration“. Koselleck geht dabei vom Fortschritt als einer „zeitlich progressiven Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung“ aus, die durch Wissenschaft und Technik als progredierende stabilisiert worden sei und die „Zeitrhythmen und Zeitspannen der Lebenswelt“ verändert habe.⁹⁷ Blumenberg hat mit Bezug auf Kosellecks These in diesem Sinne von der „Beschleunigung“ als der „Prozeßintensität“ des Fortschritts gesprochen. „Sobald die neuen Aufgaben erkennbar das Zeitmaß einer Generation und ihrer nächsten Zukunft zu überschreiten begannen, mußte das Motiv der Zeitraffung des theoretischen, technischen und möglichst sogar des moralischen Prozesses zum Interesse der daran Beteiligten und davon Betroffenen werden. Diese Beschleunigung hat nicht nur Erwartungen geweckt und verstärkt, sondern auch Unbehagen, Mißtrauen, negative Utopien, Zukunftsängste, Untergangsvisionen ausgelöst.“⁹⁸ Blumenberg merkt zu Kosellecks These an, die „Geschichte der Beschleunigungsfaktoren“, die noch zu schreiben sei, „dürfte sich nicht an dem Vorkommen von Ausdrücken der Steigerung des Tempos festhalten, sondern müßte die frühere Phase der Erfahrung von Ungeduld mit der Langsamkeit des Prozesses, der Resignation wie der Ermutigung vor dem immer größer erscheinenden Zeitverbrauch des Fortschritts aufarbeiten“. Denn „gerade das Mißverhältnis zwischen der natürlichen Lebenszeit und den sich herausstellenden Zeitanprüchen des neuzeitlichen Fortschrittsprogramms ist das rationale Motiv der Akzeleration.“⁹⁹

Daß diese Beschleunigung zum Selbstbild der Epoche gehörte, hat Wolf Lepenies am Beispiel der Wissenschaften der Zeit gezeigt. Zunehmende Ausweitung des Wissens wurde gegen Ende des 18. Jahrhunderts zum Signum der Wissenschaften und wurde von diesen reflektiert. „Seit der Aufklärung gehört die Erfahrung wachsender Beschleunigung, mit der die Wissensbereiche sich ausweiten, zum Selbstbild der Wissenschaft.“¹⁰⁰ Daß daran sicherlich auch jene Ei-

gendynamik der Diskurse beteiligt war, die Foucault als Grundprinzip von Diskursen hervorgehoben hat, sei hier nur angemerkt.¹⁰¹ In sozial- wie in kulturgeschichtlicher Hinsicht jedenfalls mag die Beschleunigung der Zeiterfahrung in der Neuzeit, die sich durch die Erfahrung von immer schneller und gehäuft eintretendem Neuen vollzog, der entscheidende Vorgang gewesen sein, der zum Bewußtsein führte, in einer „Übergangszeit“ zu leben.¹⁰² Die anbrechende Moderne, so könnte man sagen, war eine Zeit, in der das Bewußtsein des Übergangs vorherrschte. Sie ist daher ein „Zivilisationstyp“, der der „Traditionsorientierung diametral entgegengesetzt“ ist.¹⁰³

Beschleunigung der Zeiterfahrung und Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins als Signum der Moderne

Wie sehr diese Beschleunigung der Geschichte in der aufkommenden Moderne die Zeiterfahrung veränderte und aus ihrer bis dahin noch ‚substantiellen‘ Basis, der Naturzeit, herauskatapultierte, wird in zeitgenössischen Zeugnissen deutlich, und da wiederum besonders in literarischen Texten.

1798 schrieb Johann Wolfgang Goethe das Versepos „Hermann und Dorothea“, in dem er „das reine Menschliche der Existenz einer kleinen deutschen Stadt in dem epischen Tiegel von seinen Schlacken abzuscheiden gesucht und zugleich die großen Bewegungen und Veränderungen des Welttheaters aus einem kleinen Spiegel zurück zu werfen getrachtet“.¹⁰⁴ Die Handlung des Versepos datiert Goethe um die Mitte des Jahres 1796, es handelt sich also hier um die Verarbeitung gegenwärtiger Wirklichkeit. Am Ende des fünften Gesanges nun, der den Titel „Polyhymnia“, die allweise Muse, und den Untertitel „Der Weltbürger“ trägt, heißt es: „Wahrlich, unsere Zeit vergleicht sich den seltensten Zeiten, / Die die Geschichte bemerkt, die heilige wie die gemeine. / Denn wer gestern und heut in diesen Tagen gelebt hat, / Hat schon Jahre gelebt: so drängen sich alle Geschichten.

¹⁰¹ Ich beziehe mich hier auf Foucault, Michel: Die Ordnung des Diskurses. München 1974.

¹⁰² Koselleck, ‚Neuzeit‘, a.a.O., S. 336.

¹⁰³ Gumbrecht, Hans-Ulrich: Modern, Modernität, Moderne. In: Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. IV, a.a.O., S. 93–131, Zitat S. 126; dazu vgl. auch Jaus, Hans Robert: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität. In: Ders., Literaturgeschichte als Provokation, Ffm. 1970, S. 11–66, bes. S. 35.

¹⁰⁴ Goethe, Johann Wolfgang: Werke (Hamburger Ausgabe). Bd. 2. München 1981, S. 735.

⁹⁶ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 367.

⁹⁷ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a.a.O., S. 368.

⁹⁸ Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 62.

⁹⁹ Blumenberg, Säkularisierung, a.a.O., S. 63.

¹⁰⁰ Lepenies, Naturgeschichte, a.a.O., S. 23; vgl. auch S. 21 ff.

/ Denk' ich ein wenig zurück, so scheint mir ein graues Alter / Auf dem Haupte zu liegen, und doch ist die Kraft noch lebendig.“¹⁰⁵

Es ist kein Paradoxon, was Goethe hier zum Ausdruck bringt; es ist vielmehr ein Zeiterleben, das als neu und als nur mit ganz wenigen historischen Situationen der Religions- und Menschheitsgeschichte vergleichbar erfahren worden sei. Die Rede ist von der Französischen Revolution und ihrer Folgezeit. Im sechsten Gesang, „Klio“, Muse der Geschichtschreibung überschrieben und mit dem Untertitel „Das Zeitalter“ versehen, schildert Goethe die Hoffnung der Revolution, die „zerstört ward“ rückblickend: jenen „Glanz der neuen Sonne“, die Proklamation der Menschenrechte und die Hoffnung eines jeden, „sich selbst zu leben“.¹⁰⁶ Denn „Wuchs nicht jeglichem Menschen der Mut und der Geist und die Sprache?“ Und „schauten nicht alle Völker in jenen drängenden Tagen / Nach der Hauptstadt der Welt“, Paris, wo sich dieses Schauspiel ereignete, das eine Bewegung entfachte, die ganz Europa zu erfassen begann.¹⁰⁷

„In jenen drängenden Tagen“ – es ist die Essenz von Revolutionen, daß sich die Ereignisse während ihres Verlaufs zu überstürzen scheinen. Doch nicht nur diese Tage der Revolution meint Goethe; „Wer gestern und heut in diesen Tagen gelebt hat“ – auch das Heute, in dem er spricht, ist gemeint, und „diese Tage“ signalisieren nicht nur den Zeitraum seit der Revolution, sondern auch dessen unerhörte Qualität. Wer in diesem, gemessen an der Lebenszeit eines Menschen, relativ kurzen Zeitraum von kaum zehn Jahren gelebt hat, habe fast ein ganzes Leben verbracht; er habe „Geschichten“ erlebt, wie sonst nur im Verlauf von Jahrzehnten, und es scheine ihm, als sei er schon alt, doch er bemerke zugleich, daß nicht wirklich ein ganzes Leben verstrichen sei. Es ist in diesen Versen so, als sei das alte Maß für die Zeit gleichsam überfüllt und der Mensch aus seiner natürlichen Zeit herausgehoben worden.

Was für Goethe noch einer historischen Ausnahme gleichkam, sollte kaum sechzig Jahre später in Frankreich zur alltäglichen Erfahrung werden, wie Alphonse de Lamartine 1851 in der Vorrede zu seiner „Histoire de la Restauration“ durch die Allgemeinheit seiner Formulierung nahelegt. „La rapidité du temps supplée à la distance. Quand on est séparé par beaucoup d'événements du point sur lequel on reporte sa pensée, on croit qu'on est séparé par beaucoup de siècles. (...) Il n'y a plus d'histoire contemporaine. Les jours d'hier sem-

¹⁰⁵ Goethe, a.a.O., S. 477.

¹⁰⁶ Goethe, a.a.O., S. 478.

¹⁰⁷ Goethe, a.a.O., S. 478.

blent déjà enfoncés bien loin dans l'ombre du passé. Les perspectives reculent par la grandeur et la multitude des choses qui s'interposent entre l'œil et la mémoire.“¹⁰⁸ Die Schnelligkeit der Zeit bewirke selbst zur Gegenwart eine Distanz, die man sonst nur gegenüber ganz entfernten, längst vergangenen Ereignissen haben könne, und das ‚Gestern‘ scheinere bereits tiefe Vergangenheit zu sein.

Lamartines Erfahrung gegenwärtiger Zeit als bereits historischer deckt sich mit der Zeiterfahrung, die Goethe beschrieb. Es ist gleichsam eine Kompression der Zeit, ein Kurzschluß der Ereignisse wirklich geworden, den Gotthold Ephraim Lessing 1777 noch als Sehnsucht des chiliastischen Schwärmers, nicht aber als bereits eingetretene Wirklichkeit konstatieren konnte. In der „Erziehung des Menschengeschlechts“ schrieb er: „Der Schwärmer tut oft sehr richtige Blicke in die Zukunft: aber er kann diese Zukunft nur nicht erwarten. Er wünscht diese Zukunft beschleuniget; und wünscht, daß sie durch ihn beschleuniget werde. Wozu sich die Natur Jahrtausende Zeit nimmt, soll in dem Augenblicke seines Daseins reifen. Denn was hat er davon, wenn das, was er für das Bessere erkennt, nicht noch bei seinen Lebzeiten das Bessere wird?“¹⁰⁹ Lessing formuliert hier jenes „rationale Motiv der Akzeleration“, von dem Blumenberg spricht. Diese kurzschlußartige Kompression der Naturzeit aber, die der Schwärmer bei Lessing herbeiwünscht, ist für Goethe, wenn auch als historische Ausnahme, schon erlebte Wirklichkeit, und für Lamartine dann allgemeine Erfahrung, eben Normalität.

„Die Erfahrung der Beschleunigung“, bemerkt Koselleck, sei der „gemeinsame Nenner, unter den sich die Erfahrungen der neuen Generation subsumieren lassen“.¹¹⁰ Er meint damit jene Generation, die nach der Französischen Revolution geboren wurde und für die die Revolution selbst schon Geschichte gewesen sei. Zu dieser Erfahrung der Beschleunigung hat aber nicht allein die politische Entwicklung seit 1789 beigetragen, deren Tempo und Heterogenität Lamartine mit den Worten beschrieb: „Je dépasse à peine le milieu de la vie, et j'ai vécu déjà sous dix dominations, ou sous dix gouvernements différents en France.“¹¹¹ Nicht nur politische Emanzipation, auch industrielle

¹⁰⁸ Lamartine, Alphonse de: Histoire de la Restauration. Vol. I, Paris 1851, p. 1.

¹⁰⁹ Lessing, Gotthold Ephraim: Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: Ders., Werke, Hg. v. Herbert G. Göpfert, Bd. 8, München 1979, S. 509; dazu vgl. Blumenberg, Theoretische Neugierde, a.a.O., S. 238.

¹¹⁰ Koselleck, Reinhart: Aufstieg und Strukturen der bürgerlichen Welt. In: L. Bergeron/F. Furet/R. Koselleck, Das Zeitalter der europäischen Revolution (= Fischer Weltgeschichte Bd. 26), Ffm. 1969, S. 303.

¹¹¹ Lamartine, ebd.

Revolution, Entwicklung der Technik und des Verkehrs, die zu einem förmlichen „Raumschwund“ führte, Bevölkerungswachstum und nicht zuletzt die Entstehung der großen Städte haben im Alltag des 19. Jahrhunderts jenen „Erfahrungskern“ hergestellt, „der in der Tat ein neues Zeitalter anzeigte“. ¹¹²

In einer Gesellschaft, die durch diese neuen Erfahrungen der Traditionsorientierung diametral entgegengesetzt ist, entsteht eine immer größere Differenz zwischen bisheriger Erfahrung und Erwartung. Diese „Kluft“ sei in der Moderne nicht nur immer größer geworden; entscheidend sei, schreibt Koselleck, daß die Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung „dauernd neu, und zwar auf immer schnellere Weise überbrückt“ werden mußte, „um leben und handeln zu können“. ¹¹³ Da aber die Überbrückung der Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung immer weniger aus bisheriger Erfahrung hergeleitet werden konnte, mußte sie zunehmend, je größer die Differenz wurde und je schneller sie wuchs, konstruiert werden, wobei in immer schnellerer Folge jeweils neue Konstellationen aus Vergangenheit und möglicher Zukunft gleichsam als Voraussetzung für diese Überbrückung hergestellt werden mußten – Konstellationen, die von ihrer funktionellen Struktur her sehr an Benjamins „dialektische Bilder“ erinnern. ¹¹⁴

Die Erwartung drängt gleichsam die Erfahrung, und dieses Drängen, das „rationale Motiv der Akzeleration“, hat alle Plausibilität, auch alle Rationalität auf seiner Seite. Die beschleunigte Autonomisierung der Erwartung gegenüber der Erfahrung, die am Ende des 18. Jahrhunderts steht und die Moderne einläutet, führte derart zu einem doppelten Effekt, der zu einem Kennzeichen moderner Gesellschaften werden sollte: Die tendenzielle Suspendierung der Erfahrung als jeweils je neu aktualisierbare und aktualisierte Tradition, die Lebenswelt orientieren kann, und zugleich eine Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins durch die Sättigung der Lebenswelt mit neuen Möglichkeiten und der ausschließlichen oder doch weitgehenden Orientierung an diesen neuen Möglichkeiten entsprechend zur Logik des Fortschritts, die zu einer ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens führte. Diese ‚Fiktionalisierung‘ ist die Hegemonie dessen, was nicht ist,

¹¹² Vgl. Koselleck, *Aufstieg ...*, a. a. O., S. 303; vgl. auch Ders., *Fortschritt und Beschleunigung*. In: *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Darmstadt/Neuwied 1985, S. 75–103. Einen Zusammenhang zwischen Städtewachstum und „Akzeleration des Geschichtsprozesses“ konstatiert auch Bahrdt, Hans Paul: *Die moderne Großstadt*. Hamburg 1969 (1961), S. 72.

¹¹³ Koselleck, „Erfahrungsraum“ ..., a. a. O., S. 369.

¹¹⁴ Siehe oben, Kap. I.

aber sein könnte, über das, was ist, aber stets als unzureichend empfunden wird, weil auch anderes denkbar ist und möglich sein könnte. Auf der einen Seite haben die Erwartungen kein zureichendes Korrektiv mehr in der nunmehr suspendierten – keineswegs aber eliminierten – bisherigen Erfahrung; auf der anderen Seite ist der Möglichkeitsüberschuß der Gegenwart eine neue und allgemeine Erfahrung geworden und drängt auf Verwirklichung, weil er prinzipiell auf einen weitergehenden Überfluß möglicher Zukunft verweist. Die ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens ist in ihrer völligen Immanenz etwas Neues und nicht vergleichbar mit den vorneuzeitlichen ‚Fiktionen‘ der Prophetien im Rahmen der christlichen Eschatologie. Und sie ist als Struktureigenheit eines historischen Prozesses – des Fortschritts – etwas Unverfügbares und Unumkehrbares: Sie ist keine willkürliche Setzung, die als solche kontingent wäre und daher auch zurückgenommen, revidiert werden könnte, sondern die innere Bedingung für die Möglichkeit dieses Prozesses selbst – neben den äußeren Bedingungen, die diesen Prozeß auslösten und ihm seine konkrete Gestalt gaben. Denn der Prozeß des Fortschritts setzt neben den genannten Faktoren, die zu einer Verzeitlichung der Geschichte führten, eben voraus, daß überhaupt „andere Zustände als die bestehenden fiktiv angegeben werden“ können. ¹¹⁵

George Steiner hat nun mit Blick auf die Französische Revolution und ihre Folgezeit vom allgemeinen Gefühl „einer ungeheuern Beschleunigung sowohl der Zeit als auch des gesamten Bewußtseinstromes“ bei den Zeitgenossen gesprochen, mit dem ein „Verdichtungsprozeß“ menschlichen Erfahrungsvermögens“ einhergegangen sei, eine Intensivierung der Zeiterfahrung, die zu einer „überwältigenden Immanenz“ und zu jenem „schwindelerregenden Gefühl totaler Verwirklichungsmöglichkeit“ geführt habe, das sich beispielhaft in den Dekreten des Konvents und den Reden St. Justs Ausdruck verlieh, der diesen „Ausnahmestand“, wie Karl Heinz Bohrer es nennt, zum Dauerzustand machen wollte. ¹¹⁶ Das kommt einer „Realsuspension“ der Erfahrung gleich. ¹¹⁷ Alle Erwartungen hatten sich, schreibt Steiner, während der Revolution und der auf sie folgenden Napoleonischen Kriege vollkommen von den bisherigen Erfahrun-

¹¹⁵ Mittelstraß, a. a. O., S. 343.

¹¹⁶ Vgl. Steiner, *In Blaubarts Burg*, a. a. O., S. 20 ff.; zur Idee des permanenten Ausnahmestandes bei St. Just und der Idee der Revolution als „plötzliche Aufhebung des Normalzustandes“ vgl. Bohrer, Karl Heinz: *Politisches Abenteuer als großer Stil*. In: *FAZ*, Nr. 240, 15. Oktober 1983.

¹¹⁷ So der Begriff Arnold Gehlens. „Realsuspension“ sei dabei eine „Zustandsqualität“ des Innern. Gehlen, Arnold: *Zeit-Bilder*. Ffm./Bonn 1962, S. 181.

gen gelöst. Und mit nicht geringem Pathos kommentiert er: „Seit den Zeiten des Urchristentums hatte die Menschheit sich der Erneuerung der Welt und dem Ende aller Nacht nicht mehr so nahe gefühlt“; man habe geradezu die „plötzliche Nähe einer messianischen Zukunft“ gespürt, und die neue Welt – morgen schon habe sie hier anbrechen können!¹¹⁸

III. Die These von der „Verkümmerung der Erfahrung“

Benjamins früherer Erfahrungsbegriff:

Die Frage nach der Möglichkeit und Begründbarkeit von Entscheidungen war für Walter Benjamin ein theoretisch-systematischer Angelpunkt, um die Folgeprobleme der neuzeitlichen Deontologisierung zu erschließen. Benjamin hatte aber das Entscheidungsproblem nicht erst 1924 in seinem Buch über das barocke Trauerspiel und auch nicht erst im Anschluß an Schmitts Souveränitätslehre als eines gestellt, das auf Transzendentes verweist. Schon 1922/23 hatte er in seinem Essay über Goethes „Wahlverwandtschaften“ – vermutlich ohne Kenntnis von Schmitts „Politische Theologie“¹ – die Transzendenz der Entscheidung betont. Anlaß dafür war das Phänomen der „schwankenden Liebe“ (vgl. I, 188), in der sich die Notwendigkeit einer metaphysischen Einbettung der Entscheidung, eines „Fundaments“ der Entscheidung, zeige. „Denn Wahl ist natürlich und mag sogar den Elementen eignen; die Entscheidung ist transzendent“ (I, 189). Dennoch sei die Entscheidung nicht „willkürlicher“ als die Wahl; „sie ist gewiß nicht willkürlicher darum, weil die Leidenschaft nicht ihr Kriterium ist. Vielmehr steht dies nur um so unzweideutiger und strenger in dem Charakter der Erfahrung vor ihr. Nur diejenige Erfahrung nämlich vermag die Entscheidung zu tragen, welche, jenseits alles späteren Geschehens und Vergleichens, wesensmäßig dem Erfahrenden sich einmalig zeigt und einzig, während jeder Versuch, aufs Erlebnis Entscheidung zu gründen früher oder später den aufrechten Menschen mißlingt“ (I, 190). Die Wendung „aufrechte Menschen“ mutet dabei nur auf den ersten Blick seltsam an; denn die Selbstgewißheit, die Benjamin hier hervorhebt, erinnert an jene „feste charakterliche Grundhaltung“, die für Aristoteles neben „Verstand und Denken“ eine Voraussetzung für die Fähigkeit war, Entscheidungen zu treffen.² In der Situation der Entscheidung, meint Benjamin also ganz aristotelisch, sei der Mensch auf Erfahrung ange-

¹ Benjamins Essay über Goethes „Wahlverwandtschaften“ erschien 1923 im Druck, war aber spätestens im Herbst 1922 abgeschlossen (vgl. I, 811). Schmitts „Politische Theologie“ war im März 1922 erschienen.

² Aristoteles, a. a. O., S. 155 (VI, 2).

¹¹⁸ Steiner, In Blaubarts Burg, a. a. O., S. 23.

wiesen. Allerdings präzisiert er diese Erfahrung nicht im aristotelischen Sinne eines ‚Geübtseins‘, sondern als eine Erfahrung, die sich „einmalig zeigt und einzig“, und die deshalb etwas genuin anderes sei, als das „Erlebnis“. Das „Erlebnis“ könne Entscheidungen deshalb nicht tragen, weil es sich, wie man umgekehrt aus seiner Formulierung schließen muß, nicht „wesensmäßig (...) einmalig zeigt und einzig“ – wobei es Benjamin hier nicht nur um ein konkretes Erlebnis geht, wie es etwa der sprichwörtliche Blitzschlag wäre, der einen Menschen plötzlich zum Liebenden machen kann, sondern – „wesensmäßig“ – um einen besonderen Modus von Erfahrung, der qualitativ anders sei als jener, den er selbst „Erfahrung“ nennt. Dieser Begriff von Erfahrung bedarf der Erläuterung.

Benjamin hatte 1917 in seiner gegen den Neukantianismus gewendeten Programmschrift „Über das Programm der kommenden Philosophie“ die „Hauptforderung an die gegenwärtige Philosophie“ in der Ermöglichung einer Metaphysik durch die Grundlegung einer „noch kommenden neuen und höhern Art der Erfahrung“ gesehen. „Unter der Typik des Kantischen Denkens (gilt es, d. V.) die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffes vorzunehmen“ (II, 160). Dieser Forderung liegt Benjamins These zugrunde, Kants Erfahrungsbegriff sei reduziert, weil er als aufklärerischer daran gebunden war, daß es „zu Kants Zeit (...) historisch das einzig Mögliche“ gewesen sei, die „Ansprüche“ der Metaphysik „zu vernichten“ (II, 160). Die Kantische „Erfahrung“ sei daher „was die naive Vorstellung vom Empfangen der Wahrnehmung angeht“, selbst „Metaphysik oder Mythologie, und zwar nur eine moderne und religiös besonders unfruchtbare“ (II, 162). Es sei „eine der niedrigst stehenden Erfahrungen oder Anschauungen von der Welt“ gewesen (II, 159). Und der Neukantianismus habe diese Kantische „Erfahrung“ noch weiter auf die „Gegenstandswelt“ der „mathematischen Physik“ reduziert (II, 158). Wenn Benjamin nun demgegenüber den Plan hegte, „Prolegomena einer künftigen Metaphysik auf Grund der Kantischen Typik zu gewinnen und dabei diese künftige Metaphysik, diese höhere Erfahrung ins Auge zu fassen“ (II, 160), so suchte er, wie Scholem die gemeinsamen Diskussionen zum Gegenstand zusammenfaßte, einen Erfahrungsbegriff, der „die geistige und psychologische Verbindung des Menschen mit der Welt umfaßt, die in den von der Erkenntnis noch nicht durchdrungenen Bereichen sich vollzieht“ (II, 938). Worum es also ging: Dem modernen, von technisch-naturwissenschaftlichen Kriterien bestimmten und kein metaphysisches Absolutum mehr anerkennenden Weltbild des frühen 20. Jahrhunderts, eine neue Metaphysik entgegenzusetzen, die als „Re-

stauration theologischer Lehre in der Philosophie“ betrachtet werden muß, wie Bernd Witte über die frühen Schriften Benjamins schreibt.³ Es sei dabei für Benjamin – wie für Georg Lukács und Ernst Bloch – um den „Entwurf eines intelligiblen Kosmos“ gegangen, der „Flucht und Protest zugleich“, und analog zur Romantik, die „Antwort auf eine historische Umbruchsituation“ gewesen sei. „Lukács, Bloch und Benjamin suchen den Zusammenbruch des bürgerlichen, als Lebensphilosophie, Positivismus oder Neukantianismus auftretenden Weltbildes in der Katastrophe des Ersten Weltkrieges in derselben Weise durch eine Aufladung des Kritizismus mit metaphysischen Gehalten zu überwinden, wie schon die Romantiker.“⁴ Für den Bereich der Philosophie definiert Benjamin dabei „Erfahrung“ als „einheitliche und kontinuierliche Mannigfaltigkeit der Erkenntnis“ (II, 168), und zielt damit auf eine „konkrete Totalität der Erfahrung d. h. auf (...) *Dasein*“ (II, 171). Diese „konkrete Totalität der Erfahrung ist die Religion“ (II, 170).

Liest man nun Benjamins Entgegensetzung von „Erfahrung“ und „Erlebnis“ im Wahlverwandtschaften-Essay vor dem Hintergrund dieses ganzheitlichen Begriffes von Erfahrung, dann ist das „Erlebnis“ eben jene reduzierte Form von Erfahrung, die nicht auf „konkrete Totalität der Erfahrung“ verweisen kann, sondern nur aus dem hier und jetzt einer gegebenen Situation bestimmt ist – nach Kriterien, die selbst aus dieser Situation heraus entstehen, wie Benjamin am Beispiel von Kants Erfahrungsbegriff behauptet hatte. Es geht Benjamin also um die Schaffung der Bedingung für die Möglichkeit eines Weltbildes, das nicht von der historischen Situation determiniert ist, in der es existiert, ein Weltbild, das der Geschichte gegenüber transzendent ist. Denn das „Erlebnis“ ist kontingent: Es existiert nur in der Gegenwart und hat nur hier sein „Fundament“; es konkurriert mit anderen möglichen „Erlebnissen“ zur gleichen Zeit und ist „wesensmäßig“ nur zufällig; und endlich ist das „Erlebnis“ Ausnahme, denn es bricht in das bisherige Leben unerwartet ein. Eine Entscheidung, die als transzendente definiert ist, kann es deshalb nicht tragen. Und wenn es sich wie in den „Wahlverwandtschaften“ um Leidenschaften handelt, die erlebt werden, wird Entscheidung vollends unmöglich – gemäß dem aristotelischen Postulat, daß „Entscheidung und Begehren (...) zueinander im Gegensatz“ stünden.⁵

Die Entscheidung ist nun deshalb transzendent, weil sie einer Re-

³ Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 32.

⁴ Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 35.

⁵ Aristoteles, a.a.O., S. 60 (III, 4).

ferenz bedarf, die außer ihr ist. Das „Fundament“ der Entscheidung kann für Benjamin nicht immanent aus dem Bereich der bloßen Gegenwart eines bestimmten Subjekts heraus gebildet werden, weil diese als Erlebnishorizont eben kontingent ist. Nur diejenige Erfahrung kann dieses „Fundament“ der Entscheidung sein – so ist aus Benjamins Überlegungen zu folgern –, die der Entscheidungssituation gegenüber extern ist und gleichsam als die Situation transzendierender Horizont und als leitende metaphysische Instanz fungiert. Diese Erfahrung wäre jenem nichtkontingenten, festen Bestand an individueller wie kollektiver Vergangenheit und Gegenwart analog, der als Übung im aristotelischen Sinne Handeln anleiten kann. Es ist, mit Benjamins Worten, eben die „konkrete Totalität von Erfahrung“ als stets aktualisierbare Präsenz der Totalität von „Dasein“. Daher ist für Benjamin hier die Entscheidung nicht „willkürlicher“ als die natürliche „Wahl“, obgleich beide von entgegengesetzter Art seien. Die Entscheidung erscheint hier nicht als kontingent, ist nicht reine „Dezision“ wie bei Schmitt, sondern Aktualisierung und Vollzug von Erfahrung am neuen Gegenstand; es ist im Grunde jene Haltung, die „konform“ wäre und die, wie Benjamin im Barockbuch dann mit Schmitt diagnostiziert, im 17. Jahrhundert problematisch wird und die Idee der Souveränität evoziert, weil die neue Situation der Kontingenz keine „konforme“ Lösung mehr erlaubt.⁶ So, wie es den „Elementen“ in der Natur nicht freistünde, sich beliebig miteinander zu verbinden, stehe es dem, der auf der Basis seiner Erfahrung entscheide, nicht frei, beliebig, und das heißt in diesem Falle für Benjamin: aus einer Leidenschaft heraus zu entscheiden. Die Leidenschaft sei überhaupt kein Kriterium der Entscheidung, und die Entscheidung sei deshalb nur in einem Horizont denkbar, in dem die Leidenschaft gar nicht zum „Kriterium“ von Entscheidung werden oder doch in der „Erfahrung“ ein wirksames Korrektiv finden kann. Denn die Leidenschaft ist als subjektive Tatsache kontingent und ebenso wie das „Erlebnis“ beschränkt auf das Hier und Jetzt ihrer Gegenwart.

Entsprechend hat Benjamin zwei Jahre später im Barockbuch die „Entschlußunfähigkeit“ des Fürsten im barocken Trauerspiel begründet. Der Fürst ist dort seinen Leidenschaften und schwankenden Affekten geradezu ausgeliefert, und diese seien die einzige Basis für Entscheidungen. Im barocken Trauerspiel stünden „die theatralischen Figuren der Epoche im grellen Scheine ihrer wechselnden Ent-

⁶ Vgl. Schnur, a. a. O., S. 36; siehe oben, S. 36; Auch daraus läßt sich schließen, daß Benjamin hier noch keine Kenntnis der Schmittschen Souveränitätslehre mit ihrem radikalen Entscheidungsbegriff hatte.

schließung. (...) Denn nicht Gedanken, sondern schwankende physische Impulse bestimmen sie“ (I, 250 f.). Bezieht man dies auf das aristotelische Postulat, Entscheidung und Begehren schlossen einander aus und Entscheidung erfordere „Verstand und Denken“, dann wird klar, daß die „Erfahrung“, so wie Benjamin sie im Wahlverwandtschaften-Essay gegen das „Erlebnis“ und die „Leidenschaft“ absetzt, auf jenen kohärenten lebensweltlichen Horizont bezogen ist, der im 17. Jahrhundert aufbrach und eine Situation herbeiführte, die Benjamin dann in Anlehnung an Schmitt und die historische Lage jener Zeit als „Ausnahmestandard“ interpretierte. „Der Fürst, bei dem die Entscheidung über den Ausnahmestandard ruht, erweist in der ersten Situation, daß ein Entschluß ihm fast unmöglich ist“ (I, 250). Die historische Situation der frühen Neuzeit, in der zunehmend Neues erlebt wird und verarbeitet werden muß, und in der zugleich Tradition als lebensweltliche Orientierung depotenziert wird, hat in der Perspektive Benjamins die doppelte Wirkung, daß sie zugleich die Affekte freisetzt und die Menschen auf sich selbst zurückwirft. Benjamins kritische Radikalisierung der Schmittschen Souveränitätsproblematik bis hin zur Aporie hat hier, im Postulat der unabwiesbaren Transzendenz der Entscheidung, ihren argumentativen Kern. Die Entscheidung konnte gerade, indem sie als souveräne gedacht wurde, unmöglich das stiften, was doch allererst die Bedingung ihrer Möglichkeit war: eine das Denken und Handeln leitende Metaphysik. Und der Punkt, von dem aus Benjamin Schmitts dezisionistische Entscheidungstheorie kritisierte, war die prinzipielle Differenz von „Erfahrung“ und „Erlebnis“ im Wahlverwandtschaften-Essay.

1938 greift Benjamin in der zweiten Fassung seiner Abhandlung über Charles Baudelaire, „Über einige Motive bei Baudelaire“ (vgl. I, 605 f.)⁷, die beiden im Wahlverwandtschaften-Essay gegensätzlich gebrauchten Begriffe „Erfahrung“ und „Erlebnis“ wieder auf. Aus ihrer erneuten wechselseitigen Bestimmung versuchte er jetzt sozialpsychologisch einen Vorgang systematisch zu erschließen, den er

⁷ Zur Entstehung der Baudelaire-Arbeiten Benjamins und zu ihrem Status als „Miniaturnmodell“ des „Passagen-Werks“ vgl. I, 1064 ff.; vgl. auch Tiedemann, Rolf: (Nachwort). In: Benjamin, Walter: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Ffm. 1974, S. 189–212. Tiedemann exponiert hier die innere Problematik der ersten Fassung der Studie, die als kunstsoziologische die literaturgeschichtlichen Gegenstände allzusehr als faits sociaux unter anderen behandelte. Zur Rekonstruktion des geplanten Baudelaire-Buches, von dem in Form der zweiten Fassung der Studie nur der mittlere von drei Teilen existiert, vgl. den nützlichen Versuch von Menninghaus, Winfried: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Ffm. 1980, S. 134 ff.

zwischenzeitlich schon mehrfach angedeutet hatte⁸, dessen Thematisierung als kultursoziologische Erweiterung und Fundierung seiner philosophischen These von 1917 über die Reduktion der Erfahrung in der Neuzeit gelesen werden kann, und dessen Beschreibung die zentrale Ausgangshypothese für seine ‚Theorie der Moderne‘ bildet – eine Hypothese, deren volle Brisanz erst vor dem Hintergrund der Entscheidungsproblematik deutlich wird. Die Hypothese lautet auf die kürzeste Formel gebracht: Mit der Neuzeit setzt ein Prozeß der „Verkümmerung der Erfahrung“ ein (I, 611; vgl. auch V, 966), der sich im 19. Jahrhundert unter großstädtischen Lebensverhältnissen beschleunigt und im 20. Jahrhundert mit dem Ersten Weltkrieg und dem Zerfall der bürgerlichen Ordnung in den 20er Jahren in einer „Erfahrungsarmut“ endet, die nicht nur Armut „an privaten, sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt“ sei, wie er schon 1933 in einem kurzen Essay unter dem Titel „Erfahrung und Armut“ geschrieben hatte (vgl. II, 215).

Benjamin führt im Text über Baudelaire eine historische Argumentation fort, die er schon 1936 in seinem Aufsatz über den „Erzähler“ sozialgeschichtlich formuliert hatte (vgl. II, 438 ff.). Der Anfang des Verkümmerungsprozesses der „Erfahrung“ falle zusammen mit den Anfängen der Warenproduktion in der Manufaktur (vgl. V, 966); er ist damit zeitgleich mit der Aufspaltung der traditionellen, bäuerlich-handwerklichen Lebenswelt in der frühen Neuzeit und dem Einsetzen der immer schnelleren Überlagerung jener Zeiterfahrung, die an die Naturzeit gebunden war, durch die Erfahrung einer neuen, nach Vorne hin offen progredierenden und sich beschleunigenden geschichtlichen Zeit.⁹ Die Verkümmerung der „Erfahrung“ sei, wie Benjamin im „Erzähler“ schreibt, als Verkümmerung erzählerisch mitteilbarer Weisheit eine Begleiterscheinung „säkularer geschichtlicher Produktivkräfte“ (II, 442). Und die maschinelle Produktion mit der ihr entsprechenden sozio-ökonomischen Struktur in den aufkommenden modernen Gesellschaften präfiguriert, wie er an anderer Stelle schreibt, jene Phänomene, die hier als Beschleunigung der Zeiterfahrung, Gleichzeitigkeit des Heterogenen und Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins mit der Folge der ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens beschrieben wurden. So heißt es in den Materialien zum Paris-Buch: „Mehr als hundert Jahre bevor sie manifest wurde, be-

kundet sich die ungeheure Intensivierung des Lebenstempos im Tempo der Produktion. Und zwar in Gestalt der Maschine“ (V, 497). Ebenso komme auch die „Simultaneität, diese Grundlage des neuen Lebensstiles“ aus der maschinellen Produktion (vgl. V, 498). Und von Marx' Theorem des Fetischcharakters der Ware ausgehend, konstatiert Benjamin „die Doppelrandigkeit der Erscheinungen (...), mit der wir es im 19ten Jahrhundert zu tun haben“, nämlich „eine Bedeutung des Rauschs für die Wahrnehmung, der Fiktion für das Denken, wie sie vor dem unbekannt waren“ (V, 499).

Einen Zusammenhang zwischen Simultaneität, Beschleunigung und ‚Fiktionalisierung‘ mit der „Verkümmerung der Erfahrung“ hat Benjamin freilich an keiner Stelle explizit hergestellt. Daß ihm aber ein solcher Zusammenhang, wie er hier beschrieben worden ist, vorgeschwebt hat, ist die Behauptung, die mit einer Rekonstruktion seiner These von der „Verkümmerung der Erfahrung“ in der Neuzeit gestützt werden soll, die auf diesen Zusammenhang orientiert ist. Ein solcher Rekonstruktionsversuch muß von derjenigen Fassung dieser These ausgehen, die am weitesten ausgearbeitet ist, und sie zunächst aus sich heraus interpretieren. Diese Fassung ist die Darstellung der „zunehmenden Verkümmerung der Erfahrung“ in der Moderne durch ihre Überlagerung mit dem kontingenten, „chockförmigen“ (I, 631) „Erlebnis“, mit der Benjamin seine zweite Abhandlung über Baudelaire einleitet.

Benjamins späterer Erfahrungsbegriff

„Erfahrung“, schreibt Benjamin, sei „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“ (I, 608). Benjamin folgt hier dem Zusammenhang zwischen Gedächtnis und Erfahrung, den Henri Bergson 1896 in „Matière et mémoire“ hergestellt hatte. Hier werde, schreibt Benjamin, „die Struktur des Gedächtnisses als entscheidend für die philosophische der Erfahrung“ angesehen (vgl. I, 608). Bergson habe allerdings nicht versucht, „das Gedächtnis geschichtlich zu spezifizieren“, also bestimmte Formen des Erinnerns historisch zu situieren; vielmehr weise er „jedwede geschichtliche Determinierung der Erfahrung“ zurück, um zu seiner eigenen „Erfahrung“ und der besonderen Art von „Erfahrung“ in der Epoche, deren Zeitgenosse er sei, Distanz zu bekommen (vgl. I, 608 f.). Bergson versuche dies auf indirektem Wege:

⁸ So besonders in „Erfahrung und Armut“ (II, 213 ff.), „Der Erzähler“ (II, 438 ff.) sowie „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ (I, 431 ff.). Ich diskutiere diese Arbeiten eingehender weiter unten im Zusammenhang der Kunstsoziologie Benjamins, siehe unten S. 103 ff.

⁹ Siehe oben, Kap. II.

Der „unwirtlichen, blendenden“ „Erfahrung“ „der Epoche der großen Industrie“, stelle sich – so referiert Benjamin Bergson – eine „Erfahrung komplementärer Art als deren gleichsam spontanes Nachbild“ entgegen, und Bergsons Philosophie sei ein „Versuch, dieses Nachbild zu detaillieren und festzuhalten“. Bergson gehe es nicht um die Konstitution einer bestimmten Form von „Erfahrung“, sondern um das „Wesen der Erfahrung in der *durée*“ (I, 609). Bergson zufolge bestehe ein „Antagonismus“ zwischen der „*vita activa*“ und der „besonderen *vita contemplativa* (...)“, die sich aus dem Gedächtnis heraus erschließt“. Diese *vita contemplativa* paraphrasiert Benjamin mit den Worten „Hinwendung auf die schauende Vergegenwärtigung des Lebensstromes“, der das „reine Gedächtnis“, Bergsons „*mémoire pure*“ entspreche (vgl. I, 609). „Erfahrung“, so ist aus Benjamins Formulierungen bis hierher zu schließen, ist demnach die Möglichkeit, Vergangenes im Akt der Kontemplation zu aktualisieren. Bergsons Bestimmung der „Erfahrung“, fährt Benjamin fort, sei von einer Art, „daß der Leser sich sagen muß: einzig der Dichter wird das adäquate Subjekt einer solchen Erfahrung sein“. Und es sei auch ein Dichter, nämlich Marcel Proust, gewesen, „der auf Bergsons Theorie der Erfahrung die Probe machte“ (vgl. I, 609). Bergson lege nahe, die Aktualisierung von Vergangenen sei „eine Sache der freien Entschließung“ (I, 609); es stünde einem frei, sich aus der historischen wie der lebensgeschichtlichen Situation, in der man sich befinde, hinauszubegeben, und jenes „Nachbild“ sei isolierbar und intentional evozierbar. Doch die Spontaneität dieses „Nachbildes“, die Bergson unterstelle, stehe gerade dadurch in Frage, daß es offenbar nicht mehr selbstverständlich eintrete. Und noch weniger sei die Vergegenwärtigung des Vergangenen kraft eines Aktes willkürlicher Erinnerung möglich, behauptet Proust, an dessen Beschreibung des Erinnerungsvorgangs sich Benjamin orientiert.

Die „*mémoire volontaire*“, die „willkürliche Erinnerung“, wie Benjamin Prousts Begriff übersetzt, sei außerstande, die Vergangenheit zu vergegenwärtigen, wie sehr man sich auch darum bemühe (vgl. I, 610). So schreibt Proust in „Auf der Suche nach der verlorenen Zeit“: „Vergeblich versuchen wir sie (unsere Vergangenheit, d. V.) wieder heraufzubeschwören, unser Geist bemüht sich umsonst. Sie verbirgt sich außerhalb seines Machtbereichs und unerkennbar für ihn in irgendeinem stofflichen Gegenstand (oder der Empfindung, die dieser Gegenstand in uns weckt); in welchem, ahnen wir nicht. Ob wir diesem Gegenstand aber vor unserem Tode be-

gegen oder nie auf ihn stoßen, hängt einzig vom Zufall ab.“¹⁰ Proust, meint Benjamin, widerspreche Bergson, indem er statt vom „reinen Gedächtnis“, der „*mémoire pure*“, von der „*mémoire involontaire*“ spricht, einem Gedächtnis, „das unwillkürlich ist“, und dieses „unwillkürliche Gedächtnis“ „unverzüglich“ mit dem willkürlichen konfrontiert (vgl. I, 609). Wenn aber die Vergangenheit, wie Proust behauptet, nicht in einem intentionalen Akt der Vergegenwärtigung aktualisierbar ist, dann existiert „Erfahrung“ als Möglichkeit, Vergangenes nach Belieben zu vergegenwärtigen, nicht. „Man kann Prousts Werk ‚*A la recherche du temps perdu*‘“, folgert Benjamin, indem er Prousts prinzipiellen Befund historisiert, „als den Versuch ansehen, die Erfahrung, wie Bergson sie sich denkt, unter den heutigen gesellschaftlichen Bedingungen auf synthetischem Wege herzustellen. Denn mit ihrem Zustandekommen auf natürlichem Wege wird man weniger und weniger rechnen können“ (I, 609). Unter modernen Verhältnissen verschwinde die Möglichkeit zunehmend, Vergangenes im kontemplativen Akt zu aktualisieren; daher sei „Erfahrung“ auch kein Bereich des Selbst, der intentional evozierbar wäre. Allenfalls könnte sie, meint Benjamin, im Proustschen Sinne rekonstruiert werden, sofern das Subjekt durch einen Zufall in Stand gesetzt würde, sich seiner „Erfahrung“ zu „bemächtigen“ (I, 610). Die „oft nicht bewußten Daten, die im Gedächtnis zusammenfließen“, würden dann durch ein einzigartiges äußeres Ereignis evoziert, und dieser Vorgang könnte für den Versuch Modell stehen, die Möglichkeit der Vergegenwärtigung von Vergangenen zu rekonstruieren. Dieses Modell sei Prousts „*mémoire involontaire*“, das „unwillkürliche Eingedenken“ (I, 612), oder wie Benjamin 1929 in seinem Essay „Zum Bilde Prousts“ noch aufschlußreicher übersetzt hatte: das „ungewollte Eingedenken“ (II, 311).

Proust hatte 1913 im ersten Teil seines Romans, den Benjamin zusammen mit Franz Hessel von 1926 an ins Deutsche übersetzte¹¹, die „*mémoire involontaire*“ in einer Passage beschrieben, die als ‚*Madeleine-Erlebnis*‘ berühmt geworden ist. Er schildert dort die unverhoffte Vergegenwärtigung seiner Kindheit, die der Geschmack eines Gebäcks auslöste, das er als Kind oft gegessen hatte und das man „*Madeleine*“ nennt. Dieses Gebäck war für Proust jener Gegenstand, in dem sich die Vergangenheit „verbirgt“, auf den man nur durch Zufall stoße und der als Schlüssel zur eigenen Vergangenheit erkannt werden müsse. Der Geschmack des Gebäcks, so schildert Proust, veränderte seine gesamte Wahrnehmung; er glaubte, seine ganze Exi-

¹⁰ Proust, Marcel: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. Bd. I. Ffm. 1975 (60.–63. Tsd.), S. 63.

¹¹ Vgl. II, 1044 ff.

stanz sei durch dessen Genuß eine andere geworden. „Ein unerhörtes Glücksgefühl, das ganz für sich allein bestand und dessen Grund mir unbekannt blieb, hatte mich durchströmt. Mit einem Schläge waren mir die Wechselfälle des Lebens gleichgültig, seine Katastrophen zu harmlosen Mißgeschicken, seine Kürze zu einem bloßen Trug unsrer Sinne geworden; es vollzog sich damit in mir, was sonst die Liebe vermag, gleichzeitig aber fühlte ich mich von einer köstlichen Substanz erfüllt: Oder diese Substanz war vielmehr nicht in mir, sondern ich war sie selbst. Ich hatte aufgehört mich mittelmäßig, zufallsbedingt, sterblich zu fühlen.“¹² Was Proust in dieser Passage beschrieben hat, ist genau das, was den Gehalt und die Struktur der Glücksvorstellung bildete, die Benjamin zur Prämisse seiner Geschichtsphilosophie gemacht hat: „Erlösung“ als Verschwinden der Kontingenzen (Prousts Sich-„zufallsbedingt“-Fühlen) durch „Stillstellung“ des Zeitkontinuums (Prousts Sich-„sterblich“-Fühlen). Und es signalisiert auch im Kontext der Proustschen Beschreibung die Möglichkeit des unwiederbringlichen Verlustes dieser Glücksmöglichkeit, wenn sie nicht in dem Augenblick erkannt wird, in dem sie „aufblitzt“ (vgl. I, 695). Daß Proust aber auch das Stigma der Mittelmäßigkeit von sich abfallen sieht, präfiguriert nicht nur die Einzigartigkeit der „Erfahrung“, wie sie Benjamin im Wahlverwandschaften-Essay postulierte; es weist auch auf Benjamins zentrale Kategorie der „auratischen Daseinsweise“ (I, 441) als besonderer Qualität des Ontologischen voraus, die nicht nur für seine Kunsttheorie von Bedeutung ist, sondern seine gesamte kultursoziologische Analyse der Moderne trägt. Vor dem Hintergrund der geschichtsphilosophischen Thesen aber wird in geradezu dramatischer Weise klar, welche Bedeutung dieser Zufall, den Proust beschreibt, für die Menschen hat: Dieser Zufall ist, zumal in der Benjaminschen Radikalisierung des Gedankens, die Bedingung für die Möglichkeit von Subjektivität als evidenter Kohärenz des Selbst. Hier liegt in der Tat der eigentliche Zielpunkt von Benjamins Interesse an der Proustschen Struktur der Erinnerung, allerdings mit einem bemerkenswerten Akzent.

Die Möglichkeit von „Erfahrung“ sei gerade in der Moderne alles andere als selbstverständlich, und die Möglichkeit von Glück im ganzheitlichen Sinn unter diesen „gesellschaftlichen Bedingungen“ ebenso Zufallssache. Der „Begriff der *mémoire involontaire*“ ist nämlich für Benjamin im Unterschied zur Sache, die er bezeichnet, anders als für Proust, eminent historisch. Er ist ein Resultat „der Situation, aus der heraus er gebildet wurde. Er gehört zum Inventar der

¹² Proust, ebd.

vielfältig isolierten Privatperson“ (I, 611). Die Existenz dieses Begriffes, so argumentiert hier Benjamin, steht dafür, daß die Sache, die er bezeichnet, ehemals selbstverständlich war und jetzt problematisch geworden ist. Prousts Suche nach der Möglichkeit, „Erfahrung (...) auf synthetischem Wege herzustellen“, ist für Benjamin der Versuch einer Lösung, die gerade als Lösungsversuch auf exakte Weise das Problem aufzeigt. Und das signalisiert Benjamin nicht zuletzt mit seiner pleonastischen Formulierung der ‚synthetischen Herstellung‘. Schon die Tatsache, daß die Möglichkeit von „Erfahrung“ problematisiert werde, verweise auf eine besondere historische Situation. Denn „wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet, treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion“ (I, 611). Benjamin präzisiert damit den Gedanken, der seiner Definition von „Erfahrung“ zugrundeliegt. Das Gedächtnis sei, wie er 1932 in der „Berliner Chronik“ geschrieben hatte, „nicht ein Instrument zur Erkundung der Vergangenheit (...), sondern deren Schauplatz. Es ist das Medium des Erlebten“ (VI, 486). Benjamins konkreter gefaßte These ist also: Die Möglichkeit der willkürlichen Verknüpfung individueller und kollektiver Vergangenheit im Medium des Gedächtnisses und die Möglichkeit, diese nach Belieben zu aktualisieren, verschwinden im 19. Jahrhundert zunehmend. Denn diese Verknüpfung habe keinen sozialen Ort mehr. Das 19. Jahrhundert, notierte er in den Materialien zum Paris-Buch, sei ein „Zeitraum“, „in dem das Individualbewußtsein sich reflektierend immer mehr erhält, wogegen das Kollektivbewußtsein in immer tieferen Schlaf versinkt“ (V, 491).¹³ Das Kollektivbewußtsein, so ist Benjamins Metapher zu deuten, verschwindet nicht; vielmehr gerät es in einen Zustand der Latenz. Dementsprechend konstatiert er nicht die Vernichtung, sondern „die zunehmende Verkümmern der Erfahrung“. Und er kontrastiert diesen Befund mit vorneuzeitlichen, ja geradezu archaischen Lebensformen und der zentralen Funktion der Kulte in ihnen: „Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen, deren bei Proust wohl nirgends gedacht sein dürfte, führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses (also die individuelle und die kollektive Vergangenheit, d. V.) immer von neuem durch. Sie provozierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit. Willkürliches und unwillkürliches Eingedenken verlieren so ihre gegenseitige Ausschließlichkeit“ (I, 611).

¹³ Benjamin schreibt dazu in Klammern „Zeitraum“ und verweist so auf die „Phantasmagorie“.

Damit historisiert Benjamin die Zufälligkeit der Möglichkeit von „Erfahrung“ nicht nur begriffs-, sondern auch sozialgeschichtlich. „In dieser Sache“, nämlich der Frage, ob man „sich seiner Erfahrung bemächtigen kann“, „vom Zufall abzuhängen, hat keineswegs etwas Selbstverständliches. Diesen ausweglos privaten Charakter haben die inneren Anliegen des Menschen nicht von Natur. Sie erhalten ihn erst, nachdem sich für die äußeren die Chance vermindert hat, seiner Erfahrung assimiliert zu werden“ (I, 610). Worin aber diese „inneren Anliegen des Menschen“ bestehen, führt Benjamin nicht aus. Vermuten ließe sich jedoch immerhin dieses: Sofern es darum geht, ob der „einzelne“ noch die Chance hat, „von sich selbst noch ein Bild“ zu bekommen, das seine Kontingenz aufhebt und ihn einzigartig macht (vgl. I, 610), wären diese „inneren Anliegen des Menschen“ Bedürfnisse nach Kohärenz – einmal davon abgesehen, daß der existentialistische Ton in Benjamins Formulierung diese „inneren Anliegen“ zu einer anthropologischen Konstante zu machen droht. Diese Kohärenz müßte nach außen als kohärente Lebenswelt erlebt werden können und nach innen als Selbstgewißheit des Subjekts durch den möglichen Rekurs auf seine eigene Lebensgeschichte. Es wäre, so könnte man weiter vermuten, ein anderer Ausdruck für das, was in der Benjaminschen Glücksvorstellung aufgehoben ist, nämlich jener metaphysische Gehalt, der auf Transzendentes verweist, ohne dessen Präsenz alles Immanente eben nur jenes „Trümmerfeld“ wäre, von dem er im Barockbuch als der entscheidenden Erfahrung des 17. Jahrhunderts gesprochen hatte. Soviel aber scheint klar zu sein: Bei diesen „inneren Anliegen“ handelt es sich nicht wesensmäßig um das, was das ‚Private‘ im Gegensatz zum ‚Öffentlichen‘ ist. Denn erst der Umstand, daß man sich nur im Ausnahmefall seiner eigenen „Erfahrung“ bemächtigen könne, führt, so Benjamin, zu dieser Privatisierung der „inneren Anliegen“ in der „vielfältig isolierten Privatperson“. Die Privatisierung trete erst dann ein, wenn die „äußeren Anliegen“ nicht mehr der „Erfahrung“ assimiliert, wenn also erstens kollektive und individuelle Vergangenheit nicht mehr zu einem Ganzen verbunden, und wenn zweitens individuelle Vergangenheit überhaupt nur noch durch einen glücklichen Zufall aktualisiert werden könnte. Die Kontingenzerfahrung des Menschen, von der auch Proust gesprochen hatte, könnte dann nur durch einen kontingenten Umstand aufgehoben werden – und das bedeutet für Benjamin allemal: überhaupt nicht. Das unterscheidet die Situation, von der er spricht radikal von der aristotelischen. Es handelt sich hier eben nicht mehr bloß um das, was als Handlungskontingenz erlebt wird, sondern um eine Kontingenzerfahrung, die für das Selbst- und Weltverhältnis des modernen

Subjekts konstitutiv ist. Gleichzeitig wird aber der Gedanke, „Erfahrung“ lasse sich „synthetisch“ herstellen, wie Benjamin für Proust annimmt, dadurch überhaupt erst denkbar.

Der Gegensatz von „Erfahrung“ und „Erlebnis“

Aus dem bis hierher Erschlossenen geht alles andere hervor als ein klarer Begriff von Erfahrung. Obwohl „Erfahrung“ ein zentraler Begriff Benjamins ist, bleibt er in dieser relativ systematischen Ausarbeitung im Baudelaire-Text gleichwohl einer seiner problematischsten und seltsam opak. Schon Benjamins Bergson-Paraphrasen sind in sich terminologisch unscharf. Wenn „Erfahrung“ sich aus unbewußten „Daten“ bildet, die im Gedächtnis zusammenfließen, kann „Erfahrung“ nicht dasselbe sein wie „Gedächtnis“. „Erfahrung“ bildet sich erst im „Gedächtnis“, und dieses ist umgekehrt ihr „Medium“. Entsprechend uneindeutig ist das Verhältnis von „Vergangenheit“ und „Erfahrung“. Wenn Benjamin schreibt, es sei Sache des Zufalls, ob man sich seiner „Erfahrung“ bemächtigen könne, dann ist „Erfahrung“ identisch mit der eigenen „Vergangenheit“. Dagegen steht aber die Ausgangsdefinition, in der diese Vergangenheit das ‚Material‘ der „Erfahrung“, und diese folglich die Fähigkeit ist, jenes zu aktualisieren. Das führt zu einer weiteren Unklarheit. Benjamin bezeichnet – über Proust hinausgehend, den nur die Möglichkeit der Aktualisierung der individuellen, der eigenen Vergangenheit interessierte¹⁴ – mit „Erfahrung“ auch die Möglichkeit, individuelle und kollektive Vergangenheit in ihrer ganzheitlichen Verbindung zu aktualisieren, und zwar so, daß eine Präsenz von Tradition möglich

¹⁴ Benjamin, schreibt Szondi, gehe es nicht wie Proust darum, die Kindheit in elegischer Beschreibung zu beschwören und „im Wiederfinden dieser Zeit (der verlorenen Zeit, d. V.), in der Koinzidenz von Vergangenem und Gegenwärtigem, dem Bannkreis der Zeit selbst zu entrinnen. Die Suche nach der verlorenen Zeit als der Vergangenheit hat bei Proust zum Ziel den Verlust der Zeit als solcher.“ Szondi, Peter: *Hoffnung im Vergangenen*, a. a. O., S. 85. Benjamin hatte selbst in seinem Proust-Essay eine ähnliche Deutung gegeben: „Proust, dieses greise Kind, hat, tief ermüdet, sich an den Busen der Natur zurückfallen lassen, nicht um an ihm zu saugen, sondern um bei ihrem Herzschlag zu träumen.“ (II, 322) Daß Benjamin dann in den geschichtsphilosophischen Thesen mit dem jüdischen Messianismus eine ebensolche ‚Aufhebung‘ der Zeit als homogenem Verlauf der Geschichte anvisierte, steht dazu insofern nicht im Widerspruch, als er selbst geschrieben hat, daß es sich bei den Thesen um Gedanken handele, die er selbst, ja vor sich selbst verborgen gehalten habe, die nun aber angesichts der politischen Entwicklung in Mitteleuropa wieder in ihm aktualisiert worden seien (vgl. I, 1223).

sei, die künftiges Handeln leiten könnte. Dagegen aber steht ein Gebrauch des Wortes, der „Erfahrung“ gleichsam als einen Oberbegriff im Sinne einer inneren Disposition des Subjekts behandelt. So heißt es zu Anfang der Studie über Baudelaire, dieser habe mit einem Publikum für seine Lyrik gerechnet, dessen „Erfahrung in ihrer Struktur (sich) verändert hat“ (I, 608). „Erfahrung“, wie Benjamin sie in Anlehnung an Bergson und Proust zu bestimmen sucht, wäre dann von hier aus betrachtet nur ein Spezialfall, eine bestimmte historische Figuration von Erfahrung. Die Strukturänderung der „Erfahrung“ wäre damit eine Strukturänderung der inneren Disposition des Subjekts in der Moderne, sodaß Erfahrung im bis hierher erschlossenen Sinne, als Möglichkeit, Tradition zu aktualisieren, nicht mehr jene Funktion hätte, die sie vorneuzeitlich gehabt habe. Das hieße, auf einen Satz gebracht: Nicht „Erfahrung“ als solche – also im Bergsonischen Sinn – verändere sich bis zum Verkümmern, sondern die Funktion, die sie ehemals für die Lebensführung hatte, sei in der Moderne depotenziert – nicht zuletzt deshalb, weil die Möglichkeit von „Erfahrung“ in Benjamins „striktem Sinn“ selbst der Kontingenz unterliegt, da das Eingedenken Sache des – glücklichen – Zufalls geworden sei.

Dasselbe Wort indiziert in Benjamins Baudelaire-Studie also unterschiedliche begriffliche Ebenen, denen unterschiedliche analytische Strategien entsprechen. Ohne daß er es anders, als durch den jeweiligen Kontext kenntlich gemacht hätte, bezeichnet „Erfahrung“ dreierlei: die eigene Vergangenheit des Subjekts, die sich mit der kollektiven ganzheitlich verbinden kann; sodann die Möglichkeit, diese Verbindung von Vergangenheiten in ihrer Ganzheitlichkeit zu aktualisieren; endlich, eine innere Disposition des Subjekts, die diese Aktualisierungsmöglichkeit als individuelle Fähigkeit historisch verschieden ausbildet.¹⁵ „Erfahrung“ so ließe sich heuristisch das aus

¹⁵ Man hat in der Benjamin-Philologie dort, wo man sich um möglichst eindeutige Interpretation der gar nicht so eindeutigen Schriften Benjamins bemühte, die eine oder die andere analytische Ebene hervorgehoben, und zwar als einander exklusiv ausschließend. So etwa Tiedemann, Rolf: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Ffm. 1973 (1965), S. 104: „Erfahrung hat sich nicht so sehr verändert, als daß sie aufgehoben wurde.“ Was sich hier bei Tiedemann wie eine Hegelianisierung des Gedankens der „Verkümmern der Erfahrung“ ausnimmt, hat seine Tradition in der ‚Kritischen Theorie‘ und führt auf jene Zuspitzung der Benjaminschen Wendung zurück, die Adorno 1944 vornahm, als er vom „Absterben der Erfahrung“ sprach. Vgl. Adorno, Theodor W.: Minima Moralia. Ffm. 1976 (41.–44. Tsd.), S. 43.

In einer der neueren Arbeiten zum Thema „begrift“ demgegenüber Marleen Stoessel Benjamins „Spätwerk“, also die Schriften der 30er Jahre, als eine „Phänomenologie des Erfahrungswandels“. Vgl. Stoessel, Marleen: Aura. Das vergessene Menschliche.

dem Baudelaire-Text Erschlossene bündeln, ist für Benjamin diejenige Form von Vergangenheit, die als selbstverständliche ganzheitliche Orientierung dem Subjekt ein kohärentes Selbstbild verleiht und dadurch Subjektivität allererst möglich macht. Damit ist Benjamins Baudelaire-Studie neben ihrer Bedeutung als literatursoziologische Untersuchung auch der Versuch, den von ihm angenommenen sozialpsychologischen Sachverhalt der Funktionsänderung der Erfahrung in der Moderne sozialgeschichtlich plausibel zu machen. Nämlich dadurch, daß er diesen „strikten“ Erfahrungsbegriff auf der Ebene des Sozialen dem „Erlebnis“ entgegenstellt.

Die „äußeren Anliegen“ des Menschen hätten immer weniger die Chance, seiner „Erfahrung“ assimiliert zu werden, weil nur dasjenige „Bestandteil der *mémoire involontaire*“ werden könne, „was nicht ausdrücklich und mit Bewußtsein ist ‚erlebt‘ worden, was dem Subjekt nicht als ‚Erlebnis‘ widerfahren ist“ (I, 613). Benjamin dehnt hier die Bedeutung der „*mémoire involontaire*“: Gemeint ist nun nicht mehr nur ein Modus der Erinnerung, sondern auch die ihm entsprechende Struktur des Gedächtnisses – jene Struktur, die die Bedingung für die Möglichkeit von Tradition sei. Entscheidend für den Zusammenhang der These von der „Verkümmern der Erfahrung“ aber ist an dieser Argumentation, daß er hier von Neuem der „Erfahrung“ das „Erlebnis“ entgegenstellt. Hatte Benjamin den Gegensatz von „Erfahrung“ und „Erlebnis“ im Essay über Goethes „Wahlverwandtschaften“ noch ausschließlich metaphysisch bestimmt, indem

Zu Sprache und Erfahrung bei Walter Benjamin. München 1983, S. 159. Stoessel spricht von einer „scheinbaren terminologischen Unentschiedenheit Benjamins im Begriff der ‚Erfahrung‘“, in der sich „nur die Dialektik der Verfallsituation selbst“ manifestiere. (S. 35 f.). Die „zahlreichen Widersprüchlichkeiten“ seiner „Erfahrungstheorie“ (sic!) seien Resultate eines ‚work in progress‘. (S. 36) Damit wird aber unterstellt, was doch angesichts der zweiten Fassung der Baudelaire-Studie, in der Benjamin die Motive seiner These zur Erfahrung in der Moderne systematischer als bisher zu bündeln suchte, zumindest fraglich ist: daß es sich um eine „Theorie“ der Erfahrung bei Benjamin handele, die wenigstens potentiell konsistent wäre.

Von einer „Theorie“ der Erfahrung hat dann auch Tiedemann in seiner Einleitung zum V. Band der Gesammelten Schriften gesprochen. „Erfahrung“ beruhe dabei gemäß Benjamins „Theorie des mimetischen Vermögens“ auf der „Gabe“, „Ähnlichkeiten zu produzieren und wahrzunehmen; einer Gabe, die im Verlauf der Gattungsgeschichte starkem Wandel (sic!) unterlag.“ (V, 18)

Für meine Hypothese zu Benjamins Konzeption einer ‚Theorie der Moderne‘ ist die ausschließende Entgegensetzung von „Verkümmern“ und „Strukturänderung“ der „Erfahrung“ insofern unerheblich, als jede Suche nach Orientierung, die sich an die homogene Verbindung von Vergangenheit und Zukunft bindet – und diese auch noch, wie Benjamin, im Archaischen aufsucht –, notwendigerweise jede „Strukturänderung“ der Funktion der Erfahrung für die Lebensführung als deren „Verkümmern“, kurz: jeden Wandel als ersatzlose Destruktion begreifen muß.

er die beiden Begriffe jeweils in Funktion zur Transzendenz der Entscheidung stellte, so versucht er nun hier, in der zweiten Fassung der Baudelaire-Studie, die sozialgeschichtliche Determinierung dieses Gegensatzes von ihrer sozialpsychologischen Seite her zu erhellen. Es geht darum, den Begriff „Erlebnis“ systematisch einzuführen, um damit die These von der Verkümmern der Erfahrung geradezu ‚materialistisch‘ zu begründen. Sein Ziel ist, die Konsequenzen dieses Vorgangs im Subjekt zu untersuchen und so nicht nur das Signum ästhetischer Erfahrung in der Moderne zu finden, sondern auch eine ‚materialistische‘ Begründung des metaphysischen Defizits, das er schon in seiner frühen philosophischen Programmschrift diagnostiziert hatte.

Benjamin hatte zwischenzeitlich wiederholt versucht, die beiden für ihn antagonistischen Begriffe aus ihrer Gegensätzlichkeit heraus zu bestimmen. So schrieb er 1929 in der Rezension zu Franz Hessels „Spazieren in Berlin“, das für ihn ein spätes Plädoyer für die flânerie darstellte, das „Erlebnis will das Einmalige und die Sensation, Erfahrung das Immergleiche“ (III, 198). Eine Notiz aus den Materialien zum Paris-Buch könnte als Präzisierung dieses Verhältnisses von „Erfahrung“ und „Immergleichem“ gelesen werden: „Was die Erfahrung vor dem Erlebnis auszeichnet, ist, daß sie von der Vorstellung einer Kontinuität, einer Folge nicht abzulösen ist“ (V, 964). In diesem Sinne seien die „Gewohnheiten (...) die Armatour der Erfahrungen“, die von den „Erlebnissen“ angegriffen werde (vgl. V, 967).¹⁶ Das Gegenteil von Kontinuität und Gewohnheit ist das, was einem zustößt, und schon die Metapher verweist auf jene extreme Form der Kontingenz, die der Unfall ist. Der extreme Modus der Kontingenz ist der „Chock“ (I, 613). Wenn nun die Gewohnheiten die Panzerung der „Erfahrung“ sind, die von den „Erlebnissen“ angegriffen wird, muß es einen Zusammenhang zwischen „Chock“ und „Erlebnis“ geben.

Das „Erlebnis“, so legt der Gedanke nahe, mit dem Benjamin den Begriff in der Baudelaire-Studie einführt, sei insofern das Gegenteil der „Erfahrung“, als es erst im Bewußtsein als solches konstituiert werde. Folglich versucht Benjamin zunächst die allgemeine Funktion des Bewußtseins zu bestimmen und orientiert sich dabei an Sigmund

¹⁶ Gerade in Goethes „Wahlverwandschaften“ läßt sich dieser Gedanke Benjamins illustrieren. Die Ehe Eduards und Charlottes ist auch „Gewohnheit“, und die Gäste treten als „Erlebnisse“ in deren Bereich ein, wobei Ottilie und der Hauptmann nicht zu reichend pariert werden – um es in Benjamins Worten zu sagen –, hingegen der Marquis ein vollständig pariertes „Erlebnis“ wäre. Vgl. Goethe, Johann Wolfgang: Die Wahlverwandschaften. Werke Bd. 6, a. a. O., S. 242 ff.

Freuds 1921 erschienenem Essay „Jenseits des Lustprinzips“. Freud hatte dort die Funktion des Bewußtseins als „Reizschutz“ bestimmt, der „für den lebenden Organismus (...) eine beinahe wichtigere Aufgabe“ habe, „als die Reizaufnahme“. Der Reizschutz durch das Bewußtsein sei deshalb notwendig, meinte er, weil die „übergroßen, draußen arbeitenden Energien“ einen „zerstörenden Einfluß“ auf den Organismus ausübten. Die Bedrohung durch diese Energien würde nun vom Bewußtsein dadurch abgewehrt, daß es diese Energien gleichsam filtere und „nur in verkleinertem Maßstab wirken“ lasse.¹⁷ „Die Bedrohung durch diese Energien“, schließt Benjamin an Freud an, „ist die durch Chocks. Je geläufiger ihre Registrierung dem Bewußtsein wird, desto weniger muß mit einer traumatischen Wirkung dieser Chocks gerechnet werden“ (I, 613). Diese „Chockrezeption“ würde „durch ein Training in der Reizbewältigung erleichtert“, das dem „wachen Bewußtsein“ obliege. „Daß der Chock derart abfangen, derart vom Bewußtsein pariert werde, gäbe dem Vorfall, der ihn auslöst, den Charakter des Erlebnisses im prägnanten Sinn.“ Der Vorfall würde so für die „mémoire involontaire“ „sterilisiert“ (I, 614); er würde nämlich definitiv auf einer Zeitachse festgelegt. „Je größer der Anteil des Chockmoments an den einzelnen Eindrücken ist, je unablässiger das Bewußtsein im Interesse des Reizschutzes auf dem Plan sein muß, je größer der Erfolg ist, mit dem es operiert, desto weniger gehen sie in die Erfahrung ein; desto eher erfüllen sie den Begriff des Erlebnisses. Vielleicht kann man die eigentümliche Leistung der Chockabwehr zuletzt darin sehen: dem Vorfall auf Kosten der Integrität seines Inhalts eine exakte Zeitstelle im Bewußtsein anzuweisen. Das wäre eine Spitzenleistung der Reflexion. Sie würde den Vorfall zu einem Erlebnis machen“ (I, 615).

Wenn sich „Erfahrung“ nun nicht so sehr aus „in der Erinnerung streng fixierten Gegebenheiten, sondern aus gehäuften, oft nicht bewußten Daten bildete, die im Gedächtnis zusammenfließen“, dann wäre die exakte zeitliche Fixierung eines Ereignisses seine automatische Codierung als „Erlebnis“. Es würde auf eine einzige prägnante Seinsweise reduziert, die ihm das Bewußtsein verliehe. Die „exakte Zeitstelle“ wäre ein Ort in einer bewußt konstruierten, individuellen Lebensgeschichte, die selbst über einen konstruktiven Akt konstituiert würde – und damit kontingent bliebe: denn sie könnte auch anders sein. Eine solche bewußt konstruierte Lebensgeschichte wäre der „Erfahrung“ deshalb entgegengesetzt, weil sie den Notwendig-

¹⁷ Freud, Sigmund: Jenseits des Lustprinzips. In: Ders., Das Ich und das Es. Ffm. 1982, S. 138 f.

keit suggerierenden kumulativen Charakter der „Erfahrung“ in eine kognitiv generierte zeitliche Folge auflöste. Nicht mehr hing dann jedes „Datum“ der Erinnerung ganzheitlich mit allen anderen zusammen; vielmehr fände man eine bloße Reihe von „Erlebnissen“ vor, die einem nur ein sehr unvollständiges „Bild von sich selbst“ gäben. Deshalb sei auch, wie Benjamin in einem kleinen Text über die Wirkungsbedingungen der Wahrsagerei schrieb, „das sogenannte innere Bild vom eigenen Wesen, das wir in uns tragen, (...) von Minute zu Minute pure Improvisation“ (IV, 372 f.). Und entsprechend seien die Bilder der „*mémoire involontaire*“, wie er 1932 in einer kurzen Rede über Proust sagte, nicht nur unbewußte Bilder, sondern auch welche, die nur in ihr sichtbar seien: „Ihre Bilder kommen nicht allein ungerufen, es handelt sich vielmehr in ihr um Bilder, die wir nie sahen, ehe wir uns ihrer erinnerten“ (II, 1064). Das aber heißt für das „Erlebnis“: Es steht in keinem anderen Zusammenhang als dem, den das Bewußtsein um das reduzierte Ereignis herstellt.¹⁸ Die Instanz des Bewußtseins formt so eine Wahrnehmung, die die Ereignisse von vorneherein auf eine einzige Seinsweise festlegt, nämlich auf ihre Struktur, auf das „Chockmoment“ des „Eindrucks“. Ihr „Inhalt“ wird dabei völlig gleichgültig, und das „Erlebnis“ ist mühelos gegen ein anderes austauschbar.

Ist aber das Ereignis aus diesem Grund diskontinuierlich, dann ist entsprechend der „Charakter“ des „Erlebnisses“ „Folgenlosigkeit“ (vgl. V, 638). So wird auch plausibel, daß Benjamin die „Phantasmagorie“ als das „intentionale Korrelat“ des „Erlebnisses“ betrachtet (vgl. V, 966): Sofern der Kontext, in dem das „Erlebnis“ steht, ein bewußt konstruierter ist, ist er – von der „Integrität“ des Ereignisses her betrachtet – fiktiv. Man kann sich beliebig viele andere mögliche „Erlebnisse“ vorstellen, und die Ereignisse, die als „Erlebnisse“ codiert werden, suggerieren die Möglichkeit von immer Neuem. Deshalb steht das „Erlebnis“ dem „Immergleichen“, das die „Erfahrung“ wolle, prinzipiell entgegen. Und eine Erfahrung, der das „Chockerlebnis zur Norm“ geworden sei, wie Benjamin Baudelaire exemplarisch für das 19. Jahrhundert unterstellt (vgl. I, 614), ist also in seinem „strikten Sinne“ keine „Erfahrung“ mehr. Das ist die systematische Seite. Die historische Dimension des Vorgangs, den er die „Verkümmern der Erfahrung“ nennt, die durch die Permanenz chockhafter „Erlebnisse“ bewirkt worden sei, erschließt Benjamin in der zweiten Baudelaire-Studie aus dem historischen Ort, an dem diese Erlebnis-

¹⁸ Zu diesem von Benjamin aus dem Barock hergeleiteten Gedanken vgl. den Zusammenhang seines Allegoriebegriffs, siehe unten, Kap. IV.

fülle die Wirklichkeit auf sinnlich konkrete Weise prägt. Dieser historische Ort ist die moderne Großstadt und ihre spezifische Lebensform. Benjamins Beispiel dafür ist Paris, die „Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts“ (V, 45).¹⁹

Hegemonie des „chockförmigen“ Erlebnisses als Signum der modernen großstädtischen Lebensform

Benjamin hatte die großstädtische Lebensweise als soziale Kristallisationsform der Moderne von seinen frühen Städtebildern der 20er Jahre an²⁰ bis in die großen systematischen Abhandlungen der späten 30er Jahre hinein immer wieder thematisiert. In der ersten, 1938 verfaßten und nach einer gravierenden Kritik Adornos stark überarbeiteten Fassung der Baudelaire-Studie²¹, hatte er dieser Wirklichkeit vor der Frage nach ihrer ästhetischen Verarbeitung noch breiteren Raum eingeräumt. Dort finden sich ausgreifende Charakterisierungen der großstädtischen Lebensform, und zwar besonders unter einem Aspekt: der Herstellung von Sicherheit als Bedingung für die Möglichkeit von Orientierung in der komplexen großstädtischen Lebenswelt. Benjamin hat dabei neben den „Physiologien“, einer Literatur, die diese Orientierung durch Typologien von spezifisch großstädtischen Charakteren ermöglichen wollte, vor allem den klassischen Detektivroman als eine literarische Gattung identifiziert, die auf jene Spielart von Kontingenz antwortete, die in der Komplexität metropolitaner Lebensverhältnisse entstand und als Unsicherheit erfahren wurde (vgl. I, 573 ff.).²² Der Detektiv „bildet Formen des Re-

¹⁹ So lautete der Titel des Exposé zum geplanten Buch über die Pariser Passagen, das er für das Institut für Sozialforschung anfertigte.

²⁰ Vgl. IV, 307 ff., Dazu prägnant Szondi, Peter: Benjamins Städtebilder. In: Ders., Lektüren und Lektionen, Ffm. 1973, S. 134 ff.

²¹ Vgl. I, 1093 ff. Es ist für meine Überlegungen nützlich, auch diese erste Fassung der Baudelaire-Studie hinzuzuziehen, da sie illustrierenden Charakter haben kann. In diesem Sinne gehe ich zwar im folgenden von Benjamins Argumentation in der zweiten Fassung aus, greife aber gelegentlich dort auf die erste zurück, wo sie eine Interpretation verdeutlichen oder sogar stützen kann, sofern die erste Fassung nicht der zweiten widerspricht.

²² Benjamin hat sich dabei äußerst eng an eine Arbeit Roger Caillois' über das Bild von Paris in der Literatur des 19. Jahrhunderts angelehnt. Diese Arbeit ist auch in den Materialien zum Paris-Buch angeführt und passagenweise exzerpiert. Bemerkenswert ist aber die – über diese Exzerpte weit hinausgehende – Übereinstimmung der grundlegenden Motive und Argumentationsfiguren der ersten Fassung der Baudelaire-Studie mit dieser Arbeit von Caillois. Es ist wohl nicht übertrieben, zu sagen, daß Benjamin entscheidende Anregungen für die Motivwahl und die Anlage seiner Baudelaire-Stu-

agierens aus, wie sie dem Tempo der Großstadt anstehen“ (I, 543). Dabei gerät er in die Nähe des Künstlers. Der Detektiv wird als klassischer Künstler-Detektiv zu einer geradezu souveränen Figur, die imstande ist, der Kontingenz der Ereignisse von einem Gesichtspunkt aus zu begegnen, der von der Sphäre des alltäglichen Lebens her betrachtet – der im Detektivroman auch die Polizei verhaftet bleibt –, transzendent ist. Diese ‚Transzendenz‘ ist die Basis für seine erfolgreichen Kalküle – wofür die Figur des esoterischen Künstler-Detektivs Auguste Dupin in den Geschichten Edgar Allan Poes stilbildend geworden ist.²³

Die Überarbeitung der ersten Fassung der Baudelaire-Arbeit, die – wie sich Adornos Kritik daran zusammenfassen ließe – zu vorder-

die Caillois verdankte. Vgl. Caillois, Roger: Paris, mythe moderne. In: La Nouvelle Revue Française, No. 284, 25^e année, 1^{er} mai 1937, p. 682–699. Zur Frage großstädtischer Sicherheit und deren ästhetischer Thematisierung im 19. Jahrhundert vgl. auch die grundlegende Arbeit von Chevalier, Louis: Classes laborieuses et classes dangereuses à Paris. Paris 1958.

²³ Vgl. Poe, Edgar Allan: Die Morde in der Rue Morgue. In: Ders., Das gesamte Werk in zehn Bänden. Olten und Freiburg 1976, Bd. 2, S. 723 ff.; ders., Das Geheimnis um Marie Rogêt. Ebd., S. 778 ff.

Zur Figur des Künstler-Detektivs vgl. Kesting, Marianne: Auguste Dupin, der Wahrheitsfinder, und sein Leser. In: Poetica, 10, 1978, S. 53–65. Allgemein zum Detektivroman vgl. grundlegend Alewyn, Richard: Anatomie des Detektivromans. In: Jochen Vogt (Hg.), Der Kriminalroman, Bd. 2, München 1971, S. 372–404, sowie Ders., Das Rätsel des Detektivromans. In: Adolf Frisé (Hg.), Definitionen, Ffm. 1963, S. 117–136.

Historisch bemerkenswert ist, daß die Detektivgeschichte zur gleichen Zeit entsteht, 1842, wie jener Teil der Metropolitan Police in London, der als Detective-Police mit spezifisch großstädtischen Devianzformen befaßt war. Die Aufgaben der Detective-Police wurden unter Bedingungen der modernen Großstadt vor allem als Rekonstruktionsfähigkeit komplexer Vorgänge auf der Basis angemessener Kalküle begriffen. Die Detective-Police stand so vor dem Problem, kontingente Ereignisse zu rekonstruieren, indem sie selbst kontingent generierten Methoden folgte. Die Detektivgeschichte beschreibt nun die Rekonstruktion von Vorgängen, die gerade jenseits der Möglichkeiten der polizeilichen Kalküle liegen und von diesen nicht rekonstruiert werden können. Das auch ist ein zentrales Motiv der Detektivgeschichten Poes. Zur Detective-Police und ihrer historischen Genese in England vgl. Critchley, T. A.: A History of Police in England and Wales 900–1966. London 1967; vgl. auch Moylan, J. F.: Scotland Yard and the Metropolitan Police. London 1929, bes. p. 154 ff. Moylan zufolge ist die Einrichtung der Londoner Metropolitan Police 1829 überhaupt erst die Etablierung einer „organized police force“ (p. 1). Die Detective-Police wurde nach langen Widerständen erst 1869 offiziell durchgesetzt, nachdem ein Jahr zuvor noch nur 15 von ca. 8000 Beamten kriminalpolizeiliche Aufgaben übertragen worden waren. Diese zeitliche Verzögerung der offiziellen Einrichtung der Kriminalpolizei erklärt Moylan daraus, daß die Detective-Police von vornherein politischer Spionage verdächtigt wurde, wie sie von der französischen Geheimpolizei unter dem Ancien Régime praktiziert worden war (vgl. p. 151).

gründig sozialgeschichtlich argumentierte²⁴, verdichtet nun diese Überlegungen zum großstädtischen Leben auf dessen ästhetische Verarbeitungen um die Mitte des 19. Jahrhunderts hin, indem sie deren geschichtsphilosophische und sozialgeschichtliche Essenz prononciert. Benjamin will damit zweierlei leisten: Einerseits entwirft er mit Blick auf diese Wirklichkeiten eine wenn auch schematische Theorie der Subjektivität in der Moderne; andererseits schildert er auf diese Weise das lebensweltliche ‚Ambiente‘, in dem Baudelaire's Dichtungen ihre historische Einbettung finden. Folgt aber Benjamin aus seiner Adaption der Freudschen Theorie der Reizabwehr, Baudelaire habe „es zu seiner Sache gemacht, die Chocks mit seiner geistigen und physischen Person zu parieren, woher sie kommen mochten“ (I, 616), so war doch seine eigentlich ästhetische Frage, „wie lyrische Dichtung in einer Erfahrung fundiert sein könnte, der das Chockerlebnis zur Norm geworden ist“ (I, 614). Um diese Frage überhaupt sinnvoll stellen zu können, mußte er diese wie auch immer problematische Theorie der Subjektivität und des „reflektorischen Charakters“, wie Adorno die Sache nannte (I, 1130), skizzieren, deren Kern die These von der „Verkümmern der Erfahrung“ ist. Die konkrete Wirklichkeit der modernen Großstadt ist dann – soweit Benjamin sie explizit erörtert – im Gegenzug als ‚Ambiente‘ der Baudelaire'schen Dichtungen, der Versuch, die Beziehung zwischen dieser theoretisch abgeleiteten Konstitution der Subjektivität in der Moderne und dessen Dichtungen historisch zu belegen. Die großstädtische Wirklichkeit und die sinnlich-konkrete Kontingenzerfahrung in der großstädtischen Menge, so lautet Benjamins spezielle These, sei die implizite Matrix, auf der Baudelaire's Dichtungen überhaupt erst zureichend interpretiert werden können (vgl. I, 621)²⁵.

Das charakteristische Merkmal der großstädtischen Lebensform ist für Benjamin die Allgegenwart der Menge oder Masse. Sie ist das reale Substrat aller Wirklichkeiten, die diese Lebensform bestimmen. Die großstädtische Masse ist gleichsam die ‚Naturbasis‘ der großstädtischen Lebensform. „In dieser Masse sich zu bewegen, war dem Pariser etwas Natürliches. Wie groß auch immer der Abstand sein mochte, den er für seinen Teil von ihr zu nehmen beanspruchte, er blieb von ihr tingiert, er konnte sie nicht (...) von außen ansehen“ (I, 620). Benjamin meint hier nicht nur die konkrete Menge von Passanten oder die Existenz von Massen an öffentlichen Orten; er zielt vor

²⁴ So auch Tiedemann, (Nachwort), a. a. O.

²⁵ Benjamin spricht hier von „heimliche(r) Gegenwart der Masse“; „Die Masse war der bewegte Schleier; durch ihn hindurch sah Baudelaire Paris.“ I, 621 f.; vgl. auch I, 571 f. und V, 54.

allem auch auf ihre implizite Hegemonie über die Lebensformen in der modernen Großstadt. Die moderne Großstadt ist immer der Ort der Übervölkerung, und die der Übervölkerung entsprechenden Lebensformen bestimmen die Eigenart großstädtischer Wirklichkeit.²⁶ Diese Menge mache auch das „chockförmige“ des modernen Lebens sinnlich erfahrbar. Das „chockförmige“ „Erlebnis“, wie Benjamin es von Freud her systematisch zu bestimmen suchte, sei hier zum ersten Mal historisch manifest geworden, weil schon die Berührung mit der Menge „chockförmig“ sei und der Passant ein „Chockerlebnis“ in ihr habe (vgl. I, 632). Daß schon die Berührung mit der Menge „chockförmig“ verlaufe, rühre zunächst einmal aus der großen Zahl einzelner, die gleichzeitig auf das Subjekt zukommen und ihm in ihrer Gleichzeitigkeit förmlich zustoßen. Die Kontingenzerfahrung in der Menge hat für Benjamin aber noch einen weiteren, einen metaphysischen Aspekt: Die großstädtische Menge sei „amorph“, sie sei kein „irgendwie strukturiertes Kollektivum“ (I, 618). Sie ist damit ein Phänomen, das keine erkennbare Ordnung besitzt.

Das Problem, Ordnung zum Zwecke lebensweltlicher Orientierung zu konstruieren, stellt sich damit in der modernen großstädtischen Wirklichkeit theoretisch verschärft und konkret überhaupt zum ersten Mal, denn die Großstadt ist der historische Ort, der die Freisetzung der Individuen aus traditionellen Bindungen massenhaft

²⁶ Baudelaires Paris ist „immer ein überfülltes“ (I, 621). Baudelaire selbst hat in dem Gedicht „A une Malabraise“ von Frankreich als „ce pays trop peuplé“ gesprochen. Baudelaire, *Œuvres Complètes*. Vol. I, p. 174.

Daß Übervölkerung die Lebensformen in der modernen Großstadt strukturell determiniert, ist eine Grundannahme der soziologischen Großstadtforschung. Vgl. dazu grundlegend Wirth, Louis: *Urbanism as a Way of Life*. In: *American Journal of Sociology*, No. 44, 1938, p. 1–24. Vgl. auch zusammenfassend Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*. Ffm. 1983, S. 155 ff. Positiv bewertet wird Übervölkerung gleichsam als Substrat einer wünschenswerten modernen Kultur der Heterogenität von dem Architekturtheoretiker Rem Koolhaas, vgl. Koolhaas, Rem: *Delirious New York*. London 1978. Vgl. ders., *Manhattan – Leben und Architektur in Metropolis*. In: *Freibeuter*, 2, 1979, S. 131–141, bes. S. 140 f.

Der Begriff der Übervölkerung, das sei hier angemerkt, ist selbst nicht unproblematisch. Er verweist zunächst auf ein numerisches Problem: die Bevölkerungsdichte konstituiert sich aus der Bevölkerungszahl in einem gegebenen Raum und bestimmt so dessen Komplexität. Von Übervölkerung kann aber sinnvoll erst dann gesprochen werden, wenn eine selbstreflexive Komponente hinzutritt, nämlich die Vorstellung eines Maßes. Sofern man nicht davon ausgeht, daß nur ein bestimmter Grad an sozialer Komplexität verarbeitbar sei (also im Sinne einer anthropologischen Konstante: eine prinzipielle Invarianz der Komplexitätsverarbeitungsfähigkeit des Individuums), wird der Begriff relativ, indem er dann letzten Endes stets vom Menschenbild abhängig bleibt, das ihm zugrundeliegt. Somit hat der Begriff der ‚Übervölkerung‘ strenggenommen allenfalls heuristischen Wert.

realisiert. Demgegenüber war der ‚Ausnahmezustand‘, den die frühe Neuzeit im Vergleich zu ihrer Vergangenheit darstellte, gerade in seiner Radikalität ein theoretisches Problem, und dieses schien auch nur die „tiefer Schürfenden“ zu betreffen. Denn eine Infragestellung der neuen, kontingenten Ordnung war als produktive Negation durchaus möglich, weil die alte Ordnung noch als zerfallene präsent war. Und es war diese Negationsmöglichkeit, die die Funktionsbestimmung des Souveräns und die Vorstellung der Kontingenzbewältigung durch Souveränität etablierte. Die Souveränitätslehre, die Schmitt als Interpretament für die Situation im 20. Jahrhundert reaktivierte, stellte aber bereits auf ihren historischen Gegenstand bezogen – nämlich die frühneuzeitlichen Formen absolutistischer Herrschaft –, eine extreme und theoretisch aus der vorneuzeitlichen Situation abgeleitete Konstruktion dar. Und tatsächlich ging es schon im 17. Jahrhundert nicht mehr allein um die große metaphysische Lösung, sondern vor allem um die konkrete Verarbeitung alltäglicher Kontingenzerfahrung.

Angesichts der modernen Großstadt wird die theoretische Figur des ‚Ausnahmezustandes‘ noch problematischer. Kontingenzerfahrung ist nun Dauerzustand, Normalität, und das Kriterium für eine produktive Negation dieser Wirklichkeit durch Rekurs auf das Zerfallene gibt es nicht. Es gibt für den Großstädter, so ließen sich Benjamins Überlegungen zum chockhaften Erleben in der großstädtischen Menge bündeln, keine qualitative Differenzierungsmöglichkeit mehr zwischen Normal- und ‚Ausnahmezustand‘. Die Permanenz „chockförmiger“ „Erlebnisse“ häuft Kontingenz nicht nur quantitativ, indem sie die Ereignishaftigkeit von Handlungskontingenz im aristotelischen Sinne zur Dauererfahrung macht; die großstädtische Wirklichkeit verleiht der Kontingenz zugleich die Evidenz einer notwendigen und irreversiblen strukturellen Disposition. Die permanente sinnliche Präsenz der Übervölkerung macht die Simultaneität des Heterogenen zum Dauerzustand und die Kontingenz zu einem lebensweltlichen Apriori. Das neue Zeitalter seit der Französischen Revolution wurde von den Zeitgenossen, die das Ancien Régime nicht mehr erlebt hatten und denen besonders in den großen Städten die moderne Lebensform zur ‚Natur‘ geworden war, eben als eine Epoche sui generis und als Normalität erlebt. An diesen Befund, an diese Charakterisierung der Moderne, knüpft denn auch jene vordergründig politisch gemünzte berühmte Formulierung Benjamins in seiner VIII. geschichtsphilosophischen These an, wo er 1940, Schmitts terminus technicus wieder aufgreifend, schreibt, „daß der ‚Ausnahmezustand‘, in dem wir leben, die Regel ist“ (I, 697).

In der Situation umfassender Kontingenzerfahrung, die den Menschen zu einer „Neuverwurzelung“ in sich selbst zwingt, ist es, wie Plessner diagnostizierte, das Bewußtsein, wodurch diese „Neuverwurzelung“ überhaupt erst möglich wird. Adorno hatte 1940 in einem Brief an Benjamin die zweite Fassung der Baudelaire-Studie als die „Urgeschichte des reflektorischen Charakters“ bezeichnet (I, 1130). Und tatsächlich steht Benjamins Arbeit gerade mit ihrer Frage nach den Wirklichkeiten, auf die die Ausbildung des „reflektorischen Charakters“ eine Antwort war, die als bewußte Artistik bis in die Ästhetik hinein wirksam wurde, in einer Tradition, die versuchte, die Moderne aus ihrem historischen Ort gleichsam von Innen heraus zu denken. Diese Tradition hat sich nicht zuletzt in den verschiedenen Forschungen der Stadtsoziologie niedergeschlagen, an deren Anfang als Pionier Georg Simmel steht.

35 Jahre bevor Benjamin seine Baudelaire-Arbeiten schrieb, hatte Simmel in seiner berühmten Rede über „Die Großstädte und das Geistesleben“ versucht, die innere Disposition des Subjekts unter großstädtischen Verhältnissen zu beschreiben.²⁷ Unter der Prämisse, das unentwegte Streben des Menschen sei, seine Individualität unter allen Umständen zu behaupten, hob er die Dominanz des „Verstandes“ in der großstädtischen Lebensform gegenüber der des „Gemüts“ in der Kleinstadt oder auf dem Land hervor, betonte den „intellektualistischen Charakter des großstädtischen Seelenlebens (...) gegenüber dem kleinstädtischen, das vielmehr auf das Gemüt und gefühlsmäßige Beziehungen gestellt ist“, und behauptete, der Verstand sei ein „Schutzorgan gegen die Entwurzelung“, die dem Großstädter drohe.²⁸ Bemerkenswert ist dabei die Präfigurierung des Gedankens, den später Freud zur Funktion des Bewußtseins als Reizschutz entwickelte, und den Benjamin seiner These von der „Verkümmerung der

Erfahrung“ zugrundelegte. Allerdings gibt es einen interessanten Unterschied zwischen der Freudschen und der Simmelschen Argumentation: Ging es bei Freud um einen Schutz gegen die drohende Desintegration des Selbst durch zu starke äußere Reize, so hatte Simmel einen Vorgang im Blick, den man als Verlust stabiler lebensweltlicher Verankerung des Subjekts beschreiben kann. Diese „Entwurzelung“, von der Simmel spricht, kommt – nicht nur phänomenologisch – in direkte Nähe, wenn nicht Kongruenz zu jenem Gefühl der „Geworfenheit“ angesichts der Kontingenz der Welt in der frühen Neuzeit, das Blumenberg betonte, also dem, was Plessner dann die „Verunsicherung des ontologischen Standortes des Menschen“ nannte.²⁹

Simmel exponiert einen „Intellektualismus des Daseins“, der sich habituell in jenem Signum des Großstädtlers manifestiere, das er als „Blasiertheit“ identifiziert. „Es gibt vielleicht keine seelische Erscheinung, die so unbedingt der Großstadt vorbehalten wäre wie die Blasiertheit. Sie ist zunächst die Folge jener rasch wechselnden und in ihren Gegensätzen eng zusammengedrängten Nervenreize, aus denen uns auch die Steigerung der großstädtischen Intellektualität hervorzugehen schien. (...) Die so entstehende Unfähigkeit, auf neue Reize mit der ihnen angemessenen Energie zu reagieren, ist eben jene Blasiertheit, die eigentlich schon jedes Kind der Großstadt im Vergleich mit Kindern ruhigerer und abwechslungsloserer Milieus zeigt. (...) Das Wesen der Blasiertheit ist die Abstumpfung gegen die Unterschiede der Dinge, nicht in dem Sinne, daß sie nicht wahrgenommen würden, wie von dem Stumpfsinnigen, sondern so, daß die Bedeutung und der Wert der Unterschiede der Dinge und damit der Dinge selbst als nichtig empfunden wird. Sie erscheinen dem Blasierten in einer gleichmäßig matten und grauen Tönung, keines wert, dem anderen vorgezogen zu werden.“³⁰ Die soziale Folge dieser Lebensform bezeichnet Simmel als gegenseitige „Reserviertheit“ – die jedoch als Privatheit eine Sphäre für die Möglichkeit individueller Integrität bilde, welche überhaupt erst „persönliche Freiheit“ ermögliche.³¹ Das ist die geradezu entgegengesetzte Bewertung des Privaten zu der Benjamins, was um so erstaunlicher ist, als beide, Simmel wie Benjamin, von der Prämisse ausgehen, die moderne Lebenswelt wer-

²⁹ Siehe oben, Kap. II.

³⁰ Simmel, Großstädte, a.a.O., S. 193 f.

³¹ Simmel, ebd. Dazu vgl. auch Simmels systematischere Diskussion dieses Gesichtspunktes im Zusammenhang seiner Überlegungen zur Geldwirtschaft. Vgl. Simmel, Georg: Das Geld in der modernen Kultur. In: Ders., Schriften zur Soziologie. Ffm. 1983, S. 78–94.

²⁷ Vgl. Simmel, Georg: Die Großstädte und das Geistesleben. In: Jahrbuch der Gehe-Stiftung, IX, 1903, S. 185–201. Zur Stellung Simmels in der frühen Stadtsoziologie und als einer ihrer ‚Klassiker‘ vgl. Sennett, Richard: (Introduction). In: Ders. (Ed.), Classic Essays on the Culture of Cities. Englewood Cliffs, NJ 1969, p. 3–19. Sennett hebt hervor, daß für Simmel die unumstößliche Tatsache großstädtischen Lebens im Gefühl bestand, von einer Überfülle überwältigt zu werden. Daher seine Vorstellung einer prinzipiellen Verteidigungshaltung der Großstädter (p. 8).

Ob Benjamin diese Arbeit Simmels kannte, geht zumindest aus der Bibliographie zum Passagen-Werk nicht hervor. Allerdings kannte Benjamin sowohl Simmels „Philosophie des Geldes“, auf die der Großstadt-Aufsatz systematisch zurückgeht, wie auch jene Teile aus dessen „Soziologie“, die sich mit der Besonderheit großstädtischer Lebensform befassen. Hieraus zitierte er auch in der zweiten Baudelaire-Studie (vgl. I, 650).

²⁸ Vgl. Simmel, Großstädte, a.a.O., S. 188 f.

de als Ort der nivellierenden Austauschbarkeiten erfahren. Wieviel Benjamin nämlich mit Simmel gerade in diagnostischer Hinsicht gemeinsam hat, wird besonders dort deutlich, wo es um den zentralen Begriff geht, den er dem chockhaften, kontingenten „Erlebnis“ entgegenstellt, nämlich die „Aura“. Das verdeutlicht der systematische Zusammenhang der Thesen Simmels zum großstädtischen Sozialcharakter. Diese Thesen stehen im Kontext seiner großangelegten „Philosophie des Geldes“, deren Grundüberlegungen er schon 1896 in einer kleineren Abhandlung über „Das Geld in der modernen Kultur“ gebündelt hatte. Die Disponibilität der Dinge, die das abstrakte „Medium“ des Geldes bewirke, mache sie austauschbar und entwerte das je einzelne. Diese Einbuße der qualitativen Seite der Objekte führe zum Verlust der Möglichkeit „definitiver Befriedigung“ bei dem, der sich die Dinge aneignet. Die Folge sei ein Verlust des „Sinns“.³² Denkt man nun an Benjamins wesentlich metaphysisch geladenen Begriff von „Erfahrung“, dann wird die Parallele deutlich. Die Kontingenz der „Erlebnisse“ – ein Begriff, der auch bei Simmel an prononciertem Stelle steht – sei Ursache dafür, daß sie nicht in die „*mémoire involontaire*“ eingehen und zu „Erfahrung“ werden könnten, weil sie als kontingente Erlebnisse prinzipiell – oder mit Benjamins Wort aus dem Wahlverwandtschaften-Essay: „wesensmäßig“ – austauschbar seien. An die Stelle des einen könnte auch ein anderes treten. Sie seien, mit seinem wohl berühmtesten Begriff gesagt, nicht „auratisch“ (I, 441) besetzt und könnten auch nicht „auratisch“ besetzt werden. Denn die Einzigartigkeit und Unverwechselbarkeit der Dinge, der Ereignisse und vor allem der Bilder, die diese im Gedächtnis zurücklassen, könne nur aus der besonderen Konstitution dieser Bilder in der „*mémoire involontaire*“ kommen. Und dieses „Unterscheidende an den Bildern, die aus der *mémoire involontaire* auftauchen“, sei die „Aura“ (vgl. I, 646). Das ist es, worauf Benjamins Gegensatz von „Erfahrung“ und „Erlebnis“ sowohl im Wahlverwandtschaften-Essay von 1922 wie in der Zweiten Fassung der Baudelaire-Studie von 1938 zielt.

„Aura“

Der Begriff der „Aura“ in Benjamins Schriften ist terminologisch mindestens so problematisch wie der der „Erfahrung“, und seine Bestimmungen sind eher apokryph und enigmatisch, als daß sie Licht in

³² Vgl. Simmel, Geld, a.a.O., S. 85 f.

die Sache brächten. Die wohl bekannteste Definition der „Aura“ findet sich im 1936 verfaßten Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“. Diese Definition hielt Benjamin für so treffend, daß er sie 1939, sich selbst zitierend, in der zweiten Baudelaire-Studie wieder aufgriff. Sie lautet: „Aura“ sei die „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“ (I, 440; I, 647). „Diese Bestimmung“, fügte er hinzu, „hat für sich, den kultischen Charakter des Phänomens transparent zu machen“ (I, 647). Daß „Aura“ in der Tat eine kultische Erfahrung impliziert, geht aus dem weiteren Kontext der Definition von 1936 im Kunstwerk-Aufsatz hervor. Benjamin beschreibt in dieser Arbeit den Film als neue, von allen bisherigen prinzipiell differente Kunstform. Der Film sei aufgrund seines Bauprinzips, das nicht auf Einmaligkeit und Unveränderlichkeit, sondern auf kalkulierter Reproduktion einer Folge kontingenter „Chocks“ basiere, das erste nicht „auratische“ Kunstwerk in der Geschichte. Und er verdeutlicht am Beispiel der bildenden Kunst, daß im Original-Gemälde „Einmaligkeit und Dauer (...) eng verschränkt“ der „Flüchtigkeit und Wiederholbarkeit“ in der Reproduktion entgegenstehen. „Die Einzigartigkeit des Kunstwerks ist identisch mit seinem Eingebettetsein in den Zusammenhang der Tradition. (...) Die ursprünglichste Art der Einbettung des Kunstwerks in den Traditionszusammenhang fand ihren Ausdruck im Kult. (...) Es ist nun von entscheidender Bedeutung, daß diese auratische Daseinsweise des Kunstwerks niemals durchaus von seiner Ritualfunktion sich löst“ (I, 441).³³ Aber das Kultische ist nur der „Charakter“ der „Aura“, ihr Konstitutionsprinzip, ihre ‚funktionelle‘ Struktur. Ihr Gehalt ist damit noch nicht bestimmt.

Die Definition der „Aura“ als „einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag“, signalisiert schon auf den ersten Blick etwas Unreichbares, dessen Präsenz ephemer und nicht intentional evozierbar ist. „In der Aura bemächtigt“ eine Sache „sich unser“ (V, 560). Das verweist auf die „*mémoire involontaire*“, und tatsächlich gewinnt der Begriff der „Aura“ im Baudelaire-Text dadurch etwas an Klarheit, daß Benjamin hier die „Aura“ auf die „*mémoire involontaire*“ bezieht. „Wenn man die Vorstellungen, die, in der *mémoire involontaire* beheimatet, sich um einen Gegenstand der Anschauung zu gruppieren streben, dessen Aura nennt, so entspricht die Aura am Gegenstand einer Anschauung eben der Erfahrung, die sich an einem Gegenstand des Gebrauchs als Übung absetzt“ (I, 644). So intrikat

³³ Ich zitiere hier nach der ersten Fassung des Aufsatzes. Zur eingehenderen Erörterung dieser Passage siehe unten, Kap. IV.

dieser Gedanke formuliert ist, so aufschlußreich ist doch seine Entschlüsselung. Im ersten Teilsatz knüpft Benjamin an Prousts Behauptung an, die Vergangenheit liege nicht im „Machtbereich des Geistes“, sondern „unerkennbar für ihn in irgend einem stofflichen Gegenstand“. ³⁴ Die Vorstellungen, die in der „*mémoire involontaire* beheimatet“ seien, sind somit das aktualisierbare, aber intentional unverfügbare Potential metaphysischer Qualitäten, die Gegenständen eigen seien und die ihr dingliches Substrat transzendieren. Benjamin bezieht nun diese Eigenschaft materieller Gegenstände auf ideelle und hebt damit die Vorstellungen, die in der „*mémoire involontaire*“ zwar „beheimatet“ seien, darin aber nicht aufgehen, aus dieser Latenz in die Präsenz der wahrnehmbaren Gruppierung um diesen Gegenstand. Sofern nun die „*mémoire involontaire*“ der Ort intentional unverfügbarer, nur durch einen glücklichen Zufall wahrnehmbarer Kohärenz ist, bildet die „Aura“ eines „Gegenstandes der Anschauung“ das Integral derjenigen metaphysischen Qualitäten, die diesen Gegenstand ontologisch signifikant machen. Das ist das Einmalige an ihr. Und nicht erst im Rekurs auf Simmel wird deutlich, daß es für Benjamin – wie für Proust – um Sinn geht. Die „Aura“ ist die Präsenz von Sinn. Dieser Sinn wird nicht gestiftet, genauer: Er wird nicht individuell gestiftet, denn er liegt nicht im Bereich individueller Verfügung. Die „Aura“ ist eine gesellschaftliche Konstruktion, aber eine Konstruktion, die auch nicht im Bereich bewußter Planung als intentionaler gesellschaftlicher Verfügung liegt. Die „Aura“ ist deshalb sowohl dem einzelnen Subjekt gegenüber transzendent, wie auch gesellschaftlich nicht bewußt herstellbar, weil sie überhaupt nicht herstellbar ist. Allenfalls ist sie evozierbar. Die „Aura“ an einem Gegenstand ist als Tradition signifikanter Sinnpotentiale das Kriterium für seinen definitiven Ort in der Kohärenz sinnhafter Wirklichkeit. Dem entspreche bei einem Gegenstand des Gebrauchs – das heißt, bei einem Werkzeug – die Erfahrung in seiner Handhabung im Sinne einer handwerklichen Tradition, die durch Übung immer wieder aktualisiert wird und in dieser stetigen Reaktualisierung eine Selbstverständlichkeit in seiner Handhabung bewirkt. Das aber erinnert an die aristotelische Definition der Erfahrung als „Geübtsein“ und Vertrautsein mit etwas.

Greift man nun die beiden Gehalte des Begriffes heraus, die mit der präsenten Vergangenheit im Proustschen Sinn und mit der Tradition, die durch Übung reaktualisiert wird, angezeigt sind, so gerät dieser Definitionsversuch von „Aura“ in die Nähe jener Passage aus Benja-

³⁴ Vgl. Proust, a. a. O., S. 63.

mins Bestimmungsversuch von „Erfahrung im strikten Sinn“, wo er die Kulte als institutionalisierte Aktualisierung individueller und kollektiver Vergangenheit, als ihre ganzheitliche Verbindung zu einer kohärenten Wirklichkeit interpretierte. „Wo Erfahrung im strikten Sinn obwaltet“, hatte Benjamin dort geschrieben, „treten im Gedächtnis gewisse Inhalte der individuellen Vergangenheit mit solchen der kollektiven in Konjunktion. Die Kulte mit ihrem Zeremonial, ihren Festen (...), führten die Verschmelzung zwischen diesen beiden Materien des Gedächtnisses immer von neuem durch. Sie provozierten das Eingedenken zu bestimmten Zeiten und blieben Handhaben desselben auf Lebenszeit“ (I, 611). „Erfahrung im strikten Sinn“ als kategoriales Gegenteil einer „Erfahrung, der das Chockerlebnis zur Norm geworden ist“ (I, 614), läßt sich damit definitiv als „auratische“ Erfahrung bestimmen, als eine Erfahrung in selbstverständlicher Präsenz sinnhafter Kohärenz. Und die Möglichkeit solcher Erfahrung verfallende zunehmend. Das ist auch hier Benjamins historische These.

Den „Verfall der Aura“, wie seine berühmte Wendung lautet, begründet er prima facie kunstsoziologisch mit der Entstehung und fortschreitenden Durchsetzung der modernen Reproduktionstechniken. Trotzdem ist auch hier der universalere geschichtsphilosophische Zusammenhang mitgemeint, den er dann in der zweiten Baudelaire-Studie über die Frage der Konstitution der Erfahrung in der Moderne und über das Phänomen der „*mémoire involontaire*“ subjektivitätstheoretisch thematisiert. Das signalisiert eine Formulierung, die mindestens terminologisch auf den Zusammenhang zielt, den er im Barockbuch konstruiert hatte. Die „Zertrümmerung der Aura“ in der Moderne, die die „Entschälung des Gegenstandes aus seiner Hülle“ sei (I, 440), hinterläßt ein Trümmerfeld kontingenter Phänomene, das sehr dem „Trümmerfeld halber, unechter Handlungen“ ähnelt, in das sich die „tiefer Schürfenden“ in der frühen Neuzeit „hineingestellt“ sahen (vgl. I, 317 f.). Die Trennung der Gegenstände von ihren tradierten Potentialen metaphysischer Qualitäten, ihre Deontologisierung, ist allerdings ambivalent: Sie zieht den Verlust definitiver Qualitäten nach sich; aber andererseits ermöglicht sie überhaupt erst die Disponibilität der Gegenstände. Die „Zertrümmerung der Aura“ ist jene Desintegration des Gegenstandes oder Ereignisses, die ihn allererst für das Bewußtsein verfügbar macht, indem sie ihn, mit der Wendung Plessners gesagt, aus seinem ontologischen Ort löst – allerdings eben „auf Kosten seiner Integrität“ (vgl. I, 615). In diesem Sinne ist dann der „Verfall der Aura“ weit über den ursprünglichen kunstsoziologischen Zusammenhang im Kunstwerk-Aufsatz

hinaus als Verlust definitiver, ontologischer Qualitäten, Benjamins Formel für die neuzeitliche Deontologisierung. Der „Verfall der Aura“ ist der ontologische Vorgang, der den sozialpsychologischen der „Verkümmerung der Erfahrung“ allererst inhaltlich füllt. Wenn nämlich die Moderne durch die „Simultaneität“ des Heterogenen und dessen beschleunigte Präsenz das Neue „chockförmig“ eintreten läßt und diese chockhaften Erlebnisse zum Normalzustand macht, kann „auratische“ Erfahrung nicht mehr automatisch zustandekommen. Sie bleibt dem Zufall überlassen. Die „Verkümmerung der Erfahrung“ ist so eine Folge jener dem Prozeß des Fortschritts eigenen Logik, die vom Auseinandertreten von Erfahrungsraum und Erwartungshorizont in der frühen Neuzeit induziert wurde und im 19. Jahrhundert die Traditionsorientierung erstmals vollständig außer Kraft setzte. Was Benjamin also als „chockförmiges“ Erlebnis bezeichnet, ist das traditionskonform unverarbeitbare Neue, dessen hegemoniale Präsenz seit der Französischen Revolution die Möglichkeit „auratischer“ Erfahrung zunehmend ausschloß, weil die Aktualisierung von Vergangenen im Horizont des Menschheitsfortschritts nicht nur nicht mehr wünschbar, sondern allererst unmöglich geworden war.³⁵

Benjamins „striker“ Begriff von „Erfahrung“ gerät allerdings dort in Schwierigkeiten nicht nur terminologischer Art, wo er neue Erfahrungen nicht als solche anerkennen kann. Was später Koselleck als Transformation der Erfahrungen und des Erfahrungsvermögens und Steiner als dessen Intensivierung diagnostizieren sollten, kann Benjamins Erfahrungsbegriff nicht abdecken – und soll er auch nicht. Benjamins Erfahrungsbegriff, der in seiner Ganzheitlichkeit radikal ist, stellt vielmehr einen Versuch dar, die Moderne durch ihre Konfrontation mit etwas ganz und gar anderem zu charakterisieren. Daher der Rückgriff ins Archaische der Kulte. „Auratische“ Erfahrung ist zeitenthoben; sie ist gegenwärtige Vergangenheit in dem Sinne, daß sie im Subjekt dessen gesamte Vergangenheit mit seiner Gegenwart verbindet und im Kollektiv tendenziell die gesamte Menschheitsgeschichte aktualisieren kann. In dieser Vorstellung von Erfahrung hat denn auch das Vergessen keinen positiven Ort. Das Vergessene wäre für Benjamin das definitiv Verlorene, das unter keinen Umständen

³⁵ Daß dennoch versucht wurde, im Althergebrachten zu verharren und daß dieser Versuch als bewußte Reaktion gegen die Revolution unternommen wurde, mag – um nur ein Beispiel zu nennen – der Vendée-Aufstand bezeugen. Großenteils war er als Widerstand gegen den Einbruch städtisch-moderner Lebensformen durch die Einführung der republikanischen Verwaltung motiviert. So Tilly, Charles: *The Vendée*. New York 1967.

mehr aktualisiert werden könnte. Und nicht zuletzt hier wird dann klar, weshalb seine ganzheitliche Glücksvorstellung auf „Erlösung“ im Sinne des jüdischen Messianismus zielt. Der Abbruch des Zeitkontinuums und des Fortschritts, den er in den geschichtsphilosophischen Thesen verlangt, ist für Benjamin die Bedingung für die Möglichkeit jener „konkreten Totalität von Erfahrung“, die er 1917 in seiner philosophischen Programmschrift gefordert hatte. Sein Erfahrungsgegriff ist damit nicht nur ein kritischer Begriff der auf die Konstitutionsbedingungen der Moderne zielt, sondern auch ein normativer Begriff.³⁶

³⁶ Daß Benjamin nicht vom Verschwinden oder von der Eliminierung der „Erfahrung“ spricht, sondern von deren „Verkümmerung“, ist als Versuch gedeutet worden, den Prozeßcharakter des Vorgangs deutlich zu machen. In diesem Sinne hat Marleen Stoessel Benjamins „Spätwerk“ vor dem Hintergrund anderer Deutungen seiner ‚Theorie der Erfahrung‘ als ‚Phänomenologie des Erfahrungswandels‘ begriffen. Vgl. Stoessel, a. a. O., S. 36. Dem steht aber bei Benjamin die „Erfahrungsarmut“ entgegen, die nach dem Ersten Weltkrieg eingetreten sei – was Stoessel als „eher undialektisch“ beiseiteschiebt, um für die geschichtsphilosophischen Thesen „messianische Kraft“ als Antithese zum „Verfall“ der „Erfahrung“ mit dem Ziel der „Rettung“ des „vergessenen Menschlichen“ zu exponieren. Hier rächt sich, daß Stoessel sich sklavisch an die Chronologie der Arbeiten Benjamins gemäß ihrer Entstehungsdaten hält, an der sie auch die „immanente Bewegung seines Denkens“ bezüglich der Gegenstände seiner Arbeiten orientiert, und sie so als Transformation seiner Gegenstände ausgibt (vgl. S. 19). Was sie dabei vernachlässigt, ist die von Benjamin immer wieder reflektierte Historizität dieser Gegenstände selbst. Das philologische Verfahren der Orientierung an der biographischen Chronologie der Arbeiten eines Autors ist eben, wie hier deutlich wird, nicht immer dem angemessen, was man den Wahrheitsanspruch des Autors nennen kann. Denn was doch zu berücksichtigen wäre, ist, daß die differenziertere These von der „Verkümmerung der Erfahrung“, die Benjamin in der zweiten Fassung der Baudelaire-Studie entwickelt und auf die Stoessel ihre Transformationsthese stützt, historisch eine Situation zum Gegenstand hat, in der die Hegemonie des „chockhaften Erlebnisses“ in der Großstadt gerade erst wahrgenommen worden war. Gegenüber der gesamten Hypothese Benjamins, die „Erfahrung“ verkümmere in der Moderne bis zum Verschwinden nach dem Ersten Weltkrieg, stellt diese späteste Ausarbeitung eine Detailuntersuchung innerhalb dieses Prozesses dar. Was Benjamin hier also differenziert, ist seine These soweit sie die Situation um die Mitte des 19. Jahrhunderts betrifft. Bezogen auf die Situation des 20. Jahrhunderts hat er die These in der Gestalt beibehalten, die sie 1936 im „Erzähler“- und im Kunstwerk-Aufsatz hat, und diesen Befund in den geschichtsphilosophischen Thesen durch den Verweis auf den „Ausnahmezustand“, der die Regel geworden sei, bekräftigt.

Geradezu fatal wirkt sich dann auch aus, daß Stoessel die theologischen Gehalte der geschichtsphilosophischen Thesen beiseiteschiebt und als rein säkulare behandelt (so „Erlösung“ als „profane Erleuchtung“ (II, 297), S. 167 f.). Das liegt nicht zuletzt an der Interpretationsstrategie ihrer Arbeit: Stoessel diskutiert nicht die Bedingungen für die Wünschbarkeit von „auratischer“ „Erfahrung“ und ihre Wünschbarkeit überhaupt, sondern setzt für Benjamin und für sich als selbstverständlich voraus, daß die Reaktualisierung dieser Erfahrung im Sinne einer ‚Entresidualisierung‘ des ‚vergessenen Menschlichen‘ a priori wünschbar sei. Daß sie dabei dieses ‚vergessene Menschliche‘ Benjamins dann postfreudianisch als ‚Wunschpotential‘ ontologisiert, ist nur konsequent. Überzeugend ist es nicht. Es ist daher auch kein Zufall, daß sich Stoessels Darlegungen streckenweise apokrypher ausnehmen als die ohnehin oft enigmatischen Texte Benjamins und besonders seine allegorischen „Denkbilder“.

Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins,
,ennui' und die Sehnsucht nach dem totalen Erlebnis

Und doch ist dieser problematische Erfahrungsbegriff für die Erhellung eines sozialen Phänomens im 19. Jahrhundert unverzichtbar, das „in den vierziger Jahren epidemisch empfunden zu werden“ begann, nämlich die „Langeweile“ (V, 165), oder genauer: der ,ennui'. Der Begriff der „auratischen“ Erfahrung hat hierfür deshalb analytischen Wert, weil gerade dort, wo der ,ennui' thematisiert wurde, nämlich in der Dichtung – nicht nur Baudelaires –, im Gegenzug stets auf die Möglichkeit von einzigartigem spekuliert wurde. Einzigartiges ist aber an die Möglichkeit „auratischer“ Erfahrung gebunden. Der ,ennui' im 19. Jahrhundert, so lautet dann Benjamins implizite These, korrespondierte damit, daß die „auratische“ Besetzbarkeit der Dinge durch ihre Disponibilisierung nicht mehr möglich war, aber nach wie vor gewünscht, wenn nicht sogar als notwendig erachtet, und gerade deshalb mit Nachdruck thematisiert wurde. Der ,ennui' verweist so auf eine implizite Disposition in den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts, die nicht nur eine gereizte Glücksintention nach sich zog, sondern möglicherweise auch die katastrophischen Wirklichkeiten im 20. Jahrhundert mit bestimmte.

Spätestens nach dem Ersten Weltkrieg, schreibt Benjamin 1933 in „Erfahrung und Armut“, sei die „Erfahrung“ „im Kurse gefallen“ (II, 214), und sie falle, wie er an ein Selbstzitat dieser Formulierung 1936 im „Erzähler“ anfügt, „weiter ins Bodenlose“ (II, 439). Ihre vollständige Entwertung sei das Resultat der Unerhörtheit und Ungeheuerlichkeit dessen, was im Krieg erlebt worden war. Der Erste Weltkrieg habe das chockhafte Erleben vollkommen outriert und das Wirklichkeit werden lassen, was das „Ideal des chockförmigen Erlebnisses“ sei, nämlich die „Katastrophe“ (vgl. V, 642). Dieses „Ideal“ entspreche der Vorstellung eines „totalen Erlebnisses“, und das totale Erlebnis sei „von Hause aus tödlich. Der Krieg präfiguriert es aufs Unübertrefflichste“ (V, 962). Was als „chockförmiges“ Erlebnis im 19. Jahrhundert die „auratische“ Erfahrung überlagert habe und die Aktualisierbarkeit individueller und kollektiver „Erfahrung“ zu einer Sache des Zufalls habe werden lassen, hätte dann zu Anfang des 20. Jahrhunderts als „totales Erlebnis“ zur völligen „Erfahrungsarmut“ geführt, indem mit tödlicher Präsenz deutlich geworden sei, daß nicht nur alles möglich, sondern vor allem das Undenkbare Wirklichkeit geworden war. „Denn nie sind Erfahrungen gründlicher Lügen gestraft worden als die strategischen durch den Stellungskrieg, die wirtschaftlichen durch die Inflation, die körperlichen

durch die Materialschlacht, 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 unter ihnen, in einem Kraftfeld zerstörender Ströme und Explosionen, der winzige, gebrechliche Menschenkörper“ (II, 439). Wie kann aber das „von Hause aus tödliche“ „totale Erlebnis“ zu einem Ideal werden? Man kann die Frage auch anders stellen – und befindet sich damit sofort im Zentrum der historischen Problemstellung Benjamins: Gibt es möglicherweise einen ebenso impliziten wie zwingenden Zusammenhang zwischen den Wirklichkeiten des 19. Jahrhunderts und den Katastrophen des 20. jenseits der vielfältigen politischen, sozialen und nicht zuletzt ökonomischen Gründe, welche 1914 in Europa eine Situation geschaffen hatten, die nur noch der Initialzündung entbehrte, um den Ersten Weltkrieg zu entfesseln?

Was der Expressionist Georg Heym, dessen Lyrik mindestens so entschieden aus der großstädtischen Lebenssituation heraus entstand wie die Baudelaires, 1910 in einem Tagebuch schreibt, ist für die ersten Jahre des 20. Jahrhunderts geradezu repräsentativ: „Ach, es ist furchtbar. Schlimmer kann es auch 1820 nicht gewesen sein. Es ist immer das gleiche, so langweilig, langweilig, langweilig. Es geschieht nichts, nichts, nichts. Wenn doch einmal etwas geschehen wollte, was nicht diesen faden Geschmack von Alltäglichkeit hinterläßt. (...) Geschähe doch einmal etwas. Würden einmal wieder Barrikaden gebaut. Ich wäre der erste, der sich darauf stellte, ich wollte noch mit der Kugel im Herzen den Rausch der Begeisterung spüren. Oder sei es auch nur, daß man einen Krieg begänne, er kann ungerecht sein.“³⁷ Es ist sicher kein Zufall, daß der Druck des Unbehagens am Ausbleiben exceptioneller Erfahrungen Heym an die ersten Jahre der europäischen Restauration und, im Gegensatz dazu idealisiert, an die bürgerlichen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts denken läßt. Denn den Ereigniskatarakten der Französischen Revolution und der euro-

³⁷ Heym, Georg: Dichtungen und Schriften. Hg. v. Karl Ludwig Schneider. Bd. 3. Darmstadt 1960, S. 138 f. Heym fährt folgendermaßen fort: „Dieser Frieden ist so faul, ölig und schmierig wie eine Leimpolitur auf alten Möbeln.“ Ihm zu entkommen, war das Ziel, und das war es keineswegs nur für Heym. Ähnlich, wenn auch nicht mit dieser tödlichen Sehnsucht, empfand retrospektiv auch Gottfried Benn, der in der Einleitung zur Anthologie expressionistischer Lyrik 1955 vom „Realitätszerfall“ in jener Zeit gesprochen hat. Vgl. Benn, Gottfried: (Einleitung). In: Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts. München 1974 (1955), S. 11 f. Ebenfalls rückblickend hat Robert Musil 1922 das, was die Kriegsbegeisterung von 1914 ausmachte als „Flucht vor dem Frieden“ beschrieben. Vgl. Musil, Robert: Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste. In: Ders., Gesammelte Werke. Hg. v. Adolf Frisé. Bd. 2. Reinbek 1978, S. 1089.

päischen Revolutionen des 19. Jahrhunderts, die der Möglichkeits-
explosion der Moderne ihr pathetisches Szenario gaben, war die
Wirklichkeit in Mitteleuropa um die Wende zum 20. Jahrhundert in
keiner Weise gewachsen. Doch nicht erst die Expressionisten emp-
fanden dieses Unbehagen. Heym formuliert vielmehr die späte, zu
einer extremen Sehnsucht verdichtete Gestalt eines Gefühls, das Ben-
jamin als moderne Figuration der barocken Melancholie betrachtete
und das als ‚ennui‘ eine ganze ästhetische Epoche geformt hat.

1857 schreibt Baudelaire im ersten der „spleen“-Gedichte in den
„Fleurs du mal“: „J’ai plus de souvenirs que si j’avais mille ans.“³⁸ Die
Intensivierung der Zeiterfahrung, die sich hier ausdrückt, wenn er
schreibt, er habe mehr Erinnerungen, als wenn er tausend Jahre ge-
lebt hätte, artikuliert auch eine Aufzeichnung aus seinen „Fusées“,
wo er vermutlich früher, Anfang der 50er Jahre, geschrieben hatte:
„On dit que j’ai trente ans; mais si j’ai vécu trois minutes en une ...
n’ai-je pas quatre-vingt-dix ans?“³⁹ Als Baudelaire jene Anfangszeile
des „spleen“-Gedichts schrieb, war die Intensivierung der Zeiterfah-
rung durch ihre Beschleunigung keine historische Ausnahme mehr,
sondern lebensweltliche Normalität. Zur gleichen Zeit war der ‚en-
nui‘ geradezu ein Signum der ästhetischen Erfahrung der Epoche und
nicht nur in Frankreich ein literarischer Topos geworden, wie bei-
spielsweise die Aufzeichnungen des italienischen Romantikers Gia-
como Leopardi in seinen „Pensieri“ der 30er Jahre unter dem Titel
„noia“ bezeugen, oder Georg Büchners Lustspiel „Leonce und Le-
na“ von 1836.⁴⁰ Und nicht zuletzt in den Briefen Gustave Flauberts
drückt sich der ‚ennui‘ mit aller Deutlichkeit aus. Flaubert war es
auch, der 1857 an Baudelaire anlässlich seiner Formulierung im ersten
„spleen“-Gedicht schrieb: „Ah! vous comprenez l’embêtement de
l’existence, vous!“⁴¹ Hatte es 1798 bei Goethe noch geheißen, schein-
bar liege „ein graues Alter (...) auf dem Haupte“, doch sei „die Kraft
noch lebendig“, so scheint gerade dies letzte für Baudelaire und Flau-
bert nicht mehr zu gelten und signalisiert den Überdruß. Was also um
1800 als Überfülle des Lebens erfahren wurde, ist jetzt, wie Flaubert

³⁸ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 73.

³⁹ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 663.

⁴⁰ Vgl. Leopardi, Giacomo: Gedichte und Prosa. Ffm. 1979, S. 177 f. Benjamin kannte
die Schriften Leopardis genau, vgl. seine Rezension zur Leopardi-Auswahl, die 1928
im Fackelreiter-Verlag erschien (III, 117 f.). Vgl. Büchner, Georg: Werke und Briefe.
München 1980, S. 91 ff.

⁴¹ Flaubert, Gustave, zit. n. Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 975; vgl. Flaubert, Gustave:
Briefe. Zürich 1977, S. 388.

schreibt, zu einer „Last des Daseins“ geworden. Hier wird nicht
mehr das Pathos des Menschheitsfortschritts thematisiert, sondern
Überdruß, Leere, Ohnmacht, jenes ‚Lebensgefühl‘, das mit dem
Wort „Langeweile“ nur sehr unzureichend erfaßt ist und das Baudelaire
in den „Fleurs du mal“ als „spleen“ beschrieb, indem er die inne-
ren Landschaften, die seelische Tektonik dieses Gefühlszustands
schilderte.⁴²

Mit besonderem Akzent auf Baudelaire's Dichtungen hat nun Stei-
ner den ‚ennui‘ als Folge entfesselter und dann behinderter Energien
gedeutet, die nur noch in unerfüllter Sehnsucht vergegenständlicht
werden konnten. Steiner sieht in den mit der Französischen Revolu-
tion entfesselten und dann in der Restauration nach 1815 durch-
kreuzten „Energien von Träumen und Begierden, denen die Gesell-
schaft um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts keinen Spielraum
gewährte“ das zentrale Spannungsfeld von Produktivitäten und Be-
hinderungen, von Versprechungen und Versagungen, der Suggestion
von Möglichkeiten und der Erfahrung ihrer bloßen Fiktivität, aus
dem sich „explosive Spannungen und Impulse“ entwickelt hätten, die
sich destruktiv entladen konnten – und sich in der „Brandkatastro-
phe“ des Ersten Weltkriegs und der „politischen Bestialität“ des 20.
Jahrhunderts, der Judenvernichtung, die „Ausdruck des Hasses der
Realität gegen die nicht erreichte Utopie“ gewesen sei, auch entladen
hätten.⁴³ Die allgemeine Entgrenzung des Menschen aus seinen tra-
dierten Möglichkeiten am Ende des 18. Jahrhunderts sei allerdings,
wie Steiner schreibt, nicht nur eine Folge revolutionärer Dynamik
gewesen; vielmehr habe sich im 19. Jahrhundert ein Prozeß vollendet,
der es zum Zeitalter einer hemmungslosen Expansion technisch-
naturwissenschaftlicher Naturbeherrschung gemacht habe. Und
nicht zuletzt dieser Vorgang habe die damit entstandenen Möglich-
keiten als bruchlos realisierbar erscheinen lassen. Die gesellschaftliche
Versagung dieser Realisierungen habe nun zu jenem „großen Un-
behagen“ geführt, das in seiner bohrenden Negativität für die Epoche
so kennzeichnend gewesen sei und sich zur Destruktivität steigerte.
„Die Verknüpfung extremer, wirtschaftlich-technischer Dynamik mit
der gewaltigen Menge erzwungener sozialer Immobilität – eine Ver-
knüpfung, auf der ein Jahrhundert bürgerlich-liberaler Zivilisa-
tion aufgebaut worden war, gedieh zum hochexplosiven Gemisch.“⁴⁴

⁴² Dazu vgl. die Studie von Hess, Gerhard: Die Landschaft in Baudelaire's „Fleurs du
Mal“. Heidelberg 1953, bes. S. 43 ff. und S. 61 ff.

⁴³ Vgl. Steiner, In Blaubarts Burg, a.a.O., S. 31 ff. bzw. S. 54.

⁴⁴ Steiner, In Blaubarts Burg, a.a.O., S. 28 f.

Ohne Zweifel hat Steiner hier einen Zusammenhang, wie auch immer schematisch, erfaßt, der für die Genese des ‚ennui‘ nicht unerheblich war. Aber diese Erklärung des Phänomens ist nicht nur sachlich unzureichend, sondern vor allem auch theoretisch höchst unbefriedigend. Es ist eben die ‚Versagungshypothese‘ in ihrer konstitutiven Begrenztheit. Denn was war es, das diese entfesselten, aber nicht eingelösten Sehnsüchte derart irreversibel machte, daß sie in Gewalt mündeten? Waren es wirklich nur die politischen und „sozialen“ Behinderungen, die Steiner anführt? Das sind die Fragen, die Benjamins Problematisierung der Möglichkeit „auratischer“ Erfahrung provoziert. Was in diesen Fragen steckt, ist die Vermutung, es habe gegenüber den politischen und „sozialen“ Dispositionen in den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts auch andere gegeben, die für die Genese des ‚ennui‘ und seine Folgeerscheinungen entscheidender waren als eben die politischen und „sozialen“ Versagungen und Behinderungen der freigesetzten Möglichkeiten. Das ist der eigentlich soziologische Kern der Überlegungen Benjamins zur Konstitution der Moderne.

Auf diese Vermutung führt nicht zuletzt Steiners Kronzeuge, Baudelaire, selbst. In der 1869 posthum erschienenen Prosasammlung „Le spleen de Paris“ hatte er unter dem im Original englischen Titel „Any Where Out Of The World“ geschrieben: „Il me semble que je serais toujours bien là où je ne suis pas, et cette question de déménagement en est une que je discute sans cesse avec mon âme.“⁴⁵ Daß die Rastlosigkeit Baudelaire, die ständig den Gedanken des Wohnungswechsels in ihm aufkommen läßt, andere als materielle Gründe gehabt haben könnte, wird schon hier deutlich: Er glaubt, daß er immer dort zufriedener wäre, wo er nicht ist. Wie tief dieser Impuls in Baudelaire wirklich verankert war, macht eine andere Formulierung dieses Gedankens in derselben Prosasammlung deutlich: „Je ne suis jamais bien nulle part, et je crois toujours que je serais mieux ailleurs que là où je suis.“⁴⁶ So wie Baudelaire hier formuliert, handelt es sich wohl kaum um direkte äußere Umstände, die dazu führen, daß er sich nirgends wohlfühlt und stets glaubt, es ginge ihm anderswo besser als da, wo er jeweils gerade ist. Was er hier beschreibt, ist vielmehr ein innerer Automatismus moderner Subjektivität, der durch eine Disposition initiiert wird, die nur vordergründig eine Unzufriedenheit oder ein Unbehagen an dem ist, was gerade als gegenwärtig erlebt wird. Es erinnert vielmehr an die Beschreibung einer spezifischen psychischen

⁴⁵ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 356.

⁴⁶ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 334.

Disposition, die Sören Kierkegaard 1843 „exacerbatio cerebri“, ‚Gehirnerregung‘ nannte, „für welche die Wirklichkeit nicht genügend Inzitant besaß, oder doch allenfalls nur für Momente“.⁴⁷ Simmel hatte später in seinen Überlegungen zur großstädtischen Lebensform gewissermaßen die aktive Seite dieses Charakterzuges hervorgehoben und als „Blasiertheit“ bezeichnet, die nichts, womit das Subjekt konfrontiert werde, als einzigartig erscheinen lasse, und er hatte diese Blasiertheit als Reaktion auf die Überfülle der Lebenswelt diagnostiziert. Baudelaire nun betont, daß das Ungenügen an der je erfahrenen Realität ein aus einer inneren Disposition des Subjekts folgender Zustand sei, der mit dem „Ehrgeiz“ der „Seele“, mit der Entgrenzung des Menschen korrespondiert, und der jede Möglichkeit, die sich bietet, stets überholt. So heißt es in jenem berühmten Stück aus dem „Spleen de Paris“, das den Titel „L’invitation au voyage“ trägt: „Des rêves! toujours des rêves! et plus l’âme est ambitieuse et délicate, plus les rêves l’éloignent du possible.“⁴⁸

Die Fiktivität der Möglichkeiten aufgrund ihrer politischen und „sozialen“ Behinderungen und Versagungen, so muß man von hier aus gegen Steiner einwenden, ist also gar nicht die Erfahrung, die den ‚ennui‘ nach sich zieht. Vielmehr führt die beschleunigte Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins und die mit der Fixierung auf das Mögliche zusammenhängende ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens dazu, daß die einzelnen Möglichkeiten, seien sie nun fiktiv oder real, prinzipiell stets überholbar sind und damit jede einzelne gegen eine andere austauschbar erscheint. Keine dieser Möglichkeiten ist, mit dem Wort Benjamins, „auratisch“ besetzbar, keine dieser Möglichkeiten kann in „auratische“ Erfahrung eingehen, weil sie alle aus dem Augenblick heraus entstehen und „chockförmig“ auf das Subjekt treffen. Die Rastlosigkeit, die die konkrete Seite dieser ‚Fiktionalisierung‘ ist, resultiert dann aus der Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, aus diesem pool gegenseitig sich nivellierender und entwertender Möglichkeiten zu selektieren. Denn eine Selektion setzte ja voraus, daß jede einzelne Möglichkeit „auratisch“ besetzt werden könnte, um eine Entscheidung zwischen ihnen überhaupt erst zu ermöglichen. Daher kommt es, daß Flaubert die Überfülle des Lebens, die Baudelaire beschreibt, wenn er meint, er habe mit sechsunddreißig Jahren schon mehr Erinnerungen, als hätte er schon tausend Jahre

⁴⁷ Kierkegaard, Sören: Entweder-Oder. München 1975, S. 355. Benjamin hat selbst auf Kierkegaards „Entweder-Oder“ verwiesen und dessen „ästhetische Passion“ auf Baudelaire bezogen; vgl. I, 665.

⁴⁸ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 303.

gelebt, als „Last des Daseins“ empfindet. Der ‚ennui‘ ist eben nicht die Folge von Behinderungen und Versagungen, gegen die doch rebelliert werden könnte und ja auch rebelliert worden ist, sondern die Reaktion auf die unaufhaltsame Nivellierung und Entwertung der Dinge und Erlebnisse, die ihre kontingente ‚Natur‘ bedeutet, wenn man weiterhin an der Notwendigkeit von Einzigartigem und ontologisch definitiv Eingebettetem festhält. Daß die Notwendigkeit dieses ‚Auratischen‘ noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts eine Selbstverständlichkeit war und daß es angesichts seines zunehmenden Verlustes in den Wirklichkeiten der modernen Lebenswelt um so vehementer gewünscht wurde, belegt gerade Prousts Schilderung des „Madeleine“-Erlebnisses, in deren Verlauf er den „Augenblick des Glücks“ als „eine Wirklichkeit“ definiert, „der gegenüber alle anderen verblassen“. ⁴⁹ Das vollkommene Gegenteil, aber faktische intentionale Surrogat dieser „unwillkürlichen“ „Erfahrung“, die Proust durch Zufall macht, ist jenes „totale Erlebnis“, das als absolute Steigerung des „chockförmigen“ Erlebnisses imaginiert wird und die Illusion erweckt, es sei einzigartig, weil es nicht überboten werden könne. Damit wird auch der Zusammenhang klar, der zwischen dem „Erlebnis“ und der Sehnsucht nach der „Sensation“ besteht (vgl. III, 198). Wenn sich das Einzigartige nur noch als absolute Steigerung des „Erlebnisses“ vorstellen läßt, hat allein das Sensationelle die Chance, diese Qualität zu erlangen. Und der konkurrenzlose Idealfall der Sensation ist das „totale Erlebnis“. In seiner äußersten Outrierung ist es gleichsam der Kurzschluß aller möglichen „Erlebnisse“. Das „totale Erlebnis“ ist die intentionale Simulation von „Aura“, der Versuch, sie nötigenfalls zu erzwingen. Und im Licht dieser Analyse, die Benjamins Konstruktion des „Verfalls“ der „auratischen“ Erfahrung in der Moderne ermöglicht, ist dann Heyms aberwitzige Sehnsucht nach einem Krieg durchaus nachvollziehbar.

Benjamin hatte die „Langeweile“ als einen entscheidenden Bestandteil des „Lebensgefühls“ im 19. Jahrhundert hervorgehoben und am Beispiel Baudelaires Bezüge zwischen dem ‚ennui‘ und der barocken Melancholie hergestellt. Der ‚ennui‘ koinzidiert mit der „Verkümmerung der Erfahrung“ als einer „auratischen“, und Benjamin zielt dabei auf den möglichen inneren Zusammenhang zwischen Baudelaires „spleen“ und der lebensweltlichen Hegemonie des chockhaften „Erlebnisses“. „Im spleen ist die Zeit verdinglicht; die Minuten decken den Menschen wie Flocken zu. Diese Zeit ist geschichtslos wie die der *mémoire involontaire*. Aber im spleen ist die

Zeitwahrnehmung übernatürlich geschärft; jede Sekunde findet das Bewußtsein auf dem Plan, um ihren Chock abzufangen“ (I, 642). Der „spleen“ stelle das „Erlebnis in seiner Blöße aus. Mit Schrecken sieht der Schwermütige die Erde zu einem bloßen Naturzustand zurückgefallen. Kein Hauch von Vorgeschichte umwittert sie. Keine Aura“ (I, 643 f.). Unübersehbar knüpft Benjamin hier an das Phänomen der barocken Melancholie und die Versinnbildlichung der Welt als Trümmerfeld im Bild der Ruine an. Der Naturzustand, von dem er spricht, ist, wie die Absenz der „Aura“ signalisiert, ein Zustand, in dem das Subjekt keine „Erfahrung“ machen könne und damit, im Sinne der Proustschen Bestimmung, seiner Kontingenz ausgeliefert ist. Und das ist eben die prinzipielle Unmöglichkeit von „Erfahrung“. „Für den, der keine Erfahrung mehr machen kann“, schreibt Benjamin entschieden, „gibt es keinen Trost“ (I, 642).

Bei Baudelaire stehe nun dem „spleen“ das „idéal“ als positive, energiegeladene und von Korrespondenzen zwischen den entferntesten Dingen durchzogene Zeit entgegen. „Das idéal spendet die Kraft des Eingedenkens; der spleen bietet den Schwarm der Sekunden dagegen auf“ (I, 641). Die Tage des „idéal“ seien bedeutende Tage, die den wenigen seltenen Tagen Prousts vergleichbar seien (vgl. I, 638). In Baudelaires Worten: „Il y a des moments de l'existence où le temps et l'étendue sont plus profonds, et le sentiment de l'existence immensément augmenté.“ ⁵⁰ „Diese bedeutenden Tage“, schreibt Benjamin, sind Tage der vollendeten Zeit (...). Es sind Tage des Eingedenkens. Sie sind von keinem Erlebnis gezeichnet. Sie stehen nicht im Verbande der übrigen, heben sich vielmehr aus der Zeit heraus. Was ihren Inhalt ausmacht, hat Baudelaire im Begriff der *correspondances* festgehalten“ (I, 637 f.). Das „idéal“ ist jene „Vergeistigung“ (I, 657), jene Reflektiertheit und Abstraktion, die als „Spitzenleistung der Reflexion“ (I, 615) das Chockhafte abwehren kann. Damit sei das Bauprinzip der „*correspondances*“ dem der „Erfahrung“ analog. „Wesentlich ist, daß die *correspondances* einen Begriff der Erfahrung festhalten, der kultische Elemente in sich schließt. Nur indem er sich diese Elemente zu eigen machte, konnte Baudelaire voll ermessen, was der Zusammenbruch eigentlich bedeutete, dessen er, als ein Moderner, Zeuge war“ (I, 638). Die „*correspondances*“ seien archaischen, vorgeschichtlichen Genus. „Die *correspondances* sind die Data des Eingedenkens. Sie sind keine historischen, sondern Data der Vorgeschichte“ (I, 639). Und was Baudelaire also „mit den *correspondances* im Sinn hatte, kann als eine Erfahrung bezeichnet wer-

⁴⁹ Proust, a. a. O., S. 64.

⁵⁰ Baudelaire, a. a. O., Vol. I, p. 658.

den, die sich krisensicher zu etablieren sucht. Möglich ist sie nur im Bereich des Kultischen“ (I, 638).

Die soziokulturellen Wirklichkeiten des 19. Jahrhunderts sind von einem historischen Prozeß bestimmt, der dazu führte, daß die Erwartungen, die freigesetzt wurden, nicht mehr von den Erfahrungen gedeckt werden konnten und auch nicht mehr gedeckt werden sollten. Damit entstand eine Situation, die ein neues Problem aufwarf und neue Lösungen erforderte. Wenn nämlich Erfahrungsraum und Erwartungshorizont auseinandertreten, muß die aufgebrochene Differenz zwischen Erfahrung und Erwartung überbrückt werden, um leben und handeln zu können.⁵¹ Aus zwei nunmehr miteinander unvereinbar, diametral entgegenstehenden Orientierungsfaktoren muß dann ein synthetisches Ganzes konstruiert werden, das als kohärente Lebenswelt anerkannt werden kann. Da aber das Auseinandertreten von Erfahrung und Erwartung ein dynamischer und sich beschleunigender Prozeß ist, muß diese Differenz dauernd neu und auf immer schnellere Weise überbrückt werden. Es muß also ständig eine neue Synthese aus Vergangenheit – und das ist schon das „Gestern“ Goethes und Lamartines⁵² – und den möglichen Zukünften der Gegenwart konstruiert werden, einer Gegenwart, die sich durch einen Möglichkeitsüberschuß auszeichnet, der ständig wächst. Je weniger Zukunft aus Vergangenheit direkt extrapoliert werden kann und je weniger daher die Subjekte ihre Lebensentwürfe auf der Basis bisheriger Erfahrung gestalten können, desto mehr bedarf es finalisierender Kalküle, um die je aktuelle Konstellation von Erfahrung und Erwartung zu verarbeiten. Handeln, das als Vollzug von Tradition innerhalb bestimmter Handlungsspielräume ehemals nur der Handlungskontingenz als einziger Unverfügbarkeit unterlag, muß nun in einer fundamental offenen Situation stattfinden. Die Kalküle aber, die in dieser Situation das Handeln anleiten sollen, werden notwendigerweise abstrakter, je größer die Diskrepanz zwischen Erwartungshorizont und Erfahrungsraum wird und je mehr dadurch freigesetzte Möglichkeiten verarbeitet werden müssen. Die Situation führt schließlich dazu, daß, wie Mittelstraß schreibt, „unter den Bedingungen einer technischen Praxis Erfahrung (im Sinne des aristotelischen Geübtheits als Kunstfertigkeit, *technē*, d. V.) im wissenschaftlichen Sinne selbst zur Konstruktion wird“.⁵³

⁵¹ Siehe oben, Kap. II.

⁵² Siehe oben, Kap. II.

⁵³ Mittelstraß, Jürgen: Aneignung und Verlust der Natur. In: Ders., *Wissenschaft als Lebensform*. Ffm. 1982, S. 75.

Man kann nun diese historische Situation sehr unterschiedlich bewerten. Einerseits generieren abstrakte Handlungskalküle durch ihre prinzipielle konkrete Offenheit „strukturell garantierte“, von keinem einzelnen Element des gesellschaftlichen Systems vollständig beherrschbare und daher irreversible Freiheitsspielräume, auch wenn sich derart faktisch das als allgemeine Orientierung durchsetzt, was den Gesamteffekt dieser Kalküle bildet.⁵⁴ Das ist die Interpretation des 20. Jahrhunderts. Daß damit gleichzeitig als unausweichliche Folge dieses Vorgangs des zunehmenden Abstraktwerdens lebensweltlicher Kohärenz die einzelnen Möglichkeiten, die existieren, nivelliert würden und so ihre Einzigartigkeit verlören, ist andererseits eine Diagnose, die der Interpretation des 19. Jahrhunderts entspricht. Ihr liegt der fraglose Wunsch nach ontologischen Einzigartigkeiten zugrunde. Diese Prämisse läßt dort, wo alles möglich erscheint oder doch wenigstens denkbar ist, alles gleichgültig werden, was nicht ontologisch fundiert ist und provoziert so die Sehnsucht nach dem totalen Erlebnis.

Für Benjamin war die historische Folge abstrakter und rationaler Konstruktionen kohärenter Lebenswelt, daß diese Konstruktionen gleichsam von den Menschen ‚abrücken‘. Damit begründet sich in sozialer Hinsicht seine frühe Forderung nach einer neuen Metaphysik, die eine „konkrete Totalität der Erfahrung“ präsent halten soll. Denn Planung – und das sind ja diese abstrakten Konstruktionen – gerate zu einem anonymen Vorgang. „Statt des Kraftfeldes“, schreibt er in den *Materialien zum Paris-Buch*, „das mit der Entwertung der Erfahrung der Menschheit verloren geht, erschließt sie sich ein neues in Gestalt der Planung. Die Masse der unbekanntenen Gleichförmigkeiten wird gegen die erprobte Vielfalt des Überlieferten aufgeboten. ‚Planen‘ ist seither nur noch in großem Maßstab möglich. Nicht mehr im individuellen, das heißt: weder für das Individuum noch durch dasselbe“ (V, 962). Und vor dem Hintergrund der fortwirkenden Idee des Einzigartigen wird plausibel, warum Benjamin die Disparität zwischen „inneren“ und „äußeren Anliegen“ des Menschen und die Privatisierung der ersteren als Folge kognitiv bestimmter Lebens-

⁵⁴ Luhmann, Niklas: *Komplexität*. In: Ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 2, Opladen 1975, S. 209. So auch schon 1915 die prinzipielle Argumentation Robert E. Parks und der Chicago School. Vgl. Park, Robert E.: *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in Urban Environment*. In: Park, Robert E./Ernest W. Burgess, *The City, Chicago and London 1925 (1915)*, p. 1–46. Dazu vgl. Sennett, (Introduction), a.a.O., p. 15 f.; vgl. auch Makropoulos, Michael: *Der Mann auf der Grenze*. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft. In: *Freibeuter*, 35, 1988, S. 8–22.

führung mit der Vorstellung einer „auratischen“ Erfahrung konfrontierte. Er konnte so Dispositionen im Selbstbild des 19. Jahrhunderts analysieren, die jenen Analysen verschlossen bleiben mußten, die allzu vordergründig sozialgeschichtlich vorgingen. Unzweifelhaft bleibt aber dabei auch die normative Komponente dieser Analyse, denn auch für Benjamin stand fest, daß dieser Prozeß der Entauratisierung nicht wünschbar sei. Auch wenn Benjamins Diskurs objektiv imstande war, diese soziokulturelle Disposition des 19. Jahrhunderts kritisch zu erschließen, hat er doch subjektiv diese frühe Selbstinterpretation der Moderne geteilt. Und aus diesem Grund reduzierte Benjamin die Möglichkeit von Freiheit durch Freisetzung des Subjekts gegenüber dem Überlieferten auf die Erfahrung der letztlich Unverfügbarkeit eines anonymen Prozesses, der die Lebenswelt determiniere.

Eine Lebensführung, die der Moderne angemessen wäre, muß anderen Kriterien entsprechen als denen, die Benjamin aus vorneuzeitlichen Gesellschaften ableitete. Sie kann nicht mehr die unablässige Aktualisierung von Bekanntem und Erprobtem anstreben, sondern muß die Organisierung des möglichen Neuen vor dem offenen Möglichkeitshorizont der Gegenwart leisten. Wo Erfahrung im aristotelischen Sinne geradezu kasuistisch das Einzelne und die ihm anhaftenden wohldefinierten Möglichkeiten durchspielen konnte⁵⁵, gibt Planung in immer abstrakteren Kalkülen bestenfalls temporäre Orientierungen, die niemals die Sicherheit einer geschlossenen Lebenswelt bieten können, weil jede konstruierte Orientierung prinzipiell stets überholbar bleibt. Daß freilich diese geschlossene Lebenswelt selbst eine Fiktion geschichtsphilosophischer Retrospektive ist, sei an dieser Stelle nur angemerkt. Sie korrespondiert mit einer ontologisierenden Subjektivitäts- und Kohärenzvorstellung. Planung ist dagegen nicht mehr, als die „Festlegung von Entscheidungsprämissen für künftige Entscheidungen“, wie Luhmann formuliert.⁵⁶ Eine solche Bestimmung ist aber für den, der die Möglichkeit ontologischer Einzigartigkeit als Fundament für Entscheidungen voraussetzt, weil Entscheidung für ihn etwas Transzendentes impliziert, stets kontingent und damit defizitär. Wenn Entscheidung transzendent ist, was pragmatisch bedeutet: definitiv festlegt, und wenn sie deshalb auf das Fundament „auratischer“ Erfahrung angewiesen bleibt, ist sie unter ‚entauratisierten‘ Verhältnissen unmöglich – es sei denn, jener glück-

liche Zufall tritt ein, den Proust beschrieben hat und der im Ausnahmefall „auratische“ Erfahrung möglich macht. Was Benjamin also um die These von der „Verkümmern der Erfahrung“ in der Moderne behauptet, ist die ontologische Unmöglichkeit der Entscheidung in der Moderne und damit die Unmöglichkeit von Handeln, das im aristotelischen Sinne diesen Namen verdiente. Das Individuum sei damit dem Prozeß des Fortschritts ausgeliefert.

⁵⁵ Vgl. Bubner, a.a.O., S. 30 f. Bubner zufolge ist in der aristotelischen ‚Handlungstheorie‘ Handeln nicht verständlich ohne sein Ziel, das seinerseits den Vollzug des Handelns determiniert.

⁵⁶ Luhmann, Niklas: Politische Planung. In: Ders., Politische Planung, a.a.O., S. 67.

IV. Zur Soziologie der modernen Kunst

Die Arbeit über Baudelaire, schreibt Benjamin 1938 in einem Lebenslauf, sei „ein Bruchstück aus einer Folge von Untersuchungen, die sich die Aufgabe stellen, die Dichtung des neunzehnten Jahrhunderts zum Medium seiner kritischen Erkenntnis zu machen“ (VI, 228). Soziologie der Literatur – wie der Kunst überhaupt – war für Benjamin also von vorneherein nicht die bloße Erforschung der sozialen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen von Literatur, sondern weit darüber hinaus, ein elaboriertes Unternehmen, das aus der ästhetischen Verarbeitung der sozialen Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts eben dessen „Geist“ (V, 1124) und die Kriterien seiner Selbstwahrnehmung bestimmen wollte. Es ging darum, eine gesellschaftliche Situation und die ihr entsprechende Erfahrung durch die systematische Heranziehung von Literatur als einer ‚empirischen‘ Quelle für kulturhistorische und kultursoziologische Erkenntnis jenseits der mechanistischen Trennung von sogenannten ‚objektiven‘ und ‚subjektiven‘ Phänomenen zu charakterisieren. Und zwar durch die Erschließung der Selbst- und Weltbilder, die den Möglichkeitshorizont dieser Gesellschaft und damit diese Gesellschaft überhaupt definieren. In diesem Sinne hat Literatur, wie Benjamins Unternehmen erweist, tatsächlich für die Soziologie einen „realitätsaufschließenden Gehalt“, wie ihn Lepenies wiederholt postuliert – freilich ohne näher zu klären, worin dieser genau besteht und wie er soziologisch fruchtbar gemacht werden könnte.¹ Literatur ist wie bildende Kunst und Musik kein *fait social* im sozialgeschichtlichen Sinne, und umgekehrt verfehlte jede literaturwissenschaftliche Interpretation geradewegs ihren Gegenstand, wenn sie ihn ausschließlich von seinen sozialen Entstehungs- und Wirkungsbedingungen her zu begreifen suchte. Für eine soziologische Analyse liegt die Erkenntnischance, die Literatur bietet darin, daß sie gerade in ihrer konstitutiven Fiktionalität die synthetische und zugleich je einmalige Summe zeitgenössischer Wirklichkeitsverarbeitung vergegenständlicht und diese Summe im Ästhetischen als immer wieder in ihrer Komplexität aktualisierbare aufbewahrt. Literatur ist nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Fiktionalität eine besondere Art ‚Dokument‘ einer gesellschaftlichen Situa-

¹ Lepenies, Wolf: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. München 1984, S. 97 u. passim.

tion. Denn sie zeigt formal wie inhaltlich jene Elemente zeitgenössischer Erfahrung auf, die keine – im trivialisierten Sinn des Wortes – ‚empirisch‘ feststellbaren Tatsachen sind, weil sie ‚Empirie‘ allererst definieren, indem sie als Selbstverständlichkeiten des Denkens und Handelns den Horizont des Möglichen, also die impliziten charakteristischen Dispositionen in einer Gesellschaft, konstituieren. Literatur – wie alle Kunst – signalisiert diesen Horizont des Möglichen gerade dadurch, daß sie ihn beim Versuch, seine Grenzen zu verschieben, stets auch markiert. „Was ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrung?“ Diese von Foucault so formulierte philosophische Frage² hat ihre ästhetische Entsprechung: Was war das vergangene, was ist das künftige, allemal aber ein anderes Feld möglicher Erfahrung als das gegenwärtige? Wie dieses ‚Andere‘ je historisch codiert wird, welche jeweils anderen Optionen im Ästhetischen zu einer bestimmten Zeit durchgeprobt werden – das läßt Rückschlüsse auf den gesellschaftlichen Möglichkeitshorizont zu, die anders nicht möglich sind.

Theorie der Erzählung und Theorie des Romans

1936 schreibt Benjamin seine Studie „Der Erzähler“. Dort entwirft er am Beispiel des russischen Erzählers Nikolai Lesskow eine Theorie der Erzählung, für die er seit 1928 Material gesammelt hatte (vgl. II, 1276 ff.). Der Text war eine Auftragsarbeit, und es lag für Benjamin nahe, den eigentlichen Auftrag, nämlich eine literaturgeschichtliche Studie über Lesskow, als Anlaß und als Ausgangspunkt für andere, ihn weit mehr interessierende Erörterungen zu nehmen. In diesem Sinne schrieb er im April 1936 an Kitty Marx: „Da ich im übrigen gar keine Lust habe, mich in Betrachtungen der russischen Literaturgeschichte einzulassen, so werde ich bei Gelegenheit Ljesskows ein altes Steckenpferd aus dem Stall holen und versuchen, meine wiederholten Betrachtungen über den Gegensatz von Romancier und Erzähler und meine alte Vorliebe für den letzteren an den Mann zu bringen“ (II, 1277). Benjamin geht in dieser Studie, die also den Gegensatz von Romancier und Erzähler exponieren soll, von einer „Erfahrung“ aus, „zu der wir fast täglich Gelegenheit haben. Sie sagt uns, daß es mit der Kunst des Erzählens zu Ende geht. (...) Es ist, als wenn ein Vermögen, das uns unveräußerlich schien, das Gesichertste unter

² Vgl. Kap. I, Anm. 24. Nicht nur zu diesen grundlegenden Überlegungen zum Möglichkeitshorizont einer Gesellschaft als Kriterium für ihre zureichende Charakterisierung, verdanke ich Konrad Thomas, der diese Arbeit betreut hat, zahlreiche wertvolle Anregungen.

dem Sicherem, von uns genommen würde. Nämlich das Vermögen, Erfahrungen auszutauschen. Eine Ursache dieser Erscheinung liegt auf der Hand: Die Erfahrung ist im Kurse gefallen. Und es sieht aus, als fiele sie weiter ins Bodenlose“ (II, 439). Mit dem Ersten Weltkrieg, schreibt Benjamin, „begann ein Vorgang offenkundig zu werden, der seither nicht zum Stillstand gekommen ist“ (II, 439). Der Verlauf des Krieges habe die Menschen angesichts des Unfaßbaren, aller bisherigen Erfahrung Widersprechenden, verstummen lassen. Benjamin schließt hier an eine Beschreibung der Kriegserfahrung im Ersten Weltkrieg an, die er 1933 in „Erfahrung und Armut“ formuliert hatte. Diese Erfahrung war, daß nunmehr das Unvorstellbare Wirklichkeit, alles möglich und die Situation deshalb auch nach ihrer katastrophischen Seite hin offen war.³ Ihr sei keine Form der Mitteilung mehr gewachsen, wobei er Mitteilung im buchstäblichen Sinne meint. Direkte Mittelbarkeit jedoch sei die Voraussetzung aller Erzählung.

„Erfahrung, die von Mund zu Mund geht, ist die Quelle, aus der alle Erzähler geschöpft haben“ (II, 440). Die Erzählung führe einen „Nutzen“ mit sich – sei es als Moral, als praktische Anweisung oder als Lebensregel. Der Umstand nun, daß immer weniger mitteilbare Erfahrung gemacht werde, weil die Moderne sich gerade in ihrer katastrophischen Seite allen bisherigen Mitteilungsformen entziehe, und die Folge, daß dadurch die „Mitteilbarkeit der Erfahrung abnimmt“, führe zur Verkümmern des „Rat wissens“. „Rat, in den Stoff gelebten Lebens eingewebt, ist Weisheit. Die Kunst des Erzählens neigt ihrem Ende zu, weil die epische Seite der Wahrheit, die Weisheit, ausstirbt. Das aber ist ein Vorgang, der von weither kommt. Und nichts wäre törichter, als in ihm lediglich eine ‚Verfallserscheinung‘, geschweige denn eine ‚moderne‘ erblicken zu wollen. Vielmehr ist es nur eine Begleiterscheinung säkularer geschichtlicher Produktivkräfte, die die Erzählung ganz allmählich aus dem Bereich der lebendigen Rede entrückt hat und zugleich eine neue Schönheit in dem Entschwindenden fühlbar macht“ (II, 442). Durch den Verweis auf „säkulare geschichtliche Produktivkräfte“ situiert Benjamin das ästhetische Problem des Erzählens sogleich sozialgeschichtlich, und zwar in den Beginn der Neuzeit. Die Erzählung sei an die Gleichförmigkeit des Lebens in einer traditionellen Ordnung gebunden, an eine handwerkliche oder rurale Produktionsweise und die damit zusammenhängende Geschlossenheit der Lebenswelt (vgl. II, 440 f.). Auf diese sei „die Ausrichtung auf das praktische Interesse“ bezogen,

³ Vgl. II, 214; siehe oben, Kap. III.

die vielen „geborenen“ Erzählern eigen sei (vgl. II, 441). Als Anleitung zum Handeln nämlich.

Das „früheste Anzeichen eines Prozesses, an dessen Abschluß der Niedergang der Erzählung steht“, sei nun das „Aufkommen des Romans zu Beginn der Neuzeit“ (II, 442). Der Roman unterscheide sich von der Erzählung zunächst einmal dadurch, daß er nicht mündlich tradiert werde, sondern auf das Buch angewiesen sei. Damit hänge seine Besonderheit gegenüber allen anderen Formen der Prosadichtung zusammen. Es handelt sich für Benjamin aber nicht um bloße Produktivkraftentwicklung, die die Erzählung ins Abseits schiebe, sondern um „säkulare geschichtliche Produktivkräfte“, womit Benjamin innerhalb des sozialgeschichtlichen Zusammenhangs, den er annimmt, nicht bloß die materiellen Bedingungen betont, sondern auch die metaphysischen.⁴ „Der Erzähler nimmt, was er erzählt, aus der Erfahrung; aus der eigenen oder berichteten. Und er macht es wiederum zur Erfahrung derer, die seiner Geschichte zuhören“ (II, 443). Die Erzählung bleibt so in einem sich ständig regenerierenden kollektiven Kreislauf und ist derart ständige Einübung in „Erfahrung“ in Benjamins „striktem“ Sinne. Sie gehört, wie man mit Koselleck sagen muß, einer vorgeschichtlichen Zeit an, der eine statische Zeiterfahrung entspricht und in der Geschichten das Leben begleiten, nicht aber progredierende geschichtliche Zeit das Leben in eine offene Zukunft hinein finalisiert. Der Erzähler sei ein Mann, „der sich auf der Erde zurechtfindet, ohne sich allzutief mit ihr einzulassen“ (II, 441). Er ist also gerade nicht der „tiefer Schürfende“, wie ihn Benjamin im Barockbuch zugrundegelegt hatte.

Der Romancier dagegen habe sich vom Kollektiv abgeschieden. „Die Geburtskammer des Romans ist das Individuum in seiner Einsamkeit, das sich über seine wichtigsten Anliegen nicht mehr exemplarisch auszusprechen vermag, selbst unberaten ist und keinen Rat geben kann. Einen Roman schreiben heißt, in der Darstellung des menschlichen Lebens das Inkommensurable auf die Spitze treiben. Mitten in der Fülle des Lebens und durch die Darstellung dieser Fülle bekundet der Roman die tiefe Ratlosigkeit des Lebenden“ (II, 443). Benjamin weist hier auf eine Diagnose voraus, die er später, im Zusammenhang der „Verkümmerung der Erfahrung“ in der Moderne, noch genauer zu stellen versuchte, nämlich die Schwierigkeit, unter Bedingungen des chockhaften Erlebens, die „äußeren Anliegen“ des Menschen seiner „Erfahrung“ zu assimilieren, was zum „ausweglos

privaten Charakter“ der „inneren Anliegen“ führe, also Orientierung in der Welt zur Privatsache mache.⁵ Und er mag nicht zuletzt an das Zurückgezogensein Flauberts in Croisset oder an die hermetische Abriegelung Prousts in seinem mit Kork ausgeschlagenen Zimmer gedacht haben, wenn er von der unüberbrückbaren Isolation des Romanciers spricht. „Nichts tötet den Geist des Erzählens so gründlich ab“, schreibt Benjamin in einer der Aufzeichnungen aus dem Bereich des „Erzählers“, „wie die unverschämte Ausdehnung, die in unser aller Existenz das ‚Private‘ gewonnen hat und jede intime, konventionelle, egoistische, persönliche Diskussion ist wie ein Schlaganfall, der dem Erzähler ein Stück seiner Sprachfertigkeit raubt (...)“ (II, 1282). Der Roman, heißt es entsprechend in einer anderen Notiz aus diesem Komplex, sei „die Form, die sich die Menschen schufen als sie die wichtigsten Daseinsfragen nur mehr unter dem Gesichtspunkt der Privatangelegenheit zu betrachten vermochten“ (II, 1283). Der Roman ist für Benjamin die Form, in der ein Individuum, das sich auf kein Kollektiv und auf keine kohärente Lebenswelt mehr beziehen kann, sein Leben gleichsam bis in seine kleinsten Verästelungen hinein reflektiert, um darin orientierenden Sinn zu finden. „Der ‚Sinn des Lebens‘“, schreibt er, „ist in der Tat die Mitte, um welche sich der Roman bewegt“ (II, 455).

Benjamin knüpft seine Überlegungen zum Gegensatz von Erzähler und Romancier an die „Theorie des Romans“ von Georg Lukács an, „der im Roman ‚die Form der transzendentalen Heimatlosigkeit‘ gesehen hat“ (II, 454).⁶ Lukács hatte in seinem 1920 erschienenen berühmten „geschichtsphilosophischen Versuch über die Formen der großen Epik“, wie der Untertitel der Arbeit lautet, anders als Benja-

⁵ Vgl. I, 610; siehe oben, Kap. III.

⁶ Benjamins enge Beziehung zum Denken des frühen Lukács hebt auch Witte hervor. Vgl. Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 33. Lukács frühe Geschichtsphilosophie und Ästhetik kann als exemplarisch für eine ganze Reihe verschiedener kritischer intellektueller seiner Generation gelten. Sie findet sich nicht nur bei Benjamin wieder, sondern auch in den Schriften Ernst Blochs, Siegfried Kracauers – aber auch in Anklängen in den Schriften Franz Rosenzweigs. Kracauer datiert im Anschluß an Lukács die Geltung der geschlossenen Welt bis zum Ende der Hegemonie des Katholizismus, also bis zur Reformation und den Religionskriegen. Das aber ist die historische Situation, die die Idee der Souveränität hervorrief. Vgl. Kracauer, Siegfried: Soziologie als Wissenschaft. In: Ders., Schriften I, Ffm. 1971, S. 7–101, bes. S. 11 u. 13 ff; vgl. Ders., Der Detektiv-Roman. In: Ders., Schriften I, a.a.O., S. 103–204; vgl. Ders., Die Angestellten. In: Ders., Schriften I, a.a.O., S. 205–304. Die kategoriale Grundausstattung dieser Arbeiten Kracauers ist der von Lukács sehr verpflichtet. Zu Rosenzweig vgl. Liebeschütz, Hans: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Tübingen 1970, S. 141–175, bes. S. 158 ff. Daß sich damit bei Lukács, Bloch und Rosenzweig der Einfluß der Philosophie Hegels manifestiert, sei hier nur angemerkt.

⁴ Im Unterschied zu Marx. Vgl. Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin (DDR) 1974, S. 30 f.

min, nicht die Erzählung aus der handwerklich-bäurischen Lebenswelt der Vorneuzeit dem Roman entgegengesetzt, sondern das antike Epos. Dennoch übernimmt Benjamin Lukács' geschichtsphilosophische Prämissen mühelos.

Charakteristisch für das antike Griechenland war für Lukács eine metaphysisch geschlossene, nichtkontingente Welt der Kompatibilität aller Phänomene miteinander und des universellen, unmittelbar evidenten „Sinns“, eine Welt „spontaner Seinstotalität“. Es sei eine Welt ohne inneren Abgrund für den Menschen gewesen, und selbst die „drohenden und unverständlichen Mächte“ des Kosmos vermochten „die Gegenwart des Sinnes (...) nicht zu verdrängen; sie können das Leben vernichten, aber niemals das Sein verwirren“.⁷ Diese von Lukács als geschlossene und metaphysisch stabile betrachtete Lebenswelt des antiken Griechenland bedeutete, „daß in dem letzten Strukturverhältnis, das alle Erlebnisse und Gestaltungen bedingt, keine qualitativen, mithin unaufhebbaren und bloß durch den Sprung überwindbaren Unterschiede der transzendentalen Orte untereinander und zu dem a priori zugeordneten Subjekte gegeben sind; daß der Aufstieg zum Höchsten und der Abstieg zum Sinnlosesten auf Wegen der Adäquation, also schlimmstenfalls durch einen graduell abgemessenen, übergangreichen Stufengang vollzogen wird. Das Verhalten des Geistes in dieser Heimat ist deshalb das passiv-visionäre Hinnehmen eines fertig daseienden Sinnes. Die Welt des Sinnes ist greifbar und übersichtlich, es kommt nur darauf an, in ihr den Einen zubestimmten Ort zu finden. Das Irren kann hier nur ein Zuviel oder ein Zuwenig sein, nur ein Mangel an Maß oder Einsicht. Denn Wissen ist nur ein Aufheben trübender Schleier, Schaffen ein Abzeichen sichtbar-ewiger Wesenheiten, Tugend eine vollendete Kenntnis der Wege; und das Sinnesfremde stammt nur aus der allzu großen Ferne vom Sinn. Es ist eine homogene Welt, und auch die Trennung von Mensch und Welt, von Ich und Du vermag ihre Einstoffigkeit nicht zu stören.“⁸ Entsprechend sei „der Held der Epopöe (...), strenggenommen niemals ein Individuum. Es ist von alters her als Wesenszeichen des Epos betrachtet worden, daß sein Gegenstand kein persönliches Schicksal, sondern das einer Gemeinschaft ist.“⁹ Denn in der Geschlossenheit des epischen Kosmos könne sich keine Persönlichkeit ausdifferenzieren, weil nicht ethische, sondern „organische“ Ka-

tegorien bestimmend seien.¹⁰ Das ist die Präfigurierung des Gedankens Benjamins, die „vielfach isolierte Privatperson“ sei ein Phänomen der Neuzeit und in der vorneuzeitlichen Welt nicht möglich. Im Epos entstehe, schreibt Lukács, „die individuelle Struktur und Physiognomie (...) aus dem Gleichgewicht in dem wechselseitigen Bedingtsein von Teil und Ganzheit, nicht aus dem polemischen Sich-auf-sich-selbst-Besinnen der einsamen und verirrtten Persönlichkeit“.¹¹ Diese einsame und verirrtte Persönlichkeit „entsteht“ aus der „Fremdheit zur Außenwelt. Solange die Welt innerlich gleichartig ist, unterscheiden sich auch die Menschen nicht qualitativ voneinander.“¹²

Der Roman nun sei „die Epopöe der gottverlassenen Welt“.¹³ Diese gottverlassene Welt, gegen die auch die Kirche nur vorübergehend einen geschlossenen Horizont, einen Kosmos, habe durchsetzen können, sei die der Neuzeit, und die Kunst, die das „Auseinanderfallen und das Nichtausreichen der Welt zur Voraussetzung ihrer Existenz und ihres Bewußtwerdens“ habe, sei ein Rekonstruktionsversuch dieses geschlossenen Kosmos, indem sie „erschaffene Totalität“ sei.¹⁴ „Unsere Welt ist unendlich groß geworden und in jedem Winkel reicher an Geschenken und Gefahren als die griechische, aber dieser Reichtum hebt den tragenden und positiven Sinn ihres Lebens auf: die Totalität.“¹⁵ In einer offenen Welt könnten weder Ziele noch Wege unmittelbar gegeben sein; ihre Existenz sei vielmehr zu einer bloßen seelischen Tatsache „degradiert“, wie Lucien Goldmann im Anschluß an Lukács formulierte.¹⁶ „Epopöe und Roman, die beiden Objektivationen der großen Epik“, schreibt Lukács, „trennen sich nicht nach den gestaltenden Gesinnungen, sondern nach den geschichtsphilosophischen Gegebenheiten, die sie zur Gestaltung vorfinden. Der Roman ist die Epopöe eines Zeitalters, für das die extensive Totalität des Lebens nicht mehr sinnfällig gegeben ist, für das die Lebensimmanenz des Sinnes zum Problem geworden ist, und das dennoch die Gesinnung zur Totalität hat.“¹⁷

Die „formbestimmende Grundgesinnung des Romans“ sei nun die

¹⁰ Lukács, a.a.O., S. 57.

¹¹ Lukács, a.a.O., S. 57.

¹² Lukács, a.a.O., S. 56 f.

¹³ Lukács, a.a.O., S. 77.

¹⁴ Vgl. Lukács, a.a.O., S. 29 f.

¹⁵ Lukács, a.a.O., S. 26.

¹⁶ Vgl. Goldmann, Lucien: Soziologie des Romans. Ffm. 1984 (Paris 1964), S. 18 u. passim; vgl. Lukács, a.a.O., S. 51.

¹⁷ Lukács, a.a.O., S. 47. Daß auch Benjamin diese „Gesinnung zur Totalität“ hatte, beweist seine philosophische Programmschrift von 1917; dazu siehe oben, S. 60 f.

⁷ Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Darmstadt und Neuwied 1971 (Berlin 1920), S. 30 bzw. S. 25.

⁸ Lukács, a.a.O., S. 24.

⁹ Lukács, a.a.O., S. 57.

„Psychologie der Romanhelden: Sie sind Suchende“.¹⁸ Und Lukács beschreibt die existentielle Situation des Romanhelden allgemein als Konfrontation mit einer kontingenten Welt, deren Gebilde – um die Unterscheidung Martin Heideggers zu verwenden – nicht mehr ontologisch, also auf ihren Sinn unmittelbar verweisend seien, sondern nur noch ontisch, bloß daseiend.¹⁹ „Wo keine Ziele unmittelbar gegeben sind“, führt Lukács den Gedanken fort, „verlieren die Gebilde, die die Seele bei ihrer Menschwerdung als Schauplatz und Substrat ihrer Tätigkeit unter den Menschen vorfindet, ihr evidenten Wurzeln in überpersönlichen, seinsollenden Notwendigkeiten; sie sind etwas einfach Seiendes, vielleicht Machtvolles, vielleicht Morsches, tragen aber weder die Weihe des Absoluten an sich, noch sind sie die natürlichen Behälter für die überströmende Innerlichkeit der Seele.“²⁰ Und weil die Ziele, das heißt, die aus ontologischer Totalität resultierende normative Potenz der Wirklichkeit, nicht unmittelbar gegeben seien und zur bloß seelischen Tatsache des Individuums würden, sei die „unmittelbare, problemlose Organik der Individualität“ zerrissen.²¹ Die Folge sei das „problematische Individuum“, in dem auch die „Ideen“ zu bloßen seelischen Tatsachen, zu „Idealen“ würden. Diesem „problematischen Individuum“ entspreche die „wesentlich biographische“ Form des Romans.²² Denn es suche in einem asymptotisch-approximativen, nie wirklich vollendbaren Prozeß, der den Roman als offene Form, als etwas stets Werdendes gestalte, Totalität wiederzufinden, nämlich „Sinn“. Da aber Totalität nur noch synthetisch hergestellt werden könne, sei dieser „Sinn“ die bloße „Immanenz des Sinnes“, die „gerade aus dem rücksichtslosen Zu-Ende-Gehen im Aufdecken ihrer Abwesenheit“ entstehe, die das Individuum auf es selbst zurückführe.²³ „Der Prozeß, als welcher die innere Form des Romans begriffen wurde, ist die Wanderung des problematischen Individuums zu sich selbst, der Weg von der trüben Befangenheit in der einfach daseienden, in sich heterogenen, für das Individuum sinnlosen Wirklichkeit zur klaren Selbsterkenntnis.“²⁴

Das allgemeine Problem, dessen ästhetischen Verarbeitungsversuch der Roman darstellt, hat Lukács denn auch im Verhältnis von „kontingenter Welt und problematischem Individuum“ gesehen, die

¹⁸ Lukács, a. a. O., S. 51.

¹⁹ Vgl. Heidegger, a. a. O., S. 12.

²⁰ Lukács, a. a. O., S. 53.

²¹ Lukács, a. a. O., S. 68.

²² Lukács, a. a. O., S. 67 f. bzw. 66.

²³ Lukács, a. a. O., S. 62.

²⁴ Lukács, a. a. O., S. 70.

„einander wechselseitig bedingende Wirklichkeiten“ seien.²⁵ „Wenn das Individuum unproblematisch ist“, hatte er zusammenfassend geschrieben, „so sind ihm seine Ziele in unmittelbarer Evidenz gegeben, und die Welt, deren Aufbau dieselben realisierten Ziele geleistet haben, kann ihm für ihre Verwirklichung nur Schwierigkeiten und Hindernisse bereiten, aber niemals eine innerlich ernsthafte Gefahr. Die Gefahr entsteht erst, wenn die Außenwelt nicht mehr in bezug auf die Ideen angelegt ist, wenn diese im Menschen zu subjektiven seelischen Tatsachen, zu Idealen werden. Durch das Unerreichbar- und – im empirischen Sinn – als Unwirklich- Setzen der Ideen, durch ihre Verwandlung in Ideale, ist die unmittelbare, problemlose Organik der Individualität zerrissen. Sie ist für sich selbst zum Ziel geworden, weil sie das, was ihr wesentlich ist, was ihr Leben zum eigentlichen Leben macht, zwar in sich, aber nicht als Besitz und Grundlage des Lebens, sondern als zu Suchendes vorfindet.“²⁶ Für Lukács war also der „Sinn des Lebens“ als Präsenz normativer Totalität, die „Mitte“, um die der Roman kreist. Und es ist diese Suche, die Goldmann noch vierzig Jahre später in seiner „Soziologie des Romans“, in der er die strukturelle Homologie von ästhetischer Form und Gesellschaftsstruktur aufzeigt, im Anschluß an Lukács auf die Formel gebracht hat: „Der Roman ist die Geschichte eines *degradierten* (...) Suchens nach authentischen Werten innerhalb einer Welt, die ebenfalls, aber in viel größerem Maße und auf ganz andere Weise degradiert ist.“²⁷ „Authentische Werte“ sind dabei für Goldmann solche,

²⁵ Lukács, a. a. O., S. 67.

²⁶ Lukács, a. a. O., S. 67 f.

²⁷ Goldmann, a. a. O., S. 18 und deutlicher noch ders., Zu Georg Lukács: Die Theorie des Romans. In: Ders., Dialektische Untersuchungen, Neuwied und Berlin 1966, S. 298 f. Goldmann schreibt hier: „Vielleicht erleichtern wir das Verstehen dieser Analyse, wenn wir hinzufügen, daß die den Roman beherrschenden Werte niemals, weder in der Welt noch im Bewußtsein des Helden explizit und manifest sind. Die von Lukács analysierte Romanstruktur ist daher eine literarische Form der *Abwesenheit*. Und dennoch sind diese Werte in der Welt des Werks, das sie – wenn auch implizit – beherrschen, effektiv wirksam. Ihre einzige manifeste Anwesenheit situiert sich im Bewußtsein des Autors, wo sie übrigens auch nur in der unzulänglichen degradierten Weise einer *begrifflichen ethischen Forderung eines Sein-Sollens* und nicht als wirklich gelebte Realität existieren; eine Degradierung, ohne die der Autor wahrscheinlich ein episches Gedicht, aber keinen Roman geschrieben hätte.

Kein Schriftsteller könnte nämlich ein gültiges Werk schaffen, indem er Fragen aufwirft, die er selbst bereits überwunden hat. Deshalb würde und müßte der Autor, wenn der Roman für ihn lediglich das Zeugnis einer vergangenen Erfahrung wäre und die Werte sein Bewußtsein in vollkommen unproblematischer Weise erfüllten, sie auch im Werk selbst vergegenwärtigen. Es sind daher diese Unzulänglichkeit, der problematische Charakter, den die Werte nicht nur im Bewußtsein des Helden, sondern auch des Autors einnehmen, die die Geburt der Romanform erklären.

die „die Romanwelt *implizit* gestalten“, also eben jener apriorische „Sinn“, den auch Lukács und Benjamin meinen. Die Degradierung der Romanwelt sei, wie Goldmann dann in Anlehnung an René Girard schreibt, „der Fortschritt des ontologischen Übels und die Intensivierung des metaphysischen Verlangens“, nämlich jene Sinnintention, die für die europäische Neuzeit charakteristisch ist.²⁸

Benjamin hatte die prinzipielle Differenz zwischen der epischen und romanesken Haltung und die Suche nach Orientierung im Roman schon 1930 in einem Bild festgehalten, das in seiner Eindringlichkeit verdeutlichen sollte, wie das „Inkommensurable“, der Bruch zwischen Individuum und Welt in der Neuzeit, dem Roman nicht nur zugrundeliege, sondern in ihm auch outriert werde. In seiner Rezension zu Alfred Döblins Roman „Berlin Alexanderplatz“ schreibt er: „Das Dasein ist im Sinne der Epik ein Meer. Es gibt nichts Epischeres als das Meer. Man kann sich natürlich zum Meer sehr verschieden verhalten. Zum Beispiel an den Strand legen, der Brandung zuhören und die Muscheln, die sie anspült, sammeln. Das tut der Epiker. Man kann das Meer auch befahren. Zu vielen Zwecken und zwecklos. Man kann eine Meerfahrt machen und dann dort draußen, ringsum kein Landstrich, Meer und Himmel, kreuzen. Das tut der Romancier. Er ist der wirklich Einsame, Stumme. Der epische Mensch ruht nur aus. Im Epos ruht das Volk nach dem Tagwerk; lauscht, träumt und sammelt. Der Romancier hat sich abgeschieden vom Volk und von dem, was es treibt“ (III, 230).

In der nautischen Metaphorik, die auf Epikur zurückgeht, repräsentiert das Meer Unberechenbarkeit, Gesetzlosigkeit und Orientierungswidrigkeit; es ist der Inbegriff der für den Menschen unverfügbaren Willkür der Gewalten. Daß der Mensch das Festland dennoch verläßt, das als sein eigentlicher – man könnte mit Plessner auch sagen: „ontologischer“ – Ort gilt, ist in der ursprünglichen antiken Gestalt der Seefahrtmetapher nicht bloß als eine Grenzüberschreitung erschienen, sondern als eine Grenzverletzung, als Frevel, als frivoler und blasphemischer Schritt ins Maßlose aus Hybris und Luxussucht, der das Leben an Land ungenügend erschien.²⁹ Die Meerfahrt ist hier

²⁸ Vgl. Goldmann, *Soziologie des Romans*, a. a. O., S. 21. Goldmann bezieht sich hier auf Girard, René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris 1961. Ich diskutiere hier nicht die prinzipielle Fragwürdigkeit bewußter Sinnerwartung und daraus abgeleiteter Sinnintention. Dazu vgl. pointiert Marquard, Odo: *Zur Diätetik der Sinnerwartung*. In: Ders., *Apologie des Zufälligen*, a. a. O., S. 33–53.

²⁹ Ich orientiere mich hier an Blumenberg, Hans: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinmetapher*. Ffm. 1979, S. 9 ff. Zu Plessners Formulierung siehe oben, Kap. II.

ein bewußt eingegangenes Risiko und Sache individueller Entscheidung, die auch anders hätte getroffen werden können, nämlich für den – um im Bild zu bleiben – festen Ort des Zuschauers am Ufer, der sich durch den möglichen Schiffbruch des Meerfahrers eben auch die Richtigkeit seiner Entscheidung bestätigen läßt – ein Motiv in der nautischen Metaphorik, das seit Lukrez paradigmatisch geworden ist.³⁰

Benjamins Verwendung der Meermetapher in seinem frühen Text über Epiker und Romancier entspricht dieser antiken Figuration der nautischen Metaphorik. Das Dasein als Meer bedeutet nichts weniger, als daß das Dasein als solches für den Menschen unverfügbar sei. Diesem Bereich der Kontingenz gegenüber gebe es nun zwei mögliche und prinzipiell unvereinbare Haltungen: die des Epikers – und das ist generell der Mensch, der in eine Lebensweise eingebunden ist, der die ästhetische Form des Epos entspreche –, der sich auf die Möglichkeiten des Daseins und auf die Möglichkeit, auch anders zu leben, gar nicht erst einläßt und somit in der sich reaktualisierenden Tradition bleibt; und dem entgegen die des Romanciers, der aus dem Kollektiv gelöst, „vielfältig isolierten Privatperson“, die sich in diese Möglichkeitsfülle hineinbegibt, weil sie auf andere Möglichkeiten setzt als die tradierten, und die sich so aus der Tradition löst. Was Benjamin hier, in seiner frühen Opposition von Epiker und Romancier analog zur antiken Gestalt der nautischen Metapher als Sache freier Entscheidung des Individuums erscheinen läßt – wodurch es auch einer Wertung unterworfen werden kann, die in seinem frühen Text unmißverständlich mitschwingt –, begründet er später dann, eben in Anlehnung an Lukács, als einen unausweichlichen, sozialgeschichtlich determinierten Vorgang. Der Romancier sucht in Benjamins Argumentation von 1936 nicht wie der antike Meerfahrer Luxus, sondern „Sinn“; er will die „Fülle des Lebens“, in deren Mitte er sich begibt, nicht ausschöpfen, sondern sucht jene Orientierung in ihr, die ihm abhanden gekommen ist. Bemerkenswert ist dabei, wie sehr diese spätere Argumentation Benjamins mit der neuzeitlich-aufklärerischen Variante der Meermetapher zur Deckung kommt.

Die Aufklärung hat im Bild der Seefahrt die Glückssuche thematisiert. Gegen die „Windstille“ und „Bewegungslosigkeit des Menschen im Vollbesitz aller Besonnenheit“ wurden nun die diskriminierten *passiones* – und da vor allem die Neugierde – als Ursache für „neue Unternehmungslust und Rationalität“ gesehen.³¹ Das korre-

³⁰ Vgl. Blumenberg, *Schiffbruch*, a. a. O., S. 28 ff.

³¹ Vgl. Blumenberg, *Schiffbruch*, a. a. O., S. 30 f.; vgl. aber auch Ders., *Theoretische Neugierde*, a. a. O., S. 49 ff, worin Blumenberg diese Variante schon bei Epikur ausmachte.

spondierte mit dem neuzeitlichen Erfordernis der Selbstbehauptung des Menschen und der Epoche überhaupt. Die nicht unternommene Meerfahrt wurde nun zur Metapher für „das Verfehlen der Lebenschance des Glücks“, und umgekehrt war nun der Mensch, der Glück erleben wollte, geradezu gezwungen, sich auf das ‚Daseinsmeer‘ mit all seinen Risiken zu begeben.³² Die Meerfahrt bekam so gegenüber ihrer negativen Besetzung in der antiken Gestalt der nautischen Metapher mit dem Entstehen aufklärerischer Vernunft und deren Reflexion auf ihre Grenze zu den Leidenschaften, etwas Unausweichliches. Seefahrt war nun nicht mehr etwas Frevelhaftes und Hybrides, sondern Verwirklichung eines Stückes Natur des Menschen. Hieraus wurde dann bei Pascal in der Formel „(...) vous êtes embarqué“ die Seefahrt zur „fast ‚natürlichen‘ Dauerbefindlichkeit des Lebens“.³³

Lukács hatte den Roman als Form der „transzendentalen Heimatlosigkeit“, und seinen Gehalt als Suche nach evidenter Totalität bestimmt. Daß vor diesem Hintergrund, der in Benjamins Argumentation präsent ist, auch die spätere Ausarbeitung des Gegensatzes von Romancier und Erzähler mehr mit der nautischen Metaphorik zu tun hat als die bloße Übereinstimmung einiger Bilder wie dem der „Fülle des Lebens“, wird deutlich, wenn man sich Benjamins Glücksdefinition aus den geschichtsphilosophischen Thesen vergegenwärtigt. Glück war für ihn die Chance, die Möglichkeiten der eigenen Lebenszeit in ihrer Totalität auszuschöpfen. Die Voraussetzung dafür aber war die Präsenz der „konkreten Totalität der Erfahrung“, die er 1917 schon in seiner philosophischen Programmschrift gefordert hatte, und die er dann in Anlehnung an Proust als Aufhebung der Kontingenz beschrieb. Was der Romancier bei Benjamin also sucht, und wofür er den Versuch unternimmt, „Erfahrung“ „synthetisch“ herzustellen, wie Benjamin für Proust annahm, ist eben jene Totalitätserfahrung, die Kontingenz aufzuheben vermöchte.

Indem Benjamin das „Aufkommen“ des Romans mit dem „Beginn der Neuzeit“ datiert, verweist er auf den Vorgang der „Schwächung des ontologischen Standortes des Menschen“, die eine „Neuverwurzelung“ des einzelnen in sich selbst erforderte. „Säkulare geschichtliche Produktivkräfte“ hätten nämlich die geschlossene, von Tradition und „Erfahrung“ bestimmte vorneuzeitliche Lebenswelt aufgebrochen und damit die Bedingung für die Möglichkeit ‚epischer‘ Lebensweise zunehmend verkümmern lassen. Sofern aber in dieser von ihm mit Lukács konstruierten vorneuzeitlichen Lebenswelt Totalität

evident gewesen war, ist die Idee von Glück als eben diese Präsenz von Totalität, und die rationale Begründung dieser Idee in der Aufklärung, eine genuin neuzeitliche Konstruktion. Sie ist eine Antwort abstrakt-theoretischer Art und eine Forderung zugleich, die auf die Situation bezogen ist, die Lukács und Benjamin „transzendente Heimatlosigkeit“ nennen, und die die ontologische Unbestimmtheit des Wirklichen ist, die verarbeitet werden mußte. Es handelt sich somit bei Benjamin hier um eben jenes Problem, das er schon mehr als zehn Jahre zuvor in seinem Buch über das barocke Trauerspiel exponiert hatte, als er schrieb, zu Beginn der Neuzeit sei das „Lebensgefühl“ (I, 246) der „tiefer Schürfenden“ – also derjenigen, die die Situation reflektierten und Sinn suchten –, das des Hineingestelltseins in eine „leere Welt“ gewesen, die ihnen als „Trümmerfeld halber, unechter Handlungen“ erschienen sei (vgl. I, 317). Diese „halben, unechten Handlungen“ sind eine Analogie zur Entwertung der Ideen, die Lukács mit seiner Opposition von „Idee“ und „Ideal“ zu fassen suchte. Vor diesem Hintergrund aber kann nun gar keine Rede mehr davon sein, daß die Suche des Romanciers nach „Sinn“ das Stigma hybrider Abwendung vom „Volk und dem was es treibt“ trage – was nebenbei bemerkt in dieser früheren Formulierung Benjamins auch als eine indirekte Polemik gegen das ‚Freischwebende‘ intellektueller Existenz gelesen werden kann, in dem er sich nach dem Scheitern seiner Habilitationspläne 1925 gerade am Ende der 20er Jahre, als er dies schrieb, als freier Literaturkritiker und Schriftsteller unwiderprüflich selbst befand.³⁴ Das „Trümmerfeld“ der neuzeitlichen Welt, so könnte man Benjamins Argumentation zusammenfassen, gibt dem Leben keine evidente metaphysische Orientierung mehr. Sofern aber weiterhin die „Gesinnung zur Totalität“ existiert, muß dieser „Sinn“, von dem Benjamin und Lukács sprechen, gefunden, wenn nicht sogar erst geschaffen werden. Erzählen lassen sich aber nur Begebenheiten, Ereignisse und Geschichten. Der Versuch einer Neuverwurzelung des einzelnen in sich selbst und die damit verbundene Suche nach einer Orientierung, die Kontingenz aufheben könnte, die Suche nach „Sinn“, die als Wille zu Totalität noch das ganze 19. Jahrhundert prägte und mit der Katastrophe des Ersten Weltkriegs und der Inflation der 20er Jahre für Benjamin zur einschneidenden Erfahrung des Zerfalls des bürgerlichen Welt- und humanistischen Menschenbildes wurde³⁵, ist nicht erzählbar. Ebenso-

³⁴ Zum „freischwebenden Intellektuellen“ vgl. die klassische Darstellung von Karl Mannheim. Vgl. Mannheim, Karl: *Ideologie und Utopie*. Ffm. 1985 (zuerst 1929), S. 134–143.

³⁵ Dazu vgl. Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 8 bzw. S. 22.

³² Vgl. Blumenberg, Schiffbruch, a.a.O., S. 35.

³³ Vgl. Blumenberg, Schiffbruch, a.a.O., S. 51 bzw. S. 21 f.

wenig ist es die offene gesellschaftliche Situation der Moderne, die nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland unwiderrufliche Wirklichkeit geworden war.³⁶

Und noch ein Weiteres ist hier angezeigt. Wenn nach Aristoteles Handeln sich im Bereich dessen abspielt, was in der Macht des Menschen liegt, so verweist dies auf die letzte Unverfügbarkeit der Natur und bildet gerade so eine letzte, aber doch feste Orientierung. Ist aber in der Neuzeit diese Grenze zwischen Mensch und Natur durch

³⁶ Dies hat im Roman besonders Robert Musil reflektiert. Dessen „Mann ohne Eigenschaften“, der zwar die historische Situation in der Donaumonarchie kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkriegs zum Thema hat, tatsächlich aber die Problematik der 20er Jahre zu verarbeiten sucht, basiert auf der Prämisse, daß die moderne Welt nicht mehr erzählbar sei, weil eine Fülle von Lebensmöglichkeiten für den einzelnen, deren lineare Anordnung in der Erfahrung der Menschen verhindere, die dem Leben eine Ordnung und einen – göttlich gegebenen – Sinn gewähre, wie dies noch für vormoderne Verhältnisse allgemein gegolten habe. Musil versucht dies am Unterschied zwischen ländlichen und städtischen Lebensverhältnissen zu demonstrieren. Im 122. Kapitel des Romans findet sich folgende Passage: „Am Land kommen die Götter noch zu den Menschen“, dachte er, man ist jemand und erlebt etwas, aber in der Stadt, wo es tausendmal so viel Erlebnisse gibt, ist man nicht mehr imstande, sie in Beziehung zu sich zu bringen: und so beginnt ja wohl das berüchtigte Abstraktwerden des Lebens.“

Aber indem er das dachte, wußte er auch, daß es die Macht des Menschen tausendfach ausdehnt, und wenn es selbst im einzelnen ihn zehnfach verdünnt, ihn im ganzen noch hundertfach vergrößert, und ein Rücktausch kam für ihn nicht ernsthaft in Frage. Und als einer jener scheinbar abseitigen und abstrakten Gedanken, die in seinem Leben oft so unmittelbare Bedeutung gewannen, fiel ihm ein, daß das Gesetz dieses Lebens, nach dem man sich, überlastet und von Einfalt träumend, sehnt, kein anderes sei als das der erzählerischen Ordnung! Jener einfachen Ordnung, die darin besteht, daß man sagen kann: ‚Als das geschehen war, hat sich jenes ereignet!‘ Es ist die einfache Reihenfolge, die Abbildung der überwältigenden Mannigfaltigkeit des Lebens in einer eindimensionalen, wie ein Mathematiker sagen würde, was uns beruhigt; die Aufreihung alles dessen, was in Raum und Zeit geschehen ist, auf einen Faden, eben jenen berühmten ‚Faden der Erzählung‘, aus dem nun also auch der Lebensfaden besteht. Wohl dem, der sagen kann ‚als‘, ‚ehe‘ und ‚nachdem‘! Es mag ihm Schlechtes widerfahren sein, oder er mag sich in Schmerzen gewunden haben: Sobald er imstande ist, die Ereignisse in der Reihenfolge ihres zeitlichen Ablaufes wiederzugeben, wird ihm so wohl, als schiene ihm die Sonne auf den Magen. (...) Die meisten Menschen sind im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler. (...) Sie lieben das ordentliche Nacheinander von Tatsachen, weil es einer Notwendigkeit gleichsieht, und fühlen sich durch den Eindruck, daß ihr Leben einen ‚Lauf‘ habe, irgendwie im Chaos geborgen. Und Ulrich bemerkte nun, daß ihm dieses primitiv Epische abhandeln gekommen sei, woran das private Leben noch festhält, obgleich öffentlich alles schon unerzählerisch geworden ist und nicht einem ‚Faden‘ mehr folgt, sondern sich in einer unendlich verwobenen Fläche ausbreitet.“ Vgl. Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften. In: Ders., Gesammelte Werke, Bd. I, Reinbek 1978, S. 649 f. Zum Vergleich dieser Passage mit Benjamins Erzähltheorie siehe Makropoulos, Michael: Modernität als Indifferenz? Ein Versuch zu Walter Benjamins Urteil über Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“. In: Konkursbuch, 19, 1987, S. 142–157.

die fortschreitende Naturbeherrschung verschoben und durch die Idee des Fortschritts ins Unendliche verlegt, dann ist der Bereich, der als der des Menschenmöglichen betrachtet wird, tendenziell offen. Handeln, das im aristotelischen Sinne daran gebunden ist, daß man bestimmen kann, was in der Macht des Menschen liegt und was nicht, verliert so seine absolute Grenze. Benjamins Kritik an der modernen Naturbeherrschung, die er wiederholt formulierte, wird damit plausibel (vgl. z. B. IV, 147 f.).

Nun ist aber auch Benjamins Erzähl- und Romantheorie, wie seine Theorie der „Erfahrung“, schon immanent keineswegs unproblematisch. Sie ist zunächst einmal äußerst schematisch und gilt allenfalls für reine Typen der Gattung. Der reine Erzähler ist für Benjamin – wie für Lukács der Epiker – eigentlich kein Individuum; er ist kein Autor, sondern der, der einer Gemeinschaft Ausdruck verleiht, die im epischen, vorgeschichtlichen Dasein einer geschlossenen Lebenswelt verbleibt, in der geschichtliche Zeit nicht existiert und in der die erzählten Geschichten die Lebenswelt nicht bestimmen, sondern allenfalls berühren. Entsprechend ist in Benjamins Überlegungen Roman eigentlich nur das, was er mit André Gide als „roman pur“ beschreibt, der „eigentlich reines Innen“ sei, „kein Außen“ kenne und somit der „äußerste Gegenpol zur reinen epischen Haltung“, dem Erzählen sei (vgl. III, 232). Dieser reine Roman entfalte sich vollkommen im klassischen modernen Roman des 19. Jahrhunderts bei Flaubert. Dessen „Éducation Sentimentale“ repräsentiert nun aber, sofern man Lukács folgt, nur einen der drei Typen des Romans, die historisch entstanden seien. Lukács Typologie des Romans unterscheidet, erstens, den Typus des abstrakten Idealismus, für den Miguel de Cervantes' „Don Quixote“ steht und in dem der „Sinn“ im „gottverlassenen“ Helden selbst gefunden werde;³⁷ zweitens den Typus der romantischen Innerlichkeit, der von der „notwendig inadäquaten Beziehung zwischen Seele und Wirklichkeit“ ausgeht und dessen Problem sei, daß der Held eine „Unangemessenheit“ erlebt, „die daraus entsteht, daß die Seele breiter und weiter angelegt ist als die Schicksale, die ihr das Leben zu bieten vermag“, und für den Flauberts Roman stehe;³⁸ und drittens den Typus des Bildungsromans, der einen Zwischentypus der geglückten Identität von Seele und Welt durch Selbstbeschränkung des Helden darstellt, und für den Lukács

³⁷ Vgl. Lukács, a.a.O., S. 83 f.

³⁸ Vgl. Lukács, a.a.O., S. 98. Zu Flauberts „Éducation Sentimentale“ vgl. Erich Köhlers Nachwort zur deutschen Ausgabe: Köhler, Erich: (Zum Verständnis des Werkes). In: Gustave Flaubert, Lehrjahre des Gefühls, Ffm. 1981, S. 479 ff., mit Verweis auf Lukács' Romantheorie S. 492 f.

Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre“ anführt.³⁹ Benjamin ist nun in seiner Argumentation nicht nur auf den zweiten Typus beschränkt, er ist geradezu eingeschliffen auf den Desillusionsroman Flauberts. Das ist im Rahmen seiner ‚Theorie der Moderne‘ durchaus funktional. Denn wo es um die ästhetische Verarbeitung der irreversiblen Entgrenzung des Menschen in der Moderne geht, wo also Benjamin nach den impliziten Dispositionen der Epoche fragt, die zum ‚ennui‘ führen, ist es gerade dieser Typus des Romans, der die Problematik gesteigerter und entgrenzter Subjekte reflektiert, damit steigert, und gerade ästhetisch nicht verarbeitet. Und genau das meinte Benjamin damit, daß der Roman das „Inkommensurable auf die Spitze treibt“ (II, 443). Neue Totalität, wie Lukács glaubte, schafft der Roman gerade nicht. Ironischerweise haben sowohl Flaubert in der „Madame Bovary“ wie auch vor ihm schon Stendhal in „Le rouge et le noir“ nicht zuletzt das Romanlesen selbst als Ursache für diese Entgrenzung thematisiert, indem sie auf die Tatsache verwiesen, daß die entfesselten Leidenschaften in den Romanen der Zeit als romantische Liebe im Sinne einer Erfahrung von Einzigartigem codiert wurden.⁴⁰

Wenn nun Benjamin, der alles andere als nachlässig formulierte, in seiner Argumentation nicht nur schematisch verfährt, sondern auch terminologisch verschleifend, indem er Romancier und Romanheld identisch setzt, so wie er Epik, Epiker, Epos und Erzählung völlig willkürlich verwendet, dann signalisiert dies, daß es ihm nicht um eine randscharfe gattungstheoretische Diskussion der Sache im literaturwissenschaftlichen Sinne ging, sondern um sehr anderes. Benjamin wollte das metaphysische Problem kritisch bestimmen, dessen ästhetischer Lösungsversuch der Roman ist, um von hier aus den Ermöglichungsnexus dieser Problemstellung zu erschließen, und zugleich nach der tatsächlichen Leistung dieser Lösungskonzeption zu

³⁹ Vgl. Lukács, a.a.O., S. 117 f.

⁴⁰ Ich orientiere mich hier an Luhmann, Niklas: Liebe als Passion, a.a.O., S. 183 ff. Stendhal schreibt in aufschlußreichem Zusammenhang, nämlich dort, wo er die inneren Widerstände Julien Sorels und Madame de Rénals ihrer Liebe gegenüber und ihre Unwissenheit um die wahre Natur ihrer Gefühle schildert: „In Paris wäre Juliens Verhältnis Frau de Rénal gegenüber sehr rasch einfacher geworden. Aber in Paris ist die Liebe eine Frucht der Romanlektüre. Der junge Hauslehrer und seine schüchterne Herrin hätten in drei, vier Romanen und sogar in den Couplets der Operetten die nötige Aufklärung über ihr Verhältnis gefunden. Die Romane hätten ihnen ihre Rollen zugewiesen, sie hätten ihnen ein Vorbild gezeigt, dem sie nachleben konnten.“ Stendhal: Rot und Schwarz. Ffm. 1982, S. 53. Zum Zusammenhang zwischen Romanlektüre und der Entgrenzung Emma Bovarys vgl. das 6. Kapitel von Flauberts Roman. Flaubert, Gustave: Madame Bovary. Zürich 1967, S. 57 ff.

fragen, an der zu zweifeln er – anders als Lukács – allen Grund hatte. Denn worauf sollte die Suche eines isolierten und selbstungewissen Subjekts nach einem authentischen Kern im Realen, von dem aus dieses ontologisiert werden könnte, überhaupt zielen, wenn es nicht einmal die Kriterien gab, um Authentizität zu definieren – was ja die Wendung „transzendente Heimatlosigkeit“ besagt? Die Versuche, Kontingenz dadurch zu bewältigen, daß eine neue Totalität, also neuer Sinn, gefunden würde – und dafür stand der Roman –, waren nicht nur selbst eine historisch situierbare Lösungskonzeption, sondern auch eine keineswegs erfolgreiche. Das war im übrigen auch im Roman selbst schon problematisiert worden – spätestens eben von Proust, der die Aufhebung von Kontingenz als Sache des puren Zufalls beschrieben hat. Wo dieser Zufall nicht eintrat, verlor sich die Suche nach Sinn in der „Fülle“ der nicht „auratisch“ besetzbaren und deshalb gegenseitig sich entwertenden Möglichkeiten oder Erlebnisse, denen der Held im Roman begegnet. „Mitten in der Fülle des Lebens und durch die Darstellung dieser Fülle bekundet der Roman“ eben „die tiefe Ratlosigkeit des Lebenden“ (II, 443). Und wie kein anderer stand dafür Flauberts Desillusionsroman. Mit ihm war für Benjamin auch der Roman selbst als Form samt der ästhetischen Strategie, die hinter ihm steht, am Ende (vgl. II, 455). An der Vergeblichkeit der ästhetischen Suche nach Sinn ließ Benjamin keinen Zweifel.

Baudelaire und die Allegorie als formale Struktur moderner Kunst

Neben dieser Suche nach einer evidenten und letztbegründeten Kohärenz, ist schon früh, und zwar spätestens Ende des 18. Jahrhunderts in der deutschen Frühromantik, eine entgegengesetzte ästhetische Strategie verfolgt und poetisch verwirklicht worden: die willkürliche Setzung von Kohärenz als Synthetisierung von Wirklichkeit durch den souveränen Künstler. Dieser konstruktivistisch-idealistische Zug in der modernen Kunst hat in den Schriften der Frühromantiker, und da wiederum in denen Friedrich von Hardenbergs, der unter dem Pseudonym Novalis publizierte, nicht nur eine erste prononcierte ästhetische Gestaltung, sondern auch eine umfassende theoretische Fundierung gefunden.

„Romantische Poesie“ war für Hardenberg eine „trancendentale Poesie“.⁴¹ Hardenberg verstand dabei das Wort „Poesie“ im buch-

⁴¹ Vgl. Novalis, a.a.O., 2. Bd., S. 325. Zur folgenden Interpretation des theoretischen Programms Novalis' vgl. zusammenfassend Makropoulos, Michael: Versuch über den allgemeinen theoretischen Entwurf Friedrich von Hardenbergs. In: Konkursbuch, 10, 1983, S. 139 ff.

stäblichen Sinne des griechischen ‚poiesis‘, als Fortsetzung der unvollendeten Hervorbringungskraft der Natur durch „herstellendes Handeln“, wie man ‚poiesis‘ mit Mittelstraß übersetzen könnte.⁴² „Poesie“ bedeutete für Hardenberg „Machwerck“.⁴³ Diese Poesie betrachtete er nun als Hauptvoraussetzung für eine „ächte Praxis“, die als „thätiger Gebrauch der Organe“ ein souveränes konstruierendes soziales Handeln der Subjekte sein sollte.⁴⁴ Hardenberg wollte die „romantische Poesie“ als eine „Constructionslehre des schaffenden Geistes“ theoretisch fundieren. Diese „Constructionslehre des schaffenden Geistes“ zielte auf die Begründung eines operativen Instrumentariums für eine „willkührliche“ Bearbeitung der „Weltgegenstände“.⁴⁵ Sie sollte auf der Basis experimenteller Kalküle im physikalisch-naturwissenschaftlichen Sinn des Begriffes und mit Hilfe einer „Theorie der Fantasie“ nicht weniger hervorbringen, als neue Wirklichkeiten in universeller Dimension, in denen die disparaten „Weltgegenstände“ zu einem organischen Ganzen, zu einer „höheren Natur“ zusammengefügt werden sollten.⁴⁶ Der Künstler sollte dabei als Inbegriff des poetischen Menschen, der „transcendentale Arzt“ sein, der eine „vereinigte Sinnenwelt“ wiederherstellen sollte, eine Kohärenz und organische Synthese der disparat gewordenen Bereiche von Erfahrung, und er sollte dies vermögen, sofern Poesie „Abdruck des Gemüths“ des Künstlers sei.⁴⁷ Das ‚Fundament‘ des Konstruierens lag hier also in der Phantasie eines transzendentalen Subjekts. Und die Produktivität dieser Phantasie versuchte die romantische Poetologie systematisch zu erfassen und kalkuliert einzusetzen. Die Phantasie war der gleichsam substantielle Grund möglicher neuer Welten, und das Subjekt erhielt hier einen demiurgischen Zug.

Dieser idealistischen Strategie ist nun auch noch das verpflichtet geblieben, was später – und besonders in den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts – von der ästhetischen Avantgarde der Klassischen Moderne als „Konstruktivismus“ konzipiert und verstanden worden ist.⁴⁸ Allerdings ist dieser idealistische Zug in der modernen Kunst, sosehr er ihr Hauptmerkmal sein mag, nicht ihr historisch-systematischer

Ermöglichungsnexus. Vielmehr ist dies die Disponibilität der Wirklichkeiten in der Moderne, die von dem, der eine Möglichkeit ontologischer Kohärenz für unverzichtbar hält, als Kontingenz thematisiert wird, die bewältigt werden muß. Paradoxerweise setzt diese Bewältigung der Kontingenz durch eine totalitätsstiftende Konstruktion die Nutzung der Kontingenz voraus. Denn erst Kontingenz ermöglicht überhaupt jene subjektive Willkür, die am Anfang der konstruktiven Setzungen steht. Das ist die Pointe von Benjamins Überlegungen zum Konstruktivismus und zur Avantgarde der Klassischen Moderne.

Benjamins ästhetische Frage in der zweiten Baudelaire-Studie war, „wie lyrische Dichtung in einer Erfahrung fundiert sein könnte, der das Chockerlebnis zur Norm geworden ist“. Und er vermutete, „eine solche Dichtung müßte ein hohes Maß von Bewußtheit erwarten lassen; sie würde die Vorstellung eines Plans wachrufen, der bei ihrer Ausarbeitung im Werke war“ (I, 614). Benjamin folgerte daraus: „Baudelaires poetische Produktion ist einer Aufgabe zugeordnet. Es haben ihm Leerstellen vorgeschwebt, in die er seine Gedichte eingesetzt hat“ (I, 615). Deshalb auch sei Baudelaires Werk nicht nur als ein „geschichtliches“ bestimmbar „wie jedes andere, sondern es wollte und es verstand sich so“ (I, 615). Dieses bewußt Geschichtliche in Baudelaires Dichtungen war für Benjamin im Bild des Fechters im Gedicht „Le Soleil“ aufgehoben. Das Bild signalisierte den Versuch, sich „durch die Menge den Weg zu bahnen“ (I, 618).⁴⁹ Denn der durchgängige implizite Gehalt, der Baudelaires Werk bestimmt, sei das moderne großstädtische Leben mit seiner spezifischen Problematik. Und dieses sei um das Phänomen der Menge herum zentriert. Die großstädtische Menge sei das atmosphärische Element, das Baudelaires Erfahrung bestimmt habe. Sie sei der „bewegte Schleier“, durch den hindurch Baudelaire Paris sah (I, 622). „Diese Menge, deren Dasein Baudelaire nie vergißt, hat ihm zu keinem seiner Werke Modell gestanden. Sie ist aber seinem Schaffen als verborgene Figur eingepreßt (...)“ (I, 618). „Was Baudelaire angeht, so ist die Masse so wenig etwas ihm Äußerliches, daß sich in seinem Werk verfolgen läßt, wie er, von ihr bestrickt und von ihr angezogen, sich ihrer wehrt. Die Masse ist Baudelaire derart innerlich, daß man ihre Schilderung bei ihm vergebens sucht“ (I, 620 f.).

Auf diesen Zusammenhang seiner Dichtung mit der Erfahrung in der großstädtischen Menge hat Baudelaire selbst wiederholt aufmerksam gemacht. So schreibt er in der Vorrede zu seinen Prosage-

⁴⁹ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 83.

⁴² Mittelstraß, Jürgen: Technik und Vernunft. In: Ders., Wissenschaft als Lebensform, Ffm. 1982, S. 47 f.

⁴³ Novalis, a.a.O., Bd. I, S. 596.

⁴⁴ Novalis, a.a.O., Bd. 2, S. 673 bzw. S. 708.

⁴⁵ Novalis, a.a.O., Bd. I, S. 673.

⁴⁶ Novalis, a.a.O., Bd. 2, S. 640.

⁴⁷ Novalis, a.a.O., Bd. 2, S. 342, S. 338 bzw. S. 815.

⁴⁸ Den Begriff der ‚Klassischen Moderne‘ verwende ich hier ausschließlich für die Kunst der 20er Jahre des 20. Jahrhunderts.

dichten „Le spleen de Paris“, sein Ideal einer poetischen Prosa versuche eine Seite des modernen und abstrakteren, des vergeistigten Lebens („une vie moderne et plus abstraite“) zu beschreiben, nämlich, wie Benjamin Baudelaires Formulierungen übersetzt, das Leben dessen, „der in den Riesenstädten mit dem Geflecht ihrer zahllosen einander durchkreuzenden Beziehungen zu Hause ist“ (I, 572 f.).⁵⁰ Das Bild des Fechters bedeute nun, daß es darauf ankomme, sich in dieser Menge als einzelner, um nicht zu sagen: als Einzelkämpfer, zu behaupten. Und einzig der Dichter, schreibt Baudelaire, sei imstande, dem Aufenthalt in der Menge auch Genuß abzugewinnen. Weil er sowohl die Menge wie auch die Einsamkeit kenne, genieße er nämlich jenes unvergleichliche Privileg, nach Gutdünken er selbst und ein anderer sein zu können.⁵¹

Die großstädtische Menge, so hatte Benjamin diagnostiziert, sei „amorph“; sie sei kein „irgendwie strukturiertes Kollektivum“ (I, 618). Das aber ist nur die Außenansicht des Phänomens. Von Innen her betrachtet, ist die Menge eine unüberschaubare Zahl einzelner, die einem „chockförmig“ zustoßen. Weil diese einzelnen in keiner erkennbaren Beziehung zueinander stehen und scheinbar keinem allgemeinen Bewegungsgesetz gehorchen, sind die Bewegungen dieser einzelnen nicht kalkulierbar, und deshalb ist in der Menge jeder einzelne kontingent. Wie kontingent er ist, wird in dem berühmten Gedicht „A une passante“ deutlich, in dem Baudelaire beschreibt, wie die Menge gerade jene Frau – für einen Augenblick nur – an ihn heranträgt, die er hätte lieben können, und wie sie, kaum daß sie ihn anblickte, unwiederbringlich wieder in der Menge verschwindet. Dieser „Gegenstand einer Liebe, wie nur der Großstädter sie erfährt“, schreibt Benjamin, erscheint in Baudelaires Gedicht als „Figur des Chocks“ und wird in ihrer Flüchtigkeit zur Figur einer „Katastrophe“ (I, 623). Und Baudelaire definierte geradezu das Moderne als das Transitorische, Flüchtige und Kontingente.⁵² Wenn aber Kontingenz im Phänomen der Menge sinnlich erfahrbar und für die existentielle Situation in der modernen Großstadt charakteristisch ist, dann wird auch klar, worin die „Leerstelle“ bestanden hat, in die Baudelaire nach Benjamins Interpretation seine Gedichte einsetzen wollte. Das ständige Erleben der Menge als konkreter Manifestation des Kontingenten fordert dazu heraus, dieser Kontingenz zu begegnen, sofern sie als bedrohend und in ihren chockhaften Momenten – und das kön-

⁵⁰ Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 275 f.

⁵¹ Vgl. Baudelaire, a.a.O., Vol. I, p. 291.

⁵² Vgl. Baudelaire, a.a.O., Vol. II, p. 695.

nen flüchtige exeptionelle Erlebnisse sein, aufblitzende Möglichkeiten von Glück – sogar als katastrophisch erlebt wird. Sie bringen das Subjekt, mit einem Wort Georges Batailles, schlagartig auf seinen „Siedepunkt“ und konfrontieren es sogleich mit dem Verpuffen dieser Möglichkeit.⁵³ Baudelaires „spleen“, sein ‚ennui‘, ist deshalb gerade nicht das Resultat sozialer Behinderungen oder Versagungen; vielmehr liegt es in der inneren Konstitution der großstädtischen Lebenswelt, daß sie Möglichkeiten weckt, aufblitzend realisiert und sogleich zur bloßen Fiktion degradiert. Das ist ein geradezu ‚materieller‘ Faktor für die Unmöglichkeit, diese Erlebnisse „auratisch“ zu besetzen.

Wenn der Dichter nun derjenige ist, der den „tiefer Schürfenden“ aus Benjamins Barockbuch vergleichbar, diese Erfahrung der Kontingenz reflektiert, so ist er geradezu genötigt, diese Situation auch zu verarbeiten – und das heißt hier dann: konstruierend. Der Dichter muß über die Reizabwehr hinaus, von der Benjamin in Anlehnung an Freuds Bestimmung der Funktion des Bewußtseins spricht, eine weitergehende Reflexionsleistung erbringen. Er muß die „Chocks“ nicht nur „parieren“, sondern auch verarbeiten – freilich, und hier ist der Berührungspunkt zum inneren Problem der Souveränitätsidee, ohne auf eine Erfahrung zurückgreifen zu können, die diese Verarbeitung im Sinne des Benjaminschen Erfahrungsbegriffs leiten könnte. Der Dichter muß nun, da er nur noch über eine „Erfahrung“ verfügt, der das „Chockerlebnis zur Norm geworden ist“, an die Stelle von Erfahrung in Benjamins „striktem“ Sinn etwas wenn nicht qualitativ, so doch operativ Gleichwertiges setzen – und zwar im doppelten Sinne des Wortes: Er muß in die „Leerstelle“ etwas einsetzen, was selbst nur eine Setzung sein kann, da es nur noch konstruierbar ist. Worum es Baudelaire dabei geht, sei die „Emanzipation von Erlebnissen“ (I, 615), eine Emanzipation, die darin besteht, die Erlebnisse durch ihre souveräne Gestaltung doch verfügbar zu machen.

Baudelaire, so ist aus Benjamins Interpretation zu folgern, hat versucht, in die disparitäre Wirklichkeit der modernen Großstadt Ordnungen zu setzen, wie subjektiv und rudimentär, wie heillos individuiert diese auch sein mochten. Die Voraussetzung dafür ist die tatsächliche Existenz von „Leerstellen“ im Wirklichen. Ihre Existenz aber hängt ab vom Weltbild, dem die Wünschbarkeit evidenter Kohärenz selbstverständlich ist. Denn nur im Horizont dieses Weltbildes erhält die offene Möglichkeitsfülle der Moderne jene Qualität,

⁵³ Bataille, Georges: Das theoretische Werk. Bd. I: Die Aufhebung der Ökonomie. München 1975, S. 36.

die sie zu einer defizitären macht. Die „Leerstellen“, die die chockhaften Wirklichkeiten der modernen Lebenswelt für denjenigen enthalten, der noch von der Idee einer möglichen Kohärenzerfahrung geleitet ist, sind dann das historische ‚Substrat‘ für die Möglichkeit der Idee des Künstlers als privilegiert Erkennendem; wie ihn Poe prototypisch in seinen Detektivgeschichten gestaltete, und die Baudelaire als kongeniale Dichtungen rezipierte.⁵⁴ Was aber die Romantiker als „Phantasie“ anthropologisch fundierten, verliert hier seinen idealistischen Zug. Baudelaire setzt nämlich der Wirklichkeit nicht sein „Gemüth“ entgegen wie Novalis, sondern eine bewußte, kognitiv generierte und strikt antinaturalistische Konstruktion. Ein „Gemüth“ als Residuum von „Erfahrung“ hat er in Benjamins Interpretation nicht mehr.⁵⁵ Was Benjamin also für Baudelaire annimmt, ist eine nichtromantische Konzeption künstlerischer Autonomie⁵⁶, die systematisch auf die Konstruktion selbstmächtiger Subjektivität zurückgeht, wie sie auch der frühneuzeitlichen politischen Souveränität zugrundelag. Das bedeutet aber, daß auch diese ästhetische Konzeption die innere Problematik enthält, die schon die Souveränität kennzeichnete, nämlich gerade dort, wo Kontingenz reduziert werden sollte, Kontingenz zu steigern. Das ‚Substrat‘ von Baudelaire's poetischem Handeln ist prinzipiell nicht unterschieden von dem der Menge, durch die er sich einen Weg zu bahnen sucht, um sich als Subjekt zu behaupten. Das aber outriert den Versuch, sich als Subjekt zu erfahren, als integrales, einzigartiges Subjekt. Winfried Menninghaus schreibt zu diesem Aspekt bei Baudelaire: „Wie die Menge bei Baudelaire immer nur als bloße Menge begegnet, so der einzelne stets fast als einzelner einzelner: Beide fallen komplementär auseinander. Seine Vereinzelung in der Menge (...) fordert ihm (dem Menschen, d. V.) permanent eine (Überlebens-) Kraft vom Schlage des Einzelkämpfers ab.“⁵⁷ In Benjamins Worten: „Der Heros ist das wahre Subjekt der modernité. Das will besagen – um die Moderne zu leben, bedarf es einer heroischen Verfassung“ (I, 577). Nun ist aber dieses Heroische Baudelaire's, wie Menninghaus schreibt, nicht sosehr ein „gemeinschafts-

⁵⁴ Vgl. Kesting, Auguste Dupin, a.a.O., S. 56. Kesting schreibt, „daß (...) hinter der Kriminal- und Detektivgeschichte sich eine Selbstrechtfertigung der dichterischen Methode verfeinerter Wirklichkeitserfassung verbirgt“, eine „Selbstthematisierung der Literatur und ihrer besonderen Form der Wirklichkeitserfassung“. (S. 57).

⁵⁵ Dazu vgl. grundlegend Friedrich, Hugo: Die Struktur der modernen Lyrik. Reinbek 1985 (11. Aufl.), S. 16 f.

⁵⁶ Dazu vgl. allgemein Wiesenthal, Lieselotte: Die Krise der Kunst im Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung. In: Text + Kritik, 31/32, Oktober 1971, S. 59 ff.

⁵⁷ Menninghaus, a.a.O., S. 158 f.

stiftendes Handeln, wie es den antiken Helden ausweist, als (...) das ‚bloße‘ Aufrechterhalten eines nonkonformistischen Gestus des Vereinzelten gegenüber der Menge“. Der Heros der Moderne zeichnet sich nicht durch Handlung aus, sondern durch eine Haltung, „man könnte auch sagen: durch eine Attitüde“. ⁵⁸ Es geht ihm darum, sich der Konformität zu enthalten und den Nivellierungen zu widerstehen, die von der Masse ausgehen, und in diesem Sinne wurde der Dandy Baudelaire's Symbolfigur. Der Dandyismus war für ihn der „dernier éclat d'héroïsme dans les décadences“.⁵⁹

Was den Dandy auszeichnet, ist, wie Rainer Gruenter gezeigt hat, eine „ostentative Handlungsenthaltung“.⁶⁰ Diese Distanziertheit des Dandy hat aber als gewissermaßen ‚operativer‘ Gestus des Künstlers eine weitreichende Konsequenz: Aus einer kontingent gesetzten Handlungsvoraussetzung wird eine Haltung ostentativer Passivität, aus Souveränität wird Selbststilisierung. Damit verliert die Figuration der Souveränität in ihrer nunmehr bloß ästhetischen Variante der isolierten Privatperson in der Moderne ihre gesellschaftsstabilisierende Funktion, und mehr noch, sie gewinnt eine intendierte antisoziale Qualität. Dandyismus ist eine Ästhetisierung des Selbst als äußerste Figuration des isolierten einzelnen, der seine Einzigartigkeit gegen die Nivellierung behaupten will. Weil aber diese Einzigartigkeitsvorstellung konstitutiv mit der Nivellierung und Entwertung um ihn her korrespondiert, ist seine ‚Gemütsverfassung‘ zugleich vom ‚ennui‘ bestimmt. Die Haltung, die der Heros der Moderne einnimmt, ist also auch Ausdruck seiner Machtlosigkeit – einer Machtlosigkeit allerdings, die nicht alleine eine soziale ist. Was nämlich die Lage, in der sich dieser Heros befindet, so unhaltbar macht, ist die Unmöglichkeit, irgend einer Sache dauerhaft einen Wert zuzusprechen, weil jede Wertsetzung im offenen Möglichkeitshorizont der Moderne prinzipiell überholbar erscheint. Unüberholbar wäre dann nur noch der Kurzschluß all dieser Möglichkeiten im „totalen Erlebnis“ der Katastrophe, wie es dann Heym mit an Absurdität grenzender Konsequenz herbeigewünscht hat.

Der „Passionscharakter des modernen héroïsme“, wie Menninghaus diese subjektive Verfassung charakterisiert, ist für Benjamin

⁵⁸ Menninghaus, a.a.O., S. 159.

⁵⁹ Vgl. Baudelaire, a.a.O., T. II, p. 709 ff.: „Le Dandy“. Zitat p. 711; dazu vgl. Pia, Pascal: Charles Baudelaire. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1958, S. 62 ff.; Wuthenow, Ralph-Rainer: Muse, Maske, Meduse. Europäischer Ästhetizismus. Ffm. 1978, S. 185 ff.; Oehler, Dolf: Pariser Bilder I (1830–1848). Ffm. 1979, S. 199 ff.; vgl. auch I, 599 ff.

⁶⁰ Gruenter, Rainer: Formen des Dandyismus. In: Euphorion, 46, 1952, S. 189.

„gesellschaftlich vorgezeichnete“ Impotenz (I, 683 f.).⁶¹ Es handelt sich dabei für Benjamin um „Widerstände, die die Moderne dem natürlichen produktiven Elan des Menschen entgegensetzt“ (I, 578). Bemerkenswert hierbei: nicht gesellschaftlich *bestimmte*, sondern „vorgezeichnete“ Impotenz, nicht Widerstände, die die *Gesellschaft* der menschlichen Produktivität – wie immer diese Ontologisierung der Sache auch begründet sein mag – entgegensetzt, sondern die „*Moderne*“. Baudelaires Problem war also für Benjamin nicht primär das soziale Außenseitertum des *poète maudit*, sondern etwas Analoges zur barocken Melancholie, nämlich der „spleen“. Aus diesem heraus baute Baudelaire seine antisoziale Haltung erst auf. Benjamin griff damit auf eine formale ästhetische Struktur zurück, die er in seinem Buch über das barocke Trauerspiel noch theologisch fundiert hatte, wie Witte zeigt, und die er nun in anderem historischen Kontext als Formprinzip auch der Dichtungen Baudelaires erweisen wollte.⁶² Diese strukturelle Kontinuität zwischen der barocken Melancholie und dem ‚ennui‘ des 19. Jahrhunderts, die Benjamin unterstellt, steht nicht zuletzt dafür, daß Benjamin die gesamte Neuzeit und nicht nur die eigentliche Moderne als eine prozessuale Einheit gesehen hat. Und das wird gerade hier am deutlichsten, wo er die Allegorie als fundamentales Gestaltungsprinzip barocker Ästhetik auch für die Struktur moderner Kunst als grundlegend hervorhebt, und zwar weit über Baudelaire hinaus, dessen „Ingenium, das sich aus der Melancholie nährt, (...) ein allegorisches“ sei (V, 54). Baudelaire als Allegoriker zu erweisen, war tatsächlich der Versuch, die neuzeitliche Grundverfassung der Kontingenz als Ermöglichungsnexus der spezifisch modernen Literatur und Kunst aufzuzeigen.

Der „Begriff des Allegorischen“ sei „spekulativ“, schrieb Benjamin im Barockbuch in grundlegender Absicht (I, 337). Daher sei die Allegorie kein „konventionelles Verhältnis zwischen einem bezeichnenden Bilde und seiner Bedeutung“ (I, 339), wie sie dies doch in der literaturwissenschaftlichen Sicht als kalkulierte „Andersrede“ ist.⁶³ Gerade dieses „klassizistische Vorurteil“ (I, 339), das dem „profanen Symbolbegriff“ als Bedeutendem zu sehr verpflichtet sei (I, 337), sei die „Denunzierung einer Ausdrucksform, wie die Allegorie sie dar-

⁶¹ Menninghaus, a.a.O., S. 160.

⁶² Vgl. Witte, Bernd: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Stuttgart 1976, S. 119 ff., bes. S. 124. Zur Rekonstruktion des Benjaminschen Entwurfs von Baudelaire als Allegoriker vgl. Menninghaus, a.a.O., S. 135 ff.

⁶³ Vgl. Kurz, Gerhard: Metapher, Allegorie, Symbol. Göttingen 1982, S. 30 ff.; mit Bezug auf Benjamin vgl. S. 41.

stellt, als einer bloßen Weise der Bezeichnung“ (I, 339). Und Benjamin definiert dem entgegen: „Allegorie (...) ist nicht spielerische Bildertechnik, sondern Ausdruck, so wie Sprache Ausdruck ist, ja so wie Schrift“ (I, 339). „Während im Symbol mit der Verklärung des Unterganges das transfigurierte Antlitz der Natur im Lichte der Erlösung flüchtig sich offenbart, liegt in der Allegorie die *facies hippocratica* der Geschichte als erstarrte Urlandschaft dem Betrachter vor Augen. Die Geschichte in allem was sie Unzeitiges, Leidvolles, Verfehltes von Beginn an hat, prägt sich in einem Antlitz – nein in einem Totenkopfe sich aus. Und so wahr alle ‚symbolische‘ Freiheit des Ausdrucks, alle klassische Harmonie der Gestalt, alles Menschliche einem solchen fehlt – es spricht nicht nur die Natur des Menschendaseins schlechthin, sondern die biographische Geschichtlichkeit eines einzelnen in dieser seiner naturverfallensten Figur bedeutungsvoll als Rätselfrage sich aus. Das ist der Kern der allegorischen Betrachtung, der barocken, weltlichen Exposition der Geschichte als Leidensgeschichte der Welt; bedeutend ist sie nur in den Stationen ihres Verfalls“ (I, 343).

Es ist die bloße Natur, die Abwesenheit jeder Evidenz von Transzendtem, die sich in der Selbstungewißheit des einzelnen Bahn bricht und das historische Apriori der allegorischen Betrachtung, also den Ermöglichungsnexus der Allegorie ausmacht. Dem organischen Symbol stünde so die anorganische Allegorie als jener Ausdruck entgegen, der seine eigene Kontingenz in seiner Vergänglichkeit, seiner Geschichtlichkeit, als Verfallsbestimmtheit reflektiert. Denn ihrem Wesen nach ist die Allegorie für Benjamin Bruchstück, Trümmer, und ebendeshalb im Kern Ausdruck des Verfalls. Allegorien seien „im Reiche der Gedanken was Ruinen im Reiche der Dinge“ (I, 354). Bruchstück, Trümmer, Ruine: Dinge, die ehemals Teil eines Ganzen waren. Um im Bild des verfallenen Gebäudes zu bleiben, das für das ‚Weltgebäude‘ mittelalterlicher Kosmologien steht: die herumliegenden Steine, die ehemals das Gebäude bildeten und mit Hilfe architektonischer Konstruktion zusammengehalten wurden. Die Ruine ist selbst eine Allegorie der zerfallenen Ordnung in der frühen Neuzeit. Nichts, was an konkreten Dingen ehemals die Welt ausmachte, fehlt, und doch ist die Welt eine andere als zuvor. Die Dinge scheinen in keiner Ordnung mehr zu stehen, der Mensch sieht sich gleichsam in den bloßen Naturzustand, den eigenen und den der Welt, zurückgestoßen. Das ist gegenüber der ehemals erfahrenen Ordnung jene Katastrophe, gegen die der Souverän anzukämpfen hat, damit die Natur, wie man in Anlehnung an Simmel sagen könnte, den Menschen nicht verschlingt – sei es als Natur der frei-

gesetzten Affekte, sei es als ‚Natur‘ einer disparitären Lebenswelt.⁶⁴

1855 hatte Baudelaire auf die Einladung, an einer Anthologie von Texten über Fontainebleau und seinen Wald mitzuarbeiten, mit der Einsendung zweier Gedichte aus seinem Stadtzyklus der „Tableaux Parisiens“ und den sie begleitenden Bemerkungen geantwortet: „Mein lieber Desnoyers, Sie bitten mich um Verse über die Natur, nicht wahr? Über das Gehölz und die großen Eichen, das Grün und die Insekten und über die Sonne wahrscheinlich? Aber Sie wissen doch, daß ich unfähig bin, über Gewächse in Stimmung zu geraten, und daß meine Seele gegen diese sonderbare neue Religion rebelliert, die, wie mir scheint, für alle *geistigen* Menschen irgend etwas Schokkierendes hat. Ich werde niemals glauben, daß die *Seele der Götter in den Pflanzen wohnt*, und wenn sie trotzdem darin wohnen würde, dann würde mich das wenig kümmern, und ich würde meine Seele wesentlich höher veranschlagen als die der geheiligten Gemüse.“⁶⁵

Baudelaires sarkastische Ablehnung des Organischen hatte für Benjamin durchaus ihren Grund: Es war unverfügbar. „Im Vergleich zum Anorganischen ist die Werkzeug-Qualität des Organischen gänzlich eingeschränkt. Es hat weniger Disponibilität“ (I, 675 f.). Diese Disponibilität des Anorganischen, des Unbelebten ist es, die der Allegoriker herstellt und die die Konstruktionen, wie sie Baudelaire vorschwebten, überhaupt erst ermöglicht. Der disponible anorganische Gegenstand werde aus dem ehemals belebten, in einem organischen Zusammenhang stehenden, unter dem melancholischen Blick zum Substrat seiner selbst reduziert und damit verfügbar. Dieses Anorganische, dieses Material-Sein der Dinge ist es, was die Allegorie allererst unter dem Blick des Melancholikers herstellt. Damit ist die Allegorie „destruktiv“ (I, 690). Sie reduziert die Dinge, vereinzelt sie und macht sie durch diese Reduktion auf ihr anorganisches Substrat „disponibel“, wie Benjamin zu Baudelaires Opposition gegen die Natur bemerkt, worin ein „tiefer Protest“ gegen das sogenannte Organische stecke (I, 675). Die Allegorie ist damit aber ambivalent. Sie ist zwar eine Destruktion, aber sie ist so auch allererst die notwendige Voraussetzung für neue Konstruktionen. Denn Konstruktion setzt die Disponibilität der Dinge voraus. Die Allegorie wird damit

⁶⁴ Vgl. Simmel, Georg: Die Ruine. In: Ders., Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. Berlin 1983 (Leipzig 1911), S. 106 ff.; Simmel spricht hier vom „Verfall“ als der Rache der Natur für die Vergewaltigung, die der Geist ihr durch die Formung nach seinem Bilde angetan hat. (S. 106) Wie aus der Literaturliste zum „Passagen-Werk“ hervorgeht, hat Benjamin diese Essay-Sammlung Simmels gekannt.

⁶⁵ Baudelaire zitiert nach Pia, a. a. O., S. 97.

zum grundlegenden operativen Modus konstruierenden Handelns. Und genau diesen ‚ontologischen‘ Aspekt der Allegorie hebt Benjamin in einer zusammenfassenden Passage im Barockbuch hervor: „Wird der Gegenstand unterm Blick der Melancholie allegorisch, läßt sie das Leben von ihm abfließen, bleibt er als toter, doch in Ewigkeit gesicherter zurück, so liegt er vor dem Allegoriker, auf Gnade und Ungnade ihm überliefert. Das heißt: Eine Bedeutung, einen Sinn auszustrahlen, ist er von nun an ganz unfähig; an Bedeutung kommt ihm das zu, was der Allegoriker ihm verleiht. Er legt’s in ihn hinein und langt hinunter: Das ist nicht psychologisch, sondern ontologisch hier der Sachverhalt. In seiner Hand wird das Ding zu etwas anderem, er redet dadurch von etwas anderem, und es wird ihm ein Schlüssel zum Bereiche verborgenen Wissens, als dessen Emblem er es verehrt“ (I, 359). Der Allegoriker reduziert also den Gegenstand auf sein dingliches Substrat und verleiht ihm dann eine andere ontologische Bestimmung als die, die er ehemals hatte – und zwar nach Belieben. Daher ist das allegorische Verfahren Destruktion und Konstruktion zugleich.

Peter Bürger hat hierin eine der notwendigen Voraussetzungen für die modernen Avantgardebewegungen in der Malerei und in der Literatur gesehen, genauer: die notwendige Voraussetzung für ihren konstitutiven Konstruktivismus. „Der Avantgardist“, schreibt Bürger, „fügt Fragmente zusammen mit der Intention der Sinnsetzung (wobei der Sinn sehr wohl der Hinweis darauf sein kann, daß es keinen Sinn mehr gibt). Das Werk wird nicht mehr als ein organisches Ganzes geschaffen, sondern aus Fragmenten montiert.“⁶⁶ Bürger zerlegt nun im Sinne dieser Bestimmung der Avantgardekunst Benjamins Allegoriebegriff in seine Bestandteile: „1. Der Allegoriker reißt ein Element aus der Totalität des Lebenszusammenhangs heraus. Er isoliert es, beraubt es seiner Funktion. Die Allegorie ist daher wesentlich Bruchstück und steht damit im Gegensatz zum organischen Symbol. (...) 2. Der Allegoriker fügt die so isolierten Realitätsfragmente zusammen und stiftet dadurch Sinn. Dieser ist gesetzter Sinn, er ergibt sich nicht aus dem ursprünglichen Kontext der Fragmente. 3. Benjamin deutet die Tätigkeit des Allegorikers als Ausdruck der Melancholie. (...) 4. Auch der Bereich der Rezeption wird von Benjamin angesprochen. Die Allegorie (...) stellt Geschichte als Verfall dar.“⁶⁷ Bürger hebt hier die operative Seite des Benjaminschen Allegoriebegriffs hervor und folgert, „daß die ersten beiden Elemente des

⁶⁶ Bürger, Peter: Theorie der Avantgarde. Ffm. 1974, S. 95.

⁶⁷ Bürger, a. a. O., S. 94.

Benjaminschen Allegoriebegriffs mit dem übereinstimmen, was man unter Montage verstehen darf“. ⁶⁸ Allerdings enthebt Bürger schon das erste von ihm isolierte Element seines geschichtsphilosophischen Zusammenhangs. Indem er so die sinnstiftend-konstruktive Funktion des allegorischen Verfahrens einseitig betont, belichtet er die melancholisch-destruktive Seite des Sachverhalts unter. Denn was hinter der Willkür des Allegorikers steht, ist ein Weltbild, das diese Willkür allererst herausfordert. Eine „Totalität des Lebenszusammenhangs“ im Sinne Bürgers existiert in diesem Weltbild gerade nicht mehr. Das führt dann bei Bürger weiter zu einer Fehleinschätzung der ‚ennui‘-Problematik. ‚Ennui‘ ist für Bürger das „Vakuum“, das aus dem „Verlust praktischer Handlungsmöglichkeiten“ entsteht und „durch das Fehlen einer sozialen Stellung“ des modernen Künstlers „provoziert“ werde. ⁶⁹

Die Reduktion der ‚ennui‘-Problematik auf ihre bloß vordergründige soziale Seite ist hier deutlich. Daß aber gerade diese Seite nicht die entscheidende ist, folgt aus Benjamins Überlegungen zum Gegensatz von „auratischer“ Erfahrung und chockhaftem Erleben. Der ‚ennui‘ war die unausweichliche Folge einer impliziten Disposition in den Gesellschaften des 19. Jahrhunderts, nämlich dem vehementen Wunsch nach „auratischer“ Erfahrung als Evidenz ontologischer Kohärenz und der gleichzeitigen Autonomisierung des Möglichkeitsbewußtseins, die als ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens eben keine „auratische“ Erfahrung mehr ermöglichte. Das war der entscheidende Punkt in Benjamins Überlegungen. Der ‚ennui‘ ist damit nicht primär das Leiden an sozialer Marginalität und der damit verbundenen sozialen Machtlosigkeit, sondern die Folge der prinzipiellen Unmöglichkeit ontologischer Kohärenzerfahrung unter modernen großstädtischen Lebensbedingungen und der so konstituierten ‚ontologischen‘ Machtlosigkeit. Die Überfülle einer gegebenen Situation mit Erlebnissen kann überhaupt nur dann zu jener „Last des Daseins“ werden, über die Flaubert klagte, wenn im Weltbild, das zu dieser Zeit selbstverständlich ist, die Einzigartigkeit einer Sache zum Kriterium ihres Wertes und zum Kriterium von Entscheidung, von Selektion wird. Für Baudelaire, dessen von „correspondances“ gesättigtes „idéale“ wenigstens temporär diese Kohärenzerfahrung suggerierte, war die Zeit des „spleen“ eine Befindlichkeit, in der sich die einzelnen Möglichkeiten und Erlebnisse gegenseitig entwerteten. Das führte Benjamins Argumentation auf die Form der Allegorie zurück. Denn

⁶⁸ Bürger, a.a.O., S. 95.

⁶⁹ Vgl. Bürger, a.a.O., S. 114, Anm. 22.

ihrem Gegenstand, der aus seinem tradierten Zusammenhang gerissen und so disponibel wird, entspreche ein entscheidendes Phänomen der Moderne: die Ware. Die These der Ersetzung der Allegorie durch die Ware (vgl. I, 686) ist Benjamins Angelpunkt für den Versuch, aus der auf ihre bloße formale Struktur reduzierten, aller theologischen Implikate entkleideten Form der Allegorie, eine ästhetische Kategorie zu gewinnen. Indem er die Allegorie mit der Ware in Deckung brachte, wollte er eine ästhetische Kategorie bilden, „die auch für die Analyse der Dichtung der Moderne erkenntnistheoretischen Wert besitzt“, wie Witte schreibt. ⁷⁰

Was Benjamin mit dem Zusammenhang zwischen Allegorie und Ware im Sinn hatte, zeigt ein Konspekt des Gesamtplans des Baudelaire-Buches vom April 1938. Dort schrieb er: „Den Kern des ersten Teils bildet die Darstellung der allegorischen Anschauungsweise von Baudelaire. (...) Die allegorische Anschauungsweise ist immer auf einer entwerteten Erscheinungswelt aufgebaut. Die spezifische Entwertung der Dingwelt, die in der Ware darliegt, ist das Fundament der allegorischen Intention bei Baudelaire. (...) Diese Entwertung der menschlichen Umwelt durch die Warenwirtschaft wirkt tief in seine (Baudelaire, d. V.) geschichtliche Erfahrung hinein. Es ereignet sich ‚immer dasselbe‘. Der spleen ist nichts als die Quintessenz der geschichtlichen Erfahrung. (...) Entscheidend ist aber, daß das Neue, in dessen Namen der Dichter dem Trübsinn Halt zu gebieten denkt, selber im höchsten Maße das Stigma derjenigen Realität trägt, gegen welche der Dichter revoltiert. Das Neue als bewußtes Ziel künstlerischer Produktion ist selbst nicht älter als das neunzehnte Jahrhundert“ (I, 1150 ff.). Worauf Benjamin hier implizit verweist, wenn er von der „Entwertung der Erscheinungswelt“ spricht, ist der „Verfall der Aura“, und er meint hier nicht die „Aura“ des Kunstwerks, deren Verfall er 1936 im Kunstwerk-Aufsatz auf die Entstehung und Verbreitung der Reproduktionstechniken zurückgeführt hatte, sondern jene „Aura“, die „sich an einem Gegenstand des Gebrauchs als Übung absetzt“, wie er dann in der zweiten Baudelaire-Studie definieren sollte (I, 644). Wird ein Gegenstand zur Ware, so ist das ihn definierende Kriterium nicht mehr sein Gebrauchswert, sondern sein Tauschwert. Das den Gegenstand definierende Kriterium

⁷⁰ Witte, *Der Intellektuelle*, a. a. O., S. 124. Kritisch zu Benjamins Allegorie-Begriff vgl. Meyer-Kalkus, Reinhart: *Wollust und Grausamkeit. Affektenlehre und Affektdarstellung in Lohensteins Dramatik am Beispiel von ‚Agrippina‘*. Göttingen 1986, S. 29 ff. Benjamins Barockbuch, schreibt Meyer-Kalkus, sei „im Grunde der Entwurf einer Geschichtstheologie der Neuzeit, einer ‚Urgeschichte‘ der modernen Subjektivität.“ (S. 32).

ist dann nicht mehr an ihm selbst und durch seine konkrete Funktion gegeben, sondern über ein abstraktes Medium, nämlich den Markt. Indem der Gegenstand so nicht mehr über ein qualitatives Kriterium definiert wird, sondern über ein quantitatives, verliert er seine Einzigartigkeit und qualitative Unterscheidbarkeit. Er wird austauschbar, und diese Austauschbarkeit, die als „Verdinglichung“ dann auf den Begriff gebracht wurde, ist es, die den Gegenstand entwertet.⁷¹ Die Verdinglichung einer Sache macht die Sache aber auch disponibel. Sie ist durch keinen evidenten, auf ihre unterscheidbare Qualität bezogenen Zusammenhang mehr festgelegt. Die andere Seite der Entwertung, die zum ‚ennui‘ führte, ist damit die Freisetzung und Verfügbarkeit der Dinge. Deshalb hat die Ware für Benjamin strukturell dieselbe Qualität wie die Allegorie.

Wenn aber diese Entwertung der Ware vom Allegoriker forciert wird, um gänzlich disponible Gegenstände zu erhalten, die er für seine willkürlichen Konstruktionen braucht, dann wird damit die Kontingenz, die dem entwerteten Gegenstand anhaftet, noch gesteigert, um die Voraussetzung für eine vollkommen synthetische Konstruktion zu schaffen. Das ist es, was für Benjamin Baudelaire zu einem Vorläufer der Klassischen Moderne macht, die nur noch aus der Authentizität des künstlerischen Subjekts heraus ihre Konstruktionen begründet und, wie Benjamin 1933 in „Erfahrung und Armut“ schrieb, nach der totalen „Verkümmerung der Erfahrung“ in den 20er Jahren auch nur begründen kann. Benjamins These zu Baudelaire ist also auch, daß er den Prozeß der Verdinglichung ästhetisch radikalisiert, um die Ware so zu einem „poetischen Gegenstand“⁷² zu machen, zu einem Gegenstand, der Material für neue kohärente Konstruktionen sein kann, die in den Zeiten des „idéal“ aufblitzen.

Benjamin übersieht dabei keineswegs jene Momente in Baudelaires Dichtungen, in denen sich auch dessen Faszination durch die Menge, seine Berausung an der Menge Ausdruck verleiht (vgl. I, 552; I, 557 f.) – jedenfalls in der ersten Fassung der Baudelaire-Studie. Und doch steht Baudelaire in Benjamins Interpretation insgesamt eher für den Versuch, großstädtische Wirklichkeit und die ihr entsprechende metaphysische Situation ästhetisch zu bewältigen, als für die Mög-

lichkeit, sie zu nutzen.⁷³ „Daß Baudelaire dem Fortschritt feindlich gegenüberstand, ist die unerläßliche Bedingung dafür gewesen, daß er Paris in seiner Dichtung bewältigen konnte. Mit der seinen verglichen, steht die spätere Großstadtdichtung im Zeichen der Schwäche, und sie tut das nicht zum wenigsten, wo sie in der Großstadt den Thron des Fortschritts sah“ (I, 683). Gerade weil Baudelaire auch die Unumkehrbarkeit des historischen Prozesses sah, habe er sich seinen Wirkungen stellen können. „Baudelaire hat es zu seiner Sache gemacht, die Chocks mit seiner geistigen und physischen Person zu papieren“ (I, 616). Es sei „die Signatur des Heroismus bei Baudelaire“, „im Herzen der Unwirklichkeit (des Scheins) zu leben“ (I, 673), im Herzen der Phantasmagorie, wie man anschließen müßte, im entgrenzten Möglichkeitsbewußtsein, in der Hegemonie der Fiktion. Baudelaire war deshalb heroisch, weil er sich an diese bodenloseste und unhaltbarste Stelle der Wirklichkeit begab, die der Fortschritt geschaffen hatte. Freilich, er begab sich nicht freiwillig dorthin.

Zur Avantgarde der Klassischen Moderne

Der moderne Künstler nimmt den Ort im Inneren der Unwirklichkeit, den Ort, an dem nur sein eigenes Selbst etwas Wirkliches ist, nicht freiwillig ein. Das ist, wie Benjamin 1933 in „Erfahrung und Armut“ schreibt, der unwiderrufliche Sachverhalt nach der völligen „Verkümmerung der Erfahrung“ in den 20er Jahren durch das „totale Erlebnis“ des Ersten Weltkriegs. Wo es Mitte des 19. Jahrhunderts noch um das heroische Standhalten gegenüber dem Fortschritt und das individuelle Bestehen im Kontingenten durch Handlungsenthaltung und Ästhetisierung des Selbst und des Wirklichen bis zum *l'art pour l'art* gegangen sei – das „ja fast niemals buchstäblich zu nehmen gewesen“ sei, sondern „fast immer eine Flagge, unter der ein Gut segelt, das man nicht deklarieren kann, weil der Name noch fehlt“ (II, 301) –, da sei nach der Katastrophe des Weltkriegs und dem totalen Verfall der „Erfahrung“ ein neues „Barbarentum“ angebrochen. Denn die „Erfahrungsarmut“, die der Weltkrieg bewirkt habe, sei nicht nur eine an privaten „Erfahrungen“ gewesen, „sondern an Menschheitserfahrungen überhaupt. Und damit eine neue Art von Barbarentum“ (II, 215), die vollkommene Absenz metaphysischer

⁷¹ Vgl. Lukács, Georg: Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats. In: Ders., Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied und Berlin 1970 (zuerst 1923), S. 170–355. Für Benjamin hatte Lukács' Buch grundlegende Bedeutung.

⁷² So der Titel des dritten Teils des geplanten Baudelaire-Buches. Dazu vgl. Tiedemann, (Nachwort), a. a. O., S. 190; vgl. I, 1091.

⁷³ So auch Jauss. Er bemerkt, daß Benjamin den „bedrohlichen und trostlosen Aspekt der Großstadt überbetont“ und die „dialektische Seite der Entfremdung, die (...) freigesetzte, neue Produktivkraft des Menschen“ unterbetont. Vgl. Jauss, a. a. O., S. 57 ff.; dazu zustimmend Menninghaus, a. a. O., S. 261, Anm. 53.

Orientierung nach den Erlebnissen des Krieges, die alle Erfahrungen „Lügen gestraft“ hätten (II, 214).

Doch Benjamin fährt nun ganz anders fort, als der Begriff „Barbarentum“ vermuten ließe. „Barbarentum? In der Tat. Wir sagen es, um einen neuen, positiven Begriff des Barbarentums einzuführen. Denn wohin bringt die Armut an Erfahrung den Barbaren? Sie bringt ihn dahin, von vorn zu beginnen; von Neuem anzufangen; mit wenigem auszukommen; aus wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken. Unter den großen Schöpfern hat es immer die Unerbittlichen gegeben, die erst einmal reinen Tisch machten. Sie wollten nämlich einen Zeichentisch haben, sie sind Konstrukteure gewesen“ (II, 215). Descartes und Einstein seien solche Konstrukteure gewesen, und dieses „Vonvornbeginnen“ hätten auch die kubistischen Maler oder Paul Klee anvisiert (II, 215). „Hie und da haben längst die besten Köpfe begonnen, sich ihren Vers auf diese Dinge zu machen. Gänzliche Illusionslosigkeit über das Zeitalter und dennoch ein rückhaltloses Bekenntnis zu ihm ist ihr Kennzeichen“ (II, 216). Bertolt Brecht, Adolf Loos und Paul Scheerbart gehörten zu ihnen, und besonders die Geschöpfe Scheerbarts, der zu Benjamins Lieblingsschriftstellern gehörte, hätten diesen „Zug zum willkürlichen Konstruktiven; im Gegensatz zum Organischen nämlich“ (II, 216). Und nicht nur Scheerbarts phantastische Glasarchitektur, auch das Bauhaus, „haben Räume geschaffen, in denen es schwer ist, Spuren zu hinterlassen“ (II, 217 f.), wie dies für das bürgerliche Interieur der Zeit Baudelaires üblich war, als es darum ging, dem entwurzelnden öffentlichen Leben in der Großstadt und deren Anonymität eine private Gegenwelt der „Futterale und Etais“ entgegenzusetzen (vgl. I, 548 ff.). „Erfahrungsarmut: Das muß man nicht so verstehen“, schreibt Benjamin, „als ob die Menschen sich nach neuer Erfahrung sehnten. Nein, sie sehnen sich von Erfahrungen freizukommen, sie sehnen sich nach einer Umwelt, in der sie ihre Armut, die äußere und schließlich auch die innere, so rein und deutlich zur Geltung bringen können, daß etwas Anständiges dabei herauskommt“ (II, 218). So charakterisiert Benjamin die historische Voraussetzung nicht nur der modernen Avantgardebewegungen, sondern der Kunst der Klassischen Moderne überhaupt. Denn der katastrophische Zerfall der bürgerlichen Welt und das Fragwürdig-Werden des humanistischen Menschenbilds nach dem Ersten Weltkrieg führten eine Situation herbei, die nicht nur von Benjamin als vollkommene normative Offenheit interpretiert wurde.⁷⁴ Diese Offen-

⁷⁴ So schrieb Robert Musil 1921, er glaube, „daß das seit 1914 Erlebte die meisten gelehrt

heit nötigte geradezu, aber ermöglichte zugleich allererst, die Situation in produktiver, experimentierender Freiheit zu nutzen und in diese Offenheit eine vollkommen synthetische Konstruktion von universeller Dimension zu setzen. Und es gab wohl keine andere Epoche in der Geschichte der Kunst, die von vergleichbaren Verfügbarkeitsphantasien der Künstler geprägt und bestimmt war – Verfügbarkeitsphantasien, denen gegenüber sogar die romantischen Selbstermächtigungen des Künstlers verblasen. Das drückt sich nicht zuletzt in den Programmen, Manifesten und Selbstdeutungen aus, mit denen die modernen Künstler nicht sparsam waren. Geradezu bescheiden nimmt sich nämlich Percy Bysshe Shelleys Postulat von 1821, die Dichter seien „die nicht anerkannten Gesetzgeber der Welt“, gegen Theo van Doesburgs unüberhörbar theologisch gefärbte Behauptung von 1923 aus, die Kunst sei „eine geistige Tätigkeit, die das Ziel verfolgt, die Menschen aus dem Lebenschaos, der Tragik, zu erlösen“.⁷⁵ Allerdings ist diese moderne Kunst, die Benjamin im Blick hat, selbst ambivalent. Die Klassische Moderne kennt zwei konkurrierende, scheinbar miteinander inkompatible ästhetische Strategien – die dennoch beide die Bedingung ihrer Möglichkeit in der Kontingenz haben.⁷⁶

Auf der einen Seite ist dies die Produktion von neuen Wirklichkeiten, idealen Ordnungen und Weltmodellen mit Hilfe technoider Kalküle und ganzheitlicher Entwürfe abstrakter Harmonien, also universelle Versuche, die Disparatheit der modernen Lebenswelt in einer neuen Totalität aufzuheben: das ganze heterogene Spektrum des

haben wird, daß der Mensch ethisch nahezu etwas Gestaltloses, unerwartet Plastisches, zu allem Fähiges ist. Gutes und Böses schlagen bei ihm gleich weit aus, wie der Zeiger einer empfindlichen Waage. Es wird voraussichtlich damit noch ärger werden, und die Menschen werden den heute um sie gelegten, ohnedies halb ohnmächtigen ethischen Klammern immer mehr entgleiten.“ Vgl. Musil, Robert: Die Nation als Ideal und Wirklichkeit. In: Ders., Gesammelte Werke, Bd. 2, a. a. O., S. 1072 f. Und Klaus Mann trieb diese Diagnose der Offenheit 1927 auf die Spitze: „Wir sind in der sonderbaren Lage“, schrieb er über seine eigene Generation, „ständig alles für möglich zu halten, das macht uns angespannt und bewahrt vor Erstarrung. Haben wir nächste Woche die Monarchie und einen Kaiser im Land? Wir werden uns nicht im mindesten darüber erstaunen. Haben wir übermorgen den kommunistischen Sowjetstaat mit Terror und roter Fahne? Wir sind auf alles gefaßt.“ Vgl. Mann, Klaus: Heute und Morgen. Hamburg 1927, S. 13.

⁷⁵ Vgl. Shelley, Percy Bysshe: Eine Verteidigung der Dichtung (engl. „Defense of Poetry“). In: Englische Literaturtheorie des 19. Jahrhunderts, Hg. v. Hans-Heinrich Rudnick, Stuttgart 1979, S. 248; vgl. Doesburg, Theo van: (in De Stijl, April 1923 (VI, 2)). Zit. n. Baroni, Daniele: Ursprung des modernen Möbels – Das Werk Rietvelds. Stuttgart 1979, S. 22.

⁷⁶ Zu diesem Doppelcharakter der Klassischen Moderne vgl. Michel, Karl Markus: Abschied von der Moderne? In: Kursbuch, 73, 1983, S. 169–196.

Konstruktivismus. Dessen hervorstechendstes Beispiel ist wohl die Malerei Piet Mondrians. Mondrian – und auf andere Weise Wassily Kandinsky – haben, wie Arnold Gehlen zeigte, die abstrakte Malerei im eigentlichen Sinne des Begriffes überhaupt erst dadurch begründet, daß sie sie „aus dem Umkreis symbolischer Ornamentik herausgehoben“ haben, „in dem sie entstanden war, und zwar dadurch, daß sie aus ihr eine Verarbeitungsweise rein subjektiver Konflikte machten“.⁷⁷ Nur die reinē Abstraktion, die absolute Kunst nämlich, sei imstande gewesen, „die ganze Grenzenlosigkeit des Subjektiven“ auszudrücken.⁷⁸ Dennoch ist der Unterschied zwischen Mondrian und Kandinsky eklatant und zeigt die mögliche Spannweite der Abstraktion an. Wo Kandinsky in spielerisch-traumhaften, unwirkliche Leichtigkeit ausstrahlenden abstrakten Zeichen- und Figurenarrangements eine eigene Sprache als Ausdruck seines Selbst bildnerisch gestaltet, da konstruiert Mondrian im buchstäblichen Sinne Kompositionen einander kreuzender schwarzer Linien, zwischen denen verschiedene, auf die Nichtfarben grau und weiß und die Primärfarben rot, gelb und blau reduzierte rechteckige Felder entstehen, die insgesamt Modelle vollkommener Harmonien erproben. Das Bestechende an diesen Kompositionen Mondrians, zu deren endgültigem bildnerischen Prinzip er nach einem naturalistisch-impressionistischen Anfang um die Jahrhundertwende, Anfang der 20er Jahre gelangte, ist nun, daß diese Konstruktionen, wie man doch erwarten könnte, gerade keine Statik und Starre ausstrahlen. Diese Bilder, die den Endpunkt der Abstraktionsmöglichkeiten der Klassischen Moderne bildeten, für die Struktur und Konstruktion als Totalitäten unaufhebbare Prämissen waren⁷⁹, erhalten ihre Einzigartigkeit dadurch, „daß sie zum ersten Male in der Kunstgeschichte das Gleichgewicht aus der Asymmetrie heraus schufen und damit die uralte Herrschaft der statisch-starren Symmetrie beseitigten“.⁸⁰ Mondrians Bilder basieren als „Vorbilder einer vollkommenen Harmonie“ auf der Abstraktion als Lebensgrundlage.⁸¹ Sein „Suchen nach einer absoluten Lösung, (...) einem universellen Weltbild“⁸² zielte auf die

⁷⁷ Gehlen, *Zeit-Bilder*, a. a. O., S. 121.

⁷⁸ Gehlen, *Zeit-Bilder*, a. a. O., S. 125.

⁷⁹ Im Unterschied zur Kunst nach 1945, die sowohl Formoffenheit und Formpluralismus wie auch eine Absage an das Axiom der Totalität der Klassischen Moderne auszeichnet.

⁸⁰ Richter, Horst: *Geschichte der Malerei im 20. Jahrhundert*. Köln 1981, S. 107.

⁸¹ Jaffé, Hans L. C.: *Piet Mondrian*. Köln 1971, S. 20 bzw. S. 26.

⁸² Mondrian zitiert nach Hess, Walter (Hg.): *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*. Reinbek 1956, S. 102.

Schaffung einer „neuen Realität“, wie Mondrian selbst schrieb, die in der „konstruktivistischen Kunst“ Leben als „fortgesetzte Dynamik im Gleichgewicht“ enthüllt.⁸³ Dies war die äußerste Figuration des Konstruktivismus der Klassischen Moderne, der seine erste Manifestation in den Bildern des synthetischen Kubismus hatte. Hier schon wurde deutlich, daß es um nichts anderes und nichts Geringeres ging, als die willkürliche Schaffung von Wirklichkeit. „Zerlegt in seine Teile“, schreibt Paul Maenz, „war das Bild von der Wirklichkeit nicht mehr deren Illusion, sondern eigene, autonome Ordnung, ein gravierender Schritt: Die Kunst war ‚von der Illusion zur Erfindung der Wirklichkeit‘ gelangt.“⁸⁴

Auf der anderen Seite der Klassischen Moderne steht der Konstruktion von Wirklichkeit die lustbetonte Dekonstruktion und Destruktion von ästhetischen und sozialen Konventionen gegenüber, die dann in die radikale, rauschhafte Suche nach authentischer Erfahrung im Zufälligen, in der zufälligen Konstellation und Montage von Disparatem mit ihrem ebenso dezisionistischen wie anarchistischen Zug mündete: Dada und Surrealismus. Diese Bewegung, der Benjamin einige Skepsis entgegenbrachte, versuchte, die „Kräfte des Rausches für die Revolution zu gewinnen“ (II, 307). Sie wollte durch eine outrierte, an „die äußersten Grenzen des Möglichen“ (II, 296) gehende künstlerische Existenz und durch okkult-magische Praktiken in einer „profanen Erleuchtung“ (II, 287) einen Bereich von Erfahrung erschließen, der sich dem Bewußtsein entzieht und allenfalls mittels traumhaft-automatischer Montagen oder aus dem Dada abgeleiteter Verfremdungen zugänglich war. Das implizierte einen radikalen, einen anarchistischen Begriff von Freiheit. „Seit Bakunin“, schreibt Benjamin, „hat es in Europa keinen radikalen Begriff von Freiheit mehr gegeben. Die Surrealisten haben ihn“ (II, 306). In ihm sei die Vorstellung radikaler geistiger Freiheit enthalten, die Benjamin kritisch dem „Konstruktiven, Diktatorischen der Revolution“ und den „Räumen von Le Corbusier und Oud“ entgegensetzt (II, 307). Es handele sich „in den Schriften dieses Kreises (...) nicht um Literatur, sondern um anderes: Manifestation, Parole, Dokument, Bluff, Fälschung wenn man will, nur eben nicht um Literatur“; hier sei „nicht von Theorien, noch weniger von Phantasmen die Rede“, sondern „buchstäblich von Erfahrungen“ (II, 297). „Das, worauf das surrealistische Ich es abgesehen hat“, schreibt Bürger, „läßt sich am ehesten

⁸³ Jaffé, a. a. O., S. 31.

⁸⁴ Maenz, Paul: *Art Déco*. Köln 1974, S. 36.

mit dem Begriff Erfahrung bezeichnen.⁸⁵ Allerdings geht es dem Surrealisten nicht wie dem klassischen Romancier um einen Bereich der Erfahrung, der der Kontingenz entgegensteht und sie derart aufhebt, wie Proust dies geschildert hatte, wenn durch das Madeleine-Erlebnis das Gefühl, mittelmäßig, zufallsbedingt und sterblich zu sein, verschwand. Dem Surrealisten geht es um eine Erfahrung in der Kontingenz und mit ihr. Deshalb wird vom Surrealisten das Überraschende, das Unbekannte, das Vieldeutige, kurz: das Kontingente als „Stimulans“ verstanden, das durch seinen „inspirativen Charakter neue Möglichkeiten im Sinne der Wiederherstellung der Totalität menschlicher Fähigkeiten“ eröffnet.⁸⁶

Trotz aller Unterschiede, aller formal-technischen des ästhetischen Verfahrens, wie auch den metaphysischen Hintergrund betreffenden,⁸⁷ haben die fast entgegengesetzten Ausformungen ästhetischer Praktiken der Klassischen Moderne doch einen gemeinsamen Hauptcharakterzug: das Totalitätsstreben des souveränen, privilegiert erkennenden und autonom gestaltenden künstlerischen Subjekts. Und gerade in der Malerei gilt dies nicht nur für die extremen Ausprägungen wie etwa die aus hyperrealistischen Details bestehenden surrealistischen Allegorien Salvador Dalis gegenüber eben den Bildern Mondrians oder Kandinskys, sondern auch für die Misch- oder Zwischenformen, also die abstrahierten, aber doch zwischen Naturalismus und Abstraktion stehenden menschlichen Figurinen Oskar Schlemmers, der die Absicht verfolgte, „das Metaphysische zu binden“⁸⁸, oder die magisch-impressiven, ins Ornamentale weisenden Bilder Paul Klees, hinter denen das Bedürfnis steckte, das Weltganze in seinem Zusammenhang zu erleben und der Versuch, „solche Totalität im Bild zu realisieren“⁸⁹. „Die Kunst der klassischen Moderne“, schreibt Gudrun Inboden, „für die Mondrians Werk beispielhaft ist, hat eine Reihe unterschiedlicher, aber stets ganzheitlicher ästhetischer Systeme geschaffen. Jedes dieser Systeme ist autonom, d. h. vom jeweiligen Künstler selbst ins Leben gerufen; jedes einzelne hat seinen eigentlichen Bezugsrahmen außerhalb des Bildes. (...) Das Werk, sein ästhetischer Bezugsrahmen und dessen außerästhetischer Umkreis haben eine und dieselbe Mitte: den seine Autonomie reflek-

⁸⁵ Bürger, Peter: Der französische Surrealismus. Ffm. 1971, S. 115.

⁸⁶ Schneede, Uwe M.: Die Malerei des Surrealismus. Köln 1973, S. 18.

⁸⁷ Und das reicht bis zur religiösen Tradition, der die beiden Richtungen der Klassischen Moderne zuzuordnen wären: der Konstruktivismus im Sinne des De Stijl einem calvinistischen Puritanismus, der Surrealismus dem Katholizismus; vgl. auch II, 300.

⁸⁸ Maur, Karin von: Oskar Schlemmer. München 1982, S. 24.

⁸⁹ Vgl. Geelhaar, Christian: Paul Klee. Leben und Werk. Köln 1977, S. 9.

tierenden Künstler. Diesem nämlich ist der Lebenszusammenhang nicht mehr selbstverständlich vorgegeben. Der Künstler der Moderne gehört einer Gesellschaft an, in welcher er seinen Platz und seine Aufgabe neu und selbständig zu definieren hat. Alle bedeutenden ästhetischen Systeme der klassischen Moderne sind zugleich universale Lebensentwürfe; daher der ihnen allen wesentliche Topos der Vereinigung von ‚Kunst und Leben‘.⁹⁰ Und genau das drückt auch Theo van Doesburg, Mondrians großer Konkurrent in der De Stijl-Gruppe, 1923 mit den emphatischen Worten aus: „Die Bedeutung dieser Verschmelzung von Kunst und Leben ist der *geistige* Wiederaufbau Europas“.⁹¹

Benjamin hatte für das 19. Jahrhundert neben der Simultaneität des Heterogenen und der Beschleunigung der Zeiterfahrung ein drittes Charakteristikum der Epoche ausgemacht, nämlich die Bedeutung des „Rauschs“ für die Wahrnehmung und die ‚Fiktionalisierung‘ des Denkens als die beiden „Ränder“ der Erscheinungen (vgl. V, 499). Diese beiden Momente, die Baudelaire in seiner Dichtung noch vereinte, sind in den zwei Richtungen der Klassischen Moderne zu ihrer je absoluten ästhetischen Entfaltung gekommen, nachdem sie sich schon in der Literatur des 19. Jahrhunderts in dieser jeweiligen Reinform angekündigt hatten, in der *poésie pure* Stéphane Mallarmés einerseits, andererseits in den infernalischen, der Insurrektion verpflichteten Dichtungen Lautréamonts und Arthur Rimbauds (vgl. II, 305 ff.). Sowohl die realitätsenthobene, aber doch auf neue Wirklichkeit zielende Abstraktion der Konstruktivisten, wie die rauschhafte Erfahrung der Surrealisten, haben diese beiden Momente jeweils verabsolutiert und sind durch die Souveränität des Künstlers wie durch die Superiorität der Konstruktion über die einzelnen Gegenstände ebenjener operativen Matrix verpflichtet, die das allegorische Verfahren in der ganzen ontologischen Dimension darstellt, die Benjamin ihm zuschreibt.

„Auratisches“ und nicht-„auratisches“ Kunstwerk

1935 schreibt Benjamin seine bis heute wohl bekannteste Arbeit, den kunstsoziologischen Aufsatz „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“. Auch dieser Text entstammt, wie

⁹⁰ Inboden, Gudrun: Kunst nach 1945. In: Malerei und Plastik des 20. Jahrhunderts (= Katalog der Staatsgalerie Stuttgart). Stuttgart 1984, S. 37 f.

⁹¹ Doesburg, Theo von: Der Wille zum Stil. In: De Stijl, Schriften und Manifeste, Leipzig und Weimar 1984, S. 178.

die Baudelaire-Studien, dem Bereich des geplanten Paris-Buches. Wo aber das Baudelaire-Buch 1938/39 ein „Miniaturmodell“ der Passagenarbeit abgeben sollte, da war der Kunstwerk-Aufsatz für Benjamin eher die Summe seiner kunsttheoretischen Thesen, die er in einem „prognostischen“ Teil des Textes (I, 435), der die „Entwicklungs-tendenzen der Kunst unter den gegenwärtigen Produktionsbedingungen“ aufzeigen sollte (I, 435), zur Grundlage einer antifaschistischen Politisierung der Kunst verlängert. Benjamin selbst hat dabei den analytischen Teil des Textes als methodisch zentral für seine Arbeiten über die Kunst des 19. und frühen 20. Jahrhunderts erachtet. Als „grundlegende Feststellungen kunsttheoretischer Art“, charakterisierte er diese „systematischen Grundlinien“ gegen Ende Oktober 1935 in einem Brief an Scholem (I, 983), und an Werner Kraft schrieb er um dieselbe Zeit, er habe im Zusammenhang seiner methodischen Überlegungen zum Passagen-Werk „als erster einige Fundamentalsätze der materialistischen Kunsttheorie gefunden“ (I, 984). Die Zeugnisse ließen sich vermehren, die ganz deutlich zeigen, wie bewußt sich Benjamin der Tatsache war, daß er hier Gedanken formuliert hatte, die in der Kunstsoziologie zum Bahnbrechendsten überhaupt gehören.

Benjamins leitende Überlegung ist diese: Durch die Möglichkeiten der technischen Reproduzierbarkeit von Kunstwerken verfallende ihre „Aura“, die aus deren kultischem Ursprung rühre. Damit werde das Kunstwerk aus der Tradition gelöst und sei fortan außerstande, Tradiertes aufzubewahren und für stets neue Aktualisierungen verfügbar zu halten. „Die Reproduktionstechnik, so läßt sich allgemein formulieren, löst das Reproduzierte aus dem Bereiche der Tradition ab“ (I, 438). Das Kriterium für das „auratische“ Kunstwerk sei dessen „Echtheit“, sein „Hier und Jetzt“, das durch die modernen Reproduktionstechniken „entwertet“ werde (I, 438). „Die Echtheit einer Sache“, definiert Benjamin, „ist der Inbegriff alles vom Ursprung her an ihr Tradierbaren, von ihrer materiellen Dauer bis zu ihrer geschichtlichen Zeugenschaft“ (I, 438). Die technische Reproduzierbarkeit aber, die mit der „Ausrichtung der Realität auf die Massen und der Massen auf sie“ (I, 440) korrespondiere, mache das Kunstwerk zu einem Gegenstand des „Erlebnisses“, statt zu einem „auratischen“ Versenkung. „Einmaligkeit und Dauer“ des „auratischen“ Kunstwerks in seinem Traditionszusammenhang wichen seiner „Flüchtigkeit und Wiederholbarkeit“ (I, 440). Was Baudelaire als Signum von Modernität bestimmt hatte, nämlich das Transitorische, Flüchtige und Kontingente, ist hier nun zum positiven Kriterium für eine neue Kunst geworden, die der Moderne wahrhaft entspreche.

Wenn die Moderne, wie Benjamin später in den Baudelaire-Studien für das 19. Jahrhundert zusammenfassend erklärte, diejenige Epoche ist, in der chockhafte Wirklichkeit Normalität wurde, kann ihr nur ein nicht-„auratisches“ Kunstwerk entsprechen. Dieses a priori nicht-„auratische“ Kunstwerk sei der Film, in dem, wie Benjamin in der zweiten Baudelaire-Studie zusammenfassend schrieb, „die chockförmige Wahrnehmung als formales Prinzip zur Geltung“ komme (I, 631). Es sei das von Montagetechnik bestimmte und auf Reproduzierbarkeit hin angelegte Bauprinzip des Films, das ihn von Vorneherein zum nicht-„auratischen“ Kunstwerk mache. Der Film sei damit das moderne Kunstwerk sui generis;⁹² er gestalte „chockförmige“ Wirklichkeit nicht nur, sondern entspreche durch dieses Bauprinzip auch dem „neuen und dringlichen Reizbedürfnis“, das daher komme, daß die Technik „das menschliche Sensorium einem Training komplexer Art“ unterworfen habe (I, 630 f.). Das ist auch der Gedanke, den Benjamin schon im Kunstwerk-Aufsatz mit einigem Pathos exponiert hatte und aus dem er seine kunstpolitischen Hoffnungen extrapolierte, die er an den Film als Massenkunst knüpfte: „Der Film dient, den Menschen in denjenigen neuen Apperzeptionen und Reaktionen zu üben, die der Umgang mit einer Apparatur bedingt, deren Rolle in seinem Leben fast täglich zunimmt. Die ungeheure technische Apparatur unserer Zeit zum Gegenstande der menschlichen Innervation zu machen – das ist die geschichtliche Aufgabe, in deren Dienst der Film seinen wahren Sinn hat“ (I, 444 f.). Der Film verändere „das Verhältnis der Masse zur Kunst. Aus dem rückständigsten, z. B. einem Picasso gegenüber, schlägt es in das fortschrittlichste z. B. bei Chaplin um“ (I, 459). Diese fortschrittliche Funktion habe der Film deshalb, weil er nicht nur das optische Sensorium der Menschen verändere, sondern kraft seiner funktionalen Struktur zugleich eine Gesamttransformation des „menschlichen Wahrnehmungsapparates“ vorbereite (I, 466). „Der Assoziationsablauf dessen, der sie (die Filmaufnahme, d. V.) betrachtet, wird sofort durch ihre Veränderung unterbrochen. Darauf beruht die Chockwirkung des Films, die wie jede Chockwirkung durch gesteigerte Geistesgegenwart aufgefangen sein will. *Der Film ist die der betonten Lebens-*

⁹² Benjamins Gedanke ist nicht ganz so originell, wie er ihn ausgibt. 1925 und 1919 haben schon Friedrich Vordemberge-Gildewart und Hans Richter angesichts des „absoluten Films“, der keinen „Inhalt“ kenne, von einer „Originalkomposition“ bzw. von der ästhetischen Eigengesetzlichkeit des Films gesprochen. Vgl. Vordemberge-Gildewart, Friedrich: Der absolute Film; Richter, Hans: Neue Mittel der Filmgestaltung; beide in: Künstlerschriften der 20er Jahre, Hg. v. Uwe M. Schneede, Köln 1986, S. 306–308 bzw. 309–312.

gefahrl, in der die Heutigen leben, entsprechende Kunstform. Er entspricht tiefgreifenden Veränderungen des Apperzeptionsapparats – Veränderungen, wie sie im Maßstab der Privatexistenz jeder Passant im Großstadtverkehr, wie sie im weltgeschichtlichen Maßstab jeder Kämpfer gegen die heutige Gesellschaftsordnung erlebt“ (I, 464).

Der Kunstwerk-Aufsatz ist Benjamins wohl optimistischste Schrift. Er ist es auch vor allem, der dafür steht, daß seine Ästhetik in summa als fortschrittlicher betrachtet wird als etwa die Adornos. Allerdings sollte seine Hoffnung auf eine politisierbare und politisierte Massenkunst, mit deren theoretischem Entwurf er nicht zuletzt in die ästhetischen und kulturpolitischen Debatten der linken Intelligenz in den 30er Jahren eingreifen wollte, von der Geschichte auf die niederschmetterndste Weise zerschlagen werden.⁹³ Spätestens 1938 erwies sich mit dem für Benjamin traumatischen Hitler-Stalin-Pakt, mit dem der Sowjetkommunismus seine Versteinerung besiegelte, der „illusionäre Charakter“⁹⁴ seiner Idee einer politisierten Massenkunst, die eine Antwort auf die „Ästhetisierung der Politik“ sein sollte, die der Faschismus betreibe (I, 469).

Liest man nun Benjamins Kunstwerk-Aufsatz nicht allein vor dem kulturpolitischen Hintergrund, auf den er ihn gerade im prognostischen Teil bezog, sondern auch vor dem geschichtsphilosophischen Hintergrund seiner ‚Theorie der Moderne‘ – und da besonders im Kontext der These von der „Verkümmerung der Erfahrung“ als Präsenz von Tradition und evidenter Kohärenz –, dann fällt auf, daß der Text neben aller doch utopischen Ladung einen analytischen Kern hat, der mit dem von Benjamin diagnostizierten Einschnitt nach dem totalen Verfall der „Erfahrung“ nach dem Ersten Weltkrieg und den Konsequenzen dieses Vorgangs korrespondiert. Die vollendete Deontologisierung im 20. Jahrhundert und die damit irreversible, krisenhafte Offenheit der Lebenswelt drückte sich für Benjamin auch im Ende aller Kunst aus, die im Versuch souveräner Erhebung über die historische Situation noch die Möglichkeit unmittelbarer Präsenz von Totalität suchte, und sei es in der reduzierten Form abstrakter Konstruktion auf der generativen Basis der Allegorie, deren einzig Authentisches das künstlerische Subjekt selbst war. Auf diesen Zusammenhang nämlich verweist seine eingehende Diskussion dessen, was Authentizität oder Echtheit sei. Die Orientierung an der Idee von Authentizität, wird im Kontext dieser Diskussion der Konsequenzen moderner Reproduktionstechniken für die Kunst, zum Kri-

⁹³ Dazu vgl. I, 982 ff.

⁹⁴ Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 108.

terium dafür, ob Kunst noch auf die Möglichkeit von ‚Auratischem‘ bezogen ist. Und dieser Bezug ist für Benjamin allemal ein theologischer.

„Die ursprünglichste Art der Einbettung des Kunstwerks in den Traditionszusammenhang fand ihren Ausdruck im Kult. (...) Es ist nun von entscheidender Bedeutung, daß diese auratische Daseinsweise des Kunstwerks niemals durchaus von seiner Ritualfunktion sich löst. Mit anderen Worten: Der einzigartige Wert des ‚echten‘ Kunstwerks ist immer theologisch fundiert. Diese Fundierung mag so vermittelt sein wie sie will: Sie ist auch noch in den profansten Formen des Schönheitsdienstes als säkularisiertes Ritual erkennbar“ (I, 441).⁹⁵ Diese theologischen Reste im säkularisierten Kunstwerk seien mit dem Entstehen des ersten „wahrhaft revolutionären Reproduktionsmittels“, nämlich der Photographie, im Gegenzug wieder aktualisiert worden, und zwar in der „Lehre vom l’art pour l’art, die eine Theologie der Kunst ist“. Aus dieser sei „dann weiterhin geradezu eine negative Theologie der Kunst hervorgegangen, in Gestalt der Idee einer *reinen* Kunst, die nicht nur jede soziale Funktion, sondern auch jede Bestimmung durch einen gegenständlichen Vorwurf ablehnt. (In der Dichtung hat Mallarmé als erster diesen Standort erreicht.)“ (I, 441) Diese Kunst, die jede gegenständliche Vorgabe ablehnt, ist der abstrakte Konstruktivismus der Klassischen Moderne, dessen einziges authentisches Substrat die Subjektivität des Künstlers ist, wie Benjamin in „Erfahrung und Armut“ nahegelegt hatte. Und genau dies betont er in der zweiten Fassung des Kunstwerk-Aufsatzes nun ausdrücklich in einer langen erläuternden Anmerkung zu dieser Formulierung: „In dem Maße, in dem der Kultwert des Bildes sich säkularisiert, werden die Vorstellungen vom Substrat seiner Einmaligkeit unbestimmter. Immer mehr wird die Einmaligkeit der im Kultbilde waltenden Erscheinung von der empirischen Einmaligkeit des Bildners oder seiner bildenden Leistung in der Vorstellung des Aufnehmenden verdrängt. Freilich niemals ganz ohne Rest; Der Begriff der Echtheit hört niemals auf, über den der authentischen Zuschreibung hinauszutendieren. (...) Unbeschadet dessen bleibt die Funktion des Begriffs des Authentischen in der Kunstbetrachtung eindeutig: Mit der Säkularisierung der Kunst tritt die Authentizität an die Stelle des Kultwerts“ (I, 481). Ist aber der ästhetische Akt in dieser Weise stets theologisch, dann hat die Authentizität jenen transzendentalen Charakter, der ihr die Dignität eines letzten ontologischen

⁹⁵ Dazu Witte, Walter Benjamin, a.a.O., S. 108: Herkömmliche Kunst als „verweltlichte, verdunkelte Erscheinung eines Göttlichen“.

Phänomens in einer deontologisierten, entsubstantialisierten Welt gibt. Diese Dignität, die der ästhetische Akt erhält, provoziert nun unter der Voraussetzung, daß „auratische“ Erfahrung gewünscht wird, die transzendente Intention auf die Herstellung von sinnhafter Totalität als „auratischer“ Erfahrung. „Auratische“ Erfahrung aber ist, wie Benjamin immer wieder zu zeigen versuchte, konstitutiv gerade nicht herstellbar. Die transzendente Intention auf die „Aura“ endet damit notwendigerweise in der Konstruktion eines Scheins von „Aura“. Doch das ist noch nicht alles. In der Idee, die Authentizität sei ein letzter, aber doch zureichender ontologischer Grund zur Stiftung von neuer Totalität, steckt das Problem, daß diese Totalität, selbst wenn sie tatsächlich eine Kohärenz von nahezu ontologischer Qualität hervorbringen sollte, eine subjektiv gesetzte und damit kontingente Totalität ist. Auch für die künstlerische Souveränität gilt, was Benjamin im Barockbuch als das entscheidende konstitutive Problem der fürstlichen Souveränität erwiesen hat: Subjektivität steigert Kontingenz, statt sie zu reduzieren.

Benjamins Soziologie der modernen Kunst suggeriert damit nichts Geringeres als die prinzipielle Fragwürdigkeit der einzigen substantiellen Referenz der Kunst der Klassischen Moderne, nämlich des künstlerischen Subjekts als souverän gestaltendem. Den archimedischen Punkt residualer ästhetischer Subjektivität gab es eben nicht. Und das erzwang dann geradezu seine radikale Absage an alle ästhetischen Strategien, die auf die Auffindung oder Schaffung neuer „konkreter Totalität der Erfahrung“ durch gesteigerte, selbstmächtige und souveräne Subjektivität setzten. Eine wirkliche Alternative dazu sah Benjamin nur in der „neuen“, a priori nicht-„auratischen“ Kunst, die sowohl mit der transzendentalen Intention auf „auratische“ Erfahrung gebrochen hatte, als auch mit dem individuellen Herstellungsverfahren. Deshalb konnte und sollte sie auch nicht die Produktionsstätte neuer „konkreter Totalität der Erfahrung“ werden. Nicht einmal das Medium dafür sah Benjamin im Film, sondern das bloße Instrument zur Einübung des „menschlichen Wahrnehmungsapparates“ (I, 466) in die neuen Wirklichkeiten der Moderne. Nämlich um die noch verborgenen ontologischen Grundlagen dieser Wirklichkeiten erkennen zu können. Das jedenfalls ist die Essenz einer Passage aus den Materialien zum Paris-Buch, die den politisch finalisierten Kontext des Kunstwerk-Aufsatzes wahrhaft gesprengt hätte, und die doch im Kontext dieser Arbeit steht: „Man kann das Formproblem der neuen Kunst geradezu formulieren: Wann und wie werden die Formenwelten, die in der Mechanik, im Film, im Maschinenbau, in der neuen Physik etc. ohne unser Zutun heraufgekommen

sind und uns überwältigt haben, das, was an ihnen Natur ist, uns deutlich machen? Wann wird der Zustand der Gesellschaft erreicht sein, in dem diese Formen oder die aus ihnen entstandenen sich als Naturformen uns erschließen?“ (V, 500) Diese Frage läßt sich auch anders fassen. Wenn „Natur“ zweierlei impliziert, nämlich die Vorstellung einer substantiellen Basis von Wirklichkeiten und zugleich die Vorstellung, diese Wirklichkeiten seien deshalb notwendig und gerade nicht kontingent, dann ist Benjamins Frage also diese: Wann und wie werden die neuen Wirklichkeiten der Moderne ihren ontologischen Status aufzeigen? Die Gegenfrage an Benjamin aber, die sich fünfzig Jahre später aufdrängt, ist: Warum muß dieses Neue, das doch wirklich ist und materielle Wirkungen hat, auch ontologisch begründbar sein?

V. Kontingenz als theoretisches Leitproblem

Das Kontingenzproblem und die damit zusammenhängende geschichtsphilosophische Interpretation der europäischen Neuzeit als Zeitalter fortschreitender Deontologisierung, als Zeitalter des fortschreitenden Verlustes evidenter substantieller Grundlagen des Wirklichen, bildet die entscheidende Tiefenstruktur in Walter Benjamins Diskurs über die Konstitution der Moderne. Auf dieser Tiefenstruktur, in diesem „Koordinatensystem“ (I, 41), können die vielfältigen Einzelaspekte in seinen Schriften zur Moderne systematisch aufeinander bezogen werden. Von hier aus ist eine kohärente ‚Theorie der Moderne‘ Benjamins rekonstruierbar – wie unausgearbeitet sie als ganze auch immer sein mag. Aber mehr noch: Diese Tiefenstruktur finalisiert Benjamins Diskurs über die Moderne in einer für das Denken seiner Zeit nicht untypischen Weise. Modernität, das war für Benjamin ein höchst problematisches Phänomen. Wenn aber Modernität als Gegenstand eines Diskurses in diesem Diskurs stets als Problem thematisiert wird, dann stellt sich die Frage, welche Prämissen diesen Diskurs allererst bestimmen. Was also ist das Apriori eines Diskurses, der mit dem Kontingenztheorem arbeitet?

Kontingent ist, was auch anders möglich ist, und es ist auch anders möglich, weil es keinen notwendigen Existenzgrund hat. Das Kontingente ist entweder Produkt des Zufalls, resultiert also aus der Komplexität einer gegebenen lebensweltlichen Situation, die keinem individuellen oder kollektiven Kalkül vollständig zugänglich ist; oder es ist Produkt von Setzung, resultiert also aus der synthetisierenden Konstruktion eines Subjekts oder eines Kollektivs. Beidemale hätte das Resultat auch ein anderes sein können, wobei die Radikalität der Denkfigur die Frage nach dem zureichenden Grund einer Sache stets zur Frage nach ihrem absoluten Grund macht.

Diese Denkfigur induziert eine folgenreiche Ambivalenz. Weil nämlich die determinierende Kraft des Kontingenten in der Radikalität seiner es ontologisierenden Definition begrenzt ist, etabliert es einerseits eine strukturell begründete und damit irreversible Möglichkeit von Freiheit: Wenn das, was das Handeln der Individuen bestimmt, selbst nicht zureichend als seinsnotwendig bestimmbar ist, ist seine determinierende Kraft entscheidend geschwächt. Die ontologische Unbestimmtheit des Kontingenten führt aber andererseits auch dahin, es in einem ontologischen Sinne als ‚haltlos‘ zu betrach-

ten: Was Produkt von Zufall ist oder der Willkür eines Individuums oder Kollektivs unterliegt, weil es von diesen gesetzt wurde, steht in der Radikalität dieser Denkfigur stets auch zur Disposition. Es ist eben – und das ist sein kategoriales Gegenteil – nichts Notwendiges.

Damit stellt sich zunächst das Problem der Legitimität des Kontingenten, und zwar in einem über die juristische Frage hinausweisenden Sinn. Sofern die Neuzeit, wie Blumenberg meint, als eine Epoche betrachtet werden muß, die aus dem Bruch mit Tradition und durch die Selbstbehauptung des Neuen entstand, war eines ihrer Hauptprobleme eben diese Legitimität des Neuen und ihre immanente Begründung. Die Frage der Legitimität des Kontingenten verweist schon als Frage darauf, daß die gesellschaftliche Situation, die von kontingenten Wirklichkeiten bestimmt ist, nicht substantiell letztbegründet werden kann. Was die Legitimitätsfrage damit signalisiert, ist die Vorstellung einer Art ‚ontologischen Schwebezustandes‘ des Wirklichen. Deshalb wurde von Anbeginn an und noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein Kontingenz in der Regel als etwas Problematisches thematisiert, als etwas, das ‚bewältigt‘, wenn nicht sogar ‚aufgehoben‘ werden müsse. Wer von Kontingenz spricht, so ließe sich bündig formulieren, spricht von einem fundamentalen Problem der Lebenswelt und des Subjekts. Und dieses fundamentale Problem, das der Begriff der Kontingenz anzeigt, ist die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, substantielle Letztbegründungen des Wirklichen zu finden, um dessen Legitimität post festum über den Rekurs auf eine substantielle Referenz zu erweisen, die Notwendigkeit suggeriert. Das aber ist ein Problem, das mit einem bestimmten Selbst- und Weltbild einer Gesellschaft korrespondiert.

Wenn im Bild, das eine Gesellschaft von sich selbst hat, die Wirklichkeiten, die das Verhalten der Individuen in ihr bestimmen, verfügbar erscheinen, weil keine angebbare absolute Notwendigkeit für sie existiert, erfährt sich diese Gesellschaft als offen. Ontologisch begründete Kohärenz- oder Totalitätserfahrung ist in ihr nicht möglich; Kohärenz und Totalität sind allenfalls konstruiert. Diese Situation in einer Gesellschaft wird in der Regel als „Krisenzustand“ thematisiert. „Krise“ ist dann nicht der destruktive Verfall einer Gesellschaft, sondern, diesem vorgängig, eben diejenige Offenheit, die aus der als unzureichend erfahrenen Determinierung des faktisch Existierenden folgt. Daß es auf der anderen Seite gerade diese Offenheit ist, die Freiheit allererst ermöglicht, ändert an dieser Problemstellung nichts. Das Problem dieser Gesellschaft stellt sich vielmehr auf zwei Ebenen: einerseits als praktisches Problem der Lebensführung, nämlich als Zwang zur Selektion aus den Möglichkeiten der gegebenen offenen

Situation, und andererseits als metaphysisches Problem der Orientierung, also als Frage nach dem Kriterium der Selektion. Unter der Prämisse, nur substantiell verankerte Lösungen hätten definitive Qualität, ist es dann die Erwartung definitiver Lösungen, was dem Begriff der Kontingenz von vorneherein das Problematische implantiert. „Kontingenz“ wird also dort zu einem Problembegriff, wo Entsubstantialisierung von vorneherein negativ konnotiert wird. Daß sie negativ konnotiert wird, hängt mit der fragwürdigen Selbstverständlichkeit zusammen, nur das habe determinierende Kraft, was eine substantielle Referenz im Sinne eines absoluten, ‚unhintergehbaren‘ Grundes habe, eines immanenten oder transzendenten.

Kontingenzerfahrung dieser Art war es, wie Benjamin im Barockbuch nahelegte, die im 17. Jahrhundert mit der Erosion pragmatisch wirksamer transzendenter Orientierung durch ihre völlige Desavouierung nach den europäischen Glaubenskriegen, die Idee der Souveränität nicht nur im staatsrechtlichen Sinne unmittelbar einleuchten ließ, sondern auch als Möglichkeit, eine kohärente Lebenswelt zu rekonstruieren und so die drohende Katastrophe abzuwenden, als die die Auflösung traditionsgeleiteter Orientierung erfahren wurde. Es ging darum, eine Welt zu stabilisieren, die im Selbstbild der Epoche in einen ‚haltlosen‘ Zustand geraten war. Worauf Benjamin aber – kritisch gegenüber Carl Schmitt und dessen Souveränitätslehre – den Akzent setzte, war der Umstand, daß radikal besehen auch die neue Instanz des Souveräns, die diese Stabilisierung leisten sollte, kontingent war. Das ist Benjamins geschichtsphilosophische Folgerung aus der Analyse des barocken Trauerspiels und des Selbstbildes der Epoche, das ihm zugrundelag. Denn das nunmehr freigesetzte Subjekt ist in dem Moment, da es handeln soll, um diese offene Situation zu verarbeiten, allein auf sich selbst verwiesen. Die Entscheidung, die es treffen soll und die es überhaupt erst zu einem handelnden Subjekt machen würde, hat keinen anderen Grund als seine eigene Subjektivität. Diese aber, so stellt er am Beispiel der Entschlußunfähigkeit des barocken Fürsten dar, ist durchsetzt mit schwankenden Affekten. Ein Fundament für Entscheidungen ist sie gerade nicht.

Nach Aristoteles können Affekte keine Basis für Entscheidungen sein. Entscheidung ist als Handlungsinitial gebunden an Erfahrung. Diese aber bedarf, wie Benjamin meinte, der orientierenden Präsenz von Tradition. Wenn nun aber das Neue, das verarbeitet werden muß, sich gerade dadurch auszeichnet, daß es exceptionell Neues ist und aus Tradition nicht erschlossen werden kann, wie Benjamin mit Schmitt für die frühe Neuzeit diagnostiziert, ist der einzige Weg zur Lösung des Problems die ‚reine‘ Dezision, die Setzung einer wirk-

lichkeit aus dem Nichts. Das Problem also, auf das Benjamins Erörterung der Souveränität und der damit zusammenhängenden ästhetischen Strategie des Allegorikers verweist, ist, daß die Instanz, die Kontingenz verarbeiten soll, Kontingenz steigert statt sie zu reduzieren. Denn sie ist selbst kontingent, sofern ihr letzter Entscheidungsgrund nicht eine bestimmte Qualität, also eine bestimmte, von anderen unterscheidbare Erfahrung ist, die das Subjekt allererst konstituiert, sondern ihre bloße Authentizität, das Hier und Jetzt des Individuums und der historischen Situation, in der es sich befindet.

Benjamins These in den Baudelaire-Arbeiten und im analytischen Teil des Kunstwerk-Aufsatzes war, daß die Figur des modernen Künstlers mit der Konstruktion des souveränen Subjekts korrespondiert. Über den strukturellen Zusammenhang des Konstruktivismus der modernen Avantgardekunst mit dem allegorischen Verfahren des Barock, so wie Benjamin es interpretierte, erweist sich diese These als Versuch, die pointierte Gestaltung moderner Subjektivität im nur aus seiner Authentizität schöpfenden Künstler, einer radikalen Diagnose zu unterziehen. Benjamin versuchte, die Konstruktion des souveränen Künstlers und die besondere Funktion der klassisch-modernen Kunst als intentionaler Totalitätsstiftung in seinen kunstsoziologischen Schriften auf ihren sozialen und historischen Ermöglichungsnexus zurückzuführen, um zweierlei an ihr zu entfalten: ihre historische Produktivität in der Kunst der Moderne und ihre gleichzeitige prinzipielle Fragwürdigkeit. Denn die Figur des modernen Künstlers sei mit einer theologischen Funktion ausgestattet; Kunst sei, wie er im Kunstwerk-Aufsatz schrieb, bis in die Klassische Moderne hinein durch ihre konstitutive Bindung an die Idee der Authentizität des Kunstwerks noch „auratisch“, mithin theologisch verankert und erfülle eine quasi-transzendente Funktion (vgl. I, 441 bzw. I, 481). Damit aber ist das Problem des Avantgardisten der 20er Jahre noch strukturgleich mit dem des Allegorikers im 17. Jahrhundert: kraft seiner Souveränität eine Totalität von ontologischer Qualität zu schaffen. Die Kunst der Klassischen Moderne und nicht zuletzt auch die programmatischen Schriften ihrer Akteure geben ihm in ihrer ganzen absolutistischen Verbahrheit recht.

Verlängert man nun diese These in den Bereich, den Benjamin um die Problematik der Suspendierung der Erfahrung als Orientierungsinstanz durch die Deontologisierung moderner Lebenswelt herum entfaltet hat, dann wird die Brisanz seiner These deutlich: Was nämlich damit prinzipiell in Frage steht, ist die Geltung der Idee des sich selbst behauptenden Subjekts und damit alle gesellschaftlichen Strategien, die es zum Zentrum haben. Dessen Ermöglichungsnexus,

eben seine „Urgeschichte“, war der allgemeine Gegenstand seiner Arbeiten über das 19. Jahrhundert. Das hatte Benjamin gemeint, wenn er versuchte, aus den „Phantasmagorien“ der Epoche das Bild zu erschließen, das sie von sich selbst hatte. Es war der Versuch, die impliziten Dispositionen, die besondere Konstellation von Selbstverständlichkeiten im Selbst- und Weltbild des 19. Jahrhunderts aufzuzeigen, die die Wirklichkeitserwartungen und das Denken und Handeln der Menschen bis in seine eigene Gegenwart hinein bestimmten. „Was ist das aktuelle Feld möglicher Erfahrung?“ lautete Foucaults Fragestellung. Walter Benjamins diagnostische Problemstellung war nicht weit davon entfernt.¹

Und doch hat Benjamin, der das Kontingenzproblem derart radikalisierte, selbst nach Möglichkeiten gesucht, Kontingenz aufzuheben. Das signalisiert nicht zuletzt seine Frage, wann die neue, nicht-„auratische“ Kunst das an den modernen Wirklichkeiten erkennbar machen werde, was an ihnen „Natur“ sei (vgl. V, 500). Daß Kontingenz aufgehoben werden müsse, stand für Benjamin ganz außer Frage. Fraglich war für ihn nur, ob sie aus sich selbst aufgehoben werden könne, wie es beispielsweise die moderne Kunst mit der Konstruktion von Totalität versucht habe. Diese Frage ist aber selbst noch eine, die dem Problemhorizont verpflichtet bleibt, den der Begriff der Kontingenz festlegt. Und die Tatsache, daß Benjamin an keiner Stelle die Lösungen als solche anerkennt, die die modernen Gesellschaften gefunden haben, um sich selbst zu stabilisieren – Lösungen wie das Phänomen der Sozialdisziplinierung in der frühen Neuzeit –, stärkt diesen Befund. Hierfür gibt es neben einem historischen vor allem einen theorietechnischen, diskursimmanenten Grund. Und dieser theorietechnische Grund, so ist zu vermuten, gestaltet den historischen allererst.

Man kann die theoretische Frage so formulieren: Wie kann die Problemlage, die aus dem zunehmenden Auseinandertreten von Erfahrung und Erwartung bis hin zu ihrer diametralen Entgegensetzung und der daraus folgenden Suspendierung bisheriger Erfahrung

¹ Vgl. Kap. IV, Anm. 2. Erst auf dieser Ebene der Rekonstruktion des Benjaminschen Unternehmens läßt sich die Frage nach möglichen Parallelen zu dem von Foucault sinnvoll stellen. Erst hier erklärt sich auch Foucaults Bezugnahme auf Benjamin im Kontext seiner Geschichte der abendländischen Subjektivierungsstrategien. Vgl. Foucault, Michel: Sexualität und Wahrheit. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Ffm. 1986, S. 18, Anm. 2. Der Aufweis möglicher Analogien zwischen Benjamins „Urgeschichte“ und Foucaults „Archäologie“, den Marcel Sagnol unternimmt, greift entschieden zu kurz und ist entsprechend unspezifisch. Vgl. Sagnol, Marcel: La Méthode archéologique de Walter Benjamin. In: Les Temps Modernes, No. 444, 1983, p. 143–165.

als lebensweltlicher Orientierung, entsteht, angemessen gedacht werden? Sofern das Kontingenztheorem per definitionem die substantielle Unbestimmtheit eines Phänomens meint, und nur das als begründet erscheint, was substantiell verankerbar ist, wird es prinzipiell unmöglich, die Lösungen des gesellschaftlichen Problems, die in dieser Situation gefunden wurden, als Lösungen anzuerkennen, weil sie in einem substantiellen Sinne nicht letztbegründbar sind. Auf der Matrix des binären Schematismus, den das Kontingenztheorem in seiner impliziten Radikalität festschreibt, erscheinen diese Lösungen dann selbst als kontingent und damit als defizitär. Weil das Kontingenztheorem stets auf die Möglichkeit einer substantiellen Referenz verweist und nur ‚Naturnotwendiges‘ als Notwendiges dann anerkennt, kann keine funktionelle Referenz im Sinne einer selbsttragenden Konstruktion als begründete Lösung anerkannt werden. Das Problem aller Diskurse, die nach dem substantiellen Grund einer Sache fragen, der Punkt, an dem sie scheitern müssen, ist die Tatsache, daß alle selbsttragenden Konstruktionen lebensweltlicher Kohärenz, also alle genuin gesellschaftlichen Wirklichkeiten, letztlich keine substantielle Referenz haben und damit ontologisch unbestimmt bleiben – wie sehr sie auch durch ihre funktionellen Referenzen determiniert, genauer: überdeterminiert sein mögen. Es handelt sich hier um Wirklichkeiten, die zwar keine substantielle Basis, aber doch eine Materialität und angebbare materielle Wirkungen haben. Diese Wirklichkeiten sind nicht letztbegründbar und doch real. Und selbst die Frage, ob diese Konstruktionen notwendig auf substantielle Verankerungen verzichten müssen, spekuliert noch auf die Möglichkeit substantieller Referenz und ist der Ausgangspunkt für Ontologisierungen, die der unendlich erscheinenden Bodenlosigkeit des Kontingenten eine Grenze setzen wollen. In seiner konstitutiven Radikalität, in der alles Relative als defizitär, als „entwertet“ erscheint, hat das Kontingenztheorem eine Eigendynamik, die jeden Diskurs, der um es herum organisiert ist, zwangsläufig die Frage nach der Möglichkeit von Absolutem stellen läßt. Wo aber nach Absolutem gefragt wird, ist alles Relative bestenfalls nur die Kümmerform von möglichem Absolutem.

Doch nicht nur Benjamins Diskurs ist von dieser Eigendynamik des Kontingenztheorems bestimmt. Vielmehr färbte sie den allgemeinen Problemhorizont der verschiedensten Intellektuellen, die Benjamins Generation angehörten. Das Denken dieser Intellektuellen war auf die Möglichkeit von ontologischen Gründen des Wirklichen finalisiert, und die Frage nach der Bedingung für deren Möglichkeit unter modernen Verhältnissen, die sich als Frage nach absoluten Kriterien

des Wirklichen stellte und vom Willen zu Totalität geleitet war, ist ein Kennzeichen des Diskurses, den die intellektuelle Avantgarde der 20er Jahre führte.

1922 schreibt Siegfried Kracauer eine erkenntnistheoretische Abhandlung über die „Soziologie als Wissenschaft“. Und deren Vorwort endet mit dem programmatischen Satz, diese Abhandlung solle „die Wandlungen vorbereiten helfen, die, hier und da schon schwach spürbar, eine vertriebene Menschheit wieder in die neu-alten Bereiche der gotterfüllten Wirklichkeit führt“.² Kracauers geschichtsphilosophische Prämisse ist in dieser Arbeit, daß die Neuzeit eine Epoche der „kalten Unendlichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit“ sei und derjenigen entgegengesetzt, in der „alle Dinge auf den göttlichen Sinn bezogen“ gewesen seien, und die deshalb eine „sinnerfüllte Epoche“ genannt werden könne.³

Den Begriff der „sinnerfüllten Epoche“ übernahm Kracauer von Lukács. Lukács hatte in seiner „Theorie des Romans“ 1920 die Entgegensetzung einer „geschlossenen“, „homogenen Welt“⁴ und einer offenen, „kontingenten Welt“⁵, der Transformation der epischen Großform vom antiken Epos zum Roman der Neuzeit als geschichtsphilosophische Matrix zugrundegelegt. Dieser geschichtsphilosophische Entwurf Lukács’ war auch für Benjamin von entscheidender Bedeutung gewesen. Er bildete nicht nur die geschichtsphilosophische Struktur seiner Überlegungen zum „Gegensatz von Erzähler und Romancier“ (II, 1277), die er 1936 im Erzähler-Aufsatz zusammentrug, sondern war auch in den Arbeiten zu Baudelaire eine allgemeine theoretische Orientierung gewesen, bestimmte vielleicht sogar sein ganzes Denken auf entscheidende Weise.⁶

Lukács’ Charakterisierung der metaphysischen Situation der Neuzeit gipfelte in der Wendung, die Benjamin im „Erzähler“ zitiert hatte: „transzendente Heimatlosigkeit“⁷. Wie sehr nun gerade diese Charakterisierung der metaphysischen Situation der Neuzeit, dem Lebensgefühl und den diskursiven Aprioris dieser Intellektuellen entsprochen haben mag, welchen Einfluß sie auf das Denken dieser kritischen Intelligenz hatte und wie lange dieser Einfluß wirksam bleiben sollte, läßt sich ermessen, wenn man sich den Schluß von Ernst Blochs 1947 abgeschlossenem Hauptwerk „Das Prinzip Hoff-

² Kracauer, Soziologie, a. a. O., S. 11.

³ Kracauer, Soziologie, a. a. O., S. 13.

⁴ Lukács, Theorie des Romans, a. a. O., S. 24.

⁵ Lukács, Theorie des Romans, a. a. O., S. 67.

⁶ So Witte, Walter Benjamin, a. a. O., S. 33 ff.

⁷ Lukács, Theorie des Romans, S. 107.

nung“ vergegenwärtigt. Die Offenheit geschichtlicher Zeit und die Verfertigung der Geschichte durch den freigesetzten Menschen wird dort zur Voraussetzung für die Herstellung einer neuen, nunmehr wahrhaften und bewußten geschlossenen Lebenswelt, deren Wünschbarkeit von vorneherein außer Frage steht. Hierauf finalisiert sich für Bloch „Gesellschaft und Dasein“, wenn sie „radikal werden“: „Die Wurzel (sic!) der Geschichte (...) ist der arbeitende, schaffende, die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfaßt und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.“⁸

Und bemerkenswert ist auch ein Zeugnis, das auf den ersten Blick überhaupt nicht in den Kontext dieses geschichtsphilosophischen Paradigmas gehört – und das doch die gleiche Disposition selbst in jener Gruppe deutlich macht, die für sich in Anspruch nimmt, daß jene bestimmte Art von Heimatlosigkeit, die Steiner einen Status des Zugast-Seins nennt⁹, für sie geradezu jahrhundertlang geübte Normalität gewesen sei. Für die Juden, die aus assimiliertem Milieu stammten und diese Assimilierung wieder rückgängig machen wollten, stand ebenfalls eine Vorstellung absoluter Kohärenz im Zentrum ihrer Motive, sich – wie auch immer distanziert – dem Zionismus anzuschließen und nach Palästina auszuwandern. Wie sehr diese Gruppe von diesem Impuls geleitet war, hat Scholem – der gewiß kein Avantgardist, aber doch radikal war – 1977 rückblickend bemerkt. Den allgemeinen Impuls, der die jüdischen Auswanderer leitete, hat er so charakterisiert: „Wenn jemand in den frühen zwanziger Jahren aus Deutschland herüberging, geschah das in den seltensten Fällen aus einer politischen, sondern viel eher aus einer moralischen Entscheidung. Es war eine Entscheidung gegen ein als unehrlich empfundenes Durcheinander und ein oft unwürdiges Versteckspiel. Es war eine Entscheidung, für einen uns damals eindeutig erscheinenden Neuanfang (...).“¹⁰ So wenig dies selbst unter Juden repräsentativ war – weder Benjamin noch Bloch sind ja nach Palästina gegangen –, so sehr ist es doch ein weiteres Indiz für das geistige Klima dieser Zeit, für eine strukturelle Ähnlichkeit inhaltlich so verschiedener Richtungen wie Zionismus und Neomarxismus.

Kalte Unendlichkeit des leeren Raumes und der leeren Zeit, Sinnentleerung, Heimatlosigkeit, Uneindeutigkeit, Durcheinander, oder

⁸ Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Bd. 3. Ffm. 1979, S. 1628.

⁹ Steiner, George: Sprache und Schweigen. Ffm. 1969, S. 28 f.

¹⁰ Scholem, Gershom: Von Berlin nach Jerusalem. Ffm. 1981, S. 191.

eben, wie Benjamin 1940 die Sache schließlich auf den Begriff gebracht hat, der das Problem schlagartig in seiner Tiefe ausleuchtet: der „Ausnahmestand“, der die Regel geworden sei – das ist die zu Schlagworten kristallisierte Erfahrung der intellektuellen Avantgarde jener Generation, deren Lebenszeit panoramatisch die historische Wirklichkeit des frühen 20. Jahrhunderts umfaßt, und die über ihre unmittelbare geschichtliche Materialität hinaus auch in einem metaphysischen Sinne als katastrophisch erfahren wurde. Der Erste Weltkrieg, die fünfzehn Jahre der Weimarer Republik und das, was auf diese folgte, war in den Augen dieser Intellektuellen gleichsam das Szenario der gescheiterten Selbstbehauptung des in der Neuzeit entgrenzten Menschen. Was sich in diesen Schlagworten kristallisierte, war die Erfahrung der Agonie des humanistischen Projekts der Aufklärung.¹¹ Daß diese Erfahrung aber dahin führte, nach den Bedingungen für die Möglichkeit „neu-alter“ absoluter Orientierungen zu fragen, war die Konsequenz jener diskursiven Disposition, deren selbstverständliche Prämisse die seinsnotwendige Präsenz ontologischer Totalität ist, und die diese Erfahrung allererst prägte.

Nun ist aber gleichzeitig von derselben intellektuellen Avantgarde auch die positive Seite dieser offenen Situation in den modernen Gesellschaften nicht nur erkannt, sondern auch als eine Bedingung ihrer eigenen Existenz anerkannt worden. Gerade weil nichts mehr festgelegt schien, konnte Neues erprobt werden und ist ja auch erprobt worden. Nicht nur ästhetisch, auch politisch sind diese Jahre nach dem Ersten Weltkrieg in Deutschland in bis dahin beispielloser Weise produktiv gewesen. Die Weimarer Republik war ein gigantisches Laboratorium der Modernität.¹² Hier wurde mit der bekannten deutschen Verspätung und der entsprechenden explosiven Beschleunigung dann versucht, in einer offenen gesellschaftlichen Situation nicht nur zu leben, sondern auch die Chancen auszuschöpfen, die sie bietet. Bemerkenswert aber und kennzeichnend für diese Zeit bleibt, wozu diese Chancen ausgeschöpft werden sollten. Denn dieselben Akteure, die die Offenheit nutzen wollten, suchten zugleich in diesem Offenen die Bedingungen für neue Möglichkeiten, die Relati-

¹¹ Diese Erfahrung schlug sich bei Benjamin am deutlichsten in dem 1923 geschriebenen Text nieder, den er dann 1927 unter der Überschrift „Kaiserpanorama“ und dem Untertitel „Reise durch die deutsche Inflation“ in die Aphorismensammlung „Einbahnstraße“ aufnahm. Vgl. IV., 94 ff.

¹² Dazu vgl. Gay, Peter: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918–1933 (am. „Weimar culture“). Ffm. 1970, sowie Weimar ou l'Explosion de la Modernité. Actes du colloque „Weimar ou la modernité“ sous la direction de Gérard Raulet. Paris 1984.

vität der neuen Wirklichkeiten in neuen absoluten Orientierungen aufzulösen und das Neue auf diese Weise substantiell zu begründen. Die intellektuelle Avantgarde der 20er Jahre war keineswegs darauf abonniert, stets das Offene zu suchen. Offenheit war für sie, wie Benjamin in „Erfahrung und Armut“ schrieb, ein Übergangszustand, eine Situation des Neuanfangs. Und was als Ambivalenz zwischen einem Bewußtsein der Modernität und dem gleichzeitigen Willen zu absoluten Orientierungen erscheint und die intellektuelle Situation dieser Zeit auf der ganzen Breite des politischen Spektrums charakterisiert, ist doch so ambivalent nicht gewesen. Das erweist sich gerade dort, wo das spezifisch moderne Möglichkeitsbewußtsein, wie von Benjamin, als Spannung zwischen „phantasmagorischem“ Schein und „reflektorischer“ Disposition thematisiert wurde.

Die ‚Fiktionalisierung‘ des Möglichkeitsbewußtseins als Folge seiner sozialen Entgrenzung und Autonomisierung kann man auch als eine Form der ‚Vergeistigung‘ beschreiben – und zwar im Sinne von Paul Valéry. 1941 schrieb er zu Anfang seiner Sammlung „Mauvaises Pensées et Autres“ in epigrammatischer Zuspitzung seiner wiederholten Bestimmungen der Tätigkeit des „Geistes“: „L’objet propre, unique et perpétuel de la pensée est: *ce qui n’existe pas*. Ce qui n’est pas devant moi; ce qui fut; ce qui sera; ce qui est possible; ce qui est impossible.“¹³ Diese unentwegt das Gegenwärtige negierende Disposition war es, was durch die vollständige Freisetzung des Erwartungshorizontes aus seinen traditionellen Bindungen an den Erfahrungsraum im 19. Jahrhundert ins Soziale einbrach und es als hochgradig disponibel erscheinen ließ. „Vergeistigung“ ermöglichte nicht nur die Idee totaler Verwirklichungsmöglichkeit, sie erforderte auch die Entstehung des „reflektorischen Charakters“, wie Adorno das Phänomen genannt hatte (I, 1130), als spezifische Verarbeitungstechnik von Wirklichkeiten, die nicht ontologisch festgelegt waren. Und wohl deshalb leuchtete Benjamin Stefan Georges Übersetzung des Baudelaireschen „idéal“ mit „Vergeistigung“ als eine die „wesentliche Bedeutung“ treffende ein (vgl. I, 657). Der „Geist“, behauptete Valéry, sei aus Prinzip der Agent dessen, was nicht ist, und das stets auf Kosten dessen, was ist. Pointiert gesagt: „L’esprit‘ fait quelque chose de rien et fait de quelque chose, rien.“¹⁴ Er ist so der Inbegriff dessen, was man mit einem Wort Plessners von 1924 den „Ungrund“¹⁵ nen-

nen könnte, und damit das kategoriale Gegenteil dessen, was vor dem Hintergrund der ungebrochenen Wünschbarkeit und nachgerade gereizten Intention auf „auratische“ Erfahrung als Urgrund, als ontologisches Fundament des Wirklichen gesucht, und wenn nicht gefunden, dann eben gesetzt wurde. Daß freilich genau hier der Punkt liegt, an dem die strategische Dichotomisierung des Diskurses über die Moderne einsetzt, zeigt das Beispiel Plessners, der sehr andere Optionen verfolgte als die, die Kontingenz als theoretisches Leitproblem provoziert. 1928 schrieb er als conclusio seiner Einleitung in die philosophische Anthropologie „Die Stufen des Organischen und der Mensch“, die die „konstitutive Wurzellosigkeit“ des Menschen aus der „Exzentrizität seiner Lebensform, seinem Stehen im Nirgendwo“ ableitete: „Will er die Entscheidung so oder so, – bleibt ihm nur der Sprung in den Glauben. (...) Letzte Bindung und Einordnung, den Ort seines Lebens und seines Todes, Geborgenheit, Versöhnung mit dem Schicksal, Deutung der Wirklichkeit, Heimat schenkt nur Religion. (...) Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.“ Und emphatisch dann: „Ein Weltall läßt sich nur glauben. Und solange er glaubt, geht der Mensch ‚immer nach Hause‘. Nur für den Glauben gibt es die ‚gute‘ kreisförmige Unendlichkeit, die Rückkehr der Dinge aus ihrem absoluten Anderssein. Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf.“¹⁶

Diese Konsequenz lag nicht in Benjamins theoretischem Horizont, wie sehr er auch die Möglichkeit bezweifelte, Totalität zu finden, und wie sehr er auch die Unmöglichkeit aufwies, Totalität zu stiften. Benjamin war aber auch alles andere als reaktionär. Wenn die Moderne den ontologischen Ausnahmezustand als fortschreitende Geschichte zur „Regel“ gemacht hatte, so hieß das für ihn ebensowenig, daß die neuzeitliche Deontologisierung einfach rückgängig gemacht werden sollte, indem archaische substantielle Bindungen reaktualisiert würden – wie dies in Gestalt des Volkes und dann am regressivsten wohl in Gestalt der Rasse versucht, und mit barbarischer Konsequenz auch verwirklicht worden ist. Benjamins Option lag demgegenüber jenseits der verschiedenen Programme intentionaler Reontologisierung, aber zugleich auch diesseits der Einsicht in die

¹³ Valéry, Paul: Œuvres. Vol. 2. Ed. par Jean Hytier. Paris 1957, p. 785; dazu vgl. Makropoulos, Michael: Valéry's Moderne. In: Freibeuter, 39, 1989, S. 142–149.

¹⁴ Valéry, a. a. O., p. 795.

¹⁵ Plessner, Helmuth: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. V, Ffm. 1981, S. 62.

¹⁶ Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. IV, Ffm. 1981, S. 419 f. bzw. 424 f.

unabweisbare Wünschbarkeit der neuzeitlichen Deontologisierung als Voraussetzung für ontologische Freiheit. Worauf er zielte, waren dagegen Möglichkeiten, eine ontologisch fundierte Kohärenz der disparaten modernen Wirklichkeiten aufzuzeigen, an deren verborgener Existenz er nicht zweifelte. So erhält seine Frage, wann und wie deutlich werde, was an den neuen Wirklichkeiten „Natur“ sei, ihren vollen Sinn. In ihr steckt die Idee der Offenbarung.

Benjamins Diskurs blieb damit stets auf das Gegenteil des Kontingenten bezogen. Er setzte voraus, daß es eine ontologisch fundierte Kohärenz der modernen Wirklichkeiten jenseits der technischen und sozialen Konstruktionen von historischer Realität geben müsse, und er war überzeugt, daß diese Kohärenz nur durch Offenbarung evident würde. Die Bedingung für die Möglichkeit dieser Evidenz war aber die „Herbeiführung des wirklichen Ausnahmezustands“ (I, 697), eben der katastrophische Abbruch der Geschichte nach dem Modell des jüdischen Messianismus. Nun war Benjamin aber nicht religiös, und eine Re-Theologisierung der Geschichte im Sinne einer Restitution des Religiösen lag nicht im Bereich seiner Absichten. Was ihn leitete, war vielmehr das, was Theologisierungen immer zugrundeliegt, nämlich ein Weltbild, das ontologisch fundierte lebensweltliche Kohärenz als seinsnotwendig voraussetzt. Deshalb ist das Theologische in seinem Diskurs nirgends wirklich religiös. Es ist eher ein Prinzip denn ein Gehalt, und dieses Prinzip sollte der historische Materialismus „in (...) Dienst“ nehmen, wie er dann 1940 in den geschichtsphilosophischen Thesen schrieb (vgl. I, 693). Es ging darum, der Bodenlosigkeit des Kontingenten durch die Evidenz neuer ontologischer Grundlagen eine absolute Grenze zu setzen und die Offenheit des Historischen durch den Einbruch transhistorischer Kohärenz zu schließen. Benjamins Paradigma dafür blieb aber auch 1940 jene Kohärenzvorstellung, die er „auratische“ Erfahrung nannte, jenes Bild von Glück, das er selbst doch als historisch determiniertes und in seiner pragmatischen Wirkung höchst problematisches aufgezeigt hatte. Den vehementen Wunsch nach „auratischer“ Erfahrung als Selbstverständlichkeit der Wirklichkeitserwartung im 19. Jahrhundert hat er wie kaum ein anderer bis in seine äußersten Konsequenzen hinein kritisiert. Ihre Wünschbarkeit hat er jedoch nie in Frage gestellt. 1940, so zeigt Walter Benjamins Diskurs über die Moderne, war das 19. Jahrhundert eben noch nicht zu Ende.

Walter Benjamin

- BENJAMIN, WALTER: Gesammelte Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. 6 Bände. Frankfurt/M. 1971–1985.
- BENJAMIN, WALTER: Briefe. Herausgegeben und mit Anmerkungen versehen von Gershom Scholem und Theodor W. Adorno. 2 Bände. Frankfurt/M. 1978.
- BENJAMIN, WALTER/GERSHOM SCHOLEM: Briefwechsel. Herausgegeben von Gershom Scholem. Frankfurt/M. 1980.

Zu Walter Benjamin

- ADORNO, THEODOR W.: Über Walter Benjamin. Frankfurt/M. 1970.
- BOHRER, KARL HEINZ: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins. Frankfurt/M. 1981.
- BÜRGER, PETER: Theorie der Avantgarde. Frankfurt/M. 1974.
- GREFFRATH, KRISTA R.: Der historische Materialist als dialektischer Historiker. In: BULTHAUP, PETER (Hg.), Materialien zu Benjamins Thesen ‚Über den Begriff der Geschichte‘. Frankfurt/M. 1975, S. 193–230.
- HABERMAS, JÜRGEN: Bewußtmachende oder rettende Kritik – die Aktualität Walter Benjamins. In: UNSELD, SIEGFRIED (Hg.), Zur Aktualität Walter Benjamins. Frankfurt/M. 1972, S. 173–223.
- KAISER, GERHARD: Walter Benjamins „Geschichtsphilosophische Thesen“. In: BULTHAUP (Hg.), Materialien, a. a. O., S. 43–76.
- KAMBAS, CHRYSOULA: Walter Benjamin und Gottfried Salomon. In: DVjs, 4, 1982, S. 601–621.
- LEHMANN, HANS-THIES: Die Kinderseite der Geschichte. Zu Walter Benjamins Passagen-Werk. In: Merkur, 2, 1983, S. 188–196.
- LOWY, MICHEL: L’Anarchisme Messianique de Walter Benjamin. In: Les Temps Modernes, 447, 1983, p. 772–794.
- MENNINGHAUS, WINFRIED: Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie. Frankfurt/M. 1980.
- MEYER-KALKUS, REINHART: Wollust und Grausamkeit. Affektenlehre und Affektdarstellung in Lohensteins Dramatik am Beispiel von ‚Agrippina‘. Göttingen 1986.
- MOSES, STÉPHANE: Walter Benjamin und Franz Rosenzweig. In: DVjs, 4, 1982, S. 622–640.
- PFOTENHAUER, HELMUT: Ästhetische Erfahrung und gesellschaftliches System. Untersuchungen zum Spätwerk Walter Benjamins. Stuttgart 1975.
- RUMPF, MICHAEL: Radikale Theologie. Benjamins Beziehung zu Carl Schmitt. In: Walter Benjamin – Zeitgenosse der Moderne. Kronberg/Ts. 1976, S. 37–50.
- SAGNOL, MARCEL: La Méthode archéologique de Walter Benjamin. In: Les Temps Modernes, No. 444, 1983, p. 143–165.

- SCHOLEM, GERSHOM: Walter Benjamin – Die Geschichte einer Freundschaft. Frankfurt/M. 1975.
- DERS.: „... und alles ist Kabbala“. Gershom Scholem im Gespräch mit Jörg Drews. München 1980.
- SCHÖNE, ALBRECHT: „Diese nach jüdischem Vorbild erbaute Arche“: Walter Benjamins ‚Deutsche Menschen‘. In: Juden in der deutschen Literatur. Hg. v. STÉPHANE MOSES und ALBRECHT SCHÖNE, Frankfurt/M. 1986, S. 350–365.
- STOESSEL, MARLEEN: Aura. Das vergessene Menschliche. München 1983.
- SZONDI, PETER: Benjamins Städtebilder. In: DERS., Lektüren und Lektionen. Frankfurt/M., 1973, S. 134 ff.
- DERS.: Hoffnung im Vergangenen. In: DERS., Satz und Gegensatz. Frankfurt/M. 1964, S. 79–79.
- THIERKOPF, DIETRICH: Nähe und Ferne. Kommentare zu Benjamins Denkverfahren. In: Text + Kritik, Heft 31/32, Oktober 1971, S. 3–18.
- TIEDEMANN, ROLF: Studien zur Philosophie Walter Benjamins. Frankfurt/M. 1973.
- DERS.: Historischer Materialismus oder politischer Messianismus? In: BULTHAUP (Hg.), Materialien, a. a. O., S. 77–121.
- DERS.: (Nachwort). In: BENJAMIN, WALTER: Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus. Herausgegeben von Rolf Tiedemann. Frankfurt/M. 1974, S. 189–212.
- TAUBES, JACOB: Gegenstrebige Fügung. Ad Carl Schmitt. Berlin 1987.
- TURK, HORST: Politische Theologie? Zur „Intention auf die Sprache“ bei Benjamin und Celan. In: Juden in der deutschen Literatur. Hg. v. STÉPHANE MOSES und ALBRECHT SCHÖNE, Frankfurt/M. 1986, S. 330–349.
- ÜBER WALTER BENJAMIN. Frankfurt/M. 1968.
- WIESENTHAL, LIESELOTTE: Die Krise der Kunst im Prozeß ihrer Verwissenschaftlichung. In: Text + Kritik, Heft 31/32, Oktober 1971, S. 59–71.
- WITTE, BERND: Walter Benjamin. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Reinbek 1985.
- DERS.: Walter Benjamin – Der Intellektuelle als Kritiker. Untersuchungen zu seinem Frühwerk. Stuttgart 1976.
- ZONS, RAIMAR STEFAN: Annäherung an die ‚Passagen‘. In: NORBERT BOLZ/BERND WITTE (Hg.), Passagen. Walter Benjamins Urgeschichte des XIX. Jahrhunderts, München 1984, S. 49–69.

Allgemeine Literatur

- ADORNO, THEODOR W.: Ästhetische Theorie. Frankfurt/M. 1973.
- DERS.: Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Frankfurt/M. 1976 (41.–44. Tsd.).
- DERS.: Rede über Lyrik und Gesellschaft. In: DERS., Noten zur Literatur I. Frankfurt/M. 1973 (30.–33. Tsd.), S. 73–104.
- ALEWYN, RICHARD: Anatomie des Detektivromans. In: VOGT, JOCHEN (Hg.), Der Kriminalroman, Bd. 2, München 1971, S. 372–404.
- DERS.: Das Rätsel des Detektivromans. In: FRISÉ, ADOLF (Hg.), Definitionen, Frankfurt/M. 1963, S. 117–136.
- ARISTOTELES: Nikomachische Ethik. Übers. v. Franz Dirlmeier. Stuttgart 1983.
- BAHRDT, HANS PAUL: Die moderne Großstadt. Hamburg 1969 (1961).
- BARONI, DANIELE: Ursprung des modernen Möbels – Das Werk Rietvelds. Aus dem Italienischen v. Heinrich Helfenstein u. Alice Villon-Lechner. Stuttgart 1979.

- BATAILLE, GEORGES: Das theoretische Werk. Bd. I: Die Aufhebung der Ökonomie. München 1975.
- BAUDELAIRE, CHARLES: Œuvres complètes. Texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois. 2 Vols. Paris 1975/76.
- BENN, GOTTFRIED: (Einleitung). In: Lyrik des expressionistischen Jahrzehnts. München 1974 (71.–80. Tsd.), S. 5–16.
- BLOCH, ERNST: Das Prinzip Hoffnung. 3 Bde. Frankfurt/M. 1979 (56.–65. Tsd.).
- BLUMENBERG, HANS: Aspekte der Epochenschwelle. Frankfurt/M. 1976.
- DERS.: Kontingenz. In: Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. III, Tübingen 1959, Sp. 1793 f.
- DERS.: Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie. In: DERS., Wirklichkeiten in denen wir leben. Stuttgart 1981, S. 7–54.
- DERS.: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt/M. 1974.
- DERS.: Der Prozeß der theoretischen Neugierde. Frankfurt/M. 1980.
- DERS.: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher. Frankfurt/M. 1979.
- BOHRER, KARL HEINZ: Politisches Abenteuer als großer Stil. Saint-Justs Rede und Saint-Justs Schweigen. In: FAZ, Nr. 240, 15. Okt. 1983.
- BOLDT, HANS: Ausnahmezustand. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. I, Stuttgart 1972, S. 343–376.
- BRUGGER/HOERING: Kontingenz. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 1034 ff.
- BUBNER, RÜDIGER: Geschichtsprozesse und Handlungsnormen. Untersuchungen zur praktischen Philosophie. Frankfurt/M. 1984.
- BÜCHNER, GEORG: Werke und Briefe. München 1980.
- BÜRGER, PETER: Der französische Surrealismus. Frankfurt/M. 1971.
- CAILLOIS, ROGER: Paris, mythe moderne. In: La Nouvelle Revue Française, No. 284, 25e année, 1er mai 1937, p. 682–699.
- CHEVALIER, LOUIS: Classes laborieuses et Classes dangereuses à Paris, pendant la première moitié du XIXe siècle. Paris 1958.
- CRITCHLEY, T. A.: A History of Police in England and Wales 900 – 1966. London 1967.
- DOESBURG, THEO VAN: Der Wille zum Stil. In: De Stijl, Schriften und Manifeste. Leipzig und Weimar 1984, S. 163–179.
- DUX, GÜNTER: Die Logik der Weltbilder. Frankfurt/M. 1982.
- FLAUBERT, GUSTAVE: Madame Bovary. Übers. v. Hans Reisiger. Zürich 1967.
- DERS.: Briefe. Herausgegeben und übersetzt von Helmut Scheffel. Zürich 1977.
- FOUCAULT, MICHEL: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Aus dem Französischen v. Ulrich Köppen. Frankfurt/M. 1971.
- DERS.: Die Ordnung des Diskurses. Übers. v. Walter Seitter. München 1974.
- DERS.: Sexualität und Wahrheit. Bd. 1: Der Wille zum Wissen. Übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter. Frankfurt/M. 1977.
- DERS.: Sexualität und Wahrheit. Bd. 2: Der Gebrauch der Lüste. Übers. v. Ulrich Raulff u. Walter Seitter. Frankfurt/M. 1986.
- DERS.: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Übers. v. Walter Seitter. Frankfurt/M. 1976.
- DERS.: (Leçon sur „Was ist Aufklärung“ d'I. Kant). In: Magazine Littéraire, No. 207, Paris 1984, p. 35–39.
- FREUD, SIGMUND: Das Unbehagen in der Kultur. In: DERS., Abriß der Psychoanalyse/Das Unbehagen in der Kultur. Frankfurt/M. 1972, S. 63–129.
- DERS.: Jenseits des Lustprinzips. In: DERS., Das Ich und das Es. Frankfurt/M. 1978, S. 121–169.

FRIEDRICH, HUGO: Die Struktur der modernen Lyrik. Reinbek 1985 (11. Aufl.).

GAY, PETER: Die Republik der Außenseiter. Geist und Kultur in der Weimarer Zeit: 1918–1933. Aus dem Amerikanischen von Helmut Lindemann. Frankfurt/M. 1970.

GEHLEN, ARNOLD: Zeit-Bilder. Zur Soziologie und Ästhetik der modernen Malerei. Frankfurt/M., Bonn ²1965.

GEELHAAR, CHRISTIAN: Paul Klee. Leben und Werk. Köln 1977.

GIRARD, RENÉ: Mensonge romantique et vérité romanesque. Paris 1961.

GOETHE, JOHANN WOLFGANG: Hermann und Dorothea. In: DERS., Werke. Bd. 2, München 1981 (= Hamburger Ausgabe), S. 437–514.

DERS.: Die Wahlverwandtschaften. In: DERS., Werke, a.a.O., Bd. 6, S. 242–490.

GOLDMANN, LUCIEN: Soziologie des Romans. Übersetzt v. Lucien Goldmann u. Ingeborg Fleischhauer. Frankfurt/M. 1984.

DERS.: Zu Georg Lukács: Die Theorie des Romans. In: DERS., Dialektische Untersuchungen. Neuwied und Berlin 1966, S. 283–313.

GRUENTER, RAINER: Formen des Dandyismus. In: Euphorion, 46, 1952, S. 170–201.

GUMBRECHT, HANS-ULRICH: Modern, Modernität, Moderne. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, S. 93–131.

HEIDEGGER, MARTIN: Sein und Zeit. Tübingen 1984 (15. Aufl.).

HELLER, HERMANN: Die Souveränität. Berlin und Leipzig 1927.

HENRICH, DIETER: Die Grundstruktur der modernen Philosophie. In: DERS., Selbstverhältnisse. Stuttgart 1982, S. 83–108.

HESS, GERHARD: Die Landschaft in Baudelaires „Fleurs du Mal“. Heidelberg 1953.

HESS, WALTER (Hg.): Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei. Reinbek 1956.

HOFFMEISTER, JOHANNES: Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Hamburg 1955.

HEYM, GEORG: Dichtungen und Schriften. Bd. 3, Darmstadt 1960.

INBODEN, GUDRUN: Kunst nach 1945. In: Malerei und Plastik des 20. Jahrhunderts. (= Katalog der Staatsgalerie Stuttgart) Stuttgart ²1984.

JAFFÉ, HANS L. C.: Piet Mondrian. Köln 1971.

JAUSS, HANS ROBERT: Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewußtsein der Modernität. In: DERS., Literaturgeschichte als Provokation. Frankfurt/M. 1970, S. 11–66.

KAMBARTEL, FRIEDRICH: Erfahrung. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel/Stuttgart 1976, Sp. 609 ff.

KESTING, MARIANNE: Auguste Dupin, der Wahrheitsfinder, und sein Leser. In: Poetica, 10, 1978, S. 53–65.

KIERKEGAARD, SÖREN: Entweder – Oder. Übersetzt v. Heinrich Fauteck. München 1975.

KÖHLER, ERICH: Zum Verständnis des Werkes. In: FLAUBERT, GUSTAVE, Lehrjahre des Gefühls. Frankfurt/M. ³1981.

KOOLHAAS, REM: Delirious New York. A retroactive Manifesto for Manhattan. London 1978.

DERS.: Manhattan – Leben und Architektur in Metropolis. In: Freibeuter, 2, 1979, S. 131–141.

KOSELLECK, REINHART: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt/M. 1979.

DERS.: Geschichte. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, S. 647 ff.

DERS.: Fortschritt. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, S. 363 ff.

DERS.: Aufstieg und Strukturen der bürgerlichen Welt. In: LOUIS BERGERON/FRANÇOIS FURET/REINHART KOSELLECK, Das Zeitalter der europäischen Revolution (= Fischer Weltgeschichte Bd. 26), Frankfurt/M. 1969, S. 296–319.

DERS.: Fortschritt und Beschleunigung. Zur Utopie der Aufklärung. In: Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste Berlin. Darmstadt und Neuwied 1985, S. 75–103.

KNEMEYER, FRANZ LUDWIG: Polizei. In: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 875–897.

KRACAUER, SIEGFRIED: Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M. 1971.

KROCKOW, CHRISTIAN GRAF VON: Die Entscheidung. Stuttgart 1958.

KROHN, WOLFGANG: Der Zwang zum Fortschritt. In: Kursbuch, 73, 1983, S. 117–129.

KURZ, GERHARD: Metapher, Allegorie, Symbol. Göttingen 1982.

LAMARTINE, ALPHONSE DE: Histoire de la Restauration. T. I. Paris 1851.

LEOPARDI, GIACOMO: Gedichte und Prosa. Ausgewählt u. übersetzt v. Ludwig Wolde. Frankfurt/M. 1979.

LEPENIES, WOLF: Das Ende der Naturgeschichte. Frankfurt/M. 1978.

DERS.: Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft. München 1985.

LESSING, GOTTHOLD EPHRAIM: Die Erziehung des Menschengeschlechts. In: DERS., Werke, Bd. 8, München 1979.

LIEBESCHÜTZ, HANS: Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig. Studien zum jüdischen Denken im deutschen Kulturbereich. Tübingen 1970.

LUHMANN, NIKLAS: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. 2 Bde. Frankfurt/M. 1980/81.

DERS.: Komplexität. In: DERS., Soziologische Aufklärung, Bd. 2, Opladen 1975, S. 204–220.

DERS.: Komplexität und Demokratie. In: DERS., Politische Planung. Opladen 1971, S. 35–45.

DERS.: Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität. Frankfurt/M. 1982.

DERS.: Politische Planung. In: DERS., Politische Planung, a.a.O., S. 66–89.

DERS.: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt/M. 1984.

DERS.: Soziologie der Moral. In: DERS./STEPHAN H. PFÜRTNER, Theorietechnik und Moral. Frankfurt/M. 1978, S. 8–116.

DERS.: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. Stuttgart ²1973.

DERS.: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt/M. ²1977.

LUKÁCS, GEORG: Die Theorie des Romans. Darmstadt/Neuwied 1971.

DERS.: Geschichte und Klassenbewußtsein. Neuwied und Berlin 1970.

MAIER, HANS: Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungswissenschaft (Polizeiwissenschaft). Neuwied 1966.

MAENZ, PAUL: Art Déco. Köln 1974.

MAKROPOULOS, MICHAEL: Versuch über den allgemeinen theoretischen Entwurf Friedrich von Hardenbergs (Novalis). In: Konkursbuch, 10, 1983, S. 139–149.

DERS.: Modernität als Indifferenz? Ein Versuch zu Walter Benjamins Urteil über Robert Musils „Mann ohne Eigenschaften“. In: Konkursbuch, 19, 1987, S. 142–157.

DERS.: Der Mann auf der Grenze. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft. In: Freibeuter, 35, 1988, S. 8–22.

DERS.: Valéry's Moderne. In: Freibeuter, 39, 1989, S. 142–149.

MANN, KLAUS: Heute und Morgen. Hamburg 1927.

MANNHEIM, KARL: Ideologie und Utopie. Frankfurt/M. 1985 (1929).

MARQUARD, ODO: Apologie des Zufälligen. Stuttgart 1986.

MARX, KARL: Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. Berlin (DDR) 1974.

MAUR, KARIN VON: Oskar Schlemmer. München 1982.

MEIER, CHRISTIAN: Die Entstehung des Politischen bei den Griechen. Frankfurt/M. 1980.

MICHEL, KARL MARKUS: Abschied von der Moderne? In: Kursbuch, 73, 1983, S. 169–196.

MITTELSTRAß, JÜRGEN: Neuzeit und Aufklärung. Berlin/New York 1970.

DERS.: Wissenschaft als Lebensform. Frankfurt/M. 1982.

MUSIL, ROBERT: Gesammelte Werke, 2 Bde. Hg. v. Adolf Frisé. Reinbek 1978.

MOYLAN, J. F.: Scotland Yard and the Metropolitan Police. London 1929.

NOVALIS: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. 3 Bde. München 1978 f.

OEHLER, DOLF: Pariser Bilder 1 (1830–1848). Antiburgeoise Ästhetik bei Baudelaire, Daumier und Heine. Frankfurt/M. 1979.

OESTREICH, GERHARD: Strukturprobleme des europäischen Absolutismus. In: DERS., Geist und Gestalt des frühneuzeitlichen Staates. Berlin 1969, S. 179–197.

DERS.: Policity and Prudentia Civilis in der barocken Gesellschaft von Stadt und Staat. In: DERS., Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Berlin 1980, S. 367–379.

PARK, ROBERT EZRA: The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment. In: DERS./ERNEST W. BURGESS (Ed.), The City, Chicago and London 1925, p. 1–46.

PASQUINO, PASQUALE: Moderne, Subjekt und der Wille zum Wissen. Übers. v. Michael Makropoulos. In: Anschläge. Versuche nach Michel Foucault Hg. v. GESA DANE, WOLFGANG ESSBACH, CHRISTA KARPENSTEIN-ESSBACH und MICHAEL MAKROPOULOS. Tübingen 1985, S. 39–54.

DERS.: Politische Einheit, Demokratie und Pluralismus. Bemerkungen zu Carl Schmitt, Hermann Heller und Ernst Fraenkel. In: Staatslehre in der Weimarer Republik. Hg. v. CHRISTOPH MÜLLER und ILSE STAFF. Frankfurt/M. 1985, S. 114–127.

PIA, PASCAL: Charles Baudelaire. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Aus dem Französischen übertragen von Christine Muthesius. Reinbek 1958.

PLESSNER, HELMUTH: Gesammelte Schriften, 10 Bde. Frankfurt/M. 1980–85.

POE, EDGAR ALLAN: Das Gesamte Werk in zehn Bänden. Deutsch von Arno Schmidt und Hans Wollschläger. Olten und Freiburg 1976.

PROUST, MARCEL: Auf der Suche nach der verlorenen Zeit. 13 Bde. Deutsch von Eva Rechel-Mertens. Frankfurt/M. 1975 (60.–63. Tsd.).

RAULET, GÉRARD (Ed.): Weimar ou l'Explosion de la Modernité. Paris 1984.

RICHTER, HORST: Geschichte der Malerei im 20. Jahrhundert. Köln 1981.

ROSENZWEIG, FRANZ: Der Stern der Erlösung. Heidelberg ³1957.

SCHMITT, CARL: Politische Theologie. München und Leipzig ²1934.

SCHNEEDE, UWE M.: Die Malerei des Surrealismus. Köln 1973.

DERS. (Hg.): Künstlerschriften der 20er Jahre. Köln ³1986.

SCHNUR, ROMAN: Individualismus und Absolutismus. Berlin 1963.

SCHOLEM, GERSHOM: Von Berlin nach Jerusalem. Jugenderinnerungen. Frankfurt/M. 1977.

DERS.: Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum. In: DERS., Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt/M. 1970, S. 121–167.

SENNETT, RICHARD: Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Aus dem Amerikanischen übersetzt v. Reinhard Kaiser. Frankfurt/M. 1983.

DERS.: (Introduction) In: DERS. (Ed.), Classic Essays on the Culture of Cities. Englewood Cliffs, N. J. 1969, p. 3–19.

SHELLEY, PERCY BYSSHE: Eine Verteidigung der Dichtung. Übers. v. Dietrich Klose. In: Englische Literaturtheorie des 19. Jahrhunderts. Hg. v. HANS-HEINRICH RUDNICK. Stuttgart 1979, S. 204–248.

SIMMEL, GEORG: Das Geld in der modernen Kultur. In: DERS., Schriften zur Soziologie. Frankfurt/M. 1983, S. 78–94.

DERS.: Die Großstädte und das Geistesleben. In: JB der Gehe-Stiftung, IX, 1903, S. 185–201.

DERS.: Die Ruine. In: DERS., Philosophische Kultur. Gesammelte Essais. Berlin 1983.

SMEND, RUDOLF: Les Actes de Gouvernement en Allemagne. In: Annuaire de l'Institut de Droit Public. Vol. II; Paris 1931, p. 192–232.

SOMBART, NICOLAUS: Jugend in Berlin. München 1984.

STEINER, GEORGE: In Blaubarts Burg. Anmerkungen zur Neudefinition von Kultur. Deutsch von Friedrich Polakovics. Frankfurt/M. 1972.

DERS.: Sprache und Schweigen. Essays über Sprache, Literatur und das Unmenschliche. Deutsch von Axel Kaun. Frankfurt/M. 1969.

STENDHAL: Rot und Schwarz. Frankfurt/M. 1982.

SZONDI, PETER: Schriften I, Frankfurt/M. 1978.

TILLY, CHARLES: The Vendée. New York 1967.

TROELTSCH, ERNST: Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz. In: DERS., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, S. 769–777.

VALÉRY, PAUL: Œuvres. 2 Vols. Ed. par JEAN HYTIER. Paris 1957.

VOLKOV, SHULAMIT: Jüdische Assimilation und jüdische Eigenart im Deutschen Kaiserreich. In: Geschichte und Gesellschaft, 9, 1983, S. 331–348.

WEBER, MAX: Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung. Hamburg 1975.

DERS.: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972.

WEIZSÄCKER, CARL FRIEDRICH VON: Wahrnehmung der Neuzeit. München 1983.

WIRTH, LOUIS: Urbanism as a Way of Life. In: American Journal of Sociology, 44, 1938, p. 1–24.

WUTHENOW, RALPH-RAINER: Muse, Maske, Meduse. Europäischer Ästhetizismus. Frankfurt/M. 1978.