

Sonderdruck aus

Textgelehrte

Literaturwissenschaft und
literarisches Wissen im Umkreis
der Kritischen Theorie

Herausgegeben von
Nicolas Berg und Dieter Burdorf

Vandenhoeck & Ruprecht

ISBN 978-3-525-30049-7

Inhalt

EINLEITUNG

Nicolas Berg, Dieter Burdorf
Textgelehrsamkeit. Ein Denkstil und eine Lebensweise
zwischen Wissenschaft und Literatur 9

I. Voraussetzungen und Anfänge

Georg Lukács (1885–1971)

RELEKTÜRE

Gerhard Scheit
Der Gelehrte im Zeitalter der »vollendeten Sündhaftigkeit«.
Georg Lukács' *Theorie des Romans* und der romantische
Antikapitalismus 39

Ernst Bloch (1885–1977)

RELEKTÜRE

Dirk Oschmann
Erzählendes Denken – Denkendes Erzählen. Ernst Blochs *Spuren* 65

Max Horkheimer (1895–1973)

RELEKTÜRE

Susanne Zepp
Max Horkheimer: *Montaigne und die Funktion der Skepsis* 81

Siegfried Kracauer (1889–1966)

ESSAY

Mirjam Wenzel
Von Buchstaben, Träumen und Vorräumen.
Die »Close-Up-Perspektive« Siegfried Kracauers 91

RESPONDENZ

Silke Horstkotte
»Steinchen eines Mosaiks«. Siegfried Kracauer als Bildgelehrter 103

RELEKTÜRE

Dorothee Kimmich

Überleben im Niemandsland oder die Entdeckung raumzeitlicher
interzones. Siegfried Kracauers *Abschied von der Lindenpassage* 109

II. Wege

Walter Benjamin (1892–1940)

ESSAY

Bernd Auerochs

Text und Kommentar bei Walter Benjamin 125

RESPONDENZ

Markus Wiegandt

Zum Beitrag von Bernd Auerochs 139

RELEKTÜRE

Andreas B. Kilcher

Erlösung durch Spiel. Benjamin liest Kafka 143

Theodor W. Adorno (1903–1969)

ESSAY

Philipp von Wussow

Adorno über literarische Erkenntnis 159

RESPONDENZ

Detlev Claussen

Fußnoten zur Literatur. Zum Beitrag von Philipp von Wussow 185

RELEKTÜRE

Elisabetta Mengaldo

»Zuflucht vor der Totale«. Dialektik und Konstellationen
in zwei Texten der *Minima Moralia* 195

Leo Löwenthal (1900–1993)

ESSAY

Jan Süselbeck

Die Außenseiter sind die Lehrer. Leo Löwenthals Konzept
einer Sozialgeschichte der Literatur 215

RESPONDENZ

Hans-Joachim Hahn

Kunst als Residuum des Utopischen. Zum Literaturbegriff

Leo Löwenthals 233

Herbert Marcuse (1898–1979)

RELEKTÜRE

Toni Tholen

Herbert Marcuse: *Über den affirmativen Charakter der Kultur* 241

III. Auseinandersetzungen

Gershom Scholem (1897–1982)

ESSAY

Daniel Weidner

Lernen, Lesen, Schreiben. Gershom Scholem und

die ›jüdische Textgelehrsamkeit‹ 259

RESPONDENZ

Ottfried Fraise

Zum Beitrag von Daniel Weidner 281

Hannah Arendt (1906–1975)

ESSAY

Sigrid Weigel

Buchstäblichkeit. Walter Benjamins und Hannah Arendts

Denken auf den Spuren der Sprache 289

ESSAY

Irmela von der Lühe

Erzählen als ›Bewältigen‹. Hannah Arendt und die Dichtung 309

RESPONDENZ

Elisabeth Gallas

Zum Beitrag von Irmela von der Lühe 321

Erich Auerbach (1892–1957)

ESSAY

Galili Shahar

Auerbachs Narben. Der Monotheismus und die Frage der Literatur . . . 329

RESPONDENZ

Natasha Gordinsky

Zum Beitrag von Galili Shahar 353

IV. Anschlüsse

Hans Mayer (1907–2001)

ESSAY

Dirk Werle

Hans Mayer zwischen Wissenschaft und Kritik.

Zum Denkstil eines Außenseiters der Kritischen Theorie 361

RESPONDENZ

Anna Lux

Integration eines Außenseiters. Zum Beitrag von Dirk Werle 383

Peter Szondi (1929–1971)

ESSAY

Andreas Isenschmid

Peter Szondi. Portrait des Literaturwissenschaftlers als junger Mann . . 389

RESPONDENZ

Dieter Burdorf

Der letzte Textgelehrte. Bemerkungen zu Peter Szondi 409

RELEKTÜRE

Thomas Sparr

Peter Szondi: *Über philologische Erkenntnis* 427

Autorinnen und Autoren 439

Personenregister 443

Sigrid Weigel

Buchstäblichkeit

Walter Benjamins und Hannah Arendts Denken
auf den Spuren der Sprache

I. Dichtungs-Zitate bei Hannah Arendt

Als Hannah Arendt 1961 einige Beiträge zu Grundbegriffen des politischen Denkens – wie Natur, Geschichte, Freiheit, Politik, Wahrheit – zu dem Buch *Between Past and Future* zusammenstellt, beginnt sie ihr Vorwort mit einem Aphorismus des französischen Schriftstellers René Char: »Notre héritage n'est précédé d'aucun testament« – ›unserer Erbschaft ist keinerlei Testament vorausgegangen.«¹ Dieses Zitat ist Ausgangspunkt einer Reflexion über die Lücke, die das Verschwinden der Tradition für das Handeln hinterlässt:

Das Testament, das dem Erben sagt, was rechtmäßig sein eigen ist, verfügt über vergangenen Besitz für eine Zukunft. Ohne Testament oder, um die Metapher aufzulösen, ohne Tradition – die auswählt und benennt, die übergibt und bewahrt, die anzeigt, wo die Schätze sind und was ihr Wert ist – scheint es keine gewollte zeitliche Kontinuität und also, menschlich gesprochen, keine Vergangenheit und Zukunft zu geben, nur immerwährenden Wandel der Welt und den biologischen Kreislauf der lebendigen Geschöpfe in ihr.²

Arendt deutet das ›Testament‹ bei Char also als Metapher für eine Reflexion über die Rolle der Tradition im Hinblick auf die zeitliche Organisation der Geschichte. Doch es ist keineswegs so, dass Arendt nach Auflösung dieser Metapher ohne den Schriftsteller auskäme. Vielmehr zitiert sie in ihrer anschließenden Erörterung einen weiteren literarischen Autor, und dies gleich mit einer längeren Passage. Die exakte Beschreibung dieser Lage sei, so Arendt, »nur in einer jener Parabeln von Franz Kafka zu finden, welche

1 Hannah Arendt: *Übungen im politischen Denken*. Bd. 1: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*. Hg. v. Ursula Ludz. München; Zürich 1994, S. 7.

2 Ebd., S. 9.

in dieser Hinsicht vielleicht einzigartig in der Literatur, wirkliche παραβολή (parabole) sind«:

Kafkas Parabel hat folgenden Wortlaut: »Er hat zwei Gegner: Der erste bedrängt ihn von hinten, vom Ursprung her. Der zweite verwehrt ihm den Weg nach vorn. Er kämpft mit beiden. Eigentlich unterstützt ihn der erste im Kampf mit dem Zweiten, denn er will ihn nach vorn drängen und ebenso unterstützt ihn der zweite im Kampf mit dem Ersten; denn er treibt ihn doch zurück. So ist es aber nur theoretisch. Denn es sind ja nicht nur die zwei Gegner da, sondern auch noch er selbst, und wer kennt eigentlich seine Absichten? Immerhin ist es sein Traum, daß er einmal in einem unbewachten Augenblick – dazu gehört allerdings eine Nacht, so finster wie noch keine war – aus der Kampflinie ausspringt und wegen seiner Kampfeserfahrung zum Richter über seine miteinander kämpfenden Gegner erhoben wird.«³

Diese Parabel wird zum Leitmotiv von Arendts Reflexion über jene Zeitlücke, in der der Mensch »in der ganzen Aktualität seines konkreten Seins« zwischen Vergangenheit und Zukunft agiert. Die Lücke sei jedoch kein modernes Phänomen, sondern »der vom Denken gezogene Pfad«, »dieser schmale Weg der Nicht-Zeit, den die Tätigkeit des Denkens in den Zeit-Raum der sterblichen Menschen schlägt und in den hinein Denken, Erinnerung und Antizipation aus dem Trümmerhaufen der geschichtlichen und biographischen Zeit das retten, was immer sie auf ihrem Gang berühren.« Wenn Arendt diese Lücke als »kleinen Nicht-Zeit-Raum im eigentlichen Herzen der Zeit«⁴ beschreibt, führt sie selbst noch weitere Metaphern in die Erörterung ein. Dies geschieht auch dort noch, wo sie eine Ausdeutung von Kafkas Parabel vornimmt.

Idealer sollte das Handeln der zwei Kräfte, die das Parallelogramm, wo Kafkas »Er« sein Kampffeld gefunden hat, bilden, eine dritte Kraft zum Ergebnis haben, nämlich die Diagonale, deren Ursprung der Punkt wäre, an dem die Kräfte aufeinanderprallen und auf den sie wirken. Diese diagonale Kraft würde sich von den zwei Kräften, deren Ergebnis sie ist, in folgender Hinsicht unterscheiden. Die antagonistischen Kräfte sind beide, was ihren Ursprung angeht, unbegrenzt: die eine, weil aus einer unendlichen Vergangenheit, die andere, weil aus einer unendlichen Zukunft kommend; doch obwohl sie keinen bekannten Anfang haben, haben sie ein begrenztes Ende, den Punkt nämlich, an dem sie aufeinanderprallen. Im Gegensatz dazu wäre die diagonale Kraft hinsichtlich ihres Ursprungs begrenzt, weil ihr Ausgangspunkt der Zusammenprall der antagonistischen Kräfte ist, aber sie wäre unendlich hinsichtlich ihres Endes – aufgrund der Tatsache, daß sie aus dem konzertierten

3 Ebd., S. 11.

4 Ebd.

Handeln zweier Kräfte, deren Ursprung die Unendlichkeit ist, entstanden ist. Diese diagonale Kraft, deren Ursprung bekannt und deren Richtung durch Vergangenheit und Zukunft determiniert ist, deren eventuelles Ende jedoch in der Unendlichkeit liegt, ist die perfekte Metapher für die Tätigkeit des Denkens.⁵

Die »Tätigkeit des Denkens« wird also selbst in einer Art Denkbild beschrieben, welches sie als eine perfekte Metapher qualifiziert. Auffällig ist dabei, dass Arendt ihre Zitate aus der Literatur hier mit Hilfe von Termini aus der Rhetorik benennt – Metapher, Parabel –, deren besonderes Potential aber als ein epistemisches Vermögen erörtert. So etwa, wenn sie Kafkas Parabel als ein Bild kennzeichnet, das einen die äußere Erscheinung durchdringenden Blick ermögliche »– neben das Geschehen und um es herum wie Lichtstrahlen geworfen«, der einem Röntgenblick gleichkomme: wie Lichtstrahlen, »die nicht dessen äußere Erscheinungen erhellen, sondern die Kraft von Röntgenstrahlen besitzen, um dessen innere Struktur, die in unserem Falle aus den verborgenen Prozessen des Geistes besteht, bloßzulegen.«⁶

Am Vorwort zu dem Buch *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* lässt sich also beobachten, auf welche Weise Hannah Arendt Literaturzitate als Metaphern in ihrem eigenen Text einsetzt, um diese dann in ihrer Erörterung mit eigenen Metaphern fortzuschreiben. Darüber hinaus ist das gesamte Vorwort selbst wie ein Emblem gestaltet, das sie den Kapiteln des Buches voranstellt: der Aphorismus von René Char als Inscriptio oder Titel, die Kafka'sche Parabel als Imago oder Bild und ihre Ausdeutung als Subscriptio. So gesehen, stellt die Subscriptio sich als eine Art geschriebenes Bild (der Diagonale) oder als Denkbild dar.

Insofern ist es nahe liegend, diese Schreibweise mit der von Walter Benjamin zu vergleichen, etwa mit dem kurzen Text, der als *Theologisch-politisches Fragment* bekannt ist. Dort gibt Benjamin seinen Reflexionen über das Verhältnis von Historie und Messianismus, die er als »Lehrstück der Geschichtsphilosophie« bezeichnet, die Gestalt einer gegenstrebigem Fügung, die aus dem Gegen- und Miteinander von Dynamis der Geschichte und messianischer Intensität gebildet wird: als Bild von zwei Pfeilen, die sich in gegenseitiger Richtung bewegen und dabei gegenseitig befördern.

Die Ordnung des Profanen hat sich aufzurichten an der Idee des Glücks. Die Beziehung dieser Ordnung auf das Messianische ist eines der wesentlichen Lehrstücke der Geschichtsphilosophie. Und zwar ist von ihr aus eine mystische Geschichtsauffassung bedingt, deren Problem in einem Bilde sich darlegen lässt. Wenn eine Pfeil-

5 Ebd., S. 15.

6 Ebd., S. 11.

richtung das Ziel, in welchem die Dynamis des Profanen wirkt, bezeichnet, eine andere die Richtung der messianischen Intensität, so strebt freilich das Glückssuchen der freien Menschheit von jener messianischen Richtung fort, aber wie eine Kraft durch ihren Weg eine andere auf entgegengesetzt gerichtetem Wege zu befördern vermag, so auch die profane Ordnung des Profanen das Kommen des messianischen Reiches.⁷

In diesem Text Benjamins wird, wie in Hannah Arendts Bild der Diagonale, nicht nur das Verhältnis von Historie und Erlösung, sondern auch das Verhältnis von Geschichte und Natur thematisiert. In unserem Zusammenhang soll es aber weniger um Benjamins Entwurf einer »messianischen Natur« als um die Darstellungsweise, die Textualität des Denkens gehen. Nehmen wir die Nähe zwischen Arendts und Benjamins Umgangsweise mit Metapher und Vergleich also zum Anlass, die Art und Weise, wie die beiden Autoren mit Literaturzitate, sprachlichen Bildern und Denkbildern umgehen, näher anzusehen und zu vergleichen.

II. Der Zwischenraum des Denkens und Schreibens – Hannah Arendts *Denktagebuch*

Ging es im zitierten Vorwort zu *Zwischen Vergangenheit und Zukunft* um Metaphern, die das Denken beschreiben, so folgt eine systematische und theoretische Erörterung über die Rolle von Metaphern für das Denken im zweiten Kapitel von Arendts letztem abgeschlossenem Buch *Vom Leben des Geistes 1. Das Denken* (engl. 1977, dt. 1979). Dessen zentrale Themen sind die geistige Tätigkeit und die Bedeutung der Sprache dafür.⁸ Insbesondere die Abschnitte *Sprache und Metapher* und *Die Metapher und das Unsagbare* gehen zurück auf Eintragungen im *Denktagebuch*, das Arendt von 1950 bis 1973 geführt hat.

Arendts *Denktagebuch* ist zugleich ein Tagebuch *des* Denkens und eines *über* das Denken, wobei die Bestimmung des Denkens als Raum des Zwiegesprächs mit sich selbst die Notizbücher wie ein Leitmotiv durchzieht: »Der tonlose Dialog des Denkens, das Zwei-in-Einem.«⁹ Arendt hat dieses Medium aber auch als Schriftraum des Zweifels und der Skepsis genutzt, als Ort für eine Art begleitender Reflexion über die Möglichkeiten und Unmöglich-

7 Walter Benjamin: *Gesammelte Schriften*. Hg. v. Rolf Tiedemann; Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M. 1980. Bd. II.1, S. 203 f.

8 Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes I. Das Denken*. München; Zürich 1979.

9 Hannah Arendt: *Denktagebuch 1950–1973*. Hg. v. Ursula Ludz; Ingeborg Nordmann. 2 Bde. München; Zürich 2002, S. 721 (Juli 1969, XXVI/25).

keiten des eigenen Tuns als Autorin der politischen Theorie. Darüber hinaus ist das Tagebuch für Arendt ein Raum der Auseinandersetzung mit ihrer Zweisprachigkeit im amerikanischen Exil. Nicht zufällig beginnen ihre Eintragungen im *Denktagebuch* zu dem Zeitpunkt, als sie mit dem Totalitarismusbuch als englischsprachige Autorin politischer Theorie an die Öffentlichkeit tritt.¹⁰

Bekanntlich hat Arendt es in dem berühmten Gespräch mit Günter Gaus 1964 zurückgewiesen, als Philosophin bezeichnet zu werden: »Mein Beruf – wenn man davon denn überhaupt sprechen kann – ist politische Theorie.«¹¹ Doch selbst noch diesem »Beruf« gegenüber verhält sich die Selbstreflexion im *Denktagebuch* grundsätzlich kritisch. So reflektieren die Aufzeichnungen immer wieder den Gegensatz von Politik und Philosophie, zugespitzt in der Feststellung, »dass »politische Philosophie« eine *Contradictio in adjecto*« sei¹², aufgeschrieben ausgerechnet im Mai 1968, als ansonsten die Politisierung aller Lebensverhältnisse und Wissensbereiche auf der Tagesordnung stand. Doch war die Reflexion über den objektiven Widerspruch zwischen Politik und Philosophie für Arendt kein Grund, keine politische Philosophie zu betreiben, sie war vielmehr deren Voraussetzung, wie der Beginn der zitierten Eintragung formuliert: »Jeder »politischen Philosophie« muss ein Verständnis über das Verhältnis von Philosophie und Politik vorausgehen.«¹³

Das Gleiche gilt für Arendts englischsprachiges Publizieren, wenn sie etwa darüber nachdenkt, warum sie mit ihrer Art zu denken und ihrer Sprache beim amerikanischen Publikum auf Widerstände und Unverständnis stößt. Diesen Umstand analysiert sie im April 1970 unter dem Titel *On the difficulties I have with my English readers*, um diese Schwierigkeiten in vier Punkten systematisch zu untersuchen. In diesem Zusammenhang äußert sie ihr Befremden und ihre Distanz zu einer Auffassung von Sprache, die sie »*Thesaurus-Philosophie*« nennt – also Sprache verstanden als Wörterbuch definierbarer Stichworte –, eine Auffassung, die davon ausgeht, »that words »express« ideas which I supposedly have prior to having the words.« Dagegen bezweifelt sie, »that we would have any »ideas« without language.«¹⁴

10 Zu Arendts Zweisprachigkeit vgl. Sigrid Weigel: *Sounding through – Poetic Difference – Selftranslation*. In: Eckart Goebel; Sigrid Weigel (Hg.): *Escape to Life. German Intellectuals in New York. A Compendium on Exile after 1933*. Berlin 2012, S. 55–79.

11 Hannah Arendt: Fernsehgespräch mit Günter Gaus. In: dies.: *Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk*. Hg. v. Ursula Ludz. München; Zürich 1996, S. 44–70, hier S. 44.

12 Arendt 2002 (wie Anm. 9), S. 683 (Mai 1968, XXV/56).

13 Ebd.

14 Ebd., S. 771 (April 1970, XXVII/45).

In diesen Passagen geht es um den Gegensatz zwischen analytischer Philosophie und einem Denken, das von der Sprache ausgeht, einem Denken, das in den USA unter dem Namen ›Continental Philosophy‹ firmiert. Mit Bezug auf einzelne Rezensionen ihrer Schriften deutet Arendt deren Kritik als einen Angriff auf ihre spezifische Art des Denkens. »What he means is my thinking that transcends mere description. Or: *similes and metaphors*.« Es folgt ein Beispiel, in dem nicht zufällig Walter Benjamin eine zentrale Rolle spielt, nämlich Arendts Feststellung, dass er poetisch, das heißt in Metaphern denke – eine Beobachtung, die sie zur Frage nach der Metapher geführt habe, Überlegungen also, die nach Auffassung des Rezensenten nichts mit einer Darstellung von Benjamin zu tun hätten: »What this adds up to is that the whole notion of thinking a matter through is alien to English ›philosophy‹.«¹⁵ In diesen Aufzeichnungen wird deutlich, dass das poetische Denken und die Vorstellung, ›eine Sache durchzudenken‹, für Arendt eng miteinander verknüpft sind. Unter diesem Gesichtspunkt bleibt die englische Sprache, der ihr Denken ›fremd‹ sei, im wörtlichen Sinne des Wortes eine ›Fremdsprache‹. Im Englischen publiziert sie ihre politische Theorie, während das Deutsche im *Denktagebuch* einen Denkraum eröffnet, in dem Zweifel, Einspruch und Selbstverständigung möglich sind.

Doch gerade aus dieser Zweisprachigkeit hat Hannah Arendt das ihr eigene Schreiben gewonnen. Und so polemisiert sie auch gegen den »Unsinn der Weltsprache – gegen die ›condition humaine‹, die künstlich gewaltsame Vereindeutigung des Vieldeutigen« und plädiert für eine »Pluralität der Sprachen« und für die »Vieldeutigkeit, die mit der Sprache und vor allem mit den Sprachen gegeben ist.«¹⁶ Mit *der* Sprache und mit *den* Sprachen: In dieser Formulierung wird deutlich, dass der Umgang mit der Vieldeutigkeit sich sowohl zwischen verschiedenen Sprachen als auch in der Sprache abspielen kann – sofern man die Sprache nicht als Ausdruck vorsprachlicher Ideen versteht, sondern sich ihrer Erkenntnismöglichkeiten in der Spannung von Buchstäblichkeit und Bildlichkeit bewusst ist und sie nutzt. Genau damit aber kommt die Nähe von Denken und Dichten ins Spiel.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., S. 42 (November 1959, II/15).

III. Metapher und Begriff – Dichten und Denken

»Was Denken und Dichten verbindet, ist die Metapher. In der Philosophie nennt man Begriff, was in der Dichtung Metapher heißt. Das Denken schöpft aus dem Sichtbaren seine ›Begriffe‹, um das Unsichtbare zu bezeichnen.« So heißt es in einem Lektüre-Kommentar zu Hans Blumenbergs *Paradigmen zu einer Metaphorologie*: »Er übersieht, [...] dass alles Denken ›überträgt‹, metaphorisch ist.«¹⁷ – In dieser Passage wird deutlich, wie sich auf dem Wege der Lektüre, der Auseinandersetzung mit den Überlegungen eines anderen Autors, eines der leitmotivischen Themen des *Denktagebuchs* zu einer These verdichtet: Alles Denken ist metaphorisch. Das bedeutet, dass Arendt das Verhältnis von Philosophie und Literatur nicht in Analogie zu dem von Begriff und Metapher versteht, nicht also als Gegensatz zwischen einem Reich der exakten Terminologie und einer Welt voller Polysemien und Ambiguitäten. Vielmehr werden die Bildlichkeit und die Figurativität der Sprache als fundamentale Voraussetzungen jeden Denkens betrachtet. Dieselben Wörter können als Begriffe oder Metaphern wahrgenommen werden, mit dem Unterschied allerdings, dass ihre Auffassung als Metapher das Moment der Übertragung reflektiert, das ihnen stets eingeschrieben ist – zumindest dort, wo es um die Bezeichnung und Erörterung von Nichtsichtbarem geht. Deshalb auch unterhalten die Metaphern eine engere Beziehung zur Wahrheit als die Begriffe, eine These, die nicht gleichbedeutend ist mit der Behauptung, dass die Metaphern wahrer seien. Die erste Aufzeichnung zur Metapher, die sich im *Denktagebuch* findet, lautet denn auch:

Die Metaphern und die Wahrheit: In nichts offenbart sich die eigentümliche Vieldeutigkeit der Sprache – in der allein wir Wahrheit haben und sagen können, durch die allein wir aktiv Wahrheit aus der Welt schaffen können und die in ihrer notwendigen Abgeschliffenheit uns immer im Weg ist, die Wahrheit zu finden – deutlicher als in der Metapher.¹⁸

Damit wird die Metapher von Arendt keineswegs als Sprache der Wahrheit definiert, sondern als Symptom, an dem jene Vieldeutigkeit der Sprache erkennbar wird, die Bedingung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Wahrheit ist. Gerade die Philosophie, die es mit denjenigen Bereichen zu tun hat, die jenseits der Welt des Sichtbaren, des Materiellen und der Phänomene

17 Ebd., S. 728 (August 1969, XXVI/30). Arendt bezieht sich auf Hans Blumenberg: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn 1960.

18 Arendt 2002 (wie Anm. 9), S. 46 (Dezember 1950, II/22).

liegen, ist deshalb auf Metaphern angewiesen: »Die Rolle der Metapher: die Verbindung (so – wie) des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, des Gewussten mit dem Unwissbaren usw.«¹⁹ Und wenige Monate später: »Der Vorrang des Sinnlichen in der Metapher«.²⁰

Diese ›Rolle‹ von Übertragung und Analogie, die Arendt an der Metapher betont, betrifft einen Aspekt, der sie auch an Immanuel Kant interessiert. Während die Aufzeichnungen in ihrem Kant-Heft vor allem um die Begriffe von Urteil und Kritik kreisen, begegnet derselbe Autor in den anderen Notizheften auch im Kontext von Arendts Metaphern-Reflexionen:

Ad Metapher: / Kant über Analogien: Sie müssten uns überall leiten, »wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt« (*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*). Zum Beispiel: Verhältnis Gottes zur Welt in Analogie zum Verhältnis des Menschen zu seinem Produkt.²¹

Mit diesem Überall, »wo dem Verstande der Faden der untrüglichen Beweise mangelt«, wird die philosophische Arbeit am Bereich jenseits von Empirie, Sichtbarkeit und Evidenz als ein Denken bewertet, dessen Verständnis geradezu auf das epistemische Potential von Analogien und Übertragungen angewiesen ist, weil es per se keinen direkten Zugang dazu, keinen Einblick und keine unmittelbare Benennung davon geben kann. In Bezug auf ein verbreitetes Verständnis begrifflichen Denkens als genuin philosophisches Feld sieht Hannah Arendt das Verhältnis zwischen Metaphysik und Lebenswelt genau umgekehrt, wenn sie die ›menschlichen Angelegenheiten‹ als eigentliche Welt der Begriffe beschreibt. Aus dieser Sprachwelt muss auch die Philosophie ihre Begriffe schöpfen:

Das Unsichtbare: die »Bilder« der Einbildungskraft, die in die Kontemplation und die Identifizierung von Wahrheit und Anschauung führen, und die »Begriffe«, welche die Sprache vorgibt. Die letzteren sind immer aus dem Bereich der menschlichen Angelegenheiten gewonnen, die ersteren beziehen sich auf »Gegebenes«, Natur, Universum etc.²²

Die Bildung von Analogien mit der lebensweltlichen, menschlichen Sprache erscheint damit als eine der Grundoperationen der Philosophie. Eine noch radikalere Konsequenz aus Arendts These, dass alles Denken überträgt, als die von Kant zitierte Notwendigkeit von Analogiebildungen ist die Vorstellung von einem gleichsam Unausgesprochenen inmitten der Sprache. Wenn

19 Ebd., S. 729 (September 1969, XXVI/32).

20 Ebd., S. 764 (Januar 1970, XXVII/28).

21 Ebd., S. 674 (Januar 1968, XXV/34).

22 Ebd., S. 767 (Januar 1970, XXVII/38).

das Denken, um das Unsichtbare zu bezeichnen, seine Begriffe aus dem Sichtbaren schöpft, wie Arendt anlässlich der Lektüre von Hans Blumenbergs *Metaphorologie* formuliert hat, muss diese sprachliche Übertragung das Unsichtbare notwendigerweise immer auch verfehlen. Diese Problematik ist es, für die im *Denktagebuch* einige signifikante Heidegger-Zitate eintreten:

Ad Heidegger Interpretationen: Das Neue besteht im Folgenden: Heidegger nimmt nicht nur an (was andere vor ihm taten), dass jedes Werk ein ihm spezifisch Unausgesprochenes in sich trägt, sondern dass dies Unausgesprochene seinen eigentlichen Kern bildet, [...] also gleichsam der leere, in der Mitte liegende Raum, um den sich alles dreht und der alles andere organisiert. Auf diesen Platz setzt sich Heidegger, also in die Mitte des Werkes, in der sein Autor gerade nicht ist, als dies der ausgesparte Raum für den Leser oder Hörer. Von hier aus rückverwandelt sich das Werk aus dem Resultathaft-tot-Gedruckten in eine lebendige Rede, auf die Widerrede möglich ist. Es ergibt sich ein Zwiegespräch, bei dem der Leser nicht mehr von außen kommt, sondern mittendrin mitbeteiligt ist.²³

In dieser von Heidegger übernommenen Auffassung sind die Nähe zwischen Philosophie und Literatur und zugleich der Abstand zur ›politischen Philosophie‹ am größten. Das Zwiegespräch des Denkens, das gleichsam innersubjektiv stattfindet, wird für Arendt dabei zum Modell auch der Lektüre und zum Grund einer grundlegenden dialogischen Signatur des Philosophierens überhaupt. Auf der Spur dieser und vergleichbarer Aufzeichnungen, die an den Grund des Denkens und der Sprache rühren, lässt sich das *Denktagebuch* auch als Kumulation jener Reflexionen lesen, die nicht in die politischen Schriften Arendts eingegangen sind, aber das (erst postum veröffentlichte) mehrbändige Projekt *The Life of the Mind/Vom Leben des Geistes* (1978, dt. 1979) hervorgebracht haben. In diesem Buch entwirft Arendt eine Theorie des Denkens, in der der Denk- und Schreibstil des *Denktagebuchs* gleichsam aufgehoben ist.

23 Ebd., S. 353 f. (April 1953, XV/13).

IV. Umkehr und Lesbarkeit – Walter Benjamins Arbeit an der Differenz zwischen biblischer und profaner Sprache

Walter Benjamin denke in Metaphern, heißt es bei Hannah Arendt. Trotz der Wahlverwandtschaft beider²⁴, die sich auch persönlich sehr nahe standen, verfehlt diese Beschreibung doch Benjamins Umgangsweise mit der Sprache, insbesondere sein Verfahren im Umgang mit sprachlichen Bildern.²⁵ Denn Benjamins Denken bewegt sich auf den Spuren der Sprache selbst, der Genese von Bedeutungen in der Sprache, indem er diese gleichsam rückwärts liest, um in den Wörtern die ihnen eingeschriebenen Übertragungen, Überlagerungen und begrifflichen Fixierungen zu beleuchten und wieder lesbar zu machen. Man kann dieses Verfahren der Umkehr als Voraussetzung von Lesbarkeit und Erkennbarkeit mit einem Satz aus seinem Kafka-Essay kennzeichnen: »Umkehr ist die Richtung des Studiums, die das Dasein in Schrift verwandelt.«²⁶

Das Feld, in dem Benjamin dabei vorzugsweise operiert, ist die Beziehung zwischen biblischer und profaner Sprache. Um das an einem signifikanten, bisher weitgehend übersehenen Beispiel zu zeigen, beginne ich mit einer Passage aus der *Kritik der Gewalt* (1921), jenem Text, in dem Benjamin analysiert, auf welche Weise die ›Gerechtigkeit‹ als biblisches Konzept die Vorstellungen vom Recht wie auch die Debatte über ›gerechte Gewalt‹ gründiert.²⁷ Dabei wird die Überschreitung der Grenze rechtstheoretischer Begriffe durch den Begriff der ›Erlösung‹ – als religiöses Palimpsest der ›Lösung‹ – ausgelöst. Nachdem Benjamin festgestellt hat, dass sich innerhalb von Naturrecht und positivem Recht kein Bereich der Gewalt finde, der von der schweren Problematik jeder Rechtsgewalt frei wäre, setzt er mit einer Geste des ›dennoch‹ neu an:

Da dennoch jede Vorstellung einer irgendwie denkbaren *Lösung* menschlicher Aufgaben, ganz zu geschweigen einer *Erlösung* aus dem Bannkreis aller bisherigen welt-

24 Vgl. dazu Sigrig Weigel: Zur Gegenwärtigkeit von Arendts und Benjamins Denken nach der Postmoderne. In: Rüdiger Schmidt-Grépaly u. a. (Hg.): *Der Ausnahmezustand als Regel. Eine Bilanz der Kritischen Theorie*. Weimar 2013, S. 225–240.

25 Vgl. Sigrig Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit. Walter Benjamins theoretische Schreibweise*. Frankfurt/M. 1997.

26 Walter Benjamin: Franz Kafka. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.2, S. 409–438, hier S. 437. – Zu Benjamins Kafka-Essay vgl. den Beitrag von Andreas B. Kilcher in diesem Band, S. 143–157.

27 Zu einer ausführlicheren Lektüre dieser Passage im Kontext von Benjamins Dialektik der Säkularisierung vgl. Sigrig Weigel: *Walter Benjamin. Die Kreatur, das Heilige, die Bilder*. Frankfurt/M. 2008.

geschichtlichen Daseinslagen, unter völliger und prinzipieller Ausschaltung jedweder Gewalt unvollziehbar bleibt, so nötigt sich die Frage nach andern Arten der Gewalt auf, als alle Rechtstheorie ins Auge faßt.²⁸

Die Frage nach »andern Arten der Gewalt«, die hier – durch den Begriff der Erlösung – mit einer messianischen Perspektive assoziiert wird, führt nicht nur über die Begriffe der Rechtstheorie hinaus. Sie wird von Benjamin umgehend einer grundsätzlichen Befragung jenes Grunddogmas überantwortet, das die Gewaltfrage in Form einer Abwägung zwischen ›gerechten Zwecken‹ und ›berechtigten Mitteln‹ stellt und derart zum Gegenstand einer vernünftigen diskursiven Erörterung macht.

Eine derartige Inanspruchnahme von Begriffen, die biblischen Vorstellungen oder einer göttlichen Ordnung entstammen, wird von Benjamin an verschiedenen Stellen als Anmaßung eines ›göttlichen Mandats‹ kritisiert. Diese Kritik gründet hier ebenso wie in seinem Essay über *Goethes Wahlverwandtschaften* in einer Anerkennung der unauflösbaren Differenz zwischen biblischen und profanen Begriffen. Im Goethe-Essay betrifft seine Kritik vor allem die Vermischung von Kunst und Religion, so etwa in Friedrich Gundolfs Verständnis des Autors als mythischer Heros, als »Halbgott«, als »Zwitter von Heros und Schöpfer« oder als »übermenschlicher Typus des Erlösers«²⁹, der durch sein Werk die Menschheit am Sternenhimmel vertrete. Von dieser Kritik ausgehend zieht sich eine strikte Grenzlinie durch Benjamins Essay, mit der die Begriffe des Kunstdiskurses von solchen Begriffen unterschieden werden, die einem anderen, biblischen Register angehören. Während seine kritischen Reflexionen zum Mythos, die eine Art Leitmotiv insbesondere des ersten Teils des Goethe-Essays darstellen, in der Rezeption viel Beachtung gefunden haben, ist diese Arbeit an der Sprache, die als Reflexion der Begriffe eine für Benjamins Denken grundlegende Rolle spielt und den ganzen Essay strukturiert, weitgehend unbeachtet geblieben.

Ein wichtiges Beispiel sind seine Erörterungen zur Differenz zwischen Aufgabe und Forderungen. Dichtung im eigentlichen Sinn kann für Benjamin erst dort entstehen, wo ›das Wort sich vom Banne der Aufgabe‹ frei mache. Die Kritik an der Verwechslung von Dichtung mit einer göttlichen Sendung richtet sich hier gegen die Bestimmung des ›Dichters‹ in Programmatik und Rhetorik der George-Schule.

28 Walter Benjamin: Zur Kritik der Gewalt. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1, S. 179–203, hier S. 196. Hervorhebungen v. S. W.

29 Walter Benjamin: Goethes Wahlverwandtschaften. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. I.1., S. 123–201, hier S. 158 u. 160.

Ihm nämlich wird, gleich dem *Heros*, sein Werk als *Aufgabe* von ihr [der George-Schule, S. W.] zugesprochen und somit sein *Mandat als göttliches* betrachtet. Von Gott aber kommen dem Menschen nicht Aufgaben sondern einzig *Forderungen*, und daher ist vor Gott kein Sonderwert dem dichterischen Leben zuzuschreiben. Wie denn übrigens der Begriff der *Aufgabe* auch vom Dichter aus betrachtet unangemessen ist.³⁰

Diese radikale Verwerfung einer ›Aufgabe‹ in der Kunst richtet sich gegen die Legitimierung von Dichtung durch eine ihr fremde, wie auch immer geartete und bezeichnete ›höhere‹ Instanz. Erst in der Entbindung und Befreiung der Sprache aus einer Aufgabenbestimmung liegt in Benjamins Sicht die Möglichkeitsbedingung für ein ›wahres Kunstwerk‹. Mit dem Hinweis darauf, von Gott kämen einzig *Forderungen*, nicht *Aufgaben*, wird zugleich eine Profanierung kritisiert, die die göttliche Instanz zu einer Art Auftraggeber macht und damit die unhintergehbare Differenz Gott-Mensch einebnet, ohne die die göttlichen Begriffe ihren Sinn verlieren.

Weitere Wortpaare, an denen Benjamin vergleichbare Reflexionen anstellt, sind: das ›Geschöpf‹ als Produkt einer göttlichen Schöpfung im Unterschied zum ›Gebilde‹ als Produkt menschlicher Herstellung, die ›Sühne‹ als mythischer Begriff im Unterschied zur ›Entsühnung‹ als Vorstellung, die sich mit dem strafenden Gott der Bibel verbindet, und ›Versöhnung‹ als eine, wie er formuliert, überweltliche Vorstellung im Unterschied zur ›Aussöhnung‹ der Mitmenschen untereinander. – Diese Arbeit der Unterscheidungen zielt bei Benjamin dabei keineswegs auf eine Reinheit der Sprache; vielmehr geht es darum, dass es erst über ein Bewusstsein der Differenz und eine Einsicht in deren Herkunft möglich wird, diejenigen sakralen Bedeutungen auszumachen, die in der profanen Sprache nachleben und fortwirken. Benjamins Umgang mit den sprachlichen Bildern gründet damit in einer Reflexion der Dialektik der Säkularisierung – wobei Säkularisierung weniger Zurückdrängung von Theologie, Entmächtigung oder Enteignung der Kirche und auch nicht Trennung von Staat und Kirche bedeutet, sondern von Benjamin als eine generelle Entfernung von der Welt der Offenbarung gedacht wird. Damit wird die Trennung von Begriff und Metapher als Effekt einer Säkularisierung begriffen, in deren Zusammenhang die Sprache erst zu einem Zeichensystem geworden ist, aus dem die bildliche Sprache als ›uneigentliche‹ verbannt ist. Diesem Vorgang gegenüber stellt sich Benjamins Schreibweise als eine Umkehr dar, in der jene den Begriffen eingeschriebene Bildlichkeit wieder zur Sichtbarkeit und – im Sinne der Erkennbarkeit – zum Einsatz kommt.

30 Ebd., S. 158 f. Hervorhebungen v. S. W.

V. Zeugnis und Zeugung

Beispielsweise wird das Verhältnis von Geschichte und Genealogie im Hinblick auf die Sprache von Benjamin immer wieder in dialektischen Bildern bearbeitet, die sich auf das Wortfeld der Zeugung beziehen. Verweisen Ort und Name Babels, wo das Projekt der Menschen misslang, sich mit Hilfe des Baus einer Stadt und eines in den Himmel reichenden Turmes ›einen Namen zu machen‹, auf die Gleichursprünglichkeit einer Vermehrung der Sprachen und einer Zerstreung der Völker (1. Mose 11), so bezeichnet diese biblische Szene zugleich auch die Aufspaltung der vorgängigen Einheit von Genealogie und Sprachgeschichte. Von diesem Augenblick an sind leibliche und intelligible Fortzeugung, sind *soma* und *sema* auseinander getreten, worin sich jene vorausgegangene Zäsur des ›Sündenfalls‹ wiederholt, dessen Erzählung von der Gleichursprünglichkeit von Wissen und Sexualität im Erkennen handelt. Von hier aus hat sich eine Praxis vielfältiger Übertragungen zwischen dem Feld der Sprache/des Denkens und dem der leiblichen Zeugung entwickelt. Nicht nur in der biblischen Tradition, auch in den Überlieferungen der griechischen Antike sind diese Übertragungen anzutreffen, beispielsweise im Modell des sokratischen Eros, den Walter Benjamin in seinem *Anti-Sokrates* (1916)³¹ wegen der Degradierung des Eros zum Mittel und der Vermischung der Sphären geistiger und leiblicher Zeugung als dämonisch bewertet.

Auf einen solchen religions- und kulturgeschichtlichen Zusammenhang zwischen Sprache und Fortpflanzung bezieht sich Benjamins obsessive und dekonstruktive Arbeit am Vergleich zwischen Zeugung und Zeugnis, die in mehreren seiner Texte zu studieren ist. Eines der wichtigsten Beispiele ist eine Passage des Essays über *Karl Kraus*, in der er Kraus' Bezugnahme auf die Kreatur wegen der impliziten Thematisierung geschichtlicher Verhältnisse als Naturverhältnisse kritisiert und dessen entsprechende Vorstellungen polemisch als »Tempel der Kreatur« charakterisiert. Benjamin analysiert Kraus' Diskurs als Rhetorik, mit deren Hilfe seine idealen Anhänger als »ergebene Kreatur« produziert, nämlich geistig erst ins Leben gerufen werden, während er sich zugleich auf sie als Instanz beruft. Verdichtet wird diese Kritik in dem Satz: »Bestimmen kann sein Zeugnis nur die, denen es Zeugung nie werden kann.«³² Steht hier eine doppelte Übertragung ins Natürliche zur Debatte, so erweist sich das Sprachspiel von Zeugnis und Zeugung

31 Walter Benjamin: Sokrates. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1, S. 129–132.

32 Walter Benjamin: Karl Kraus. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1, S. 334–367, hier S. 341.

als ein gelesenes Bild: Es rekurriert auf die Tradition des zitierten Vergleichs und sprengt die darin vorgenommene Gleichsetzung in eine Figuration der Ungleichzeitigkeit auf, um den Abgrund zwischen Zeugnis und Zeugung wieder sichtbar zu machen.

Der Kraus-Essay stellt in Teilen die Ausarbeitung einer Idee dar, die Benjamin in einer Notiz der *Einbahnstraße* vorweggenommen hat. Unter dem Stichwort *Für Männer* heißt es dort: »Überzeugen ist unfruchtbar.«³³ Ein Denkbild par excellence, mit dem das ›Überzeugen‹, das zugleich als *über*-zeugen, als ein Zuviel, gelesen werden kann, als Übertragung der Zeugungsökonomie in die Sprache erscheint – womit im Effekt ein rhetorischer Über-eifer hervorgebracht wird, der das Gegenteil seiner Absicht erzielt. Dabei geht es um eine an Prokreation, an Nachkommen oder Ergebnissen ausgerichtete Ökonomie der Mitteilbarkeit, die dem Vergleich zwischen Wort- und Samenfülle eingeschrieben ist – und im Effekt ihr Ziel verfehlt. Das Überzeugen wird als ›über-zeugen‹ zugleich als Übererfüllung einer positivistischen Haltung, eines vom Bezeugten und vom Zeugnis abhängigen Denkens reflektiert, einer unmöglichen Haltung, die am Ende doch leer ausgeht, insofern sie auf das erhoffte Ergebnis nicht zählen, damit nicht rechnen kann.

VI. Das Wort beim Namen nehmen: Zurückgehen hinter die Trennung von Bild und Begriff

Benjamins Bilddenken richtet sich vor allem gegen die Funktion konventioneller Metaphern, Vergleiche und Anspielungen in der Sprache, im Gedächtnis und im Diskurs, deren Bezeichnung als sogenannte übertragene oder uneigentliche Sprache im Theorem einer eigentlichen, begrifflichen Sprache gründet. So grenzt er auch im *Surrealismus*-Essay den Begriff des Bildes ausdrücklich von Metapher und Vergleich ab, um im Anschluss daran die Entdeckung des »hundertprozentigen Bildraum[s]« zu postulieren.³⁴

Einer der meistzitierten Sätze aus Benjamins Schriften, ein Zitat im Zitat, betrifft diese Problematik des ›Eigentlichen‹: »Vergangenes historisch artikulieren heißt nicht, es erkennen, ›wie es denn eigentlich gewesen ist.«³⁵ Die in diesem Satz zurückgewiesene Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntnis

33 Walter Benjamin: *Einbahnstraße*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. IV.1, S. 83–148, hier S. 87.

34 Walter Benjamin: *Über den Surrealismus*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.1, S. 295–310, hier S. 309.

35 Walter Benjamin: *Über den Begriff der Geschichte*. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. I.2, S. 691–704, hier S. 695.

der Vergangenheit – als authentisches Bild des Gewesen-Seins – ist, obschon als ein *On dit* daherkommend, in der Benjamin-Rezeption als Ranke-Zitat identifiziert und infolgedessen als Auseinandersetzung mit dem Historismus gedeutet worden. Der Satz aus Benjamins Thesen *Über den Begriff der Geschichte* zitiert zugleich aber auch jenes ›Eigentliche‹, das die Sphäre von Metaphysik und Ontologie in der Philosophie berührt, die Theodor W. Adorno als *Jargon der Eigentlichkeit* kritisieren und Hans Blumenberg, ebenfalls mit Bezug auf Heidegger, im Zusammenhang seiner Theorie des ›Unbegrifflichen‹ erörtern wird. Nach Blumenberg entspringt die philosophische (nicht sprachtheoretische) Negation des Eigentlichen einer Sphäre des Seins, die metaphorisch, also sprachlich nicht zu fassen ist. Die »Uneigentlichkeit unserer Existenz«, die Heidegger im Konzept seiner Seinsgeschichte »als Episode der Seinsverborgenheit, besser: der Seinsverbergung des Seins« begriffen habe, wird von Blumenberg als Antwort auf die – unhintergehbare – metaphorische Verfehlung der Eigentlichkeit gedeutet: »Daß Dasein In-der-Welt-Sein ist, bedeutet gerade, daß die Welt dieses In-Seins nicht aus ›Gegenständen‹ besteht, aber auch nicht in Metaphern erfaßt werden kann.«³⁶

Da Walter Benjamins Praxis des Zitierens auf den Wortsinn von ›zitieren‹ im Sinne von ›herbeirufen‹ zurückgeht, nutzt er diese Praxis, um die vielfältige Geschichte eines Wortes und dessen Transformation vom Namen in eine Bezeichnung zu vergegenwärtigen. Zitieren heißt bei ihm, ›das Wort beim Namen aufrufen‹,³⁷ so auch im Falle von ›eigentlich‹. – Indem Benjamin mit dem genannten Zitat auch die für das Sprach- und Metaphernverständnis relevante Bedeutungsdimension von ›eigentlich‹ evoziert, entwirft er eine andere Antwort auf die notwendig verfehltete Eigentlichkeit. Aus seiner Verneinung von ›eigentlich‹ folgt keine Bezugnahme auf das Uneigentliche, weder auf das der Metaphorik noch auf das einer ontologischen Umschrift des Uneigentlichen in Seinsverborgenheit. Stattdessen kehrt er zur Wörtlichkeit und zum vorbegrifflichen Ursprung des Nicht-Eigentlichen zurück, indem er den in den Begriffen verborgenen Bildcharakter der Worte wieder hervortreibt, aufruft oder zitiert.

Dieser Sprachgebrauch korrespondiert mit seinem Konzept des Bildes, das hinter die Aufspaltung in Begriff und Metapher zurückgeht – und sich im Vorbegrifflichen mit dem Namen berührt. Sein Sprach- und Bildverständnis geht davon aus, dass in jedem Bild das Heterogene von Intelligiblem

36 Hans Blumenberg: *Ausblick auf eine Theorie der Unbegrifflichkeit* [1979]. In: Anselm Haverkamp (Hg.): *Theorie der Metapher*. 2., ergänzte Ausgabe. Darmstadt 1996, S. 438–454, hier S. 452.

37 Walter Benjamin: Karl Kraus. In: ders.: *Gesammelte Schriften*. Bd. II.1, S. 363.

und Sinnlichem zu einer Konstellation zusammentritt. Mit dem Verfahren, das Wort beim Namen aufzurufen, nähern sich die Worte den Eigennamen und damit einer Schicht der Sprache, in der das Gesetz ihrer Übersetzung auf eine genuine Unübersetzbarkeit stößt. Diese ist der Gleichzeitigkeit von Buchstäblichkeit und Bedeutung geschuldet. So hat Stéphane Mosès in einer Untersuchung der biblischen Namen zeigen können, dass deren Namenslogik, die der Struktur der hebräischen Sprache eingeschrieben ist, »per definitionem unübersetzbar ist«. Trifft diese genuine Unübersetzbarkeit für den göttlichen Namen ohnehin zu, so erläutert Mosès dasselbe Phänomen auch für solche Namen wie z. B. *jiZH'aK* (Isaak) und deren Gleichzeitigkeit von Buchstäblichkeit und Sinn.³⁸ In lateinischen und deutschen Bibel-Übersetzungen verschwindet diese Gleichzeitigkeit regelmäßig, weil sie sich entweder für eine semantische oder für eine onomatopoetische Übertragung entscheiden müssen.

Diese jüdisch-biblische Spur der Sprache begründet auch Benjamins viel zitierte Theorie des Zitats. Darin steht beispielsweise die Doppelbedeutung von ›stimmig‹ – im Sinne der Vernunft, die Semantik betreffend, und als Klang, also Ähnlichkeit und Reim betreffend – für das Wechselspiel von Sinn und Buchstäblichkeit:

Es [das Zitat, S. W.] ruft das Wort beim Namen auf, bricht es zerstörend aus dem Zusammenhang, eben damit aber ruft es dasselbe auch zurück an seinen Ursprung. Nicht ungerimt erscheint es, klingend, stimmig, in dem Gefüge eines neuen Textes. Als Reim versammelt es in seiner Aura das Ähnliche; als Name steht es einsam und ausdruckslos. Vor der Sprache weisen sich beide Reiche – Ursprung so wie Zerstörung – im Zitat aus. Und umgekehrt: nur wo sie sich durchdringen – im Zitat – ist sie vollendet.³⁹

Das Moment der Zerstörung kommt dem Zitat dadurch zu, dass es die zitierten Worte aus dem Sinnzusammenhang ihres Herkunftstextes reißt, womit der Klang sich vom Sinn entfernt – oder ›befreit‹ – und das Wort so in seiner Ursprünglichkeit erscheint, besser: der Ursprung des Wortes aufscheint, den Benjamin als Namensstatus des Wortes bezeichnet, weil die ursprüngliche Benennung der Dinge durch Worte ihr Name ist. In einen neuen Text eingefügt, trägt das Zitat diese Dimension der Worte mit in den neuen Sinnzusammenhang hinein.

38 Stéphane Mosès: »Ich werde sein, der ich sein werde«. Zur Unübersetzbarkeit der biblischen Gottesnamen. In: Carola Hilfrich-Kunjappu; Stéphane Mosès (Hg.): Zwischen den Kulturen. Theorie und Praxis des interkulturellen Dialogs. Tübingen 1997, S. 65–77.

39 Walter Benjamin: Karl Kraus. In: ders.: Gesammelte Schriften. Bd. II.1, S. 363.

Wenn Benjamin weiter schreibt, dass sich im Zitat die Engelssprache spiegele, und er diese wiederum als Bruchstücke der Genesis charakterisiert, nämlich als Motti im Buch der Schöpfung, aufgestört »aus dem idyllischen Zusammenhang des Sinnes«⁴⁰, dann ist das Zitat als Nachleben von Bruchstücken einer ›Schöpfung aus dem Worte‹ charakterisiert – mit Aby Warburg könnte man sagen: als Nachleben biblischer Pathosformeln in der Dichtung oder in der Schrift der Moderne.⁴¹ Zitieren heißt für Benjamin insofern: auf der Spur von Klang und Buchstäblichkeit die Übertragungen, die sich im Zuge der Säkularisierung an und mit der Sprache ereignet haben, zurückzuverfolgen und in ihnen die im sprachlichen Begriffs- und Zeichensystem vergessene Ähnlichkeit wieder hervorkehren.

VII. Nähe und Differenz: Arendts und Benjamins Denken auf der Spur der Sprache

Vergleichbar ist das sprachliche Verfahren beider Autoren in ihrer Rückwendung zu jenen Ursprungstropen, denen der philosophische Diskurs entsprungen ist und die erst im Zuge der Abgrenzung der Philosophie gegenüber dem Mythos und über die Verleugnung ihres Bildcharakters zu einer Sprache des Eigentlichen mutiert sind, zu Begriffen, von denen dann die Metaphern als unrein und uneigentlich abgespalten werden, wie Jacques Derrida in der *Weißten Mythologie* entwickelt hat.⁴² In ihrer Sprachpraxis umkreisen beide Autoren, Benjamin und Arendt, die Buchstäblichkeit sprachlicher Wendungen, nutzen somit die Leiblichkeit und Bildlichkeit der Sprache. Dazu gehört auch jene gleichsam körperlich-räumliche Bedeutungsdimension, die immer wieder Anlass zur Erörterung des spezifischen epistemologischen Potentials und der daraus folgenden Denk- und Schreibstile deutschsprachiger Philosophie und Kulturwissenschaft gegeben hat. Von Georges-Arthur Goldschmidt wurde sie beispielsweise als ›das Unbewusste der Sprache‹ analysiert, aus dem dann nicht zufällig Freuds Theorie des Unbewussten erarbeitet werden konnte.⁴³

40 Ebd.

41 Zum Verhältnis von Benjamin und Warburg vgl. das Kapitel *Die Entstehung der Kulturwissenschaft aus der Lektüre von Details* in: Sigrid Weigel: *Literatur als Voraussetzung der Kulturgeschichte. Schauplätze von Benjamin bis Shakespeare*. München 2004.

42 Jacques Derrida: *Die weiße Mythologie. Die Metapher im philosophischen Text* [frz. 1971]. In: ders.: *Randgänge der Philosophie*. Wien 1988, S. 205–258.

43 Georges-Arthur Goldschmidt: *Als Freud das Meer sah. Freud und die deutsche Sprache* [frz. 1988]. Zürich 1999.

Im Unterschied zu Benjamins Umkehr zu den biblischen Ursprüngen der Sprache entzündet sich Hannah Arendts Praxis der Buchstäblichkeit – nach der Auseinandersetzung mit Urszenen christlicher Gemeinschaft bei Augustinus in ihrer Dissertation⁴⁴ – aber vor allem an der antiken Sprachtradition. So gewinnt sie die grundlegenden Begriffe und Distinktionen ihres Denksystems aus der griechischen Unterscheidung zwischen *oikos* und *polis* und geht beispielsweise in ihrer Kritik des zeitgenössischen antiautoritären Diskurses auf den römischen Ursprung von *auctoritas* zurück. Neben einer Arbeit an der begriffsgeschichtlichen Dimension gegenwärtiger Analysen steht bei ihr das Bemühen, den konkreten, lebensweltlichen Grund der Begriffe zu nutzen – darin eher Heidegger als Benjamin folgend. An einer Eintragung Hannah Arendts zum Zusammenhang von Entsagung und Ent-Sagen in ihrem *Denktagebuch* lassen sich Nähe und Differenz zwischen Arendts und Benjamins Sprachbilddenken noch einmal beleuchten. Die Eintragung erinnert an die Anregung, die Hannah Arendt für ihre Theorie der Privatheit als Sphäre der Geborgenheit in ihrem Buch *Vita activa* (1958)⁴⁵ durch Heideggers Rede von der ›Entbergung‹ erhalten hat:

Freiburg den 22.4.71
Heidegger

Ent-sagen



Ad Sagen – Sein: Das Ent-sagen (wie ent-nehmen) entnimmt das zu Sagende von dem Sein und ent-sagt dabei, d. h. gibt es zurück.⁴⁶

Das Ent-sagen der ›Entsagung‹ erscheint wie eine sprachliche Geste, mit der jene Übertragung der Metapher, die jedem Denken zugrunde liegt, zurückgenommen und auf diese Weise eine Pathosformel des philosophischen Diskurses gleichsam entleert wird, um das Wort an jene Sphäre zurückzugeben, der es entstammt: der Sphäre der lebensweltlichen, ›einfachen‹, konkreten Begriffe. Von dieser Geste, einer Art Sprachhandlung, soll abschließend ein Blick zurückgeworfen werden auf Benjamins Satz »Überzeugen ist unfruchtbar«. Auch dieses Wortspiel nutzt die Mehrdeutigkeit eines Präfixes zwischen Konkretion und Konvention, womit die Nähe beider Sprachpraxen deutlich wird. Zugleich wird aber deutlich, dass Benjamins Satz, anders als

44 Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation [1929]. Hg. v. Ludger Lütkehaus. Berlin; Wien 2003.

45 Hannah Arendt: *Vita Activa* oder Vom tätigen Leben [1958]. München 1967.

46 Arendt 2002 (wie Anm. 9), S. 803 (XXVIII/7).

Arendts Aufzeichnung, weniger auf die philosophische Operation der Metapher abzielt als auf die Mehrdeutigkeit des Wortfeldes – in diesem Falle ›zeugen‹ in der doppelten Bedeutung von leiblicher und sprachlicher Ökonomie – und auf die ihm eingeschriebene Dialektik der Säkularisierung – und dabei selbst ein Denkbild herstellt.