

Einleitung

Die hier versammelten Studien kreisen alle um die Losung des „neuen Barba-
rentums“, die Benjamin 1933 der deutschen Öffentlichkeit, und vor allem deren
gebildeten Schichten, ins Gesicht warf. Es ist eine Parole der Verzweiflung und
des Trotzes – die Parole eines Menschen, der seine Zeitgenossen im letzten Au-
genblick vor der Höllenfahrt noch einmal warnt und aufruft. Für eine Prophetie
war es freilich schon zu spät. Man konnte, wie Benjamin in einem der hier behan-
delten Texte sagt, „ein großes Zu-spät draufmalen“.¹ Am 27./28. Februar war der
Reichstag in Flammen aufgegangen, Mitte März verläßt Benjamin Deutschland
für immer. Aber sie kam nicht nur deswegen zu spät: Wenn sie schon mit einer
apokalyptischen Prophetie etwas gemeinsam hatte, so war der Prophet Benjamin
schon längst zum Zeugen der hereinbrechenden Katastrophe geworden – und dies
nicht erst, als er sich 1930 in einer für *Die Gesellschaft* geschriebenen Rezension
der von Ernst Jünger herausgegebenen Sammelschrift *Krieg und Krieger* mit den
„Theorien des Faschismus“ auseinandersetzte. Denn die Katastrophe wurzelt
für ihn in einer tiefgreifenden Veränderung der Kultur, vor der sich die breite
Öffentlichkeit und mit wenigen Ausnahmen – wie zum Beispiel Siegfried Kra-
cauer in seinen Aufsätzen und Aufzeichnungen über den „Kult der Zerstreuung“
oder über die „Angestellten“² – vor allem auch die „gebildete“ Welt die Augen
verschlossen hat bzw. der sie nur mit einer kulturkritischen Strategie der Ab-
lehnung oder der Abwehr begegnet ist. Die Provokation von Benjamins Parole
besteht darin, daß er unter diese Abwehrstrategien einen Schlußstrich zieht und
sie vor ihre Verantwortung stellt: Sie haben sich zu den modernen kulturellen
und kulturpolitischen Bedingungen nur ablehnend und defensiv verhalten und
ernten jetzt die bitteren Früchte ihrer selbstverschuldeten Blindheit.

Es steht hier nicht eigentlich zur Debatte, ob Benjamin selber die neue Kultur
befürwortet. Sagen wir schlicht: Er hält sie für unwiderruflich und unaufhaltsam,
und er verabscheut vorbehaltlos – wie aus den hier vorangestellten Auszügen aus
seinem „Manifest“ hervorgeht – die gegenteiligen kulturellen Produktionen, in
denen sich das Fest- und Hochhalten der „Kultur“ niederschlägt und die ja nur,
nach seinen Worten, „das grauenhafte Mischmasch der Stile und der Weltan-

1 Benjamin, „Wider ein Meisterwerk. Zu Max Kommerells ‚Der Dichter als Führer in
der deutschen Klassik‘“, in: *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M., Suhrkamp 1978 [im
folgenden abgekürzt: GS, Band u. Seitenzahl], Bd. III, S. 259; s. in diesem Band „Ben-
jamins Historismus-Kritik“.

2 Vgl. in diesem Band „Die Stadt als Mythologie“.

schauungen“ des ausgehenden 19. Jahrhunderts auszuweisen haben. Über die Weltanschauungen könnte man diskutieren, denn das 19. Jahrhundert, selbst in seinen letzten Jahrzehnten und selbst bei seinen heute so gut wie vergessenen Denkern (auf die Benjamin sich selber gelegentlich, und nicht selten an entscheidenden Stellen – man denke zum Beispiel an Hermann Lotze³ – bezieht), ist keineswegs so arm gewesen an neuen und originellen Ansätzen. Schließlich ist ja auch – neben dem Neukantianismus insgesamt und dem neukantianischen Historismus insbesondere, ohne welche weder die Soziologie Webers noch die Phänomenologie Husserls denkbar gewesen wären – Simmel aus ihm hervorgegangen. Es mag sein, daß Benjamin vor allem die grassierende populärwissenschaftliche Essayistik gemeint hat, die im Bündnis mit den Reformbewegungen den durchschnittlichen deutschen Bildungsbürger mit lebensphilosophischen, gar vitalistischen und allerhand synkretistischen Ideologien versorgte – man denke insbesondere an die Veröffentlichungen des Diederichs-Verlags. Auch der großen Tradition des deutschen Historismus konnte man sicher nicht vorwerfen, ihre Bildungsmission zu verpfuschen. Nur erzog sie eben die gebildeten Deutschen zu einem kulturellen und politischen Selbstbewußtsein, dessen Stunde schon längst überholt war. Aber angesichts des architektonischen Historismus, vor allem auf deutschem Boden, kann man zweifelsohne Benjamin recht geben: in ihm – und das heißt gerade in der künstlerischen Produktion, die das kulturpolitische Bewußtsein der breiteren Öffentlichkeit prägt und ausdrückt – hat sich der Ausweg aus der Moderne bzw. ein deutscher „Sonderweg“ breitgemacht und verfestigt, der zur Folge gehabt hat, daß die kulturelle Moderne nicht zum Gesamtgut der Bevölkerung werden konnte, während diese doch zur gleichen Zeit durch die Entwicklung der neuen Medien stark in Anspruch genommen wurde und sich ihnen auch hingab.

An diesem Punkt drängen sich zwei Bemerkungen auf. Einerseits hat Benjamin den Triumph des Historismus weniger am deutschen Beispiel des Wilhelminischen Reichs als am französischen Beispiel des Second Empire studiert. Im Hinblick auf letzteres verhält es sich aber, als hätte er trotz allem in ihm eine historische Teleologie wahrgenommen, die zwar mit der Niederlage der Kommune endete, aber von etwas zeugte, dem die Deutschen nie gewachsen gewesen sind. Andererseits – und das ist wohl der entscheidende Punkt – erteilt das Manifest von 1933 eine eindeutige Absage an alle geschichtsphilosophischen Modelle, die noch auf einem Fortschritt der „Kultur“ aufbauen. Es setzt ihnen

3 Vgl. Raulot, *Le caractère destructeur. Esthétique, théologie et politique chez Walter Benjamin*, Paris, Aubier 1997, S. 197-206.

ein neues geschichtsphilosophisches Modell entgegen, das es eben in den hier versammelten Aufsätzen zu umreißen gilt. Die Radikalität seines Angriffs gegen den „Historismus“ setzt unter dieser Bezeichnung geschichtsphilosophische Konzeptionen gleich, die man sonst eher einander entgegensetzt – in erster Linie den eigentlichen Historismus in seinen verschiedenen Schattierungen, von Ranke bis hin zu Dilthey, sowie die französische historische Schule, und die marxistische Geschichtsphilosophie.⁴

Dies erinnert an Nietzsche, der in seiner zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung die deutsche historische Schule und den Hegelianismus in einen Topf warf. Auch ist der „nietzscheanische“ Ton des Entwurfs „Erfahrung und Armut“ unüberhörbar. Wir neigen allerdings dazu, ihn eher als Replik auf den „Zeitgeist“ zu interpretieren denn als ein Bekenntnis.⁵ Er muß als Provokation wahrgenommen werden. Ganz ernst zu nehmen sind hingegen einerseits die Diagnose des Verlusts der bzw. an Erfahrung und andererseits der Appell, „von vorn zu beginnen, von Neuem anzufangen“.

Der Verlust an (oder der) Erfahrung ist der gemeinsame Nenner aller Benjaminischen Reflexionen ab 1933. Das wird im folgenden hinreichend dokumentiert, insbesondere anhand des Essays „Über einige Motive bei Baudelaire“, der die Benjaminische Theorie der Erfahrung – im Gegensatz zum „Erlebnis“ – auf den Begriff bringt. Der Aufruf zur tabula rasa setzt seinerseits Gedankengänge ins Spiel, die in der Situation von 1933 leicht hätten mißverstanden werden können. Er bedeutet eine schlichte Absage an die ganze überkommene Kultur und an das „Kulturbewußtsein“, das gerade auf „Erfahrung“ beruht. Am Beispiel des 19. Jahrhunderts zeigt Benjamin, daß die vermeintliche „Erfahrung“ sich in Sammlungsobjekte geflüchtet hat, die mit dem großangelegten, von mehreren Generationen fortgesetzten und gleichsam geschichtsphilosophischen Vorhaben des Goetheschen Sammlers⁶ nichts mehr zu tun haben, sondern viel eher jegliche zusammenhängende Erfahrung zersetzen. Solche Kultobjekte lassen sich nicht mehr zum Ganzen einer tradierbaren Erfahrungswelt zusammenfügen, sie müssen zerstreute Parerga eines ausstehenden Werkes bleiben, sind im besten Fall nur noch Allegorien des Sinns, den sie verbürgen sollen: Ruinen. Was soll aber nun

4 Vgl. „Benjamins Historismus-Kritik“.

5 Über den sich breitmachenden epigonenhaften „Nietzscheismus“ vgl. unten den Aufsatz „Benjamins Historismus-Kritik“, in dem ich am Beispiel der Rezeption Hölderlins Benjamins Theorie der Aktualisierung „im Augenblick einer Gefahr“ (6. These „Über den Begriff der Geschichte“) darlege.

6 Johann Wolfgang Goethe, *Der Sammler und die Seinigen*, in: *Propyläen*, Tübingen 1798–1800. Vgl. hier unten „Allegorie und Moderne“.

an die Stelle der „Tradition“ und der „Erfahrung“ treten? „Wenig“ – so lautet die Antwort: „Mit Wenigem auszukommen, aus Wenigem heraus zu konstruieren und dabei weder rechts noch links zu blicken.“

Daraus geht zumindest hervor, daß Benjamin keine neuen kulturpolitischen Prämissen sieht, auf der er/man aufbauen könnte, ja daß er ausdrücklich sowohl die rechten wie auch die linken Angebote ausschließt. Das ist meistens stillschweigend übergangen worden.

Die Parole vom neuen Barbarentum ist mit der Forderung des Erwachens, wie sie Benjamin erstmals in seinen Überlegungen zum Surrealismus⁷ ausgesprochen und dann seiner Sammlung von Phantasmagorien aus dem ausgehenden 19. Jahrhundert zugrundegelegt hat, eng verbunden. Es gilt, aus dem „Bordell des Historismus“ zu erwachen, wie die XVI. These „Über den Begriff der Geschichte“ sagt. Das Wenige, mit dem anzufangen ist, das ist nun das, was übrig bleibt, wenn man erwacht ist, wenn man die Phantasmagorien getötet hat. Was dann bleibt, ist gleichsam der Abfall der Geschichte – zusammenhanglose Parerga, Beiwerke, die sich nicht mehr zu einem Werk zusammenfügen lassen. Der „destruktive Charakter“ verwandelt sich dann notwendigerweise in einen Lumpensammler, der Fetzen von Erfahrungen aufliest. Ob die „barbarische“ Zerstörung der Phantasmagorien einen Moment der Entscheidung und Erlösung zeitigen kann, der den „Stillstand“ der Dialektik in einen Sprung aus dem Kontinuum einer sich ziellos wiederholenden Geschichte verwandeln würde, ist nun die Frage, mit der sich alle Schriften Benjamins in den dreißiger Jahren auseinandersetzen.⁸

Das Wenige, das sind nun auch die vereinzelt, punktuellen „Erlebnisse“, auf die sich die Erfahrungswelt des modernen Menschen in der entauratisierten Wirklichkeit reduziert – jene „kleinen Münzen des ‘Aktuellen’“, die um den Preis des Verzichts auf das Menschheitserbe erworben werden. Mein Aufsatz über die Mythologie der Großstadt nimmt sich gerade vor, den Wandel des Erfahrungsraums zu analysieren, den der moderne Flaneur am eigenen Leib „erfährt“ – genauer: erlebt. Aber das Wenige kann auch sehr viel sein: nimmt es doch auch monumentales Ausmaß, wenn es sich eben um jene Bauten handelt, die die Moderne als Denkmäler ihres historischen Sieges errichtet hat, aber in welchen der Mensch nur Ruinen zu sehen vermag, die ihn überleben werden bzw. in denen das Subjekt der Erfahrung sich bereits überlebt, nachdem er sein Vorrecht an die Masse abgetreten hat, wie der „destruktive Charakter“ Benjamin es in „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“ von ihm

7 Vgl. in diesem Band „Barbarei, Barbarismus und positive Barbarei“.

8 Vgl. hier „Die Erlösung des Parergon“.

verlangt. Doch jede Moderne ist nicht nur Zerfall, sondern zugleich Ruine und Umbau, Bruch und Umbruch; das macht ihre allegorische Beschaffenheit aus.⁹

Diese Gedankengänge, denen die hier entwickelten Analysen nachgehen, müssen allerdings strenger philologisch auf Benjamins Äußerung von 1933 zurückbezogen, und das heißt mit der Bedeutung, die ihr in Benjamins theoretischer Entwicklung zukommt, in Verbindung gebracht werden. War denn Benjamin 1933 schon der kundige Interpret des Verlusts der Erfahrung, geschweige denn des französischen 19. Jahrhunderts? Ja und nein: Am intensivsten hat er sich zwischen 1927 und 1929 an sein großes Projekt der Pariser Passagen herangemacht, mußte seine Arbeit aber zum Jahreswechsel 1930 unterbrechen; er nahm sie erst in San Remo, im Winter 1934–35, wieder auf. Dann folgte im Mai 1935 das Exposé „Paris, die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts“. Auch der Kunstwerk-Aufsatz (1934) sowie „Der Erzähler“ (1936) entstehen nach der Wiederaufnahme der Arbeit am großen Projekt. Daraus folgt, daß in Benjamins Schaffen dem „Umbruch“ um die Wende der dreißiger Jahre besonderes Gewicht zukommt. Die Parole der positiven Barbarei und das Manifest des „destruktiven Charakters“ (das 1931 abgefaßt wurde) sind zunächst einmal der Aufruf eines Deutschen in eigener Sache. Dieser Aufruf hat aber gerade deshalb die Bedeutung eines „Programms“, das von nun an die darauf folgenden Arbeiten – und es sind gerade die wichtigsten! – bestimmt.

Natürlich läßt sich die Inspiration dieses Programms auf die früheren Schriften zurückführen. Der „destruktive Charakter“ ist gleichsam die zeitgenössische Wiederbelebung des Allegorikers. Wie er will er zerstören, um zu retten. Und Benjamins Programm aus dem Jahre 1933 ist das eigentliche Bindeglied zwischen dem Frühwerk und der letzten Geschichtsphilosophie. Benjamin hat einmal in einem späten Lebenslauf gesagt, sein intellektueller Werdegang zerfalle „naturgemäß in die Perioden vor und nach 1933“; diese Äußerung ist nicht nur auf die politischen Ereignisse und das Exil, zu dem er gezwungen wurde, bezogen. Das gilt es in den folgenden Aufsätzen vor allem zu demonstrieren. In einer kürzlich erschienenen Gesamtdarstellung von Benjamins Philosophie¹⁰ habe ich versucht, den Zusammenhang zwischen seiner späten Theorie der Kultur und Geschichtsphilosophie und seinem frühen Allegorie-Begriff nachzuweisen. In dem Buch *Le Caractère destructeur*¹¹ ging es mir hingegen vor allem um die Spätphase, die mit der Arbeit am Passagen-Werk zusammenfällt und sich, im Hinblick auf die Ge-

9 Vgl. hier „Die Ruine im ästhetischen Diskurs der Moderne“.

10 *Walter Benjamin*, Paris, Ellipses 2000.

11 *Le caractère destructeur*, a.a.O.

genwart, einerseits in der Massenästhetik des Kunstwerk-Aufsatzes, andererseits in den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ niederschlägt. Dabei fiel mir ein oft übersehener, aber entscheidender Unterschied zwischen dem apokalyptischen Programm des destruktiven Charakters und Benjamins geschichtsphilosophischem Testament auf. Der destruktive Charakter nimmt nicht nur den Verlust bzw. die Verarmung der Erfahrung hin: er bekennt sich zur Ästhetik der Masse, macht sich zum „zerstreuten Kritiker“ und nimmt sich vor, mit den Waffen des Gegners zu kämpfen. Ihm ist der Bildersturm des Surrealismus nicht radikal, nicht „barbarisch“ genug, wie ich es in einer Auseinandersetzung mit Benjamins oft überstrapazierter Interpretation des Surrealismus nachweise.¹² Es dürfte aber kaum ein Zweifel darüber bestehen, daß dieses Bekenntnis zur Flucht nach vorne des neuen Barbarentums 1940 nicht mehr an der Tagesordnung ist. Nicht daß die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ ein Dokument der Resignation wären. Gerade ihre Radikalität beweist das Gegenteil. Aber zwischen beiden Positionen besteht ein Unterschied, der sich mit dem von Apokalyptik und Messianismus deckt. Es kam mir deshalb am Ende des Buches *Le Caractère destructeur* darauf an, die allzu häufige Gleichsetzung und Verwechslung zwischen Messianismus und Apokalyptik, die gerade die richtige Bewertung der Strategie der „positiven Barbarei“ belastet, zu entwirren. In dieser Hinsicht müßte der Aufsatz über die Kritik des Historismus eher der letzte des vorliegenden Bandes sein, wenn es in ihm nicht auch darum ginge, die Strategie des Erbens und Aktualisierens herauszuarbeiten, die den Umgang mit dem „Abfall“ der Geschichte bedingt.¹³ Denn in den Thesen kreuzen sich apokalyptische und messianische Elemente, die einander kontaminieren, ja zum Teil widersprechen, und den Thesen, d.h. der letzten Geschichtsphilosophie Benjamins, ihre faszinierende Eigenartigkeit verleihen. Das hat bekanntlich Adorno dazu verleitet, das „Theologisch-politische Fragment“, das nach Tiedemann um 1920 entstanden sein muß, auf 1938 zu datieren. Ich fasse hier die Ergebnisse meiner ausführlichen Deutung des Fragments und seines Zusammenhanges mit den viel späteren Thesen „Über den Begriff der Geschichte“¹⁴ nur kurz zusammen.

Die Flucht nach vorn der neuen technischen (und kulturellen) Produktivkräfte, die der „destruktive Charakter“ fröhlich bejaht, hätte sich apokalyptisch auswirken und einen revolutionären Umsturz herbeiführen (helfen) sollen. Das Übermaß des Übels hätte, dem Denkschema der Offenbarung Johannis gemäß,

12 Vgl. „Barbarei, Barbarismus und positive Barbarei“.

13 Vgl. hier „Die Erlösung des Parergon“.

14 Vgl. *Le caractère destructeur*, a.a.O., S. 187-194.

in Erlösung umschlagen sollen. Sowohl in Folge der inneren Widersprüche der Ästhetik des „Chocks“¹⁵ wie auch seiner offensichtlichen Unfähigkeit, den faschistischen Feind modern zu überspielen, mündet aber in Benjamins letzter Geschichtsphilosophie das apokalyptische Programm von „Erfahrung und Armut“ eher in eine messianische Version des historischen Materialismus, die sich auf geradezu tragische Weise bemüht, einen Ausweg aus der Alternative des apokalyptischen Aktivismus und des jüdischen Eingedenkens zu finden.

Darum war schon das Fragment bemüht. Es geht von dem Unterschied zwischen der historischen Zeitlichkeit und derjenigen des messianischen Ereignisses aus. Erstere charakterisiert sich durch die Erwartung; zwar macht ihre „Beziehung auf das Messianische“ sie zu einer Teleologie, aber dieses Telos ist eine Art von falschem Bewußtsein. Wenn nämlich der Messias allein dem Erwarten ein Ende setzen kann, dann bedeutet sein Kommen einen Wechsel der Zeitlichkeit, der die historische Zeitlichkeit zugleich vollendet und aufhebt. Von diesem Kommen in historischen Termini zu reden ist eine Verwechslung zweier grundverschiedener Dimensionen: „Darum kann nichts Historisches von sich aus sich auf Messianisches beziehen wollen. Darum ist das Reich Gottes nicht das Telos der historischen Dynamis; es kann nicht zum Ziel gesetzt werden. Historisch gesehen ist es nicht Ziel, sondern Ende.“¹⁶

Im Gegensatz zu Bloch, mit dessen *Geist der Utopie* es viele Verwandtschaften aufweist¹⁷, versucht das Fragment keineswegs eine apokalyptische Zweckmäßigkeit der Geschichte zu begründen: Wenn es der Messias ist, der die Geschichte vollendet und ihr Sinn gibt, dann soll der historische Prozeß vom Ende her betrachtet werden, und das heißt vom messianischen Standpunkt aus, und nicht als auf dieses Ende hinzielend. Deshalb unterscheidet Benjamin zwischen Telos und Ende. Der Messias setzt der Geschichte ein *Ende*, ist aber nicht deren *Ziel*. Aus demselben Grund¹⁸ kann das Reich Gottes die weltliche Ordnung in keinerlei Hinsicht begründen. Die Theologie kann und darf die Politik nicht begründen.

In der profanen Ordnung nimmt die messianische Erwartung die Form des Strebens nach Glück an. Dieses ist ihre Bestimmung, ja ihre Pflicht: „Die Ord-

15 Wir orthografieren wie Benjamin.

16 GS II-1, S. 203

17 Ich habe in meinem Kommentar nachgewiesen, daß Benjamin sich, wie implizit auch immer, ganz eindeutig auf Bloch bezieht.

18 Und dies ist ein zentrales Anliegen von Benjamins Auseinandersetzung mit dem Kapitel „Die Juden“ der ersten Fassung von *Geist der Utopie*.

nung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks.“¹⁹ Insofern als das Glück als Erwartungshorizont für die Geschichtsphilosophie konstitutiv ist, transportiert diese eine „mystische Geschichtsauffassung“.²⁰ Aber diese ist insofern „ein Problem“, als die beiden Zeitlichkeiten quer zueinander stehen. Während erstere auf ein Telos gerichtet, also linear und horizontal ist, ist letztere vertikal. Erstere ist von einer Dynamik getragen, letztere ist intensiver Natur. Und doch wohnt der profanen Ordnung, wiewohl in ihr die Erwartung sich in die horizontale Achse der Geschichte einschreibt, etwas von der messianischen Intensität inne. Dies kommt in der Erfahrung des Unglücks zum Ausdruck: „Denn im Glück erstrebt alles Irdische seinen Untergang, nur im Glück aber ist ihm der Untergang zu finden bestimmt. – Während freilich die unmittelbare messianische Intensität des Herzens, des innern einzelnen Menschen durch Unglück, im Sinne des Leidens hindurchgeht.“²¹

Mehr noch: nicht nur zeugt die Suche nach dem Glück auf uneigentliche Weise von der messianischen Dimension, sondern sie verwirklicht sie paradoxerweise durch ihr Scheitern. Nur indem sie dem Vergehen unterliegt und es deshalb dem Untergang weihet, verläßt sie die Achse der profanen Geschichte und findet zur messianischen Dimension Zugang. Ihr Telos kann sie nur insofern erreichen, als ihr ein Ende gesetzt wird. Und dies ist es auch, was sie gleichsam unbewußt anstrebt.

Nicht von ungefähr (was Adornos falsche Datierung erklärt) knüpft Benjamin 1937 in einer Debatte mit Horkheimer an diese Überlegungen an. Es geht um die Frage, ob das Unglück unheilbar ist, oder ob das Glück von Natur aus unvollendbar ist. Benjamin antwortet mit zwei Versen von Ibsen:

„Glück wird aus Verlust geboren,
Ewig ist nur, was verloren.“²²

So wie es zwei unvereinbare Ordnungen – die messianische und die profane – gibt, gibt es auch zwei Weisen der *restitutio in integrum* (*apokatastasis*). Zwar könnte Benjamin nachzuweisen versuchen, daß sie insofern konvergieren, als die eine die andere bedingt: insofern als der irdische Tod die Bedingung der Unsterblichkeit der Seele ist. Dies wäre die christliche Lösung. Es ist nicht die seine. Für seine messianische Auffassung gilt die Botschaft des christlichen Evan-

19 GS II-1, S. 203.

20 Ebd.

21 GS II-1, S. 204.

22 GS II-3, S. 1338.

geliums – jene Unsterblichkeit, die Christus bezeugt hat, indem er Mensch wurde und auferstand – nicht. Für ihn kann die profane *restitutio in integrum* nur die Form eines *Untergangs* annehmen, da das Glück sich nur im Untergang erfüllen kann. Was sich so in der „Ewigkeit eines Untergangs“ aufhebt, ist „dieses in seiner räumlichen, aber auch zeitlichen Totalität vergehende Weltliche“.²³ Die Dynamik verwandelt sich in „Rhythmus“: in den Rhythmus eines unendlichen Zugrundegehens in der Ewigkeit.

Man kann zweifelsohne diese Überlegungen mit dem Begriff der *Naturgeschichte* aus dem *Ursprung des deutschen Trauerspiels* in Verbindung bringen. Denn die natürliche Geschichte muß in der Tat zugrundegehen, um für das Messianische „Raum“ zu schaffen. Allerdings soll man sich auch fragen, ob das ewige Zugrundegehen, die „Ewigkeit des Untergangs“, der ewigen Wiederkehr des Gleichen, die ja die „Hölle“ der *Naturgeschichte* bildet, ein Ende setzt. Auf diese Frage darf man schon bejahend antworten, insofern als der Untergang die Naturgeschichte daran hindert, sich unendlich zu wiederholen. Darum bekennt sich der „politische“ Schluß des Fragments zum Nihilismus, indem er dazu aufruft, „die *Vergängnis [zu] erstreben*“. Der Benjaminsche „Nihilismus“ ist insofern ein Beitrag zum Messianismus, als er danach strebt, die „Naturgeschichte“ abzuschaffen, damit die Natur selbst, und nicht der Geist allein, messianisch werde. Die Natur selbst: Benjamins theologisch-politisches Programm ist nämlich alles andere als quietistisch oder nur spiritualistisch. Es ist vielmehr ein Aufruf zu einem praktischen Messianismus, der sich gerade in der Figur des „destruktiven Charakters“ verkörpern wird. Wenn am Ende des Fragments von „*Weltpolitik*“ die Rede ist, dann ist dies in durchaus kosmischem Sinn zu verstehen: Es gilt in der Tat die alte Ordnung abzuschaffen, um eine neue zu errichten. Von daher auch die enge Verwandtschaft mit den kosmisch-politischen Gedanken des jungen Bloch im *Geist der Utopie*. Aber Benjamin weigert sich offensichtlich, sie in die Dimension der historischen Verwirklichung einzuschreiben. Im Fragment lehnt der spätere „destruktive Charakter“ eine (re-)konstruktive Strategie ab. Die positive Barbarei wird zwar zu einer solchen apokalyptischen „Teleologie“ neigen. Aber die Spannung zwischen Apokalyptik und Messianismus ist nicht verschwunden und kommt – so unsere Hypothese – in den Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ wieder zum Durchbruch. Aus ihr erklärt sich die Schlüsselbedeutung, die Benjamin ab seinem Essay „Über einige Motive bei Baudelaire“

23 GS II-1, S. 204.

1939 dem *Eingedenken* zuschreibt.²⁴ Ob das Eingedenken die Versprechungen der vom Kunstwerk-Aufsatz entworfenen Utopie, die es „barbarisch“ mit den treibenden Kräften der katastrophalen Entwicklung der Moderne aufnahm, politisch halten konnte – auf diese Frage antworten die Thesen „Über den Begriff der Geschichte“ sozusagen auf negative Weise.

In dieser Hinsicht ist nicht zu leugnen, daß Benjamins Testament ein Dokument des Scheiterns darstellt. Ob es über die Anregungen hinausgeht, die eher in den Schriften zu finden sind, die noch nicht an diese äußerste Grenze geraten, ist fraglich. Seine unerbittliche Destruktion der Geschichtskonstruktionen ist so gut wie unüberbietbar.

Der letzte Aufsatz bietet in diesem Sinn eine Bilanz und einen Ausblick, indem er sich fragt, wie es nun heute mit der Transformation der Rahmen der Erfahrung bewandt ist. Insofern stellt er gleichsam das gegenwärtige Pendant zum Text über die Großstadt-Erfahrung dar.

Die genannten beiden Bücher über Benjamin verfolgten philologische Absichten. Hier, im Rahmen von Essays, die sich zwar derselben Demonstration widmen, aber dies in Form von komplementären Einzelstudien unternehmen, war es möglich weiter auszuholen, und das heißt: anstatt sich vorzugsweise, ja ausschließlich, auf die innere Kohärenz von Benjamins Denken zu konzentrieren, war es hier möglich, diese gleichsam „auf die Probe zu stellen“ und ausführlicher auf die Komplexe hermeneutisch einzugehen, mit denen es sich befaßt und auf deren Behandlung es seine Kohärenz aufbaut. Das wird hier in allen Texten gemacht: sowohl um Benjamins Allegorie-Begriff im Zusammenhang der neuzeitlichen und modernen Begriffsgeschichte genauer zu umreißen, als auch hinsichtlich der Bedeutung der Ruinen im neuzeitlichen Denken und vor allem in Bezug auf die „allegorische Barbarei des Barock“, dann anhand der Perzeption der Großstadt bei Benjamins Vorgängern und Zeitgenossen – Simmel, Kracauer, Bloch –, oder noch anhand der konkreten Beispiele, die das eigentliche Anliegen und den konkreten Hintergrund von Benjamins Theorie der Aktualisierung „im Augenblick einer Gefahr“ ausmachen (dies im Aufsatz über seine Kritik des Historismus), etc. Insofern dürfte der beiliegende Band – deren Bestandteile auf Deutsch geschrieben wurden und deshalb nur sehr mittelbar in den beiden Benjamin-Büchern auf Französisch aufgegangen sind – neben diesen weit mehr als bloß eine Sammlung von Parerga bieten.

Freiburg i. Br., im Juli 2001

24 Vgl. hier „Chockerlebnis, *mémoire involontaire* und Allegorie. Zu Benjamins Revision seiner Massenästhetik im Essay ‘Über einige Motive bei Baudelaire’“.