

Markus Ophälders
Konstruktion von Erfahrung

Herausgegeben von
Hans Rainer Sepp

Wissenschaftlicher Beirat

Suzi Adams · Adelaide | Babette Babich · New York | Kimberly Baltzer-Jaray ·
Waterloo, Ontario | Damir Barbarić · Zagreb | Marcus Brainard · London | Martin
Cajthaml · Olomouc | Mauro Carbone · Lyon | Chan Fai Cheung · Hong Kong |
Cristian Ciocan · București | Ion Copoeru · Cluj-Napoca | Renato Cristin · Trieste
| Riccardo Dottori · Roma | Eddo Evink · Groningen | Matthias Flatscher · Wien |
Dimitri Ginev · Sofia | Jean-Christophe Goddard · Toulouse | Andrzej Gniazdowski
· Warszawa | Ludger Hagedorn · Wien | Terri J. Hennings · Freiburg | Seongha
Hong · Jeollabukdo | Edmundo Johnson · Santiago de Chile | René Kaufmann ·
Dresden | Vakhtang Kebuladze · Kyjiw | Dean Komel · Ljubljana | Pavlos Kontos ·
Patras | Kwok-ying Lau · Hong Kong | Mette Lebeck · Maynooth | Nam-In Lee ·
Seoul | Monika Małek · Wrocław | Balázs Mezei · Budapest | Viktor Molchanov ·
Moskwa | Liangkang Ni · Guangzhou | Cathrin Nielsen · Frankfurt am Main |
Ashraf Noor · Jerusalem | Karel Novotný · Praha | Luis Román Rabanaque · Buenos
Aires | Gian Maria Raimondi · Pisa | Rosemary Rizo-Patrón de Lerner · Lima |
Kiyoshi Sakai · Tokyo | Javier San Martín · Madrid | Alexander Schnell · Paris |
Marcia Schuback · Stockholm | Agustín Serrano de Haro · Madrid | Tatiana
Shchytsova · Vilnius | Olga Shparaga · Minsk | Michael Staudigl · Wien | Georg
Stenger · Wien | Silvia Stoller · Wien | Ananta Sukla · Cuttack | Toru Tani · Kyoto |
Detlef Thiel · Wiesbaden | Lubica Ucnik · Perth | Pol Vandavelde · Milwaukee |
Chung-chi Yu · Kaohsiung | Antonio Zirion · México City – Morelia.

Die *libri nigri* werden am Mitteleuropäischen Institut für Philosophie,
Fakultät für Humanwissenschaften der Karls-Universität Prag herausgegeben.
www.sif-praha.cz

Markus Ophälders

Konstruktion von Erfahrung

Versuch über Walter Benjamin

Verlag Traugott Bautz GmbH

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie.
Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet abrufbar über
<http://dnb.ddb.de>

Verlag Traugott Bautz GmbH
D-99734 Nordhausen 2015

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISBN 978-3-95948-083-3

*Angelo novo,
suis oculis*

INHALT

<i>Anmerkung</i>	11
I. <i>Einleitung</i>	15
II. <i>Reflexion und Idee</i>	27
1. Reflexionsmedium	27
2. Natur und Geschichte. Mimesis und Analogie	44
III. <i>Bild, Schönheit, Wahrheit</i>	53
1. Bild, Dialektik, Geschichte	53
2. Schönheit und Darstellung. Idee und Schein	67
IV. <i>Das Labyrinth und die Schwelle</i> Exkurs zu Kafka und Benjamin	83
1. Zwischenwelten	85
2. Kleinste Übergänge	98
3. Erinnerung	106
V. <i>Vis allegorica und Erfahrung</i>	113
1. Die Rätsel der Allegorie und das Geheimnis des Symbols	113
2. Metamorphose der Erfahrung	127
<i>Namenregister</i>	141

563*

Nische,
schicksalsverbrannte
eines Feuers, daß ihm
über uns gekommen.

Nische,
verbaute,
des Todes –
des hoffnungslos
Hoffnungsvollen –:
letzte,
die ihm keine mehr war.

Gegenstehend – uneigen,
bar des Engels,
den sie birgt.
Und wäre er ihr Innerstes,
Blattwerk wäre ihr Äußeres.
Flügel wollte er setzen
in den Sturm,
der ihn sich austrieb.

Kämen,
kämen sie heute,
wessen –
Widerstand ?

wessen – Mut ?

wessen
wäre die Hoffnung ?

Hier jedoch:
nicht ohne Hoffnung –
nur außerhalb ihrer.

Colle Val d'Elsa, den 26. September 1990

* Der Titel des Gedichts gibt die Ziffer wieder, mit der die Nische auf dem Friedhof in Port-Bou bezeichnet wurde, welche keinen Namen trägt und von der angenommen wurde, daß Walter Benjamin – der sich am 26. September 1940 aus Furcht, nicht mehr vor den Deutschen fliehen zu können, das Leben genommen hatte – zunächst hier begraben wurde.

ANMERKUNG

Eines Tages erhielt Ludwig van Beethoven ein Billet von seinem jüngeren Bruder Nikolaus Johann, der vor kurzem Eigentümer des Grundbesitzes Gneixendorf geworden war. Auf dem Billet stand zu lesen: «Johann van Beethoven. Gutsbesitzer». Ludwig antwortete mit einem zweiten Billet: «Ludwig van Beethoven. Gehirnbesitzer». Durch diese Geste kommt das klare Selbstbewußtsein des modernen, von allen Bindungen – sowohl in positiver als auch negativer, kollektiver oder individueller Hinsicht – freien Individuums zum Vorschein, das weiß, daß ihm als einziger Anhaltspunkt nur die eigenen Fähigkeiten, Erfahrung zu machen und deren Hindernisse zur Verfügung stehen. Die Tatsache jedoch, diese Fähigkeiten zu besitzen, bedeutet noch nicht, Erfahrung auch zu machen oder selbst zu haben; Erfahrung nämlich ist etwas, daß man nicht besitzen kann, so etwa, wie man ohne weiteres ein Gut besitzen kann. Erfahrung ist denn auch in ständiger Bewegung, mehr noch: sie ist vielmehr diese Bewegung selbst, eine Haltung innerhalb einer Sinnkonstellation, die sich aus kollektiven und individuellen Traditionen zusammensetzt, welche sich in ständiger Umgestaltung befinden. Die ursprüngliche Bedeutung des Wortes ist die des Reisens; während einer Reise wandeln sich die Konstellationen ständig und verbieten dadurch dem Reisenden den definitiven Halt auf Festland. Erfahrung ist nicht zu besitzen, weil sie gelebt, bewohnt wird, von ihr sprechen kann man erst von dem Moment an, in dem sie vorüber ist. Diese Schwierigkeit, von ihr zu sprechen und die absolute Notwendigkeit, sie zum Ausdruck zu bringen, bilden das Paradox von Erfahrung. Beethovens Geste bezeichnet aber auch einen Verzicht; die vergangene Erfahrung, in seinem Fall jene klassische von Haydn und Mozart, ist nicht mehr verfügbar: In seinen letzten Quartetten zersetzt er diese glückliche Synthese aus Volkstümlichem und Gelehrtem. Auf diese Weise bricht er mit der Dimension des Kollektiven, mit der Tradition und dem natürlichen Substrat individueller Gewohnheiten, die Benjamins Definition zufolge Erfahrung im eigentlichen Sinne untermauern. Dieser Prozeß allerdings ist nicht einfach nur ein Prozeß, welcher der Erfahrung

gemacht wird bzw. er ist nicht nur die Anklage, daß sie in wachsendem Maße unmöglich wird, es handelt sich vielmehr in gleicher Weise auch um einen Prozeß von Erfahrung. *Cum grano salis* wird im Angesicht des Todes der Erfahrung gerade dieser Tod zur gegenwärtigen Erfahrung. Selbst die Reflexion auf Erfahrung kommt ja erst in dem Moment auf, in dem letztere problematisch geworden ist.

Vor diesem Hintergrund versucht Benjamin, einen emphatischen Begriff von Erfahrung zu erarbeiten, welcher deren Komplexität nicht auf eine durch die Logik integrierte transzendente Ästhetik reduziert. Erfahrung nämlich bezieht nicht allein die Wahrnehmung, den Verstand oder die Vernunft mit ein, sondern all jene Fähigkeiten, durch welche der Einzelne mit seiner Außenwelt vermittelt wird: Intelligenz, Sensibilität, Takt, Höflichkeit, Aufmerksamkeit, Stil, Ausdruckskraft, Erinnerungsvermögen, Einbildungskraft, Willenskraft, Begierde, Leidenschaften, Zärtlichkeit, Fähigkeit zu leiden, um nur einige zu nennen. Erfahrung stellt nicht einfach nur ein Problem des rationalen Denkens dar, sie ist vielmehr vor allem ein Problem der Mimesis und eines für dieselbe. Benjamins Reflexionen beschreiben einen nicht nur sehr umwegsamen, sondern auch einen ziemlich langen Weg, denn Erfahrung selbst ist virtuell unabschließbar. Eine Reflexion auf die Problematiken von Erfahrung ist demnach auch notwendigerweise ein *Work in progress*, welches die gestellte Frage immer wieder offen läßt. Mehr als eine philologische Studie stellt die vorliegende Arbeit denn auch eher einen Versuch dar, die von ihm mit seinem Begriff von Erfahrung gestellten Probleme zusammen mit Benjamin zu durchdenken. Folglich handelt es sich nicht nur um eine Forschung zu Benjamin, sondern ebensowohl um eine Erfahrung mit seinem Werk und durch seine Reflexionen. Die Problematik von Erfahrung bezieht sich nicht allein auf das Erkenntnisverhältnis von Subjekt und Objekt, sondern – da die Gegenstände die Verhältnisse zwischen den Subjekten vermitteln – ebensowohl auf die Konstitution von Intersubjektivität, Tradition, menschlichem Zusammenleben sowie auf das Verhältnis zu Natur und Geschichte. Das Problem von Erfahrung, so wie Benjamin es stellt, bezieht des weiteren unmittelbar auch eine Reihe weiterer Problematiken mit ein, welche mit der Säkularisierung der Natur und des Todes verbunden sind, denn die Probleme der Erfahrung sind Probleme des Daseins und der Existenz und im Grunde solche des Lebens, die mit der Natur und der geschichtlichen Entwicklung zu tun haben. Kurz, Erfahrung stellt geschichtlich bestimmte Probleme des Lebens. Wenn dies heute bedeutet, gegenüber der virtuell unendlichen Ausdehnung ihrer technischen Möglichkeiten auf die Armut von Erfahrung zu reflektieren, dann müssen die Konsequenzen

ANMERKUNG

des mehr als zweieinhalbtausendjährigen Projekts von Kultur kritisch thematisiert und es muß gefragt werden, ob es sich als notwendig erwiesen hat – um mit Benjamin zu reden – Kultur zu überleben.

Mailand, den 15. Juni 2001

Zur deutschen Ausgabe

Die vorliegende Schrift ist zwölf Jahre nach dem Mauerfall und kurz vor dem Elften September in italienischer Sprache erschienen. Sie wird hier nun ohne größere Eingriffe in deutscher Sprache herausgegeben.

Wenn Benjamin die Möglichkeit ins Auge gefaßt hat, daß man sich, wenn es sein muß, anzuschicken habe, Kultur zu überleben, dann ist das Ziel dieses Überlebens gewiß nicht die in den letzten Zeiten über die Welt hereingebrochene Barbarei. Was er mit dem Begriff des Barbarentums im Sinne hatte, ist das Gegenteil dessen, was ist. Keineswegs ist der Barbar ein Feind der Kultur, im Gegenteil: Ihm geht es vielmehr gerade um das, was die Menschheit mit Kultur seit jeher im Sinne hatte und zwar ein menschenwürdiges Leben, das es wert wäre, gelebt zu werden. Lediglich die Mittel, dieses Ziel zu erreichen, müssen nicht unbedingt auf Kultur allein beschränkt bleiben, es können auch kindische Mittel sein, wie bei Kafka. Doch erkennt man diese Mittel nicht einfach jenseits aller Kultur, sondern vielmehr, indem man durch sie hindurchgeht, sie durchstößt, ohne sie zu vernichten, wie Benjamin es mit dem Erfahrungsbegriff tut. Nur so dringt man ins Zentrum der Sache vor. An die Stelle eines lebenswerten Lebens jedoch hat sich – um mit Mephistopheles zu reden – das «Papiergespent der Gulden» mit seiner globalen Gleichschaltung gesetzt und damit hat sich das Problem, das mit einem emphatischen Begriff von Erfahrung gestellt wird, nicht nur nicht gelöst, sondern es hat sich vielleicht sogar noch verschärft. Um die Armut der Erfahrung zu diagnostizieren, um sogar Auswege, barbarenhafte und umwegsame, aufzeigen zu können, bedurfte es der Erfahrung und der Kultur, denn ohne die eine ist die andere nicht möglich. Kultur kann auf unterschiedliche Weise überlebt werden, doch wenn es um die Möglichkeit von Erfahrung geht, dann kommt es darauf an, sie zu retten.

An dieser Stelle möchte ich Hans Rainer Sepp für seine lebenswürdige und aufmerksame Unterstützung bei der Fertigstellung dieser Ausgabe und vor allem dafür danken, daß er das Buch in seine Reihe der *libri nigri* aufgenommen hat. Darüber hinaus möchte ich all jenen danken, die in dem einen oder anderen Teil des Buches Spuren gemeinsamer Erfahrungen wiedererkennen.

Berlin, den 15. August 2015

I EINLEITUNG

Ich habe Erfahrung und es ist nicht scherzend gemeint, wenn ich sage, daß es eine Seekrankheit auf festem Lande ist.

Franz Kafka

Der Begriff Erfahrung bildet das Zentrum von Benjamins Denken und durchdringt eine jede seiner Schriften, seien sie theologischen oder politischen, ästhetischen oder geschichtsphilosophischen, moralischen oder erkenntnistheoretischen Reflexionen gewidmet. Allerdings ist Erfahrung weniger ein für die philosophische Reflexion grundlegender Begriff, als er vielmehr ein Problem darstellt und seine zentrale Schwierigkeit besteht nicht so sehr in der Definition der Art und Weise, in der Erfahrung gegeben sein kann, als vielmehr im Verständnis ihrer Abwesenheit. Erfahrung nämlich ist das abwesende Zentrum, um welches herum Benjamins Reflexionen sich anordnen, indem sie durch ihr gegenseitiges sich ineinander Verflechten und Bespiegeln immer wieder neue Konstellationen schaffen, und der kaleidoskopische Charakter seiner Philosophie erhält durch sie nicht etwa eine in jedem Fall unmögliche systematische Vollendung, sondern vielmehr ihre reflexive, offene und in beständigem Werden befindliche Einheit. Nicht erst von daher hat Benjamin auch als Erwachsener die Leidenschaft für Bilder in Bewegung nie verloren, die er schon als Kind hatte. Die Unmöglichkeit einer vollständigen Zugegenheit von Erfahrung hängt auch von dem Umstand ab, daß dieser Begriff für Benjamin mit der Zeit eine immer weitere und emphatischere Bedeutung annimmt; in allen abstrakten Reflexionen hat der Theoretiker Benjamin die Wünsche der Kindheit nie vergessen. Des weiteren muß der Begriff Erfahrung, je mehr sein Bereich sich ausdehnt und seine Wichtigkeit zunimmt, immer komplexere Umgestaltungen seiner inneren Struktur in Angriff nehmen. In diesem Begriff verflechten sich demnach die Sinn-schichten in komplexen und immer wieder sich wandelnden Weisen; die Elemente, aus denen eine einzelne Erfahrung sich zusammensetzt, kommen nur ein einziges Mal in einer bestimmten Konstellation zur Darstellung, sofort danach sind ihre Verhältnisse schon wieder andere.

Die Komplexität des Begriffs spiegelt ebenfalls eine Art wider, auf die fortschreitende Verarmung der Erfahrung und auf die Katastrophe der Weltanschauung der europäischen Bourgeoisie zu reagieren, die in den Ersten

Weltkrieg geführt hat. Diese Reaktion, welche Benjamin mit Ernst Bloch und György Lukács verbindet, besteht in dem Versuch, im Angesicht einer von tiefgreifender Erfahrungsarmut gezeichneten gesellschaftlichen und kulturellen Situation neue und tiefgehende Dimensionen zurückzuerlangen. Dies erlaubt es, eine Parallele zu erstellen zu der Situation der deutschen Frühromantik und zu ihrer Weise, auf den Formalismus der Kantischen Philosophie zu reagieren; Lukács gründet seine Geschichtsphilosophie denn auch auf die Schriften Friedrich Schlegels, Bloch geht von Fichte und Schelling¹ aus und, was Benjamin betrifft, so ist nicht nur bekannt, daß seine erste umfassendere Schrift dem Begriff der Kritik in der deutschen Romantik gewidmet ist, sondern auch, daß eben diese Arbeit einen entscheidenden Beitrag dazu geliefert hat, die Romantik selbst der Hegelschen und dann von Kierkegaard und Heine fortgeführten Kritik zu entziehen². Des weiteren stellt der Begriff der Erfahrung für Benjamin auch den Bereich dar, in dem das Individuelle und das Kollektive interagieren und dies erlaubt es, eine weitere Parallele zu ziehen und zwar diesmal in bezug auf Hegel. Bis zum Jahr 1797 war er nämlich Kantianer und Kantisch war sein Begriff von Freiheit; es war die Wiederaufnahme der Kontakte zu Hölderlin und seinen Freunden während der Frankfurter Zeit, welche ihn dahin brachte, sich der Unzulänglichkeit der eigenen Auffassung wirklich bewußt zu werden. Um das Wirklichkeitsbewußtsein im Begriff der Freiheit zu begründen, war es nämlich unzureichend, Freiheit, wie bei Kant, einzig als individuelle und selbstbezügliche aufzufassen. Es wurde notwendig, die Bewegung des Bewußtseins auf der Grundlage von Entgegensetzungen durch ein höheres Prinzip der Vereinigung zu integrieren. Unter dem Einfluß der Kritik, die Hölderlin an Fichtes Moralphilosophie auszuarbeiten begann, und infolge seiner eigenen Auseinandersetzung mit Kants Moralthologie begann Hegel denn auch, ein Prinzip zu entwickeln, das nicht nur *terminus ad quem* der Vereinigung wäre, sondern ebensosehr Ausgangspunkt und Substanz der Entfaltung von Wirklichkeit und Bewußtsein. Wie bekannt wurde dieses Prinzip, nachdem es zunächst mit dem Terminus «Leben» belegt worden

1. Vgl. Bernd Witte, *Walter Benjamin*, Rowohlt, Hamburg 1985, S. 35. Was Bloch und Lukács betrifft, vgl. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980³ und György Lukács, *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*, in: Ders., *Werke*, Bd. I, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1963.

2. Vgl. in diesem Sinne Karl Heinz Bohrer, *Die Kritik der Romantik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1989, S. 18, 37, 60, 63, 138-149.

war, zehn Jahre später als «Geist» bezeichnet und die *Phänomenologie* ist die Darstellung seiner Erfahrung³. Die Verflechtung von Individuellem und Kollektivem nimmt bei Hegel folgende Form an: «*Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist»⁴; denn die einzelnen freien und selbstbewußten Individuen treten in ein Verhältnis zu den anderen, indem sie sich vollkommen entäußern, denn sie wissen, daß sie in den anderen nichts Fremdes finden werden. Diese Auffassung bezeichnet allerdings auch den Abstand seines Begriffs von Wirklichkeit und Selbstbewußtsein nicht nur von dem der Frühromantik, sondern auch von dem Benjamins⁵.

Aufgrund der vielen Elemente, die sich in diesem Begriff in mehreren Arten und Weisen zueinander verhalten, kann das Problem der Erfahrung als solches eine angemessene Darstellung einzig auf eine analoge Weise finden, d. h. indem man kontinuierlich seine Komponenten gegeneinander verschiebt. Die Lösung eines Problems, wenn es eine solche je auf abschlußhafte Weise geben kann, besteht denn auch nicht in der Vernichtung des Pro-

3. Vgl. Dieter Henrich, *Hegel und Hölderlin*, in: Henrich (Hg.), *Hegel im Kontext*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, S. 22 ff. sowie Hannelore Hegel, *Isaak von Sinclair zwischen Fichte, Hölderlin und Hegel. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der idealistischen Philosophie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1971, S. 68 ff. Vgl. des weiteren Hans Friedrich Fulda, *Der Begriff des Geistes bei Hegel und seine Wirkungsgeschichte*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. von J. Ritter, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971 ff., Bd. III, Koll. 191-199. Es besteht also eine gewisse Parallele zwischen der Zeit von 1794 bis 1800 etwa und der zwischen 1918 und 1923. Die Tatsache, daß hier in gewisser Weise zwei Denker wie Hegel und Friedrich Schlegel, deren gegenseitige Abneigung mehr als bekannt ist, Seite an Seite gestellt werden, hat allerdings wenig Einfluß auf die Probleme, von welchen ihre Reflexionen ausgehen und für die Begriffe, die sie erarbeitet haben. Vgl. in diesem Sinne Peter Szondi, *Poetik und Geschichtsphilosophie*, hg. von J. Bollack, H. Beese, W. Fietkau, H.-H. Hildebrandt, G. Mattenklott, S. Metz und H. Stierlin, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1991⁵, S. 330-333, wo der Autor behauptet, daß das Grundproblem, von dem die theoretische Ausarbeitung sowohl der Hegelschen Dialektik als auch des Schlegelschen Ironiebegriffs ausgeht, dasselbe sei, die jeweiligen Lösungsvorschläge jedoch seien diametral entgegengesetzt. In dieser Mischung aus Nähe und Ferne seien denn auch die Ursachen für Hegels starke Abneigung gegenüber Schlegel zu suchen.

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Ders., *Hauptwerke in sechs Bänden*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1999, Bd. II, S. 108 [im weiteren: *Phänomenologie*].

5. Vgl., was diese Problematik betrifft, Markus Ophälders, *Romantische Ironie*, Königshausen und Neumann, Würzburg 2004, S. 115-122.

blems als solchem, sondern darin, daß man es auf andere Weise stellt, indem man seine Elemente gegeneinander verschiebt. Um sich dem Begriff der Erfahrung bei Benjamin zu nähern, verfährt die vorliegende Studie so, daß versucht wird, die vom Autor selbst zumindest seit dem *Ursprung des deutschen Trauerspiels* und dann erklärtermaßen im *Passagen-Werk* angewandte Verfahrensweise nachzuvollziehen. Es soll der Versuch gemacht werden, durch die Erstellung einer Konstellation zwischen einigen problematischen Knotenpunkten ein lesbares Bild erscheinen zu lassen, das in etwa jenen Mosaiken ähnelt, die Benjamin selbst in seinen Schriften wissentlich konstruiert hat. Der Eindruck des Offenen und des Unabschließbaren, der bei einer solchen Darstellung des Begriffs entsteht, ist gewollt; er steht ein für die diesem Begriff konstitutiven Brüche und Widersprüche sowie für seinen offenen und immer wieder wechselnden Charakter. Benjamins Stil zeichnet sich durch den kadenziierten Rhythmus des Atems aus, der immer wieder von neuem auf dieselbe Sache zurückkommt; jedes einzelne Steinchen ist gleich wichtig für das Mosaik als Ganzes und die verschiedenen Elemente der Konstellation des Textes ordnen sich auf eine Weise an, in der sie sich alle gleich nah am Zentrum des Problems befinden.

Diese kontinuierliche Bewegung zwischen den einzelnen Teilen trifft auf ihr *análogon* nicht nur in der Erfahrung des Sehens, sondern ebensowohl in der Schrift. Das Auge ist denn auch der am meisten entwickelte und der beweglichste der fünf Sinne und deshalb ist es auch derjenige Sinn, der mehr als die anderen die von außen kommenden Sinnesdaten interpretiert. Während dieses Interpretationsprozesses modifiziert das Auge einzig und allein durch die eigene Bewegung die Verhältnisse zwischen den äußeren Dingen bis hin zum Extrem, sich der Erfahrung dadurch zu entziehen, daß es geschlossen wird. Das Auge ist jedoch auch jener Sinn, der unter allen anderen am meisten mit der Praktik des Schreibens verbunden ist, die ebenfalls durch die fortwährende Umformung der Verhältnisse zwischen den Worten, den Sätzen und den einzelnen Verläufen ausgeübt wird, was – wie in den letzten Hymnen Hölderlins – so weit gehen kann, daß es zum Ausdruck des Unausdrückbaren kommt, der sich wieder ins Schweigen verschließt. Schrift und Bild sind bei Benjamin engstens miteinander verbunden; seine Worte sind Bilder und es sind Bilder, die sich mit ihrer unerfaßbaren Aura so tief in seine Texte einschreiben, daß von ihm selbst folgende Behauptung von Karl Kraus stammen könnte: «Je näher man ein Wort ansieht, desto ferner sieht

es zurück»⁶. Aus diesem Grund heraus kann Benjamin behaupten: «Der Begriff des philosophischen Stils ist frei von Paradoxie»⁷. Philosophie muß ihren eigenen Stil reflektieren, denn ihre Darstellungsweise entscheidet über ihren Wahrheitsgehalt und der Wahrheitsgehalt ist Ausdruck ihres Erfahrungsgehaltes. Der philosophische Stil besteht denn auch nicht einfach nur im Verbinden von abstrakten Begriffen, sondern auch darin, Verhältnisse zwischen der Erfahrung und ihrem schriftlichen Ausdruck aufzubauen. Der Übersetzer Benjamin wußte nur zu gut, wie die kleinste stilistische Verschiebung den Inhalt verändert und wie entscheidend die Darstellungsweise für den Ausdruck von Erfahrung ist. Folglich erschöpft die deduktive Verkettung, welche einer präzisen logisch-begrifflichen Regel entspricht, Erfahrung ebensowenig, wie der hastige Gestus des Fragments, welcher glaubt, das Besondere dadurch wiederzuerlangen, daß er das Universale zerschlägt. Wenn erstere das Einzelne unter den Steinmassen des Universalismus vergräbt, dann errettet der zweite keineswegs dieses Einzelne, sondern einzig Teile des zerschlagenen Universalen. Des weiteren sind sowohl die Deduktion als auch das Fragment intentional, wohingegen für Benjamin die Wahrheit im emphatischen Sinne unintentional ist. Das Subjekt alleine kann sie nicht enthüllen, wenn überhaupt, dann kann Wahrheit sich ihm einzig offenbaren. Deshalb bezeichnet der Stil eine Haltung, ein Verhalten und ein Verhältnis zu den Dingen und ihnen läßt er Gerechtigkeit widerfahren durch die Kunst, fortwährend innezuhalten, dieselben Motive in immer wieder neuen Konstellationen zu wiederholen und den logischen Diskurs mit Erfahrung zu durchtränken, anstatt seinem tief verwurzelten negativen und definitiven *ductus* zu folgen; hartnäckig kommt der philosophische Stil immer wieder von neuem auf die Sache selbst zurück, auf die Erfahrung, die ihren Ausdruck sucht⁸.

Dieser Begriff von Stil setzt ebenso Hegels Auffassung um, der zufolge Philosophie nichts anderes sei, als die durch Begriffe ausgedrückte Erfahrung einer bestimmten geschichtlichen Epoche, als auch den Gedanken Nietzsches, der wahre Inhalt einer jeden Philosophie liege in ihrem Stil. Mehr noch als der Künstler ähnelt der Philosoph einem ewigen Ödipus, der fort-

6. Karl Kraus, *Pro domo et mundo*, in: Ders., *Schriften*, hg. von C. Wagenknecht, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, Bd. VIII, S. 291.

7. Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels* [im weiteren: *UdT*], in: Ders., *Gesammelte Schriften*, hg. von R. Tiedemann und H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980-1989 [im weiteren: *GS*], Bd. I.1, S. 212.

8. Vgl. ebenda.

während neue Antworten auf dieselbe alte Frage finden muß und deshalb ändert er laufend die Verhältnisse zwischen den Elementen der Frage. «Gelangt die Kunst durch Nachahmung der Natur, durch Bemühung sich eine allgemeine Sprache zu machen, durch genaues und tiefes Studium der Gegenstände selbst endlich dahin, daß sie die Eigenschaften der Dinge und die Art, wie sie bestehen, genau und immer genauer kennen lernt, daß sie die Reihe der Gestalten übersieht, und die verschiedenen charakteristischen Formen nebeneinander zu stellen und nachzuahmen weiß: dann wird der Stil der höchste Grad, wohin sie gelangen kann»⁹. Was Goethe hier von der Kunst sagt, gilt in gleicher Weise auch für die Philosophie: Ihre universalen Begriffe entstehen aus mimetischer Erfahrung und aus der Hingabe an die einzelnen Gegenstände; ihr spekulatives Auge umgreift sie alle in immer wieder neuen Konfigurationen im Medium des Begriffs. Ein solcher Begriff von Stil ist denn auch stark mit dem zutiefst visuellen Charakter des abendländischen Denkens verknüpft. Die Ideen werden Platon zufolge nämlich gesehen und der Terminus *theorós* bezeichnet denjenigen, der nicht nur über Gott wacht und ihn beschützt, sondern der ebenfalls als Beobachter auf die Feste geht¹⁰. Apoll beobachtet von Weitem die eigenen Feste (*theoriai*) und Aristoteles vergleicht die *theoria* der Philosophen mit dem Anblick Olympias oder mit der Kontemplation der dionysischen Feste. Auch scheint es nicht zu weit zu führen, Plotin bei seiner Identifizierung von *theoria* und *póiesis* zu folgen, da die Kontemplation hier nicht schlechtweg der *vita activa* entgegengesetzt wird, sondern ihrerseits wiederum kreativ ist, denn sie ist poetische Theorie. Diese Elemente zusammen mit der grundlegenden Charakteristik der Schrift führen demzufolge dazu, daß der Begriff von Erfahrung ebenfalls eine Problematik reflektiert, welche im Ursprung des abendländischen Denkens angesiedelt ist.

Mit dem Problemhorizont dieses Begriffs beginnt Benjamin schon sehr früh sich zu beschäftigen. Schon 1913 schreibt er als Achtzehnjähriger einen kurzen Aufsatz über die *Erfahrung*:

9. Johann Wolfgang Goethe, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Stil*, in: Ders., *Werke in zehn Bänden*, hg. von E. Beutler, Artemis Verlag, Zürich und Stuttgart 1962 [im weiteren: *Werke*], Bd. X, S. 36.

10. Vgl. Mario Untersteiner, *Problemi di filologia filosofica*, hg. von L. Sichirollo und M. Venturi Ferriolo, Cisalpino-Goliardica, Milano 1980, S. 307-308; vgl. des weiteren Giovanni Matteucci, *Per una fenomenologia critica dell'estetico*, CLUEB, Bologna 1998, S. 9.

Die Maske des Erwachsenen heißt «Erfahrung». [...] Ja! Das erfahren sie, dieses Eine, niemals anderes: die Sinnlosigkeit des Lebens. Die Brutalität. Haben sie uns je schon zum Großen ermutigt, zum Neuen, Zukünftigen? O nein, denn das kann man ja nicht erfahren. Aller Sinn, das Wahre, Gute, Schöne ist in sich selbst gegründet: was soll uns da die Erfahrung? – Und hier liegt das Geheimnis: weil er niemals zum Großen und Sinnvollen emporblickt, darum wurde die Erfahrung zum Evangelium des Philisters. Sie wird ihm die Botschaft von der Gewöhnlichkeit des Lebens. Aber er begreift nie, daß es etwas anderes gibt als Erfahrung, daß es Werte gibt – unerfahrbare –, denen wir dienen¹¹.

1929 kommt er erneut mit einer Anmerkung auf diesen kurzen Aufsatz zurück:

In einem frühen Aufsatz habe ich alle rebellischen Kräfte der Jugend gegen das Wort «Erfahrung» mobil gemacht. Und jetzt ist dieses Wort ein tragendes Element in vielen meiner Schriften geworden. Trotzdem bin ich mir treu geblieben. Denn mein Angriff durchstieß das Wort ohne es zu vernichten. Er drang ins Zentrum der Sache vor¹².

Es stellt sich hier eine zentrale Frage: Was bedeutet «durchstoßen», was bedeutet «Zentrum der Sache»? Die Antwort mag sich in einem Passus aus *Über das Programm der kommenden Philosophie* von 1918 befinden:

Damit ist die Hauptforderung an die gegenwärtige Philosophie aufgestellt und zugleich ihre Erfüllbarkeit behauptet: unter der Typik des Kantischen Denkens die erkenntnistheoretische Fundierung eines höhern Erfahrungsbegriffes vorzunehmen¹³.

Aufgabe der Philosophie ist es also nicht, einfach einen neuen Begriff von Erfahrung herauszuarbeiten, sondern eine solche Begründung dieses Begriffs, die in der Lage wäre, sich einer möglichen «Kritik der reinen Erfahrung» gegenüber zu rechtfertigen. Dieser Begriff von Erfahrung umfaßt – wie Benjamin Scholem gegenüber sich ausdrückte – «die geistige und psychologische Verbindung des Menschen mit der Welt [...], die in den von der Erkenntnis noch nicht durchdrungenen Bereichen sich vollzieht». Auf Scholems Frage, ob legitimer Weise auch die mantischen Disziplinen und die

11. Benjamin, *Erfahrung*, in: Ders., *GS*, Bd. II.1, S. 54-55.

12. Ders., *GS*, Bd. II.3, S. 902.

13. Ders., *Über das Programm der kommenden Philosophie*, in: Ders., *GS*, Bd. II.1, S. 160.

Magie in diesen Begriff von Erfahrung mit einzubeziehen seien, gab Benjamin eine extreme Antwort: «Eine Philosophie, die nicht die Möglichkeit der Weissagung aus dem *Kaffeesatz* einbezieht und explizieren kann, kann keine wahre sein»¹⁴.

Diese Behauptung mag in ihrer Formulierung paradox klingen, doch enthält gerade sie den Kern von Benjamins Begriff der Erfahrung: die Erstellung einer lebendigen Konstellation zwischen Mythos und Logik, *mimesis* und *ratio*, Natur und Geschichte. Eine derartige Konstellation wird Früchte tragen, wenn sie es den Menschen erlaubt, aus ihrem vorgeschichtlichen Schlaf zu erwachen und sich vollkommen als rationale Tiere zu verwirklichen, ohne deshalb ihre innerste Natur zu vergessen. In Benjamins emphatischem Begriff von Erfahrung ordnen sich all diese Elemente innerhalb einer Konstellation an, die es ermöglichen soll, den Übergang zwischen ihnen zu lesen, die Verwandlung des einen ins andere. «Einerseits lebt Erfahrung [...] aus der Opposition gegen die Zurichtung von Bewußtsein und Handeln durch die „immergleichen“ mythischen (Zwangs-)Zusammenhänge. Andererseits unterscheidet sie sich von der abstrakten Erkenntnis gerade durch ihre Bindung an die mythischen Bedeutungsformen»¹⁵.

Dies wird exemplarisch deutlich an der Dialektik des Glücks: Es handelt sich um einen «zweifache[n] Willen: das Unerhörte, nie Dagewesene, der Gipfel der Seligkeit. Und: Ewiges Noch-Einmal der gleichen Situation, ewige Restauration des ursprünglichen, ersten Glücks»¹⁶. Dem entspricht in der Erkenntnistheorie die Auffassung, der zufolge «Wahrheit nicht Enthüllung ist, die das Geheimnis vernichtet, sondern Offenbarung, die ihm gerecht wird»¹⁷. Wie dieser Gedanke sich weiter entwickelt, klärt folgende Behauptung: «Die Verwertung der Traumelemente beim Aufwachen ist der Kanon der Dialektik»¹⁸. Auf der Schwelle des Erwachens verwertet das geschichtliche Subjekt das Bildmaterial eines kollektiven und mythischen Traums, um es in eine Dialektik zu verwandeln, in der Zeit bildhaft einsteht und das Fixe sich in Bewegung setzt.

14. Ders., *GS*, Bd. II.3, S. 938.

15. Winfried Menninghaus, *Schwelkenkunde. Walter Benjamins Passage des Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S. 107-108.

16. Benjamin, *GS*, Bd. VI, S. 202.

17. Ders., *UdT*, S. 211.

18. Ders., *Das Passagen-Werk*, N 4.4, in: Ders., *GS*, Bd. V, S. 580 [im weiteren: *Passagen-Werk*].