

Daniel Weidner · Sigrid Weigel (Hg.)

Benjamin-Studien 3

Wilhelm Fink

Die Drucklegung dieses Werkes wurde unterstützt mit den Mitteln des Bundesministeriums für Bildung und Forschung unter den Förderkennzeichen 1UG0712 und 01UG1412.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2014 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)
Internet: www.fink.de

Lektorat: Bettina Moll, Berlin; www.texttiger.de
Satz: Tilo Lothar Rölleke, Berlin
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany
Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5782-0

Editorial

In den letzten Jahrzehnten ist Walter Benjamin auch international zu einem der wichtigsten Referenzautoren der Theoriediskussion geworden. Seine Analysen der ästhetischen, politischen und medialen Wirklichkeiten der Moderne samt ihrer Genealogien, seine Untersuchungen zur Verschränkung von Mythos und Gegenwart, von Kapitalismus und Religion oder von Bildmagie und neuen Medien, seine Reflexionen über die intellektuelle Politik wie über die Methode der Geschichtsschreibung erweisen sich immer wieder und in den verschiedensten Kontexten als höchst fruchtbar; ihr Potenzial als Quelle und Bezugspunkt kritischen Denkens scheint noch längst nicht erschöpft.

Darüber hinaus wird Benjamin zunehmend zu einer Schlüsselfigur, um die intellektuelle Geschichte des 20. Jahrhunderts zu verstehen. Seine Texte situieren sich am Schnittpunkt wichtiger und scheinbar disparater Denklinien wie etwa dem lebensphilosophischen Gestaltendenken, den ästhetischen Avantgarden und der jüdischen Tradition. Dabei sind es gerade die enorme Präzision und Sensibilität, mit denen Benjamin solche theoretischen Konstellationen in seinen Texten aufruft, die es erlauben, deren epistemische Bedeutung zu erhellen. Man kann die Komplexität der intellektuellen Debatten unter Benjamins Zeitgenossen gewissermaßen aus seinen Kommentaren und Zitaten herauslesen; seine Texte sind wie ein Archiv vergangener Problemstellungen.

Das gilt besonders für den historischen Index seines Denkens: für die Prägung von Benjamins Schreiben und Arbeiten zunächst vom Untergang der bürgerlichen Welt angesichts des Ersten Weltkrieges und dann – angesichts der Totalitarismen – vom drohenden Untergang der europäischen Welt mitsamt den linken Entwürfen politischer Alternativen. Bis in den Duktus ihrer Argumentation sind seine Schriften von dieser historischen Situation bestimmt; sie hat deren Überlieferungslage ihre zerstreute Gestalt gegeben, und sie ist konstitutiv für seinen frühen Nachruhm: Es war das mühsam und umsichtig gerettete Projekt, auch und gerade im Angesicht der Katastrophe zu denken. Heute, im Normalbetrieb der Forschung über einen einst in mehrfacher Hinsicht exilierten Autor, der inzwischen längst kanonisiert ist und dessen Schriften durch verschiedenste Schulmeinungen und theoretische Schulen überblendet worden sind, droht im Zuge des um sich greifenden nahezu entropischen historischen Gedächtnisses dieser Ursprung von Benjamins Denken in Vergessenheit zu geraten.

Auch methodenpolitisch ist Benjamin weiterhin aktuell und paradigmatisch: für die Verbindung systematischer Fragen mit historischen Materialien ebenso wie für die Überschreitung disziplinärer Grenzen wie etwa diejenigen zwischen Philosophie, Geschichte, Literaturwissenschaft – und dies stets im Hinblick auf je spezifische Fragestellungen. Zugleich stehen die Komplexität der Benjamin'schen Schreibweise wie der offene Charakter seines Werkes und nicht zuletzt der erwähnte historische Index seines Denkens den Versuchen entgegen, eine bestimmte, exklusive Lesart seiner Texte als schulbildende zu etablieren. Vielmehr werden, trotz intensiver Rezeption seit den 1970er-Jahren, von neuen Generationen von Benjamin-Lesern immer wieder neue, überraschende Lektüren entwickelt; dennoch sind noch viele Fragen offen, etliche Texte unentdeckt, wichtige Korrespondenzen und Beziehungen unerforscht.

Die Benjamin-Studien, deren dritte Ausgabe hier vorliegt, verstehen sich als Forum der aktuellen Forschung zu und mit Walter Benjamin. Sie veröffentlichen Beiträge zum Werk, zur intellektuellen Biographie und zu intellektuellen Begegnungen und Korrespondenzen sowie zur Rezeptionsgeschichte; auch die Diskussion aktueller Probleme mit Benjamin'schen Kategorien soll hier ihren Platz haben. Explizit sollen dabei die verschiedenen methodischen Richtungen, disziplinären Ausrichtungen und intellektuellen Strömungen ins Gespräch kommen. Denn so breit die Forschung auch ist, so sollte sie sich nicht in unverbundene Milieus zerstreuen oder gar in unterschiedliche Lager zerfallen. Eine profane Voraussetzung dafür ist die institutionelle Verstetigung des Austausches, die mithilfe der *International Walter Benjamin Society* (IWBS) ermöglicht und durch die regelmäßigen zweijährlich stattfindenden großen Tagungen der Gesellschaft realisiert wird: Nach der Tagung »Script« im Herbst 2011 in Princeton traf sich die Gesellschaft Dezember 2013 in Frankfurt a. M. und Mannheim zum Thema »Geschichte«, die nächste Tagung wird voraussichtlich Ende 2015 in Jerusalem und Tel Aviv zum Thema »Space« stattfinden. Darüber hinaus wird die Gesellschaft in Zukunft ein Nachwuchskolloquium veranstalten, um den internationalen intellektuellen Austausch zwischen den zahlreichen jungen Wissenschaftler/innen zu intensivieren, die zu Benjamin arbeiten. Informationen zu diesen Tagungen sowie zu weiteren Veranstaltungen und Publikationen zu Benjamin sowie zur IWBS finden Sie regelmäßig auf der gerade erneuerten Website der Gesellschaft www.walterbenjamin.org.

Die vorliegende Ausgabe der Benjamin-Studien geht zum Teil auf Beiträge der letzten Tagung der Gesellschaft in Frankfurt und Mannheim zurück, auf der Benjamins Geschichtsdenken in seinen historischen und systematischen Kontexten wie auch in seiner Aktualität diskutiert wurde. Die Vielzahl von Beiträgen von renommierten, aber auch jungen Forscher/innen aus verschiedenen

Nationen hat eine höchst lebendige Diskussion hervorgerufen, von der auch die drei hier abgedruckten Beiträge einer Podiumsdiskussion über »Erfahrung und Armut« zeugen. Den größeren Teil der hier vorliegenden Beiträge stellen jedoch eingesandte Manuskripte dar, die von der Schriftleitung (Vivian Liska, Gerhard Richter, Detlev Schöttker, Uwe Steiner, Daniel Weidner, Sigrid Weigel) kritisch gelesen und ausgewählt wurden. Wir danken für das Interesse der Autoren und laden alle Interessierten, insbesondere die jüngeren, auch weiterhin zu Einsendungen ein. Zuletzt danken wir Bettina Moll (texttiger) für die redaktionelle Bearbeitung und Einrichtung der Manuskripte.

Daniel Weidner/Sigrid Weigel

GESCHICHTE

STEFANO MARCHESONI

Zur Vorgeschichte des Eingedenkens
Über Ernst Blochs »motorisch-phantastische
Erkenntnistheorie« in *Geist der Utopie* und
ihre »Umfunktionierung« bei Benjamin

[A]ber eines Tages öffnet sich die stets verschlossene Kommode, in der das Geheimnis unserer Herkunft versteckt ist. So zeigt sich hier eine gewaltige und unabgeschlossene Willens- und Apperzeptionsmasse des Tendierens am Werk. (Ernst Bloch: *Geist der Utopie*)¹

»Wirklich notwendig scheint nur das Vergangene, daran eben nicht mehr zu rütteln ist. Aber ist denn das Vergangene wirklich notwendig?« – so fragt Georg Lukács in seiner »Metaphysik der Tragödie«, mit der die Essay-Sammlung *Die Seele und die Formen* (1911) zu ihrem Abschluss kommt.² Man kann Blochs *Geist der Utopie* (1918)³ als den Versuch ansehen, eine breit angelegte negative Antwort auf diese Frage zu geben: Nein, das Vergangene ist keineswegs wirklich notwendig. Denn im Mittelpunkt von Blochs schwungvoll-pathetischen Überlegungen steht die Entdeckung eines Vermögens, dem es gelingt, die im Vergangenen schlummernde Zukunft zu befreien. Um diese ganz besondere Erfahrung zu bezeichnen, erfindet Bloch einen spezifischen Terminus: *Eingedenken*. Hiermit führt er ein Konzept ein, das im deutsch-jüdischen Denken des 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielen wird, die noch nicht angemessen beleuchtet wurde.

1 Faksimile der Ausgabe von 1918, Gesamtausgabe, Bd. 16, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1971, S. 417.

2 Georg Lukács: *Die Seele und die Formen*, Berlin (Egon Fleischel & Co.) 1911, S. 337.

3 Zwischen 1915 und 1916 verfasst, wurde *Geist der Utopie* gegen Blochs Hoffnungen erst nach Kriegsende 1918 – viel später als geplant – veröffentlicht. Vgl. Blochs Brief an Lukács vom 1. Dezember 1916: »Mein Buch wird jetzt begonnen zu drucken. Vertraglich ist ausgemacht, daß die Sache, mag Krieg sein oder nicht, unbedingt Herbst 1917 erscheinen wird« (ders.: *Briefe 1903–1975*, 2 Bde., hg. v. Karola Bloch u. a., Frankfurt a. M. [Suhrkamp] 1985, S. 185). 1923 folgte eine zweite, stark überarbeitete Fassung, die schließlich 1964 nach einer weiteren Bearbeitung als Band 3 in Blochs *Gesamtausgabe* bei Suhrkamp aufgenommen wurde. Im Folgenden werde ich mich aber stets auf die erste Ausgabe (Anm. 1) beziehen und diese mit der Sigle GdU nebst Seitenzahl abkürzen.

Bei ›Eingedenken‹ handelt es sich um ein ungewöhnliches Verbalnomen, dessen Ursprünge bis dato im Dunkel bleiben. Tatsächlich ist dieses Wort in keinem deutschen Wörterbuch ausfindig zu machen. Was man z. B. im Grimm-Wörterbuch findet, ist das Adjektiv ›eingedenk‹ oder ›eindenk‹: »*memor, memoria fixus, bald ohne casus eingedenk sein, werden, bleiben, bald mit zugefügtem genitiv, bald unpersönlich, mir ist eingedenk, memini*«.⁴ Mit ›eingedenk‹ eng verwandt ist das seltene Verb ›Eindenken‹: »*meminisse, eingedenken, nnl. indenken. [...] reflexiv, sich eindenken, hinein denken, in eine sache denken, animum intendere ad aliquid: ich habe mich in deine lage vollends eingedacht, versetzt, versenkt*«. Es kommen schließlich die Ausdrücke ›eindenkig‹, ›eindächtig‹ und ›Eindenkmachung‹ vor.

Wenn Bloch als der Urheber jener Tradition des Eingedenkens betrachtet werden kann, die in Walter Benjamin und Theodor W. Adorno ihre berühmtesten Nachfolger findet, so erweist sich eine eingehende Lektüre seiner frühen Schriften als unumgänglich, um Herkunft und Semantik dieses Konzeptes zu erhellen. Was die Herkunft angeht, hat Bloch ein halbes Jahrhundert nach dem Erscheinen von *Geist der Utopie* auf Meister Eckhart hingewiesen: »Eingedenken stammt vermutlich von Eckhardt [*sic!*], kommt dann vor in der Romantik. [...] Natürlich steckt in dem Wort Eingedenken nicht das numerische ›eins‹, sondern die mystische Innewohnenschaft seiner selbst: das ist auch ein Ausdruck von Eckhardt [*sic!*]«.⁵

Neben Eckharts Metaphysik der Innerlichkeit, die in Blochs nachträglicher Selbstdarstellung privilegiert wird, sollte allerdings auch der Einfluss von Richard Wagner nicht unterschätzt werden. Im letzten der *Fünf Gedichte für eine Frauenstimme und Klavier* (WWV 91) – der sogenannten »Wesendonck-Lieder«⁶ – stößt man nämlich auf das rare Wort ›Eingedenken‹:

Träume, die wie hehre Strahlen
In die Seele sich versenken,
Dort ein ewig Bild zu malen:
Allvergessen, Eingedenken!

4 Vgl. Stichwort »eingedenk« und »eindenken«, in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, 16 Bde. in 32 Teilbänden (Verlag von S. Hirzel) Leipzig 1854–1961, Quellenverzeichnis Leipzig 1971 (verfügbar unter: <http://woerterbuchnetz.de/DWB/?lemid=GA00001>; abgerufen am 07.07.2014).

5 Michael Landmann: »Gespräch mit Ernst Bloch (Tübingen, 22. Dezember 1967)«, in: *Bloch-Almanach* 4 (1984), S. 27 f.

6 Die fünf von Mathilde Wesendonck geschriebenen Gedichte wurden von Wagner 1857–1858 vertont, um 1862 uraufgeführt zu werden. Im Abschnitt über Wagners ›transzendente Oper‹ aus *Geist der Utopie* erwähnt Bloch beiläufig das dritte der Wesendonck-Lieder: »Wie die Sonne froh sich scheidet aus des Tages leerem Schein«, dichtet die Freundin im dritten der fünf Gedichte mit sonderbarer Dialektik« (GdU, 148).

In diesem Zusammenhang geht es um eine selige Entrückung, um die ekstatische Kontemplation von Traumbildern, die für einige Momente alle Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen und dem verträumten Subjekt reeller als die umgebende Wirklichkeit erscheinen.

Was die Bedeutung des Eingedenkens angeht, wäre es vergeblich, in *Geist der Utopie* nach eindeutigen Definitionen zu suchen. Der Terminus begegnet an verschiedenen Stellen, um jeweils von einer besonderen Perspektive betrachtet zu werden. Demzufolge lässt sich eine komplexe, teilweise spannungsreiche Semantik entfalten, in der Ästhetik (insb. in Bezug auf die Theorie des Ornaments und auf die Musikphilosophie), Phänomenologie, Geschichtsphilosophie, Religion und Politik zusammentreffen. Allerdings stößt man im Kapitel über die »Gedankenatmosphäre dieser Zeit« auf einen außerordentlich dichten Passus, an dem Bloch die Grundgedanken seiner »motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie« bündig darstellt, indem er das Wesen des Eingedenkens als Akt ans Licht bringt.⁷

Bereits aus der abrupten einleitenden Frage – »Wie wirkt das ein, das jetzt ist?« (GdU, 332) – geht deutlich hervor, dass das Ziel von Blochs erkenntnistheoretischen Bestrebungen darin besteht, sich einen Zugang zur Gegenwart zu erschließen, um in ihr eine Wirkung entfalten zu können. Derjenige, der tätig werden will, der »schöpferische Kopf«, müsse »zum kanonischen Träumer werden, dem das, was den anderen bestenfalls sehnsüchtig und noch nicht bewußt anklingt, zum Eingedenken wird; zuerst nur mitwissend oder »weltlich«, enzyklopädisch, dann, mit wiederkehrender, völlig reif gewordener Ahnung, zum Eingedenken der eigenen Tiefe« (333). Mit dem Eingedenken geht man über die bloße Sehnsucht hinaus, um eine reife Ahnung des Noch-nicht-Bewussten zu gewinnen. Hier spricht Bloch auch den eigentümlichen Zusammenhang von Eingedenken und Traum an, den Mathilde Wesendonck lyrisch heraufbeschwört hatte. Offensichtlich ist er auf der Suche nach Wahrnehmungsformen, die sich nicht darauf beschränken, das Gegebene oder das Vorhandene in seiner bloßen Gegebenheit festzustellen. Das Träumen, besonders die Tagträume, und die Phantasie können durchaus mit wahrgenommenen Gegenständen arbeiten bzw. spielen, allerdings um in ihnen ein Potenzial an nicht auf der Hand liegenden Be- und Andeutungen zu befreien, die zunächst eben »nicht bewußt« anklingen, obwohl sie irgendwie schon immer da waren. So bleibt der »kanonische[] Träumer« seiner Träume stets eingedenk, weil er in ihrer Tiefe keine mit Sehnsucht zu

⁷ Vgl. auch den 1922 in *Die Argonauten* veröffentlichten Aufsatz *Über motorisch-mystische Intention in der Erkenntnis* (jetzt veröffentlicht in: Ernst Bloch: *Tendenz-Latenz-Utopie*, Frankfurt a. M. [Suhrkamp] 1978, S. 108–121), der die messianische Theorie des Eingedenkens bündig zusammenfasst.

betrachtende Täuschung, keinen tröstenden Ersatz erlebt, sondern einen weiter zu verfolgenden Riss im Gegebenen ahnt, der sich als tätig zu verwirklichender Weg erweisen kann.

Ein Umweg ist aber erforderlich, um in der Gegenwart einzuwirken: der Umweg durch die Vergangenheit. Was passiert, fragt Bloch, »wenn sich das Geschehene unmerklich mit dem Geschehenden mischt«, wenn man »dem wieder gegenwärtig Werden« des Geschehenen ausgeliefert ist? (Ebd.) Als Antwort auf diese Frage formuliert Bloch eine »motorisch-phantastische Erkenntnistheorie«, deren Grundforderung folgendermaßen ausgedrückt wird: »Wir werden doch nicht nur geboren, um hinzunehmen oder aufzuschreiben, was war und wie es war, als wir noch nicht waren, sondern alles wartet auf uns, die Dinge suchen ihren Dichter und wollen auf uns bezogen sein« (334 f.).⁸

Mit jeder neuen Geburt erweitert sich nicht nur die Quantität der gegenwärtig lebenden Menschen, sondern wird auch die Vergangenheit in gewisser Weise *neu geboren*. Anders gesagt, es ist nicht so, dass das Gegenwärtige dem Vergangenen folgt. Die sogenannte Folge der Generationen zwingt uns dazu, die Chronologie auszuschalten, um ein vollkommen anderes Kriterium anzuwenden. Da jeder neue Mensch die Vergangenheit neu interpretieren kann, erweist sich eine Auffassung als viel angemessener, die in einem klaren Gegensatz zur chronologischen Zeitfolge steht: Die Vergangenheit, die vor jeder Gegenwart irgendwie schon da war – obwohl sie eigentlich nicht mehr ist –, erhält von dieser Gegenwart ihre Bedeutung, d. h. aber: Sie wird durch Gegenwart hervorgebracht. Gleichzeitig geht die Vergangenheit über die Gegenwart hinaus, denn erst in der Aktualisierung eines Vergangenen erschließt sich eine Zukunft. Erst jetzt, im gegenwärtigen Augenblick, kommt das Gewesene zu sich selbst, da es auf uns wartete, es auf uns wollte bezogen werden.⁹ Bloch interpretiert die Welt als unübersichtliches, unerschöpfliches Netz von Beziehungen, von Korrespondenzen, die stark an Baudelaires *correspondances* erinnern: »[D]ie Dinge suchen ihren Dichter« (ebd.). In diesem Kosmos von sich vielfältig überschneidenden, aufeinander wirkenden Beziehungen transzendiert jedes Ereignis sich selbst. Sinn entsteht

8 Vgl. Benjamins zweite These über den Begriff der Geschichte: »Dann sind wir auf der Erde erwartet worden« (GS I, 694).

9 Demzufolge verfehlt Anson Rabinbach m. E. den Kern von Blochs Theorie des Eingedenkens, indem er schreibt: »History for Bloch is predicated on a future-oriented knowledge that transcends the empirical order of things, that does not take flight in false images or fall prey to naturalism, but is directed beyond the existing world toward a yet unrealized ›messianic goal« (ders.: *In the Shadow of Catastrophe. German Intellectuals between Apocalypse and Enlightenment*, Berkeley [University of California Press] 1997, S. 44). Eigentümlich an Blochs bahnbrechendem Frühwerk ist dagegen seine Umkehrung der messianischen Ausrichtung auf die Zukunft: Das noch nicht verwirklichte »messianische[] Ziel« (GdU, 322), von dem er redet, liegt gewissermaßen nicht vor, sondern hinter uns.

durch Aktualisierung von potenziellen Beziehungen, die letzten Endes auf der absoluten Kontingenz einer neuen Geburt beruhen. Lesen wir weiter: »Es ist immer nur halb geschehen, was geschehen ist, und die Kraft, die es geschehen ließ, die sich in ihm ungenügend genug heraussetzte, treibt in uns fort und wirft auch noch weiter ihren Schein auf all das Halbe und Weghafte, immer noch Zukünftige hinter uns« (335).

Das Geschehene hört nicht auf zu geschehen. Gerade deswegen wird man mit der Vergangenheit nie fertig, weil sie sich durch ihr gespenstisches Sein jedem festen Griff entzieht. Es stellt sich dann aber eine weitere Frage: Was ist diese »Kraft«, von der Bloch redet? Naheliegender wäre eine theologisch-transzendente Deutung, d. h. die Gleichstellung dieser Kraft mit einem göttlichen Wesen, die allerdings irreführend scheint. Die Kraft, die das Geschehene geschehen ließ, ist ihm immanent. Diese Einsicht wird übrigens von einem etymologischen Befund bestätigt: Das Verb ›geschehen‹ geht auf die indoeuropäische Wurzel **(s)kek-* zurück, die ›springen, lebhaftige Bewegung‹ bedeutet, ›schnell vor sich gehen, eine schnelle Wendung machen.¹⁰ Beim Geschehen handelt es sich um ein Springen, das auch unserer Vorstellung von Ursprung zugrunde liegt. Dementsprechend könnte man Blochs Passus so übersetzen: Die rätselhafte »Kraft«, die das Geschehene geschehen ließ, fällt mit seinem Ursprung zusammen, der seinerseits als ein Springen, als eine schnelle Wendung gedacht werden muss. Darüber hinaus bleibt in jedem Geschehenen ein Rest an Ursprung, der unterschwellig in uns fort- oder vorwärtstreibt. Das zwingt zur Einsicht, im Vergangenen steckt Zukünftiges, dessen Verwirklichung allerdings keineswegs automatisch vor sich geht, weil es auf die Kontingenz des gegenwärtigen Handelns eines neuen Menschen angewiesen ist. Das *halb* Geschehene kann insofern vollendet werden, als wir in ihm ein *Weghaftes* erschauen, d. h. einen weiter in die Zukunft zu verfolgenden Weg. So haben sich auch die »Kreuzzüge« – behauptet Bloch – »doch gewandelt«, denn das Gewesene kann nicht als »von uns unabhängig« (335) angesehen werden.

Dieses neue Verhältnis zum Vergangenen setzt aber auch ein destruktives Moment voraus, wie Bloch explizit bemerkt: »Was niemals vergehen konnte, muß zerschlagen werden, was niemals ganz zu sich kam, muß gelöst und das nie ganz Geschehene in neuen Atemzügen vollendet werden« (ebd.). Keine Vollendung des Geschehenen demnach ohne das Zerschlagen des Tradierten! Zunächst muss die verkrustete, nicht vergehen wollende Gegenwart gesprengt, wie auch die als starr und unveränderlich erscheinende Vergangenheit in eine produktive Unruhe versetzt werden. Erst danach wird man sich dem unfertigen Geschehenen zuwenden können. Um diesen Prozeß näher zu begreifen, arbeitet Bloch ein besonderes

10 *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, hg. v. Wolfgang Pfeifer, Berlin (Akademie Verlag) 1993, S. 436.

Bild heraus, das auch in Benjamins Passagenarbeit nicht zufällig eine zentrale Rolle spielen wird: das Bild des Erwachens.

Freilich scheint das Vergangene fest geworden, eingeschlafen zu sein, da es sich, je länger wir daraus herausgetreten sind, mit zunehmendem Dunkel bedeckt. Aber das alles kann wieder erwachen, es ist fließend und schillernd geblieben und läuft unterirdisch weiter, es hat nichts Unveränderliches an sich wie Grabstätten oder bloße Unwiederbringlichkeiten oder auch wie irgend ein fertig Logisches, nur zu begreifen. Es besitzt als Vergehendes trotz der scheinbaren Fixierung zur Vergangenheit noch ein Heimliches, ein Element des Zukünftigen in sich, genau so wie auch die Fixierungen der Zukunft zur ruhenderen Gegenwart des Überblicks oder Werts noch immer Unentschiedenheiten, Alternativen, auf uns wartende, unbekannte Götter über sich haben. (Ebd.)

Hier arbeitet Bloch eine Dialektik heraus, die um die polaren Spannungen ›festfließend‹ und ›eingeschlafen-erwacht‹ kreist. Das Eingeschlafene kann deshalb wieder erwachen, weil es unterirdisch weiterläuft. Das heißt aber, es gibt keinen unmittelbaren Zugang zu ihm: Sein unterirdisches Weiterlaufen verweist auf einen Seinsmodus, der weder subjektiv noch objektiv, vielmehr dynamisch und unsichtbar ist. Keine Fixierung kann das Potenzial des Geschehenden vollständig erschöpfen. Daraus ergibt sich eine sehr anspruchsvolle Aufgabe für die Geschichtsphilosophie, die Bloch wie folgt bündig formuliert:

Dieses weiter zu treiben, das Pochende, Unterdrückte, Zukünftige, das nicht werden konnte in all dem zähen Teig des Gewordenen, es reumütig zu lockern, in immer noch lebendiger, besserwissender Mitverantwortlichkeit, es vor allem auch wertgemäß zu beziehen, zu erleichtern und einzuschließen, ist die denkerrische, geschichtsphilosophische Arbeit. (Ebd.)

Von einer *geschichtsphilosophischen* Arbeit ist hier die Rede, die allerdings der modernen Vorstellung von Geschichtsphilosophie zuwiderläuft, bedenkt man, dass ihr Hauptgeschäft von Vico und Hegel bis hin zu Kojève und Fukuyama darin besteht, dem Geschehenen einen normativen Sinn zu verleihen, die vergangenen Ereignisse – von jeder Spur an Kontingenz gereinigt – einem übersichtlichen begrifflichen Raster zu unterziehen, schließlich das geschichtliche Werden teleologisch – ohne Rest! – in eine bestimmte, keine Alternativen zulassende Richtung fließen zu lassen.¹¹ Gerade diesen drei Operationen widersetzt sich Blochs mes-

11 »In der Geschichtsphilosophie wiederholt sich, was im Christentum geschah: das Gute, das in Wahrheit dem Leiden ausgeliefert bleibt, wird als Kraft verkleidet, die den Gang der Geschichte bestimmt und am Ende triumphiert. Es wird vergöttert, als Weltgeist oder doch als immanentes Gesetz. [...] Die als Macht verkannte Ohnmacht wird durch solche Erhöhung noch einmal verleugnet, gleichsam der Erinnerung entzogen« (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung* [1947], Frankfurt a. M. [Fischer] 1988, S. 236).

sianische Geschichtsauffassung. Bei seiner motorisch-phantastischen Erkenntnistheorie handelt es sich also tatsächlich um eine kopernikanische Wendung der Geschichte, die – wie er selber schreibt – dem politischen Urteil zu einem klaren Vorrang vor dem historischen verhilft. Dieser geschichtsphilosophischen Arbeit hat sich Bloch in seiner 1921 veröffentlichten Studie über Thomas Münzer gewidmet. Hier experimentiert er mit einer ganz besonderen Art der Geschichtsschreibung, in deren Mittelpunkt »das produktive Schema des Eingedenkens«¹² steht.

Bevor wir auf das Münzer-Buch eingehen, müssen allerdings noch zwei weitere Facetten des Eingedenkens in *Geist der Utopie* erinnert werden: die phänomenologische und die religiöse. Bloch plädiert nämlich dafür, Husserls phänomenologische Methode mit einem besonderen Akt zu ergänzen, der deren Rahmen sprengt:

[E]s [gibt], wobei allerdings eine ganz andere als die übliche, leidenschaftslos betrachterische Haltung einzunehmen wäre, irgendwie eine Beziehung der Phänomenologie zu dem Eingedenken, dem Gesolltsein, den ethisch-ontologischen Begriffen. (GdU 259)

Das Eingedenken wird damit mit einem ethisch-ontologischen Begriff gleichgesetzt, in dem eine Beziehung auf die eigentümliche Sphäre des Gesolltsein hergestellt wird.¹³ Bloch verwendet den ungewöhnlichen Ausdruck ›Gesolltsein‹ statt ›Sollen‹. Warum? Die Annahme liegt nahe, Bloch wollte damit auf ein bereits in der Vergangenheit angelegtes, seiner Einlösung noch harrendes Sollen anspielen. Das Vergangene begnügt sich nicht damit, ontologisch als Gegenstand der Archäologie, der Philologie oder der Geschichtswissenschaft betrachtet zu werden. Als noch nicht eingelöstes Gesolltes verlangt es, ethisch aufgewertet zu werden. Ein paar Seiten später bekräftigt Bloch seine These folgendermaßen:

Das wäre dann, wobei also die übliche, leidenschaftslos betrachterische Haltung einer Liebeskraft sondergleichen gewichen wäre, die vollendete Beziehung der Phänomenologie zu dem Eingedenken, dem Gesolltsein, den ethisch-ontologischen Begriffen als der eigentümlichen Schicht keineswegs nur privat reflexiver Akte, obwohl ihnen die objektiv reale Erfüllung, zutiefst auch Erfüllbarkeit überhaupt noch fehlt. [...] Auch das Eingedenken ist ohne vorheriges Denken und ohne die leidenschaftliche, Kierkegaardsche Lebenssorge des Subjekts nicht zu erreichen. (261)

12 Ernst Bloch: *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* (1921), Gesamtausgabe, Bd. 2, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1969, S. 14 f.

13 Kein Wunder, dass Bloch im weiteren Verlauf desselben Kapitels mit Vehemenz den Kantischen Vorrang des Sollens gegen Hegels Kritik verteidigt, besonders die These, nach der »das theoretische Sein abhängig sei von dem ethischen« (GdU, 288).

Bloch, der den fruchtbaren Ertrag der phänomenologischen Analysen vor allem für eine gründliche Bedeutungsanalyse und angemessene Begriffsklärung zu schätzen weiß, steht allerdings der einseitigen Verabsolutierung der reinen, voraussetzungslosen Beschreibung der Sache selbst bei Husserl sehr kritisch gegenüber. Er hält eine Überwindung dieser Einseitigkeit für notwendig, und zwar durch eine »Revolution aller Erkenntnistheorie« (260): die Einbeziehung des ethischen Strebens in seinen paradigmatischen Gestalten, der »Liebeskraft« und der leidenschaftlichen »Lebenssorge«. Anders gewendet: Husserl muss um Kierkegaard ergänzt werden.

Bedeutsam ist der zitierte Passus zudem wegen seines Bezugs auf Erfüllung bzw. Erfüllbarkeit: Gerade weil das Eingedenken als ein Sich-Besinnen auf das Gesolltsein oder auch als das »sich Vernehmen des Utopischen« (ebd.) bestimmt wird, stellt sich die phänomenologische Frage nach dem in jedem Erlebnis waltenden Verhältnis von Intention und Erfüllung.¹⁴ Diese Dialektik erweist sich angesichts des Eingedenkens als besonders kompliziert, da sie sich nicht einfach auf die ontologische Polarität ›Abwesenheit-Präsenz‹ zurückführen lässt. Im Eingedenken erlebt man nämlich so etwas wie eine Erfüllung *in absentia*. Das Gesollte löst sich nicht einfach in der Aufweisung eines Gegenwärtigen ein (sei es eines Gegenstandes oder einer Handlung), sondern eher in der Eröffnung einer Perspektive auf die Zukunft, die in Blochs Frühwerk apokalyptischen Charakter hat.¹⁵

Mit dieser utopischen Perspektive erschließt sich ein Übergang von der Phänomenologie zur religiösen Erfahrung des Gebets, wie Bloch in Anlehnung an Malebranche beobachtet. Denn das Eingedenken erscheint als »das sich entgegen Sehen, bis das Ding sich darin entgegen sieht, oder wie Malebranche es ausdrückt, [als] die Aufmerksamkeit als das natürliche Gebet der Seele, [...] die Entdeckung einer ontischen Phänomenologie, wie sie lediglich auf das keimende Innere der Dinge, auf eine universale Selbstbegegnung, Christusbegegnung in allen Teilen der Welt, zutiefst auf das moralische Innere, gerichtet wäre« (260).¹⁶ Schließlich

14 Den engen Zusammenhang von Eingedenken und Erfüllung betont Bloch noch 1967 mit folgenden Worten: »Zu dem Denken mit seinen logischen Formen kommt das Eingedenken hinzu, das sie füllt. [...] Über den Inbegriff und den phänomenologischen neuen Akt des Eingedenkens unterhielt ich mich mit Husserl in Göttingen. Vielleicht hat er es verstanden, weil bei ihm apokryph Religiöses hereinspielte« (Landmann: »Gespräch mit Ernst Bloch« [Anm. 5], S. 27 f.).

15 Mit *Geist der Utopie* zielte Bloch darauf ab, »die im Tod vorgebildete und in alle Weissagungen eingeschlossene Apokalypse überhaupt noch in die Zeit ein[zu]beziehen« (GdU, 312), denn »die Apokalypse ist das Apriori aller Politik und Kultur, die sich lohnt so zu heißen« (341).

16 Genau denselben Ausdruck Malebranches zitiert bekanntlich Benjamin in seinem *Kafka-Essay*: »Wenn Kafka nicht gebetet hat – was wir nicht wissen – so war ihm doch aufs höchste eigen, was Malebranche ›das natürliche Gebet der Seele‹ nennt – die Aufmerksamkeit« (GS II, 432). Es könnte sich dabei um eine unwillkürliche Erinnerung an seine Lektüre von *Geist der Utopie* handeln.

bestimmt Bloch das Eingedenken als eine Art säkularisierte Form des Gebets, dessen Einsatz nichts anderes als die mystisch gefärbte »Selbstbegegnung« wäre. Kein Wunder, dass *Geist der Utopie* mit der Gleichstellung von Wahrheit und Gebet zu seinem Abschluss kommt.

Die religiöse Erfahrung mit ihrem revolutionären Potenzial steht auch im Vordergrund von Blochs *Münzer-Buch*, für dessen Niederschrift gerade das Eingedenken die wesentliche Voraussetzung darstellte:

[D]ie Geschichte [ist] mit Erinnerung allein nicht heraufzubringen, gesellt sich den Kategorien der Wirksamkeits- oder noch innerhistorischen Wertbeziehung nicht auch noch das Weiterleben, das schließliche Selbst- und Allbetroffensein, der eigentliche »Neudruck«, das produktive Schema des Eingedenkens hinzu: als unbetrüglisches, essentielles Gewissen für all das Ungeschehene, uns ewig Gemeinte, Unbetretene, geschichtsphilosophisch wohl zu Betretende im bereits Geschehenen [...]. Die Toten kehren, wie im neuen Tun, so im neuanzeigenden Sinnzusammenhang wieder, und begriffene Geschichte [...] ist keineswegs, wie bei Spengler, zerfallene Bilderfolge, keineswegs auch, wie im säkularisierten Augustinismus, ein festes Epos des Fortschritts und der heilsökonomischen Vorsehung, sondern harte, gefährdete Fahrt, ein Leiden, Wandern, Irren, Suchen nach der verborgenen Heimat; voll tragischer Durchstörung, kochend, geborsten von Sprüngen, Ausbrüchen, einsamen Versprechungen, diskontinuierlich geladen mit dem Gewissen des Lichts.¹⁷

Um Geschichte »im fruchtbaren Sinn«¹⁸ zu betreiben, erweist sich der Rekurs auf die Erinnerung aus Blochs messianischem Standpunkt als unzulänglich. Erinnerung ist nämlich Vergegenwärtigung dessen, was sich ereignet hat, d. h. des Gewesenen, während es Bloch dagegen darauf ankommt, »das Ungeschehene [...] im bereits Geschehenen«¹⁹ heraufzubeschwören. Nun ist *Eingedenken* der Name jenes sich der Psychologie entziehenden Vermögens, welches das im Geschehenen Ungeschehene aufspüren und zum Ausdruck bringen kann. Ja, »die Toten kehren [...] wieder«,²⁰ jedoch nicht so, wie sie waren, also nicht, um feierlich in ein Museum der Niedergeschlagenen aufgenommen oder als Gegenstand andenkender Veranstaltungen rehabilitiert zu werden. Denn das würde letztlich – und trotz der gutgemeinten Absichten der sich dafür Engagierenden – auf eine verharmlosende Versöhnung mit vergangenem Unrecht hinauslaufen. Nein, die Toten kehren lediglich in den aktuellen Kämpfen wieder, zu Blochs Zeiten zuerst

17 Bloch: *Thomas Münzer* (Anm. 12), S. 14.

18 Ebd., S. 9.

19 Ebd., S. 14.

20 Ebd.

in der russischen, dann in der deutschen Revolution.²¹ Dementsprechend erweist sich die Erinnerung als unzureichend. Wie Bloch am Anfang seiner Studie schreibt: Wir »blicken [...] hier keineswegs zurück«,²² Keine Erinnerung als Aufbewahrung des Vergangenen ist hier im Spiel, als ob das Gedächtnis an sich zum Rang eines unantastbaren Wertes erhoben würde, sondern die Freilegung eines im Geschehenen auf Erlösung wartenden Potenzials, denn, wie es in *Geist der Utopie* heißt, »wir werden erwartet« (GdU 345).

Bezeichnenderweise redet Bloch von dem nicht innergeschichtlichen Beschlossen-Sein des Gewesenen. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, jedes Ereignis müsse als unabgeschlossen betrachtet werden, weil es in sich ein Potenzial bewahrt, das auf zukünftige Aktualisierungen verweist. Es gibt Zukunft in der Vergangenheit, wie Bloch in einem 1966 gehaltenen Vortrag behauptet.²³

Walter Benjamins »Umfunktionierung« von Blochs Konzept des Eingedenkens

Um Benjamins äußerst problematische Bloch-Rezeption angemessen zu würdigen, ist es hilfreich, mindestens zwei Phasen zu unterscheiden, die zueinander in einem nicht aufzuhebenden Spannungsverhältnis stehen. Die erste Phase beginnt Ende 1919 mit der aufmerksamen Studie von *Geist der Utopie* und der intensiven Arbeit an der leider verschollenen Rezension.²⁴ Über diese Phase sowie über die entscheidende Rolle Blochs für Benjamins Hinwendung zu politischen Fragen ist bereits relativ viel recherchiert worden.²⁵ Es gibt aber auch eine zweite, eher

21 »Nun stehen, großgewachsen, die Erben der Münzerschen Webergesellen und Tuchknappen auf dem revolutionären Plan, nicht mehr zu vertreiben. [...] die Sprengung des Klassen- und Machtprinzips, die letzte irdische Revolution steht in Geburt. [...] Aber strahlend erscheint uns daran Thomas Münzer in Bild und Absicht wieder, Liebknecht mannigfach verwandt, als unerbittlicher Organisator deutlich genug, um selbst Lenin und seinem Geschlecht nicht fernzustehen« (ebd., 110).

22 Ebd., S. 9.

23 Vgl. Ernst Bloch: »Gibt es Zukunft in der Vergangenheit?«, in: ders.: *Tendenz-Latenz-Utopie* (Anm. 7), S. 286–300, wo es u. a. heißt: »Die echte Tradition [...] hat eine besondere Verwandtschaft und Affinität zu dem Werdenden, dem Heraufkommenden, dem Nichtvollendeten, dem Gestörten, dem durch äußere Umstände vor allem Mißratenen, dem Unabgeholten; in der Vergangenheit hat sie eine besondere Beziehung zu dem, was ich *mögliche Zukunft in der Vergangenheit* genannt habe« (ebd., S. 294).

24 Zu Benjamins persönlicher Begegnung mit Bloch im März oder April 1919 in der Schweiz (dank Hugo Balls Vermittlung) vgl. den Bericht von Gershom Scholem: *Walter Benjamin. Geschichte einer Freundschaft*, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1975, S. 101–104.

25 In seinem Brief an Ernst Schoen vom 19. September 1919 gesteht Benjamin ein, dass Bloch – »der einzige Mensch von Bedeutung [...], den ich in der Schweiz bisher kennen lernte« – ihn »endlich zur Vertiefung« in die Politik genötigt hatte. Über *Geist der Utopie* bemerkt er: »Ungeheure Mängel liegen zu Tage. Dennoch verdanke ich dem Buch Wesentliches und zehnfach

untergründige Phase in Benjamins Bloch-Rezeption, die 1927 mit den ersten Notizen zur Passagenarbeit einsetzt und noch nicht angemessen untersucht wurde,²⁶ vielleicht auch aufgrund der etlichen brieflichen Äußerungen Benjamins darüber, Bloch wäre ein unverschämter Plagiator.²⁷ Dieses strenge Urteil erweist sich jedoch als ungerecht, wenn man berücksichtigt, wie viel Benjamin angesichts des Eingedenken-Motivs Bloch schuldet.

Ungefähr sieben Jahre nach seiner Lektüre von *Geist der Utopie* erinnert sich also Benjamin an den Terminus ›Eingedenken‹, um es zum zentralen erkenntnistheoretischen Begriff seines neuen Unternehmens emporzuheben, wie eine Notiz aus den frühen Entwürfen über die Pariser Passagen belegt: »Was hier im Folgenden gegeben wird, ist ein Versuch zur Technik des Erwachens. Die dialektische, die kopernikanische Wendung des Eingedenkens (Bloch).« (GS V, 1006)

Was Benjamin mit dieser »Wendung« meint, wird an einer anderen Stelle näher erläutert, die sich als eine ziemlich genaue Zusammenfassung von Blochs motorisch-phantastische Erkenntnistheorie deuten lässt:

Die kopernikanische Wendung in der geschichtlichen Anschauung ist dies: man hielt für den fixen Punkt das ›Gewesene‹ und sah die Gegenwart bemüht, an dieses Feste die Erkenntnis tastend heranzuführen. Nun soll sich dieses Verhältnis umkehren und das Gewesene seine dialektische Fixierung von der Synthesis erhalten, die das Erwachen mit den gegensätzlichen Traumbildern vollzieht. Politik erhält den Primat über die Geschichte. (1057)²⁸

Wie erklärt sich aber diese siebenjährige Latenzphase (1920–1927), in der Benjamin niemals das Eingedenken erwähnt? Warum taucht plötzlich der Termi-

besser als sein Buch ist der Verfasser« (GB II, 46 f.). Über den entscheidenden Einfluss Blochs auf Benjamin bemerkt Anson Rabinbach: »That it was Bloch who influenced Benjamin to reflect on the nature of politics is evident from his correspondence of 1919/1920. [...] This [d. h. seine Bekanntschaft mit Bloch; S.M.] marks the beginning of his writings about politics – and not, as so often is claimed, his 1924 ›conversion‹ to Marxism. [...] After his meeting with Bloch Benjamin was engaged in a constant preoccupation with politics – especially revolutionary politics« (»Between Enlightenment and Apocalypse. Benjamin, Bloch, and Modern German Jewish Messianism«, in: *New German Critique* 34 [1985], S. 115).

26 So schreibt z. B. Jean-Michel Palmier: »Für diese revolutionäre Dimension des Buches [das Thema des noch nicht bewussten Wissens in *Geist der Utopie*; S. M.] scheint Benjamin nicht empfänglich gewesen zu sein« (*Walter Benjamin. Lumpensammler, Engel und bucklicht Männlein. Ästhetik und Politik bei Walter Benjamin*, hg. u. mit einem Vorwort versehen v. Florent Perrier, Frankfurt a. M. [Suhrkamp] 2009, S. 262).

27 In seinem Brief an Scholem vom 24. Juni 1929 schreibt Benjamin z. B.: »Demnächst erscheinen zwei neue Bücher von Bloch ›Spuren‹ und ›Essays‹, in denen ein nicht geringer Teil meiner unsterblichen Werke, z. T. etwas ramponiert, der Nachwelt überkommt« (GB III, 469). Am 28. Oktober 1931 beklagt sich Benjamin bei Scholem darüber, dass seine Schriften für Bloch »eine Art Klau-Kammer« darstellen (GB IV, 61).

28 Diese sowie die vorhergehende Aufzeichnung wurden später von Benjamin ins Konvolut K (GS V, 490 f.) aufgenommen.

nus ›Eingedenken‹ in Benjamins Texten auf, um sich zu einer charakteristischen Denkfigur herauszukristallisieren? Hier ist auf seine intensive Beschäftigung mit Proust Mitte der 1920er-Jahre einzugehen.²⁹ Offenkundig hatte die leidenschaftliche Lektüre von *Geist der Utopie* in Benjamin tiefe Spuren hinterlassen. Eine dieser Spuren – diejenige, die mit dem Eingedenken assoziiert war – wurde von der Begegnung mit Prousts Idee der *mémoire involontaire* plötzlich reaktiviert. Benjamins Verwendung des Terminus Eingedenken ließe sich somit als ein exemplarischer Fall von unwillkürlicher Erinnerung betrachten! Gerade an Benjamins Umgang mit dem Eingedenken kann man überdies genau beobachten, wie Blochs motorisch-phantastische Erkenntnistheorie bestätigt wird. Denn was macht Benjamin Anderes, als das Eingedenken von seiner verkrusteten Gestalt bei Bloch zu befreien, um in ihm ein noch uneingelöstes Potenzial an geschichtsphilosophischen Kräften freizulegen?

Der Zusammenhang zwischen Bloch und Proust wird übrigens von Benjamin explizit hergestellt:

Was Proust mit dem experimentierenden Umstellen der Möbel meint, Bloch als das Dunkel des gelebten Augenblicks erkennt, ist nichts anderes als was hier in der Ebene des Geschichtlichen und kollektiv gesichert wird. Es gibt »noch nicht bewußtes Wissen« vom *Gewesenen*, dessen Förderung die Struktur des Erwachens hat. (1057 f.)

Blochs Eingedenken und Prousts *mémoire involontaire* gehen hier eine gegenseitige Synthese ein, deren Ergebnis eine eigentümliche Denkfigur ist, auf die Benjamin an entscheidenden Stellen seiner Schriften immer wieder zurückkommt. In dieser ersten Phase des Passagenprojekts war Benjamin bekanntlich noch auf der Suche nach einer Methode, in der vielfältige Ansätze zu einer originellen Perspektive zusammenschießen, die sich mitnichten auf die bloße Summe ihrer Ingredienzien reduzieren lässt: zu diesen Ansätzen zählen u. a. der Surrealismus, die Freud'sche Psychoanalyse, der historische Materialismus, Goethes Morphologie (durch die wesentliche Vermittlung Simmels) – und eben die messianische Geschichtsphilosophie Ernst Blochs. Ihr verdankt Benjamin jene wesentliche Stellungnahme, nach der die »Politik [...] das Primat über die Geschichte [erhält]« und »die historischen ›Fakten‹ zu einem uns soeben Zugestoßenen« werden: »[S]ie festzustellen ist die Sache der Erinnerung« (1057).

29 Neben Proust hat auch die Freud-Lektüre – allerdings erst seit Anfang der 1930er-Jahre – einen wesentlichen Einfluss auf Benjamins Ausarbeitung eines topographischen Gedächtniskonzeptes gehabt. Vgl. Sigrid Weigel: *Entstellte Ähnlichkeit*, Frankfurt a. M. (Fischer) 1997, S. 27–51.

Allerdings handelt es sich bei Benjamin nicht einfach darum, sich Blochs Begriff anzueignen, sondern vielmehr darum, diesen Begriff »umzufunktionieren«, ihn in einem heterogenen Gedankenzusammenhang fruchtbar zu machen. Auf den von Brecht geprägten Begriff der »Umfunktionierung« beruft sich Benjamin in seinem 1934 niedergeschriebenen Vortrag *Der Autor als Produzent* (GS II, 683–701). Damit meint er »die Veränderung von Produktionsformen und Produktionsinstrumenten im Sinne einer fortschrittlichen – daher an der Befreiung der Produktionsmittel interessierten, daher im Klassenkampf dienlichen – Intelligenz« (691). Benjamins Aneignung des Bloch'schen Eingedenkens kann insofern als ein Beispiel von Umfunktionierung angesehen werden, als er diesen Begriff von jeder Spur an zweideutiger Verstrickung mit einer Metaphysik der Innerlichkeit zu reinigen versucht. Hinter der Passagenarbeit verbirgt sich also eine weitgehende Abrechnung Benjamins mit Bloch, die seine nur unzulänglich überlieferte Kritik der frühen 1920er-Jahre vertieft und weiterführt.

Ein wesentlicher Punkt dieser Abrechnung betrifft die Frage der Gnosis. Wie aus einem Brief an Ernst Schoen von Anfang Februar 1920 hervorgeht, war Benjamin sich dessen bewusst, dass Blochs Idee der Philosophie der seinigen »diametral entgegengesetzt«³⁰ sei. Dieser fundamentale Gegensatz beruht auf Benjamins strenger Verwerfung von Blochs Gnostizismus. Denn es ist mit Jacob Taubes naheliegend, *Geist der Utopie* als eines der radikalsten Zeugnisse des Fortlebens gnostischer Vorstellungen im 20. Jahrhundert zu betrachten.³¹ Bloch gilt das Eingedenken als das entscheidende Medium jener Selbstbegegnung der Seele, die einen Akt der höchsten Gnosis ausmacht. Nicht von ungefähr erreicht *Geist der Utopie* seinen theoretischen Höhepunkt in einem Abschnitt mit dem Titel »Zur Metaphysik der Innerlichkeit«. Dass Benjamin diesem Ansatz kritisch

30 »Denn meinen eigenen Überzeugungen entspricht es [Blochs *Geist der Utopie*; S. M.] zwar in einigen wichtigen Darlegungen, [...] nirgends aber meiner Idee der Philosophie. Zu ihr verhält es [sich] diametral entgegengesetzt. Aber der Autor steht, mehr als er weiß, über dem Buch. [...] Was ich positiv diesem Buch verdanke, werden Sie aus der Kritik ersehen, auch in welchem Sinne mein Denken sich schleunig von ihm entfernt.« (GB II, 72 f.).

31 »Marcion als Impuls bleibt bis ins Spätwerk von Ernst Bloch erhalten. Schon bei Ernst Bloch ist das Interesse an Marcion durch den spezifischen Index seiner »Modernität« geprägt. Modern ist an Marcion zuerst jener merkwürdige Gegensatz eines Innen, dem kein Außen, und eines Außen, dem kein Innen entspricht« (Jacob Taubes: *Vom Kult zur Kultur*, München [Fink] 1996, S. 175). »Ernst Bloch versteht sein Werk als ›Zeugnis revolutionärer Gnosis‹ – im Geiste des Urketzers Marcion, diesem bedeutendsten Interpreten des Apostel Paulus« (ders.: *Der Preis des Messianismus*, hg. v. Elettra Stimilli, Würzburg [Königshausen & Neumann] 2006, S. 54). Für einen hilfreichen Überblick auf die Diskussion um den schillernden Begriff der Gnosis vgl. Daniel Weidner: *Gershom Scholem. Politisches, esoterisches und historiographisches Schreiben*, München (Fink) 2003, S. 346–351.

gegenüberstand, belegt nicht zuletzt seine dezidierte Zustimmung zu Salomo Friedlaenders heftiger Kritik gegen Blochs Buch.³²

Im Unterschied zu Bloch versucht Benjamin, das Eingedenken vom Primat der Innerlichkeit zu befreien, indem er einerseits seinen unwillkürlichen Charakter in den Vordergrund stellt – damit aber mit einer deutlich surrealistischen Stellungnahme die metaphysische Bedeutung des Willens radikal infrage stellt –, andererseits aber auf seinen anthropologisch-materialistischen Zusammenhang mit dem Leib hinweist, wobei dieser Leib auch einen kollektiven Charakter haben kann. Das Eingedenken wird damit auf die Ebene des Kollektivs übertragen, mit einer Geste, die die Grenzen der Innerlichkeit rigoros sprengt³³ und einen Zugang zur Welt und zur Politik erschließt.

Während Blochs Frühwerk dazu neigt, den Körper, die Materie und die Welt als das Böse zu betrachten, damit aber dem Bösen einen eigenen ontologischen Bestand verleiht, vollzieht Benjamin eine komplexe doppelte Bewegung: Einerseits entwirft er schon 1917 eine Auffassung der Gerechtigkeit als Zustand der Welt. Demnach wäre die Welt keineswegs zu verwerfen, sondern als Manifestation der Gerechtigkeit zu bejahen.³⁴ Andererseits aber spricht Benjamin dem Bösen jegliches Sein ab, und zwar sowohl im Sprach-Aufsatz als auch im Trauerspielbuch:

Die Erkenntnis, zu der die Schlange verführt, das Wissen, was gut sei und böse, ist namenlos. Es ist im tiefsten Sinne nichtig, und dieses Wissen eben selbst das einzige Böse, das der paradiesische Zustand kennt. [...] Geschwätz war die Frage nach dem Gut und Böse in der Welt nach der Schöpfung. (GS II, 152 u. 154)

Ein weiterer, hier nur kurz vermerkter Aspekt in Benjamins Abrechnung mit Bloch betrifft die Frage des Messianismus. Benjamins Auffassung setzt sich derjenigen Blochs insofern diametral entgegen, als er nicht von einer apokalyptischen Erwartung ausgeht, sondern das Apokalyptische geradezu ausblendet. Diese Geste hatte schon der junge Benjamin vollzogen, wie aus Scholems Tagebüchern

32 Über Friedlaenders Rezension (»Der Antichrist und Ernst Bloch«, in: *Das Ziel* 4 [1920], S. 103–116) schreibt Benjamin in seinem Brief an Scholem vom 1. Dezember 1920: »Eine höchst beachtenswerte, wesentliche Besprechung von Blochs Buch, welche dessen Schwächen mit großer Strenge an den Tag legt ist im letzten Ziel erschienen. Von S. Friedländer. Zu dieser werde ich mich wahrscheinlich im dritten Teil meiner »Politik«, welches die philosophische Kritik des Lesabéndio ist, äußern« (GB II, 109). Über Benjamins geplante Arbeit über Politik vgl. Uwe Steiner: *Walter Benjamin*, Stuttgart (Metzler) 2004, S. 74–81.

33 Man denke an den Begriff »Leibraum« im Surrealismus-Aufsatz (GS II, 309).

34 Walter Benjamin: »Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit«, in: *Frankfurter Adorno Blätter* 4 (1995), S. 41–51.

hervorgeht: »Walter sagte einmal: ›Das messianische Reich ist immer da‹³⁵. Dieser Auffassung ist Benjamin bis zum Ende treu geblieben, wie der berühmte Anhang B zu den Geschichtsthesen belegt, nach dem jede Sekunde »die kleine Pforte« wäre, »durch die der Messias treten« kann (GS I, 704).

Aus diesem schematischen Vergleich zwischen Benjamin und Bloch ergibt sich, dass sich Benjamin den Bloch'schen Grundgedanken einer Aktualisierung der im Vergangenen schlummernden Potenzialitäten zwar aneignet, jedoch ihn einer kritischen Umfunktionierung unterwirft, die einer fruchtbaren Rettung gleichkommt. Demzufolge wäre die These vielleicht nicht zu gewagt, »das größte Verdienst von Blochs *Geist der Utopie*« bestehe wohl nicht so sehr darin, »die politische Bedeutung der Theokratie mit aller Intensität« (GS II, 203) zu leugnen, als vielmehr darin, das Eingedenken als originelles erkenntnistheoretisches Konzept eingeführt zu haben.

35 Gershom Scholem: *Tagebücher nebst Aufsätzen und Entwürfen bis 1923*, Bd. 2, hg. v. Karlfried Gründer/Herbert Kopp-Oberstebrink/Friedrich Niewöhner, unter Mitwirkung von Karl E. Grözinger, Frankfurt a. M. (Jüdischer Verlag) 2000, Eintrag v. 3. November 1917, S. 70 (vgl. auch ebd., S. 203).